Inches 1 2 3 4 5 6 7 8

Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

Colour Chart #13

DANES-PICTA.COM

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

SIMON DUBNOW

WELTGESCHICHTE DES JÜDISCHEN VOLKES

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

R G B WH GR BL

Grey Scale #13

C M Y K

DANES-PICTA.COM

SIMON DUBNOW

WELTGESCHICHTE DES JÜDISCHEN VOLKES

DUBNOW

Weltgeschichte des jüdischen Volkes

Band I

SIMON DUBNOW

Weltgeschichte des jüdischen Volkes

Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart

In zehn Bänden

ORIENTALISCHE PERIODE

Band I:

Älteste Geschichte

JÜDISCHER VERLAG / BERLIN

162 B71

SIMON DUBNOW

Die älteste Geschichte des jüdischen Volkes

ORIENTALISCHE PERIODE

Von der Entstehung des Volkes Israel bis zum Ende der persischen Herrschaft in Judäa

Autorisierte Übersetzung aus dem Russischen

von

Dr. A. Steinberg

JÜDISCHER VERLAG / BERLIN

1925

40352/2

ZBIORNICA

3. Auflage

Gedruckt bei F. E. Haag in Melle
Copyright 1923 by Jüdischer Verlag / Berlin

45.5/1946.

VORWORT ZUR DEUTSCHEN AUSGABE

Dieses Werk ist das Ergebnis langjähriger Arbeit. Vor dreißig Jahren, als der Verfasser an die Ausarbeitung eines speziellen Werkes in russischer Sprache herantrat, das die Geschichte der osteuropäischen Juden zum Gegenstande haben sollte [1]), faßte er den Plan, ihm als Einleitung einen allgemeinen Abriß der jüdischen Geschichte auf Grund der einschlägigen Literatur vorauszuschicken. Indessen, je mehr sich der Verfasser in diese einführende Arbeit vertiefte, desto klarer wurde es ihm, daß seine Auffassung der Hauptprozesse der jüdischen Geschichte von der Grundauffassung, wie sie sich im Laufe des XIX. Jahrhunderts in der westlichen „Wissenschaft des Judentums" eingebürgert hatte, wesentlich abweicht (vgl. die folgende Einleitung). Dies eben veranlaßte ihn, den Schwerpunkt seiner Arbeit allmählich von den speziellen Fragen der jüdischen Geschichte in das Gebiet der allgemeinen jüdischen Historiographie zu verlegen. So kam im Laufe vieler Jahre diese „Geschichte" zur Entstehung: zunächst in gedrängter Form (dreibändige russische Ausgabe der „Allgemeinen Geschichte der Juden", 1901—1905) und dann in einer ausführlicheren und bis zu unserer Epoche reichenden Darstellung (die ergänzte Ausgabe der älteren Geschichte, 1910, und die neueste Geschichte, 1914). Zu Beginn des Jahres 1914 wurde eine neue vollständige Umarbeitung der bereits früher erschienenen Bände der „Geschichte" in viel weiterem Umfange und auf Grund eines streng durchgeführten allgemeinen Planes in Angriff genommen. Diese Arbeit hat sieben Jahre, die schicksalsschweren Jahre des Weltkrieges und der russischen Revolution (1914—1921), in Anspruch genommen. In diesen Jahren, als das Experiment der

[1]) Einzelne Teile des Werkes sind in Form von Monographien und „historischen Mitteilungen" in den jüdisch-russischen Zeitschriften der Achtziger und Neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts erschienen („Geschichte des Chassidismus" u. a.).

Vivisektion, dem die Kulturmenschheit unterzogen wurde, aller Welt das entblößte Knochengerüst des Geschichtsprozesses selbst sichtbar machte und die inneren Triebkräfte längst vergangener geschichtlicher Umwälzungen offenbarte, wurde es namentlich dem jüdischen Geschichtsschreiber möglich, an der eigenen Person zu erfahren, was seine Ahnen im Altertum und im Mittelalter erleben mußten. . . . In der letzten Redaktion schwoll die „Weltgeschichte des jüdischen Volkes" bis zu zehn Bänden an, die den gesamten geschichtlichen Umkreis von der Entstehung des Volkes Israel bis zum letzten Weltkriege umspannen. Die ungünstigen Zeitläufte verhinderten vorerst die Veröffentlichung der druckfertigen Bände, und erst jetzt ist es möglich geworden, sie gleichzeitig in russischer, deutscher und hebräischer Sprache erscheinen zu lassen [1]).

Zwei Gründe waren es, die den Verfasser zur Erweiterung des Umfangs dieser Geschichte in ihrer letzten Redaktion veranlaßten: Erstens das Bestreben, in den Text selbst die wichtigsten Forschungsergebnisse und die bedeutsamsten Quellenfunde mitaufzunehmen, die in den letzten Jahrzehnten bekanntgeworden und in den älteren Werken über jüdische Geschichte unberücksichtigt geblieben sind (in der erweiterten, posthumen Ausgabe einiger Bände der „Geschichte" von Graetz ist von diesen Quellen nur einiges, auf das Mittelalter sich Beziehendes, berücksichtigt worden); zweitens die Notwendigkeit, das wissenschaftliche Rüstzeug des Buches noch weiter auszubauen, um die historischen Schlußfolgerungen, in denen sich der Verfasser mit seinen Vorgängern oder Zeitgenossen, sei es infolge Verschiedenheit der allgemeinen Auffassung oder aber infolge abweichender Verwertung der Quellen, in Widerspruch setzt, näher zu begründen. Jedoch sind auch dieser Erweiterung des Textes und der Vermehrung der Fußnoten gewisse Schranken gesetzt, denen ein *synthetisches*, die allgemeine Geschichte behandelndes Werk unbedingt Rechnung tragen muß.

Berlin, im März 1925.

Der Verfasser

---

[1]) Die deutsche dreibändige Ausgabe der „Neuesten Geschichte des jüdischen Volkes", die den abschließenden Zyklus des gesamten Werkes darstellt, ist 1920—23 im Jüdischen Verlag, Berlin, erschienen.

Inhaltsverzeichnis

Seite

VORWORT zur deutschen Ausgabe V
EINLEITUNG. I. Allgemeine Auffassung der jüdischen Geschichte XIII
II. Periodisierung und Stoffverteilung . . XXIII
Schlußbemerkung XXX

ERSTES BUCH: DIE ENTSTEHUNG DES VOLKES ISRAEL (XX.—XI. Jahrhundert vor der christlichen Ära)

Erstes Kapitel. Der Stamm Israel zwischen Babylonien und Ägypten

§ 1. Die Wanderungen der Semiten und das vorisraelitische Palästina 3
§ 2. „Ibrim" und Israel. Sagen über die Stammväter in Kanaan 11
§ 3. Wüste und Ägypten. Moses 17

Zweites Kapitel. Die Eroberung Kanaans und die Richterzeit

§ 4. Kanaan und Transjordanien 25
§ 5. Die Eroberung Transjordaniens und Kanaans 29
§ 6. Die Stammesverfassung und die „Schoftim". Die Hegemonie Ephraims 36
§ 7. Der Kampf mit fremden Eindringlingen. Monarchistische Tendenzen (Gideon, Abimelek) 40
§ 8. Das Philisterjoch und das Streben nach staatlicher Vereinigung 45
§ 9. Die Königswahl Sauls 50

Drittes Kapitel. Die ursprüngliche Kultur Israels

§ 10. Die babylonisch-kanaanitische Grundlage 54
§ 11. Die ursprüngliche Religion Israels; Jahveismus und Baalismus 61

ZWEITES BUCH: DAS VEREINIGTE KÖNIGREICH UNTER DEN ERSTEN KÖNIGEN (um 1030—930)

§ 12. Allgemeine Übersicht 73

Erstes Kapitel. Das Königtum Sauls (um 1030—1010)

§ 13. Die Feldzüge gegen die Philister und die Amalekiter . 76
§ 14. Das Eingreifen des Stammes Juda und das Hervortreten Davids 81
§ 15. Der Kampf Sauls mit David 87
§ 16. Sauls Ende 91

Seite

Zweites Kapitel. Das Großkönigtum Davids (um 1010—970)

§ 17. Esbaal und David 94
§ 18. David — König von ganz Israel. Das Zentrum in Jerusalem 97
§ 19. Die Kriege Davids und die Erweiterung des Landgebietes 100
§ 20. Die inneren Verhältnisse. Das Königshaus 105
§ 21. Der Aufstand Absaloms und die Verschwörung Sebas . 110
§ 22. Der Streit um die Thronfolge 116

Drittes Kapitel. Die Regierung Salomos (um 970—930)

§ 23. Die bürgerliche und wirtschaftliche Verfassung 119
§ 24. Die Errichtung des Tempels in Jerusalem 124
§ 25. Die Licht- und Schattenseiten der Regierung Salomos . 127
§ 26. Politische Schwierigkeiten 131

DRITTES BUCH: DIE PERIODE DER ZWEI REICHE
(um 930—720 vor der christlichen Ära)

§ 27. Allgemeine Übersicht 137

Erstes Kapitel. Der Zwiespalt und die Zeit der Wirren (um 930—885)

§ 28. Die Reichstrennung 142
§ 29. Jerobeam und seine Reform 145
§ 30. Rehabeam und seine Nachfolger 147
§ 31. Dynastische Wirren im nördlichen Reiche 149

Zweites Kapitel. Die Omriden in Samarien und das Bündnis der beiden Reiche (um 885—842)

§ 32. Omri und die Gründung Samarias 152
§ 33. Ahab und Isebel; die phönizische Kultur 154
§ 34. Der Prophet Elias und sein Kampf um die nationale Kultur 158
§ 35. Kriege mit den Aramäern; das Gespenst Assyriens . . . 161
§ 36. Ahab und Josafat. Der Tod Ahabs 165
§ 37. Die Nachfolger Ahabs. Der Prophet Elischa 168
§ 38. Die Auflehnung Jehus und der Untergang der Omriden 173
§ 39. Atalja und die Palastrevolution in Juda 176

Drittes Kapitel. Die Jehuiden in Samarien und der Kampf der beiden Reiche (842—740)

§ 40. Jehu, Joahas und Joas in Samarien 179
§ 41. Jehoasch, Amazia und Usia in Juda 182
§ 42. Jerobeam II. und die Blütezeit Samariens. Der Prophet Amos 187

Viertes Kapitel. Der Einbruch Assyriens und der Untergang des nordisraelitischen Reiches (740—720)

§ 43. Der Kampf um die Krone und die Einmischung Assyriens. Der Prophet Hosea 191

Seite

§ 44. Das Bündnis gegen Assyrien und der Verlust der nördlichen Provinzen des israelitischen Reiches 195
§ 45. Der Untergang Samariens 199

Fünftes Kapitel. Die materielle und geistige Kultur in der Periode der Reichstrennung

§ 46. Das wirtschaftliche und häusliche Leben 205
§ 47. Gesellschaft und Staat 213
§ 48. Religion und Kultus 218
§ 49. Die Entwicklung des Prophetismus 225
§ 50. Sprache und Schrifttum; die Urquellen der Bibel . . . 237
§ 51. Die ersten Schichtungen des biblischen Schrifttums . . 244

VIERTES BUCH: DAS REICH JUDA UNTER DER OBERHOHEIT ASSYRIENS UND BABYLONIENS (720—586 vor der christlichen Ära)

§ 52. Allgemeine Übersicht 259

Erstes Kapitel. Das Reich Juda unter der Oberhoheit Assyriens (720—608)

§ 53. Die Reform des Königs Hiskia 263
§ 54. Auflehnung gegen Assyrien; der Einfall Sanheribs . . 266
§ 55. Das geistige Leben unter König Hiskia 275
§ 56. Die Gegenreform des Königs Manasse 279
§ 57. Die Regierung Josias und der Triumph der Propheten-partei 283
§ 58. Die Restaurierung des Gesetzes (Deuteronomium) . . . 287
§ 59. Der Niedergang Assyriens und der Kampf mit Ägypten . 294

Zweites Kapitel. Die Oberhoheit Babyloniens und der Untergang des Reiches Juda

§ 60. Jojakim als Vasall Ägyptens; Jeremia 299
§ 61. Der Kampf mit Babylonien; die Gefangenschaft Jojakims 303
§ 62. Zedekia und der Kampf der Parteien in Jerusalem . . 309
§ 63. Der Aufstand und der Fall Jerusalems 312
§ 64. Der Statthalter Gedalja; Auswanderung nach Ägypten . 317

FÜNFTES BUCH: DAS BABYLONISCHE EXIL UND DIE PERSISCHE HERRSCHAFT (586—332 vor der christlichen Ära)

§ 65. Allgemeine Übersicht 325

Erstes Kapitel. Das babylonische Exil (586—537)

§ 66. Die judäischen Verbannten unter Nebukadrezzar . . . 332
§ 67. Die Entwicklung des Schrifttums; der Prophet Jeheskel 336
§ 68. Die Siege Kyros' und die Hoffnungen der Judäer . . . 343
§ 69. Der Prophet der Wiedergeburt (Jesaja II) 345
§ 70. Der Fall Babyloniens und die Befreiung der Judäer . . 351

Seite

Zweites Kapitel. Die erste Restauration; Serubbabel und Josua

§ 71. Die Lage in Judäa unter Kyros und Kambyses 357
§ 72. Der neue Tempel; die Propheten Haggai und Sacharja 361

Drittes Kapitel. Die zweite Restauration: Esra und Nehemia

§ 73. Die inneren Mißstände und die Verarmung; der Prophet Maleachi 367
§ 74. Esra und der Kampf gegen die Mischehen 370
§ 75. Nehemia und die Befestigung Jerusalems 374
§ 76. Die Veröffentlichung der Thora als der Verfassung Judäas 378
§ 77. Der Isolierungsprozeß. Die Absonderung der Samaritaner 381

Viertes Kapitel. Judäa und die Diaspora in der persischen Monarchie

§ 78. Das zweite Jahrhundert der persischen Herrschaft . . . 385
§ 79. Die Diaspora in Babylonien und im Inneren Persiens . 389
§ 80. Die ägyptische Diaspora. Die Kolonie in Elephantine . 395

Fünftes Kapitel. Die jüdische Theokratie und die Entwicklung des Judaismus

§ 81. Selbstverwaltung und theokratische Verfassung 405
§ 82. Das wirtschaftliche Leben und die Volkskultur 411
§ 83. Die letzte Thoraredaktion 415
§ 84. Die geschichtlichen und prophetischen Bücher; der Kern des Kanons 423
§ 85. Religiöse Lyrik. Die Psalmen 432
§ 86. Die religiöse Philosophie (Das Buch Hiob) 439
§ 87. Weltweisheit und Moral (Sprüche) 444

Anhang: Ergänzungen und Exkurse

Note 1: Die Untersuchungsmethoden in der ältesten Geschichte Israels 453
Note 2: Der chronologische Ausgangspunkt der israelitischen Geschichte 456
Note 3: Die Zeit des Auszugs aus Ägypten 460
Note 4: Die Primärformationen in der geistigen Kultur Israels 461
Note 5: Die Chronologie der Königszeit 463
Note 6: Die Zusammensetzung der Thora und der Geschichtsbücher 467
Note 7: Von den Einwirkungen des Parsismus 470

BIBLIOGRAPHIE. Quellen- und Literaturnachweise 472

NAMEN- UND SACHREGISTER 481

EINLEITUNG

I. Allgemeine Auffassung der jüdischen Geschichte

„Weltgeschichte des jüdischen Volkes" — eine vielleicht ungewöhnliche Bezeichnung, die jedoch dem Inhalte und dem Umfange dieses ungewöhnlichen Teiles der Menschheitsgeschichte vollauf entspricht. Von „Weltgeschichte" spricht man sonst im Zusammenhang mit der allgemeinen Geschichte der Kulturvölker in der ganzen Welt, zum Unterschiede von der Geschichte einzelner Länder und Völker. Indessen haben sich die Geschicke des jüdischen Volkes so gestaltet, daß es selbst seine eigene Weltgeschichte im buchstäblichen Sinne des Wortes besitzt: umfaßt sie doch die ganze Kulturwelt in ihrer nahezu gesamten räumlichen Ausdehnung (mit Ausnahme von Indien und China) sowie das geschichtliche Dasein der Menschheit in seinem ganzen zeitlichen Verlauf. Das Judentum stellt in der Tat einen geschichtlichen Mikrokosmos dar, und mit gutem Rechte darf man daher von einer Weltgeschichte des jüdischen Volkes reden.

Wie in der Weltgeschichte der Menschheit, so muß auch in der Weltgeschichte des Judentums die *synthetische Methode* die vorherrschende sein. Die Klarlegung der allgemeinen Ziele und Wege des geschichtlichen Lebens im Wandel der Zeiten und Länder, die Aufdeckung des organischen Zusammenhangs zwischen den einzelnen Bruchteilen der Zeit und des Raumes in der dreitausendjährigen Entwicklung der Nation — dies ist die Hauptaufgabe, die dabei dem Geschichtsschreiber zufällt. Der nach der synthetischen Methode verfahrende Geschichtsschreiber, der es mit einem schon gesammelten und mehr oder weniger bearbeiteten Stoff zu tun hat, darf sich allerdings der Mühe einer selbständig durchgeführten Analyse, einer kritischen Prüfung der Quellen und einer Überprüfung der Tatsachen nicht entziehen; mußten doch diese Quellen auf ihrem langen

geschichtlichen Wege an Zuverlässigkeit und Vollständigkeit nur allzuviel Einbuße erleiden, so daß sie ohne strenge Nachprüfung unvermeidlich zu schiefen Verallgemeinerungen Anlaß geben würden. Allein die Hauptaufgabe besteht doch darin, den hinter der Unmenge der Tatsachen zurücktretenden geschichtlichen Prozeß in seinen Hauptumrissen hervortreten zu lassen, einen genau ausgearbeiteten Bauplan zu entwerfen und dann das hochragende Bauwerk der Geschichte dem Grundriß gemäß zu errichten. Die erste Voraussetzung für dieses synthetische Werk ist aber eine klare allgemeine *Auffassung der jüdischen Geschichte,* eine klare, durch dogmatische und scholastische Begriffe nicht verunstaltete Vorstellung von ihrem Träger oder Subjekt, dem jüdischen Volke, die ihrerseits die Methoden der wissenschaftlichen Forschung auf diesem Gebiete vorherbestimmen muß.

Bis in die allerjüngste Zeit standen einer sachentsprechenden Auffassung der Geschichte des „geschichtlichsten" Volkes die größten Hindernisse im Wege. In Bezug auf ihren ältesten Teil, der als „Heilige Geschichte" eine Ausnahmestellung einnimmt, herrscht die *theologische* Auffassung auch heute noch über die Geister nicht nur der Rechtgläubigen, die vorbehaltlos den religiösen Pragmatismus der biblischen Geschichtsbücher anerkennen, sondern auch der Verfechter der freien „Bibelkritik", welche den biblischen Pragmatismus durch ihren eigenen, jedoch nicht minder theologischen, ersetzen. Aber auch in der Behandlung der mittelalterlichen und neueren Geschichte des Judentums herrscht eine einseitige *spiritualistische* Auffassung vor, die sich auf den Satz gründet, daß ein Staat und Territorium entbehrendes Volk als aktives Subjekt der Geschichte nur auf dem Gebiete des geistigen Lebens auftreten könne, während es sonst im sozialen Leben dazu verdammt sei, ein passives Objekt der Geschichte jener Völker zu sein, unter denen es lebt. So beachtete die von *Zunz* und *Graetz* inaugurierte Geschichtsschreibung bei der Darstellung der Geschichte der Diaspora hauptsächlich zwei Grundfaktoren: sie behandelte vornehmlich das geistige Schaffen und das heldenmütige Märtyrertum (die „Geistes- und Leidensgeschichte"). Auf eine Literaturgeschichte einerseits und auf ein Martyrologium andrerseits wird hier gewöhnlich der Hauptinhalt des gesamten Volkslebens zurückgeführt; dies sind die Grenzen, in die der geschichtliche Gesichtskreis gebannt bleibt.

Dieser einseitigen Auffassung der „nachbiblischen" Geschichte ist auch ihre Einteilung in Epochen angepaßt; es werden unterschieden: die talmudische, gaonäische, rabbinische, mystische und die Aufklärungsepoche, was wohl als eine literaturgeschichtliche, keinesfalls aber als eine nationalgeschichtliche Einteilung gelten kann.

Es ist nun eine Errungenschaft der letzten Zeit, daß man endlich zu einer umfassenderen, rein wissenschaftlichen Auffassung der jüdischen Geschichte, die man als die *soziologische* bezeichnen kann, vorgeschritten ist. Dieser Auffassung liegt jener aus der Gesamtheit der Tatsachen unserer Geschichte folgende Gedanke zugrunde, daß das jüdische Volk in allen Zeiten und in allen Ländern, immer und überall, ein Subjekt, ein Schöpfer seiner Geschichte, nicht nur auf dem geistigen, sondern auch auf dem Gebiete des sozialen Lebens überhaupt war. Sowohl in der staatlichen als auch in der staatlosen Periode seiner Geschichte tritt das Judentum mit dem stark ausgeprägten Charakter einer *Nation*, nicht nur als eine religiöse Gemeinschaft unter anderen Nationen auf. Diese stets lebenskräftige Nation kämpfte immer und überall für ihr autonomes Dasein sowohl in ihrer sozialen Lebenssphäre als auch auf allen anderen Gebieten des Kulturschaffens. Die noch zur Zeit des Bestehens des judäischen Staates zu hoher Entwicklung gelangte Diaspora besaß überall ihre autonomen Gemeinden und später auch zentrale Selbstverwaltungsorgane, ihre eigenen gesetzgebenden und gerichtlichen Institutionen (entsprechend dem Synhedrion, den Akademien und Patriarchen im römisch-byzantinischen Palästina — Exilarchen, Gaonen und gesetzgebende Akademien in Babylonien, Aljama und Kongresse der Gemeindedelegierten in Spanien, Kahale und „Waaden" oder Kahaltage in Polen und Litauen u. dgl. m.). Die mit diesem geschichtlichen Prozeß zusammenhängende neueste nationale Bewegung im Judentum, die das alte Vermächtnis des Autonomismus mit dem modernen Prinzip der „Rechte der nationalen Minderheiten" verbindet, zeugt von der Unvergänglichkeit dieser ewigen Triebkraft der jüdischen Geschichte, die sich sogar in der Epoche der Assimilation und der umwälzenden Veränderungen im Volksleben zu behaupten vermocht hatte.

Die Ursachen der einseitigen Auffassung der jüdischen Geschichte, die noch in der jüngsten Vergangenheit so verbreitet war, liegen klar zutage. Unsere wissenschaftliche Geschichtsschreibung

Biblioteka Wojsk. Inst. Polit.

nahm ihren Ursprung im westlichen Europa in der Mitte des XIX. Jahrhunderts, als dort das Assimilationsdogma völlig das Feld behauptete. Dieses Dogma lautete: „Das Judentum ist keine Nation, sondern eine Religionsgemeinschaft." Auch die Geschichtsschreibung ließ sich von der allgemeinen Strömung fortreißen und widmete sich mehr dem Judaismus als seinem lebendigen Schöpfer, dem jüdischen Volke. Sogar solche Gegner des allgemeingültigen Dogmas wie Grätz brachten nicht die Kraft auf, gegen den Strom zu schwimmen. Die tiefgreifende Umwälzung des nationalen Selbstbewußtseins, die unser Zeitalter kennzeichnet, mußte unausbleiblich auch in der Auffassung des geschichtlichen Prozesses Wandel schaffen. Der Säkularisierung der jüdischen nationalen Idee mußte auch eine Säkularisierung der Geschichtsschreibung folgen, ihre Befreiung zunächst von den Fesseln der Theologie und sodann auch von denjenigen des Spiritualismus oder der Scholastik. Es reift eine neue Auffassung der jüdischen Geschichte heran, eine Auffassung, die sowohl dem Inhalte als auch dem Umfange dieser Geschichte viel eher entspricht. Man beginnt sich allmählich darüber klar zu werden, daß das Volk im Laufe der Jahrtausende nicht ganz in seinem „Denken und Leiden" aufging, sondern daß es auch unter den verschiedensten Existenzbedingungen sein Leben als eine besondere soziale Einheit aufzubauen bemüht war und daß folglich das Erfassen dieses Prozesses des Lebensaufbaues nun die vornehmlichste Aufgabe auch der Geschichtsschreibung sein müsse.

Der Gegenstand einer wissenschaftlichen Geschichtsschreibung ist eben das Volk, *die nationale Individualität, ihre Entstehung, ihr Wachstum und ihr Kampf ums Dasein.* Im Laufe einer langen Reihe von Jahrhunderten sondert sich die zunächst amorphe Volkszelle aus dem sie umgebenden Völkermilieu des alten Orients heraus, nimmt eine festumrissene nationale Gestalt an, errichtet ihren eigenen Staat und geht seiner wieder verlustig, verarbeitet nach ihrer Art die aufgenommenen Elemente der allgemeinen Kultur und erhebt sich dabei in ihrem geistigen Schaffen bis zu den Höhen des Prophetismus. Der Moment der endgültigen Formung des nationalen Typus fällt mit demjenigen des ersten politischen Zusammenbruchs zusammen (das babylonische Exil) und die folgenden Epochen (die persische, griechische, hasmonäische und römische) verlaufen im Zeichen der Rivalität zwischen der Theokratie und der

weltlichen Staatlichkeit. Der zweite politische Schiffbruch, unter dem unwiderstehlichen Ansturm Roms, zeitigt neue Formen des Kampfes des zersprengten Volkes um seine nationale Einheit: nicht in staatlichen, sondern in anderen sozialen Formen kommt der unaufhaltsame Drang nach *autonomer* Lebensgestaltung, nach einem Höchstmaß sozialer und kultureller Eigenart unter den fremden Völkern zum Ausdruck. Diesem Zwecke ordnet sich die ganze geistige Lebenskraft der Nation unter: *der Judaismus formt sich nach dem Ebenbilde der sozialen Existenzbedingungen der Nation, nicht aber umgekehrt.*

Aus der realistischen, soziologischen Auffassung der jüdischen Geschichte folgt mit Notwendigkeit auch eine neue Beurteilung vieler wichtiger geschichtlicher Einzelerscheinungen, die vom theologischen und scholastischen Gesichtspunkte aus in ganz falschem Lichte erscheinen mußten. Einige besonders geeignete Beispiele mögen hier den Unterschied zwischen der neuen Auffassung und der älteren in der Beleuchtung wichtigster Probleme der jüdischen Geschichte verdeutlichen.

In der alten Geschichtsschreibung herrschte eine hoffnungslose Verwirrung in der Frage, die die Parteien der Pharisäer und Sadduzäer, deren gegenseitige Beziehungen für das Volksleben in der hasmonäischen und römischen Epoche bestimmend waren, betraf. Sogar von der Theologie nicht beeinflußte Geschichtsschreiber führten die Entstehung dieser Parteien auf religiös-rituelle und dogmatische Streitigkeiten zurück. Indem sie sich auf die hellenistische, philosophisch angehauchte Schönfärberei des Josephus Flavius und auch gleichzeitig auf die späten talmudischen Überlieferungen, in denen das politische Element bereits verwittert war, stützten, verwandelten diese Historiker den bedeutsamsten nationalen Streit — den Streit über den nationalen Typus selbst, d. i. darüber, ob das Judentum eine weltliche oder geistige Nation, ein Durchschnitts- oder ein eigenartiges Glied der internationalen Familie sein solle — in einen Kampf der „Sekten" oder „Schulen". Der Streit der zwei Parteien hatte aber auch einen sozialen Hintergrund: es kämpfte die sadduzäische Aristokratie, die sich an die Staatsmacht klammerte, gegen die pharisäische Demokratie, der der geistige Einfluß auf die Volksmassen hauptsächlich am Herzen lag. Dieser soziologische

Standpunkt in Bezug auf die Entstehung und die Wirksamkeit dieser Parteien, der in der vorliegenden „Geschichte" (Band II) durchgeführt wird, ergibt sich mit Notwendigkeit aus allem, was uns über die Zusammenstöße der Pharisäer und Sadduzäer sowohl auf politischem als auch auf geistigem Kampffelde bekannt ist, aus ihrer gesamten Wirksamkeit von der Hasmonäerepoche an bis zum Falle des judäischen Staates. Die religiösen und rituellen Meinungsverschiedenheiten waren nur eine Nebenerscheinung des tiefgründigen nationalen und sozialen Widerstreites der beiden Parteien; ihr gegensätzliches Verhalten dem „mündlichen Gesetz" gegenüber war nur eine Folge der Meinungsverschiedenheit in der Lebensfrage über die Zweckmäßigkeit der Selbstumzäunung und der Absonderung Judäas in Kultur und Lebensführung inmitten der umgebenden griechisch-römischen Welt.

Ein anderes Beispiel der Entstellung der wahren geschichtlichen Perspektive unter dem früheren Gesichtswinkel ist die übliche Beurteilung der Bedeutung des Synhedrion zu Jabneh. In dem Augenblick der größten Umwälzung in der jüdischen Geschichte, nach der Zerstörung des jüdischen Staates durch die Römer, bildete sich ein Selbstverwaltungszentrum in einer dem verwüsteten Jerusalem nahe gelegenen Stadt. Im Glauben an die naive, wenn auch noch so schöne Legende von Rabbi Jochanan ben Sakkai, der mit Genehmigung der Römer aus dem belagerten Jerusalem geflohen sei und in Jabneh eine Schule zum Thorastudium gegründet haben soll, beurteilen die Geschichtsschreiber die Bedeutung dieser Neugründung für die weiteren Geschicke des Judentums in verschiedener Weise: während die einen dieses heldenmütige Aufpflanzen des Banners der Wissenschaft auf den Ruinen der Staatlichkeit verherrlichen, erblicken hingegen die anderen darin den Beginn des nationalen Absterbens des Judentums und der Erstarrung des Judaismus im Buchstaben des Gesetzes. Indessen geben sich sowohl die einen wie die anderen einer irreführenden Täuschung hin, denn die Ansicht von der Gründung eines vorwiegend akademischen Zentrums in Jabneh ist grundfalsch. Was sich dort in Wahrheit vollzog, war einer der bedeutsamsten Akte der national-gesellschaftlichen Reorganisation. Nicht eine Lehranstalt wurde in Jabneh errichtet, sondern ein Zentrum der *Nomokratie*, ein Zentrum der Verwaltung vermittels der Autorität des Gesetzes. Die Lehranstalt für Gesetzeskunde war

hier eins mit der gesetzgebenden Körperschaft des Synhedrions, das nach der Vernichtung des Staates dazu berufen war, die zerstreuten Volksteile durch das Bindemittel gleichartiger, das ganze innere Leben auf einer autonomen Grundlage regelnder Gesetze zusammenzuschmieden und zu vereinigen. Hier erscholl das Losungswort von der Reorganisation der geschlagenen nationalen Armee, von der Errichtung einer neuen sozialen Ordnung an Stelle der in Brüche gegangenen staatlichen Lebensformen. Es handelt sich hier vor allem um ein Kapitel aus der Geschichte des Aufbaues des Volkslebens und erst in zweiter Linie aus der Geschichte der Religion, der Wissenschaft und der Literatur [1]).

Im Lichte der soziologischen Auffassung können auch andere verwickelte geschichtliche Probleme ihrer Klärung nähergebracht werden. So wird die Antinomie von Nationalismus und Universalismus, der Widerstreit der politischen und geistigen Kräfte in der Wirksamkeit der biblischen Propheten verständlich. Dieser durch die Stellung Israels unter den Staaten des alten Orients verursachte Widerstreit zweier Prinzipien findet seinen Abschluß in der großen Synthese des *Prophetismus:* die Nation ist der Kern, der Staat nur eine Schale; und wenn die Schale birst, so bleibt der Kern doch unversehrt; ist dieser Kern gesund, so muß es der Nation gelingen, ihre Autonomie gegenüber der Heteronomie des sie umgebenden Milieus zu behaupten und als „Banner für die Völker", als Musterbild der geistigen Standhaftigkeit dazustehen [2]). Gerade das Gegenteil predigten später der Prophet und die Apostel des *Christentums:* Selbstwert besitze nur die einzelne religiöse Persönlichkeit, nicht aber die als Nation geformte kollektive geschichtliche Individualität. Diese neuen Propheten wollten die jüdische Nation in den Abgrund des Nichtseins gerade in jenem Augenblick hinunterstürzen lassen, als sie verzweifelt um ihr Leben mit dem unersättlichen, alles verschlingenden Rom rang, so daß die Verkünder der nationalen Selbstvernichtung dem gesunden nationalen Selbsterhaltungstrieb besonders zuwider sein mußten [3]). So wird auch der tiefe Sinn des *Talmudismus* mit seiner eisernen religiös sanktionierten nationalen Zucht für die ganze weitere Geschichte klar: der Talmud ist vor allem das

[1]) S. Band III dieser „Geschichte" und Schlußbemerkung zu dieser Einleitung.
[2]) Band I, § 49, 55, 60—62, 69.
[3]) Band II, letztes Kapitel.

Schriftdenkmal der nationalen Hegemonie der jüdischen autonomen Zentren im römischen Palästina und im persischen Babylonien, die Verewigung der jahrhundertelang währenden Kraftanspannung der Volksführer, die die Bildung einer festen Gesetzeshülle um den mürbe werdenden nationalen Kern zu ihrem vornehmlichsten Ziele hatte [1]).

Die hier dargelegte allgemeine Auffassung ist unserer festen Überzeugung nach die einzig mögliche Voraussetzung für eine wissenschaftlich objektive Methode der Bearbeitung der jüdischen Geschichte. Diese Auffassung weist unserer Geschichtschreibung den Weg aus dem Labyrinth der theologischen und metaphysischen Theorien und stellt sie auf eine feste *bio-soziologische* Grundlage. Den Gegenstand der Untersuchung bildet nicht eine Abstraktion, sondern ein lebendiger Organismus, der sich aus einem ursprünglichen biologischen Keim, dem „Stamme", zu einem komplizierten kulturgeschichtlichen Ganzen, zur Nation, entwickelt hat. Die Methode der Untersuchung gründet sich auf dem streng durchgeführten Prinzip der Evolution. Zunächst ist die Periode der Herausbildung der nationalen Individualität zu untersuchen, dann, nachdem diese Individualität bereits festere Gestalt angenommen hat, die Periode ihres Kampfes um die Sonderexistenz, um die Erhaltung und Entfaltung ihrer ausgeprägten nationalen Züge und der im Laufe von Jahrhunderten angehäuften Kulturschätze. Bei der Darstellung dieses doppelten Prozesses der Individualisierung und des Kampfes um die sich gestaltende Individualität gehen wir von der Grundüberzeugung aus, daß eine widerstandsfähige und deutlich ausgeprägte nationale Kollektivpersönlichkeit, als ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung, nicht nur eine natürliche Erscheinung bildet, sondern zugleich auch einen hohen Kulturwert repräsentiert. Dies will aber noch durchaus nicht sagen, daß der Geschichtschreiber auch alle jene geraden oder verschlungenen *Wege*, die zur Erhaltung der kollektiven Persönlichkeit geführt hatten, als wertvoll anzusehen habe. Wenn er z. B. in der normalen Absonderung eine unumgängliche Vorbedingung des nationalen Daseins anerkennen muß, so darf er es andererseits auch nicht unterlassen, auf jene Zeitperioden

[1]) Band III.

ausdrücklich hinzuweisen, in denen die kulturelle Absonderung — allerdings häufig notgedrungenerweise zum Zwecke der Selbsterhaltung — zu traurigen Auswüchsen führte: bis zur völligen Entfremdung der Nation gegenüber den wertvollen Errungenschaften der allmenschlichen Kultur. Es liegt ihm ob, den für jeden nationalen Organismus unvermeidlichen Widerstreit der zentripetalen und der zentrifugalen Kräfte sowie die tragischen Konflikte, die dadurch im Leben des Volkes zum Ausbruch kommen, zur anschaulichen Darstellung zu bringen. Aber freilich wird er, dem die Idee des kulturellen Eigenwertes der nationalen Individualität unverrückbarer Ausgangspunkt ist, anders die *Endergebnisse* des zentripetal gerichteten, aufbauenden Kraftaufwandes, anders diejenigen der zentrifugal verlaufenden, zerstörenden Kraftanspannung bewerten.

Eine weitere selbstverständliche Forderung der soziologischen Methode besteht darin, daß in der Geschichtsschreibung nicht nur den gesellschaftlich-nationalen, sondern auch den von der alten Schule so sehr vernachlässigten sozial-ökonomischen Faktoren der gebührende Platz eingeräumt wird. Dies soll aber keineswegs eine Konzession an die „materialistische Geschichtsauffassung" bedeuten, die alle geschichtlichen Tatsachen auf eine Evolution der wirtschaftlichen Lebensverhältnisse zurückführen möchte. Nicht um deswillen sagen wir uns von der antiquierten spiritualistischen Geschichtsansicht los, um in die Klemme der entgegengesetzten Doktrin, der nicht minder einseitigen, nicht minder alle geschichtliche Fernsicht trübenden materialistischen Geschichtsauffassung zu geraten. Ist doch die wirtschaftliche Lebensordnung geradeso *ein Element* der natürlichen und sozialen Lebensverhältnisse des Volkes wie der Aufbau der geistigen Kultur. Was das Leben der Nation gebieterisch beherrscht, ist die Totalität aller von ihr erzeugten sozialen und geistigen Faktoren. Betrachtet man die gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Faktoren untereinander, so ergibt sich, daß zwischen ihnen sowohl eine Wechselwirkung wie ein Widerstreit besteht; nirgends stoßen wir aber dabei auf eine Unterordnung all dieser so verschiedenartigen Lebensfunktionen unter irgendeine von ihnen.

Den ganzen Wert dieser neuen Auffassung der jüdischen Geschichte weiß der besonders zu schätzen, der, gleich dem Verfasser dieses Werkes, früher selbst auf den alten, vielverschlungenen Wegen der jüdischen Geschichtsschreibung umherirrte. Ich selbst habe

seinerzeit den allgemein anerkannten Grundsätzen rückhaltlos Beifall gezollt. Auf der Suche nach einer umfassenden Synthese der jüdischen Geschichte, einer Synthese, der ich vom ersten Tage meiner wissenschaftlichen Forschung an unausgesetzt nachging, machte ich selbst alle hier erwähnten Phasen der geschichtlichen Gedankenarbeit durch. Meine noch unreife Erstlingsarbeit [1]), die von einer ausgesprochen religiös-reformistischen Tendenz durchdrungen war, stellte den Versuch dar, die theologische Methode mit umgekehrtem Vorzeichen zur Anwendung zu bringen. In einer Reihe weiterer Arbeiten, in denen sich bereits das Bestreben zur Verweltlichung der jüdischen Geschichtsschreibung bemerkbar machte [2]), konnte ich mich von dem Banne der ideologisch angehauchten Ansichten der Schule von Zunz und Grätz noch immer nicht frei machen; die Neuerung, zu der ich mich entschlossen hatte, beschränkte sich darauf, daß ich das national-soziale Programm in den alten Rahmen der Ideengeschichte hineinzuzwängen versuchte. Erst nach einer langjährigen, ins Einzelne gehenden, quellenmäßigen Bearbeitung der allgemeinen jüdischen Geschichte, als ich sie selbst als eine Geschichte des Volkes und nicht nur seiner Literatur zu schreiben hatte, traten mir die Mängel der alten Verfahrensweise immer klarer vor Augen, und zugleich erweiterte sich zusehends der Rahmen der Untersuchung und Verallgemeinerung, öffnete sich der geschichtliche Gesichtskreis, bis endlich dasjenige in den Vordergrund trat, was ehedem hinter dem Schleier der scholastischen

[1]) „Einige Hauptpunkte in der Entwicklungsgeschichte des jüdischen Geistes", *Russ. Jewrej.* 1881, Nr. 16—36.

[2]) „Über die Erforschung der Geschichte der russischen Juden" (die ersten Kapitel), Petersburg 1891; „Der Historiograph des Judentums: Graetz, sein Leben und Werk" (Wosschod 1892, Heft 2—9); „Das Problem der jüdischen Geschichte" (Wosschod 1893, Heft 10—12). Dieser letztere Aufsatz war ursprünglich als eine Einleitung zu der beabsichtigten, damals aber nicht zustande gekommenen russischen Ausgabe der „Geschichte der Juden" von Graetz gedacht, was auch hinlänglich das Vorwalten der Ideologie von Graetz in dieser einseitigen geschichtsphilosophischen Studie erklärt. Der russische Originaltext ist nie in Buchform nachgedruckt worden, dagegen fügte es sich so, daß er — ungebührlicherweise — in der deutschen und englischen Ausgabe weitere Verbreitung fand. Die deutsche, von Isr. Friedländer besorgte Übersetzung („Die jüdische Geschichte. Ein geschichtsphilosophischer Versuch") erlebte zwei Auflagen (Berlin 1898; Frankfurt 1921), während die nach der deutschen Ausgabe von Henriette Szold verfertigte englische Übersetzung 1903 gleichzeitig in Amerika und in England erschien („Jewish History. An essay in the philosophy of history". Philadelphia, Jewish Publication Society of America).

Umnebelung verborgen lag[1]). Die Ergebnisse, zu denen ich auf induktivem Wege gelangt war, suchte ich dann in der entgegengesetzten deduktiven Richtung zu überprüfen, und nun erwies es sich, daß meine Schlußfolgerungen, die auf diese Weise zu Voraussetzungen wurden, sich bei der Anwendung auf den geschichtlichen Stoff vollauf bewährten.

II. Periodisierung und Stoffverteilung

Die hier geschilderte neue allgemeine Auffassung bringt es mit sich, daß auch der Stoff der jüdischen Geschichte auf eine neue Weise zu verteilen ist und daß die geschichtlichen Prozesse neu klassifiziert, d. i. *periodisiert* werden müssen. Die Einteilung der Geschichte des *Volkes* in Perioden und Epochen hat sich nach national-gesellschaftlichen, nicht aber nach religiösen oder literaturgeschichtlichen Gesichtspunkten zu richten. Diese Gesichtspunkte bietet uns vor allem die geschichtliche *Umgebung*, in der das Volk zu der einen oder der anderen Zeit lebte, und sodann die *Hegemonie* des einen oder anderen Volksteiles, die sich in dem immer wieder wechselnden nationalen Zentrum geltend machte. So muß die Geschichte der staatlichen Periode, die man heute noch in das „Zeitalter des ersten Tempels" und in dasjenige des „zweiten Tempels" einzuteilen pflegt, vielmehr dem *politischen* Gesichtspunkte gemäß eingeteilt werden, entsprechend der sich ändernden Stellung Palästinas unter den Weltmonarchien des alten Orients: Ägypten, Assyrien, Babylonien, Persien, den hellenistischen Reichen der Ptolomäer und Seleukiden und endlich dem Römischen Imperium. Die Geschichte der staatlosen Periode dagegen, in der das Volk des

---

[1]) Vgl.: „Briefe über das alte und das neue Judentum", namentlich Erster Brief (Petersburg 1907); „Die Prozesse der Humanisierung und Nationalisierung in der neuesten Geschichte der Juden" (Monatshefte „Ewrejskij Mir", 1909, Heft 1); Vortrag in der Petersburger Jüdischen Historisch-ethnographischen Gesellschaft vom 21. Febr. 1910 (Bericht in „Ewrejskaja Sstarina", 1910, Heft 1); „Einleitung" in die zweite Auflage des ersten Bandes der „Allgemeinen jüdischen Geschichte", Petersburg 1910. In eingehender Weise habe ich mein Geschichtssystem in einem allgemeinen Kursus der jüdischen Geschichte dargelegt, den ich viele Jahre hindurch in Petersburg, zuerst an dem Institut für Orientkunde (1908—1916) und sodann an der Jüdischen Hochschule (1919—1922) gehalten habe.

einheitlichen Zentrums verlustig ging, hat bei der Einteilung in Epochen vor allem den einschneidenden *geographischen* Gesichtspunkten Rechnung zu tragen, entsprechend den örtlichen Verschiebungen des nationalen Hegemoniezentrums innerhalb des Judentums. Jedes Zeitalter wird dadurch bestimmt, daß das zerstreute Volk innerhalb dieses Zeitraums ein Hauptzentrum oder auch zwei nebeneinander bestehende Zentren besaß, die dank der ihnen zuteil gewordenen weitgehenden nationalen Autonomie und dem hohen Stand ihrer Kulturentwicklung die Führung aller übrigen Teile der Diaspora übernahmen.

Somit dürfen wir die Weltgeschichte des jüdischen Volkes vor allem in die folgenden zwei großen Perioden einteilen: a) in die *orientalische Periode,* als die nationalen Hauptzentren in Vorderasien und in Nordafrika gelegen waren: in Palästina, Syrien, Mesopotamien, Ägypten; und b) die *westliche Periode,* als diese Zentren sich nach Europa verschoben hatten, in die dort allmählich erblühten jüdischen Diasporakolonien. Innerhalb der orientalischen Periode selbst sind vom politischen Gesichtspunkte und vom Gesichtspunkte des Kulturmilieus aus wiederum folgende drei Epochen auseinanderzuhalten: 1. Die Epoche des rein orientalischen Milieus: das Zeitalter der Eroberung Kanaans, der israelitisch-judäischen Könige und der Oberhoheit der drei einander ablösenden Weltmonarchien: Assyriens, Babyloniens und Persiens (um 1200—332 vor der christlichen Ära); 2. Die Epoche des gemischten orientalisch-westlichen Milieus und der griechisch-römischen Herrschaft mit der Zwischenepisode des unabhängigen Judäa unter den Hasmonäern bis zum Untergange des judäischen Staates (332 vor der christlichen Ära bis 70 der christlichen Ära); 3. Die Epoche der zwei Hegemonien, des römisch-byzantinischen Palästina und persisch-arabischen Babylonien, zwischen den beiden neu entstandenen weltgeschichtlichen Mächten, dem Christentum und dem Islam. In dieser letzten Epoche, nach dem Untergange Judäas im Kampfe mit Rom, sind folgende Wandlungen in der Hegemoniestellung jüdischer Zentren zu beobachten: die Hegemonie Palästinas zur Zeit des heidnischen Rom (II. und III. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung) wird zunächst durch die doppelte palästinisch-babylonische Hegemonie bei gleichzeitiger Vorherrschaft von Byzanz und Neupersien im Orient ersetzt (IV. bis VI. Jahrhundert), die ihrerseits der einheitlichen

babylonischen Hegemonie im großarabischen Kalifat Platz macht (VII. bis XI. Jahrhundert). Die Folge der Zeitabschnitte im zweiten Jahrtausend der jüdischen Geschichte, das in der früheren Geschichtsschreibung unter der allgemeinen Überschrift „Die talmudische Periode" mit den weiteren scholastischen Unterabteilungen: Epoche der Mischna, der Gemara, der Tannaiten, der Amoräer, der Saburäer und der Gaonen behandelt zu werden pflegte, wird also in Wirklichkeit erst durch jene großen weltgeschichtlichen Schicksalswendungen hinlänglich bestimmt.

Dieses zweite Jahrtausend der orientalischen Periode der jüdischen Geschichte, das zugleich das erste christliche Jahrtausend ist, war aber auch eine *Kolonisierungs*periode für die europäische Diaspora, eine Periode, die die Verschiebung der nationalen Hegemonie von Osten nach Westen vorbereitete. Das XI. Jahrhundert der christlichen Ära bildet somit die Grenzlinie zwischen zwei großen Perioden der jüdischen Geschichte, der orientalischen und der abendländischen. Die nationale Hegemonie beginnt nun ihre Wanderung durch die Zentren großer jüdischer Massensiedlungen in *Europa*. Im Mittelalter fällt die Hegemonie dem Judentum des arabischen und alsdann des christlichen Spanien zu (XI. bis XIV. Jahrhundert); zugleich übernimmt das Judentum des südlichen und dann des nördlichen Frankreich (XI. bis XIII. Jahrhundert) und bald auch das Judentum Deutschlands (XIII. bis XV. Jahrhundert) die Führung. In der „Neuzeit" (XVI. bis XVIII. Jahrhundert) teilen sich Deutschland und das autonome jüdische Zentrum in Polen in die Hegemonie. Gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts endlich nimmt die Hegemonie unter der Einwirkung der Aufklärung in kultureller Hinsicht eine Doppelgestalt an: das deutsche Judentum stellt sich an die Spitze der westlichen Fortschrittsbewegung, während das polnisch-russische Judentum nach wie vor die Grundfeste der alten überlieferten Kultur bleibt, bis in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts auch es in den Strudel der neuesten Geschichte mithineingezogen wird.

Was nun die „neueste Geschichte" des Judentums (1789—1914) betrifft, so verläuft sie unter tiefgreifenden sozialen und kulturellen Krisen, die dadurch hervorgerufen werden, daß einerseits im allgemein-bürgerlichen Leben kurze Emanzipations- und Reaktionsperioden sich gegenseitig immer wieder ablösen und daß anderer-

seits in Parallele dazu innerhalb des west- und osteuropäischen Judentums selbst ein Kampf der Assimilierungstendenzen und des Nationalismus zum Austrag kommt. In der allerletzten Epoche dieser neuesten Geschichte (1881—1914), in der Epoche des Anschwellens des Antisemitismus auf der einen und der jüdischen nationalen Bewegung auf der anderen Seite, tritt wiederum eine neue bedeutsame Schicksalswendung in dem Leben der Nation hervor: es beginnt der Auszug aus Osteuropa. Ein Teil der Emigranten begründet in dem kurzen Zeitraum von drei Jahrzehnten ein neues großes Diasporazentrum in Amerika, während der andere, zahlenmäßig weit unbedeutendere Teil den Grundstein für das erneuerte nationale Zentrum in der alten Heimat, in Palästina, legt. Der verheerende Weltkrieg und die russische Revolution (1914—1920) versetzen dem größten der früheren jüdischen Zentren, dem russischen, einen harten Schlag, und nun erhebt sich an der neuen Grenzscheide der Geschichte die Sphinx des zukünftigen Judentums mit einem doppelten Antlitz, das zugleich nach Westen und nach Osten Ausschau hält. Nach den zwei großen Perioden der jüdischen Weltgeschichte, der orientalischen und der westlichen, eröffnet sich für die Zukunft die Möglichkeit, wenn nicht einer gänzlichen Hinwendung zum Orient, in Gestalt des auferstandenen Palästina, so doch die einer Rivalität in Bezug auf die nationale Hegemonie zwischen Ost und West, zwischen Palästina und der europäisch-amerikanischen Diaspora. An dieser durch den Weltbrand von 1914 entstandenen Grenzscheide muß der Geschichtschreiber heute haltmachen, und auch unsere „Geschichte" geht nicht weiter als bis zu dieser Grenzlinie.

Eine besondere Schwierigkeit bietet die *Unterbringung des Stoffes* der jahrtausendelangen Geschichte des weltgeschichtlichen Volkes. Diese Schwierigkeiten lassen sich überwinden für die älteste Periode, in der wir es nur mit dem Synchronismus der Reiche Israel und Juda zur Zeit der Reichstrennung und mit einer beschränkten Diaspora in der Epoche der persischen Herrschaft zu tun haben, sie wachsen jedoch immer mehr an mit der weiteren Ausbreitung der Diaspora zunächst im Orient und alsdann auch im Abendlande. Schon in der griechisch-römischen Periode ist die Aufmerksamkeit des Geschichtsschreibers ebenso zwischen Judäa und der „großen

Diaspora" geteilt, wie später, in der römisch-byzantinischen und der persisch-arabischen Periode, zwischen den zwei Hegemoniezentren, Palästina und Babylonien einerseits und der immer weitere Kreise ziehenden europäischen Diaspora andererseits. Die Schwierigkeiten wachsen jedoch ins Unermeßliche, wenn wir zur Geschichte der westlichen Periode kommen, wo uns eine Unmenge von Ländern entgegentritt, in deren jedem das Los der jüdischen Bevölkerung mit den allerverschiedensten politischen und kulturellen Verhältnissen zusammenhängt. Dem Geschichtsschreiber steht hier die Wahl zwischen zwei möglichen Darstellungsweisen frei, die aber beide gleich unzweckmäßig zu sein scheinen: er kann erstens die Geschichte des Volkes je nach den Ländern, in die es verschlagen wurde, zur Darstellung bringen und sie so in eine rein äußerliche Zusammenfügung einer Reihe von Monographien verwandeln, oder aber die Geschichte der Juden in allen Ländern gleichzeitig nacherzählen und so die Geschichtsschreibung in eine Chronik, in eine chronologische Aufzählung der Ereignisse verwandeln, die zeitlich zusammenfallen, ihrer Natur nach aber, je nach den örtlichen Verhältnissen, grundverschieden sind. Der erste Baumeister unserer Historiographie, Graetz, bevorzugte vornehmlich die zweite Verfahrensweise, den Synchronismus. In seinem groß angelegten Werke wirken oft die jähen Sprünge — kefizoth ha'derech — aus einem Lande in das andere innerhalb eines und desselben Kapitels befremdend. In dieser künstlichen Aneinanderreihung der heterogensten Ereignisse kommt allerdings die Anschaulichkeit synoptischer Tabellen zum Vorschein, es fehlt ihr jedoch das für die wissenschaftliche Synthese Unentbehrlichste: die Verkettung der Ereignisse mit den örtlichen Verhältnissen, die in einer solchen chronikartigen Darstellungsweise ganz in den Schatten treten. Bei dem Verfahren von Graetz wird die Verwirrung dadurch noch vergrößert, daß in ein und demselben Kapitel gar oft politische, sozial-wirtschaftliche und literaturgeschichtliche Tatsachen im engsten Sinne dieses Wortes miteinander vermengt werden [1]).

---

[1]) Hier zur Probe ein Auszug aus einem einzigen Kapitel des VI. Bandes der „Geschichte" von Graetz, das die bezeichnende scholastische Überschrift trägt: „Viertes rabbinisches Zeitalter": „Die Juden *Spaniens*. Toledo . . . Der Dichter Charisi. Abraham Ibn-Dauds Märtyrertod und die Jüdin Formosa Rahel. Der Tourist Benjamin von Tudela. — Die *Provence:* Narbonne, Abraham b. Isaak

Um allen diesen Mängeln aus dem Wege zu gehen, bleibt deshalb nichts anderes übrig, als den Stoff nach dreifachem Prinzip einzuteilen: nach Zeit, Ort und Gehalt. Die Geschichte einer jeden Epoche ist je nach dem Lande, in dem sie verläuft, zur Darstellung zu bringen und innerhalb der Grenzen der einzelnen Länder, gemäß der Ordnung des ursächlichen Zusammenhangs, der die äußeren Lebenserscheinungen mit den inneren verbindet, darzustellen. In den Grenzen eines gegebenen Zeitalters wird ferner die Geschichte der verschiedenen Volksteile so dargestellt, daß zuerst das Hauptzentrum der nationalen Hegemonie an die Reihe kommt und dann die anderen Länder nachfolgen, je nach der Bedeutung, die ihnen für die gesamtnationale Geschichte zuzusprechen ist. Manchmal aber erscheint es jedoch unvermeidlich, die Darstellung eines bestimmten Abschnittes mit einem zentralen Ereignis beginnen zu lassen, wie z. B. mit einer politischen oder gesellschaftlichen Bewegung, die auf einige Länder zugleich übergriff und der ganzen Epoche ihr Gepräge verlieh. Eine derartige Bedeutung kommt, um nur einige Beispiele zu nennen, den ersten Kreuzzügen für Frankreich und Deutschland zu, der Übersiedlung der Sefardim nach der Vertreibung aus Spanien, der von der Türkei aus zu großer Verbreitung gelangenden messianischen Bewegung der Sabbatianer, der ersten französischen Revolution und dem Anbruch der Judenemanzipation, endlich dem deutschen Antisemitismus der letzten Jahrzehnte des XIX. Jahrhunderts. In dem vorliegenden Werke wird außerdem jeder Epoche eine „allgemeine Übersicht" vorausgeschickt, die die sowohl für das jeweilige Zentrum als auch die für seine Peripherie bezeichnenden Hauptzüge kurz anzudeuten hat. In der Darstellung selbst sind nach Möglichkeit überall die äußeren politischen Erscheinungen von den inneren gesellschaftlichen einerseits und den literaturgeschichtlichen andererseits voneinander zu sondern. Innerhalb eines Kapitels, das irgend-

---

und die Kimchiden. Die Gemeinden Beziers, Montpellier und Lünel . . . Philipp August und die erste Vertreibung der Juden aus *Nordfrankreich*. Der Tossafist Isaak der Ältere. Die Märtyrer von Bray. Jehuda Sir-Leon und das ‚Buch der Frommen'. — Die Juden *Englands*" usw. In dem folgenden Kapitel sind Deutschland, Italien, Byzanz, Syrien und Palästina, das Bagdader Kalifat, Persien, Indien, Arabien miteinander vereinigt, wobei dem Inhalte nach folgendes zur Behandlung kommt: die deutsche Kammerknechtschaft, der Rabbinismus, eine Martyrologie, Minnesänger, römische Päpste, östliche Exilarchen, der Pseudomessias David Alroy, Tartaren, ägyptische Karäer usf.

ein einzelnes Diasporazentrum behandelt, ist der Stoff gewöhnlich in folgender Weise geordnet: die politischen Verhältnisse, die Selbstverwaltung in den jüdischen Gemeinden, geistiges Leben und Literatur. Die Literaturgeschichte geht uns in der „Geschichte des jüdischen *Volkes*" nur soweit an, als die eine oder die andere literarische Erscheinung auf die gesellschaftliche Dynamik Einfluß gewann oder selbst Ergebnis gesellschaftlicher Bewegungen war. Für uns kommen weniger die einzelnen literarischen Werke in Betracht als vielmehr die literarischen *Strömungen*, die für die Gesamteinstellung des nationalen Geistes bezeichnend sind. Eine Literaturgeschichte im engsten Sinne des Wortes geht hingegen über den Rahmen dieses Werkes hinaus.

Nun, da ich mein Werk in jenem Lande der Öffentlichkeit übergebe, wo ein Jahrhundert früher die ersten Grundlagen für eine jüdische wissenschaftliche Geschichtsschreibung errichtet worden sind, kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß ich darin gleichsam ein Symbol der Kontinuität erblicke. Wenn ich auch von meinen Vorgängern sowohl in der allgemeinen Auffassung als auch in vielen Einzelheiten abweiche, so bleibe ich mir doch dessen stets bewußt, daß ohne die ein volles Jahrhundert währende Arbeit der Forscher aus der Schule von Zunz, Geiger, Frankel und Graetz das heutige Stadium der jüdischen Historiographie durchaus nicht hätte erreicht werden können. Was die Geschichte der ältesten Zeit betrifft, so sind auf diesem Gebiete die Verdienste der deutschen christlichen Forscher, wie Wellhausen, Kittel und Schürer, besonders hoch anzuschlagen, die hierin ihren jüdischen Fachgenossen durch die kritische Sichtung des Stoffes weit vorangeeilt sind, wenn auch ihre Kritik von der theologischen Auffassung sich nicht ganz frei zu machen wußte. Wenn wir heutzutage den ganzen Entwicklungsgang der jüdischen Geschichte unter einem ganz anderen Gesichtspunkte betrachten als unsere Vorgänger aus der Schule von Graetz, so vermögen wir es doch letzten Endes nur dank ihrer Arbeit, die für uns ein Ansporn zur weiteren Forschung war. Die geschichtlichen Ereignisse unseres sturmbewegten Zeitalters bereicherten unsere historiographische Erfahrung. Die zwei letzten Generationen der geistigen Arbeiter gingen selbst ein Stück geschichtlichen Weges mit, auf

dem sie zugleich der dunklen Abgründe des Mittelalters wie der Folgen einer Ideenverwirrung, die die jüngste Vergangenheit zeitigte, gewahr werden konnten. Der Geschichtsschreiber stützt sich heute auf das Werk seiner Vorgänger und vermag daher weiter in die Fernen der Geschichte zu schauen, als sie es vermocht hatten, wobei er seinerseits ebenso wie sie von seinen Nachfolgern übertroffen werden wird, vorausgesetzt, daß unserer Geschichtswissenschaft ein normaler Entwicklungsgang beschieden sein wird.

Schlußbemerkung

Die oben dargelegte allgemeine Auffassung der jüdischen Geschichte bildete seinerzeit den Gegenstand einer wissenschaftlichen Kontroverse und könnte es vielleicht wieder einmal werden. Zur Vermeidung von Mißverständnissen und unnützer Polemik scheint es mir deshalb geboten, hier noch einige erläuternde Bemerkungen nachzutragen:

1. Den allzu vieldeutigen Begriff: „Soziologische Auffassung" gebrauche ich einzig und allein in dem oben angegebenen Sinne: im Sinne der Auffassung des Subjektes der jüdischen Geschichte als eines lebendigen nationalen Organismus. Diese *Auffassung* darf mit der soziologischen *Methode* nicht verwechselt werden. Der bekannte Soziologe *Max Weber* wandte diese Methode vor kurzem auf das antike Judentum an (Das antike Judentum, 1923), und dennoch hinderte sie ihn nicht daran, die jüdische Geschichte im theologischen oder metaphysischen Geiste aufzufassen (seine Grundvorstellung von dem Judentum als einem „Pariavolk", seine Ansicht über die „Sekte" der Pharisäer u. dgl.). Ich könnte der Begriffsverwechslung vielleicht dadurch vorbeugen, daß ich zur Kennzeichnung meiner Ansicht den Terminus „*nationale* Auffassung" wählte, aber auch in diesem Falle müßte ich noch hinzufügen: national *ausschließlich* im Sinne der Anerkennung eines nationalen Subjektes der Geschichte, nicht aber im Sinne einer subjektiven, nationalistischen Bewertung aller Geschichtserscheinungen, was ja in jeder Hinsicht tendenziös wäre. Es ist durchaus möglich, als Träger oder aktives Subjekt der jüdischen Geschichte das ewig lebendige Volk anzuerkennen und dabei doch alle extrem nationalistischen Auswüchse in der Entwicklung dieses Volkes rückhaltlos zu verurteilen oder sie höchstens durch den Tatbestand der Notwehr zu rechtfertigen.

2. Indem ich oben die Einseitigkeit der allgemeinen Auffassung der Mehrzahl unserer Geschichtsschreiber hervorhob, hatte ich damit nicht die Absicht, das Vorhandensein vieler soziologischer Elemente in ihren Werken in Abrede zu stellen. Es handelt sich hier nicht um den tatsächlichen Inhalt, sondern um die allgemeine Geschichtsansicht. Von

allen jüdischen Geschichtsschreibern stand der nationalen Auffassung in dem eben erläuterten Sinne am nächsten Graetz: so sah er klar den politischen Einschlag in der Wirksamkeit der Pharisäer und Sadduzäer und trat sogar mit Entschiedenheit den beschränkten Dogmatikern entgegen, was ihn jedoch nicht davon zurückhielt, diese beiden Parteien mitsamt der der Essaeer als „drei Sekten" oder „drei Häresien" (Die Trihäresion, Gesch., Bd. III, Note 12) zu charakterisieren. Er sah die Motive der Nomokratie in der Wirksamkeit des Jochanan ben Sakkai und des „Lehrhauses" zu Jabneh, und doch konnte er sich nicht entschließen, diesen Gedanken konsequent im IV. Bande seines Werkes durchzuführen, vielmehr ließ er diese ganze Epoche in akademischem Lichte erscheinen, als eine Kette von „Generationen der Tannaiten und Amoräer". Die Inkonsequenz der allgemeinen Auffassung von Graetz tritt besonders grell in zwei, in der Einleitung zum V. Band seiner „Geschichte" formulierten und sich gegenseitig aufhebenden Thesen zutage: 1. „Die Geschichte des nachtalmudischen Zeitraumes hat also noch immer einen nationalen Charakter, sie ist keineswegs eine bloße Religions- oder Kirchengeschichte, weil sie nicht bloß den Entwicklungsverlauf eines Lehrinhaltes, sondern auch einen eigenen Volksstamm zum Gegenstande hat . . ."; 2. „Noch hat die Geschichte kein Beispiel aufgestellt von einem Volke, das die Kriegswaffen aus der Hand gelegt, sich *ganz* der friedlichen Beschäftigung mit Wissenschaft und Kunst hingegeben hat . . ." usw. Unser hervorragendster Historiograph ging zweifellos in der Richtung auf eine sachentsprechende Auffassung der jüdischen Geschichte hin, indessen vermochte er es nicht, sich von den gebieterischen Dogmen seiner Generation zu befreien, die ihn sogar für seine geringfügigen Abweichungen beinahe mit dem Bann sowohl von rechts wie von links belegt hätte (Samson Raphael Hirsch, Abraham Geiger, die Assimilatoren nach dem Erscheinen des XI. Bandes von Graetz' Werk).

3. Hier ist es am Platze, auch noch vor einer anderen mißverständlichen Verwechslung zweier durchaus auseinanderzuhaltenden Begriffe zu warnen: desjenigen der Geschichts*auffassung* einerseits und des Geschichts*inhaltes* andererseits. Aus dem Geschichtsinhalte schließen wir weder das religiöse noch das ideologische Moment überhaupt aus, dem in der vorliegenden „Geschichte" die größte Aufmerksamkeit gewidmet ist; worauf wir aber grundsätzlich bestehen, ist das Vorrecht der wissenschaftlich-evolutionistischen Geschichtsauffassung vor der dogmatischen, ein Vorrecht, das sich auf jene einfache Wahrheit gründet, derzufolge der ganze Ideenkomplex, der Judaismus heißt, als ein *Ergebnis* des organischen Wachstums der Nation und ihrer Anpassung an ganz besondere und durchaus eigenartige geschichtliche Lebensbedingungen zu betrachten ist.

Erstes Buch

Die Entstehung des Volkes Israel

(XX.—XI. Jahrhundert vor der christlichen Ära)

Erstes Kapitel

Der Stamm Israel zwischen Babylonien und Ägypten

§ 1. Die Wanderungen der Semiten und das vorisraelitische Palästina

In der Morgendämmerung der Weltgeschichte, auf jenem Landstrich, wo im Gebiete des Mittelländischen Meeres Asien und Afrika aneinanderstoßen, wo die ältesten orientalischen Zivilisationen ihren Anfang nahmen, zieht eine Völkergruppe semitischer Rasse umher, aus der nach und nach als eine besondere Einheit der Stamm Israel hervortritt, ein Stamm, dem ein so eigenartiges geschichtliches Schicksal beschieden war. Die Zeitperiode vom XX. bis zum XIII. Jahrhundert vor der christlichen Ära, der Landstreifen zwischen Euphrat und Nil, zwischen Babylonien und Ägypten, mit Palästina in seiner Mitte — dies ist die Entstehungszeit und die Geburtsstätte Israels.

Das Auftreten der Semiten [1]) in Vorderasien fällt in das dritte Jahrtausend vor der christlichen Ära. Zu jener Zeit kamen sie in das Zweiströmeland (Mesopotamien), in das Land des Euphrat und

---

[1]) Mit dem Namen „Semiten" pflegt man die Gruppe der Völkerschaften Vorderasiens zu bezeichnen, die sich der Sprachen hebräisch-arabischen Stammes bedienten. Zu ihnen werden nach dem Merkmale der Sprache Völker verschiedenen Ursprungs gerechnet: Assyrer, die Mehrzahl der Babylonier, kleinere Völkerschaften Kanaans mit den Phöniziern an der Spitze, Aramäer, die *hebräische* Völkergruppe (Ammon, Moab, Edom, Israel u. a.) und die erst in späterer Zeit auftretenden Araber. Die Rassenbenennung „Semiten" ist der biblischen „Völkertafel" (Gen. Kap. 10) entnommen, wo alle Völker der Welt in drei Gruppen eingeteilt werden, deren Ahnherren die drei Söhne des sagenhaften Helden der Sintflutzeit Noah sind: *Sem*, Ham, Jafet. Zur „Hamitengruppe" werden der Sprache nach die Ägypter, die Libyer und die übrige ortsansässige Bevölkerung des nördlichen Afrika mit hinzugerechnet, die Äthiopier Abessyniens ausgenommen, die eine Abzweigung der südlichen Araber bilden.

Tigris, allem Anscheine nach von der nahegelegenen arabischen Halbinsel, der Urheimat des reinen Semitentums. Wenn die ursprüngliche Bevölkerungsschicht des südlichen Babylonien oder „Schinear" aus Sumerern, der Abzweigung einer nichtsemitischen Rasse, bestand, so war das nördliche Babylonien oder Akkad dagegen von jeher der Sitz der Semiten. Zu ihnen gehörten auch die Gründer der später errichteten Monarchie in Mesopotamien, die *Assyrer* aus dem Tigrisgebiet. Weiter gegen Westen, an den Grenzen Palästinas oder Kanaans, ließ sich der große semitische Stamm der *Amurru* oder Amoriter nieder, der den Norden und Osten Palästinas fast ein ganzes Jahrtausend lang beherrschte, bis zur Eroberung Kanaans durch die Hebräer. Vom amoritischen Stamme zweigte sich allem Anscheine nach die Mehrzahl der ansässigen Völkerschaften Kanaans ab, von denen späterhin die *Phönizier* die höchste Kulturstufe erreichten. Sowohl in den assyrischen Denkmälern als auch in der Bibel wird das vorisraelitische Palästina oft mit dem Namen „Amurru" oder „Amoritisches Land" (Erez ho'emorri) bezeichnet. Die östlichen und südlichen Grenzgebiete Palästinas verliefen in die an Ägypten angrenzende syrisch-arabische Wüste, wo zu allen Zeiten semitische Nomadenvölker vom Schlage der heutigen Beduinen umherzogen, die von der arabischen Halbinsel herkamen und manchmal in die Grenzgebiete Ägyptens eindrangen.

Zwischen den beiden Mittelpunkten der ältesten Zivilisation, Babylonien und Ägypten, breiteten die semitischen Völkerschaften, sowohl die seßhaften wie die umherziehenden, ihre weitentfalteten Zweige aus. Zum Unterschiede von den in großen Staatsverbänden vereinigten Völkerschaften Babyloniens und Ägyptens war die ansässige und umherziehende Bevölkerung des dazwischenliegenden Palästina in eine Menge kleiner Fürstentümer und nomadisierender Gemeinwesen zersplittert. Das unter viele kleine Potentaten aufgeteilte Gebiet Palästinas war stets ein Gegenstand der Eroberungsgier der mächtigen Staaten zu seinen beiden Seiten, vom Euphrat und vom Nil her. Beide — Babylonien und Ägypten — gingen

„Jafetiden" ist die übliche Benennung der Völker der indo-europäischen Sprachengruppe oder der „arischen" Rasse (Iraner oder Medo-Perser, Vorfahren der Europäer). Eine genaue Abgrenzung der Rassengruppen nach dem Merkmale der Sprache erscheint jedoch infolge der Rassenmischung im Verlaufe des Entstehungsprozesses der großen Völkerstaaten unmöglich.

darauf aus, sich des dazwischenliegenden Landes, dieses Handelsweges zwischen Asien und Afrika, zu bemächtigen. Babylonien, das selbst keine Meeresküste besaß, fühlte sich zur westlichen, phönizischen und palästinischen Küste des Mittelländischen Meeres besonders hingezogen. Als erstes breitete es seine Macht über Syrien und Palästina aus. Die Keilinschriften auf den ältesten assyro-babylonischen Denkmälern berichten, daß der babylonische König *Sargon I.* aus Agade oder Akkad im nördlichen Babylonien (Assyrien), der um 2500 vor der christlichen Ära gelebt hat, und hernach sein Sohn *Naram-Sin* ganz Vorderasien mitsamt Palästina erobert hatten. Beide Könige werden in den Inschriften als Unterwerfer des Westens und Eroberer der „vier Weltgegenden" verherrlicht; sie haben das Land Amurru unterworfen, drangen bis zum „westlichen Meere" vor, d. h. bis zur palästinischen Küste, und eroberten dort viele Städte. Aus derselben Epoche vernehmen wir dumpfe Nachklänge von Kriegszügen *ägyptischer* Könige gegen Nomaden aus Asien, aus dem „Bergland" des südlichen Palästina. Für längere Zeit behauptet sich die Macht Babyloniens in Palästina unter dem großen König *Hammurapi* oder *Ammurapi,* unter dem die neue Hauptstadt *Babel* oder *Babylon* zuerst zu großer Entfaltung gelangte. Hammurapi, der um das Jahr 2000 vor der christlichen Ära gelebt hat, vereinigte unter seiner Gewalt alle kleinen Königreiche Babyloniens und des Zweiströmelandes und verlieh dem so vereinigten Staate eine wohlgeordnete bürgerliche Verfassung, was durch den unlängst aufgefundenen „Kodex Hammurapi" bezeugt wird, der mit den ältesten bürgerlichen Gesetzen der Bibel die größte Ähnlichkeit aufweist. An der Spitze seiner Vasallenfürsten unternahm er Kriegszüge nach Palästina, mit dessen einheimischer Bevölkerung, den Amoritern, ihn Stammesverwandtschaft verband, und wurde zum unbeschränkten Gebieter dieses Landes des „westlichen Meeres". Von nun ab treten Spuren der babylonischen Kultur in Palästina immer mehr hervor; sie blieben auch noch dann erhalten, als der politische Einfluß Babyloniens in diesem Lande an Bedeutung verloren hatte.

Mit dem XVIII. Jahrhundert vor der christlichen Ära setzt eine Zeit der Wirren ein, die eine Folge der großen Völkerwanderung an der asiatischen Küste des Mittelmeeres war. Die *Kheta* oder *Hetiter,* aus Kleinasien kommend, dringen in das benachbarte Syrien

und dann südlicher in Palästina ein, indem sie die Urbewohner, die Amoriter, von der Meeresküste in das Innere des Landes zurückdrängen. Im nördlichen Mesopotamien oder Zweiströmeland (dem biblischen Aram Naharaim, auf ägyptischen Denkmälern *Naharina)* setzt sich ein den Hetitern verwandter Stamm *Mitani* fest, der späterhin von den einheimischen *Assyrern* und *Aramäern* aufgesogen wird. Vom XVI. Jahrhundert an befestigt sich hier immer mehr die Macht der assyrischen Könige, der früheren Vasallen Babyloniens. All diese Umwälzungen hatten zur Folge, daß die Oberherrschaft Babyloniens in Palästina an seinen Rivalen in der damaligen Weltpolitik, an Ägypten, verloren ging.

Schon zur Zeit des „Alten Reiches" (im dritten Jahrtausend vor der christlichen Ära) hatten sich die ägyptischen Herrscher fortwährend gegen die Einfälle der Beduinen oder „Schasu" zu wehren, die in der angrenzenden Wüste umherzogen und mit elementarer Kraft gegen die fruchtbaren Nilufer drängten. Gegen diese halbwilden Kinder der Wüste wurden „Kaiserwälle" errichtet und Wachtposten an den Grenzen aufgestellt. Allein die Pharaonen wollten sich nicht auf die Verteidigung der Grenzen ihres Reiches beschränken, sie suchten vielmehr die benachbarten Zentren der semitischen Völkerschaften, Palästina und Syrien, ganz in ihre Gewalt zu bekommen. Zur Zeit des thebanischen oder „Mittleren Reiches" (XIX.—XVIII. Jahrhundert) entwickelte sich ein lebhafter Verkehr zwischen Ägypten und Palästina. Handelskarawanen zogen aus einem Land in das andere, und in den Jahren der Mißernte wandten sich Scharen hungerleidender Kanaanäer nach Ägypten, um sich dort Getreide zu holen. Nicht selten sandten die Pharaonen Kriegsexpeditionen nach Palästina und Syrien, konnten aber allem Anscheine nach den Widerstand der Amoriter und der hinter ihnen stehenden babylonischen Obergewalt nicht überwinden, was übrigens die Pharaonen nicht hinderte, sich auf den Denkmälern prahlerisch als „Gebieter der Asiaten" zu bezeichnen. Ehe es den Pharaonen gelang, die „Asiaten" zu unterwerfen, eroberten diese vielmehr selbst für eine Zeitlang Ägypten. Um 1700 drangen in das Nildelta aus der benachbarten Wüste Nomadenhorden ein, die in den ägyptischen Inschriften allgemein „Asiaten" *(Amu)* genannt werden und in späterer Zeit (bei Josephus Flavius, auf Grund griechischer Quellen) *Hyksos.* Nachdem sie sich der östlichen Grenzmark Ägyptens be-

mächtigt und ihre Hauptresidenz in Auaris im Nildelta aufgeschlagen hatten, unterwarfen diese „Hirtenkönige", die Hyksos, die thebanischen Pharaonen und dehnten, wie es scheint, ihre Herrschaft auch über die angrenzenden Gebiete Palästinas aus.

Die Herrschaft der asiatischen Eindringlinge in Ägypten dauerte ungefähr hundert Jahre. Nach dieser langen Unterjochung gelang es den Pharaonen, das ägyptische Volk in Aufruhr gegen die Fremdherrscher zu bringen, ihre Hauptstadt Auaris wurde erobert, sie selbst aus dem Nildelta vertrieben, wobei ihnen die Ägypter bis nach Südpalästina und noch weiter, bis Phönizien und Syrien, nachsetzten. Das geschah um das Jahr 1580 unter dem thebanischen König Ahmosis. Nunmehr beginnt eine Zeit der aggressiven Politik Ägyptens gegenüber den „Asiaten". Das patriotische Hochgefühl im befreiten Lande spornt die Pharaonen der neuen (18.) Dynastie zu neuen Eroberungen in Palästina und Mesopotamien an.

Der Pharao Tutmosis I. unternimmt einen Zug nach Syrien (Retenu) und nach dem Zweiströmeland (Naharina), bringt von dort viele Gefangene mit und hinterläßt Garnisonen in einigen der eroberten Städte (um 1530). Ein Widerstand seitens der babylonischen Machthaber kam, wie es scheint, nicht in Frage, da Babylonien zu jener Zeit viel unter inneren Wirren zu leiden hatte. Aber gegen die eindringenden Ägypter erheben sich die einheimischen Kleinkönige. Die Amoriter in Syrien (die Stadt Kades am Orontes) wie auch in Phönizien ziehen in den Kampf. Der mächtige Pharao Tutmosis III. (1500—1450) unternimmt eine ganze Reihe von Feldzügen zur Bekämpfung der aufständischen palästinischen Könige, die unter der Anführung des Amoriterkönigs in Kades ein Bündnis geschlossen hatten. Die ägyptischen „Annalen", die in den Mauern des dem Gotte Amon geweihten Tempels von Karnak (Theben) in Hieroglyphen eingemeißelt sind, schildern die glänzenden Siege des Pharao: er schlägt das Heer der verbündeten syrisch-palästinischen Fürsten bei Megiddo und Taanak (am Berge Karmel), verwüstet das Libanongebiet, erstürmt die Amoriterstadt Kades, dringt in das Land des Stammes Mitani in Naharina ein und errichtet hier Grenzsteine als Zeichen seines Siegeszuges bis hart an die Grenzen Babyloniens. Die geängstigten Babylonier, Hetiter und andere Völkerstämme bringen dem Eroberer des Orients Geschenke dar. Auch der „Negeb", das südliche

Randgebiet Palästinas, ist den Pharaonen untertan. Unter den Nachfolgern Tutmosis III. sind alle festen Städte Syriens und Palästinas mit ägyptischen Garnisonen belegt; ägyptische Befehlshaber („Rabissu") schalten im Lande und bevormunden die einheimischen Fürsten. Palästina sendet den ägyptischen Pharaonen reichen Tribut aus den Erzeugnissen seines Landes: Zedernholz vom Libanongebirge, Wein, Honig, Öl. Das fruchtbare Ägypten versorgt seinerseits Palästina mit Getreide in den Mißerntejahren, die im Süden Kanaans nur allzu häufig sind. Die früheren Gebieter Palästinas, die babylonischen Könige, erkennen die Souveränität Ägyptens in diesem Lande an. Der babylonische König Burnaburias schreibt dem ägyptischen Könige Amenophis oder Amenhotep (um 1380—1360) einen Brief, in dem er sich über die Ermordung und Ausplünderung babylonischer Kaufleute in *Kanaan* (Kinani) mit folgenden Worten beklagt: „Kanaan ist dein Land, und seine Könige sind deine Diener. In deinem Lande ist mir Gewalt geschehen, züchtige sie (die Schuldigen)."

In der Regierungszeit Amenophis III. und IV., zwischen 1415 und 1360, kam Palästina nicht zur Ruhe. Die einheimischen Fürsten, Vasallen Ägyptens, berichten ihren Gebietern, den Pharaonen, daß kriegerische Männer aus dem Stamme *Chabiru* in das Land eindringen und die Städte verwüsten, wobei die Vasallen einander verräterischer Beziehungen zu den neuen Eroberern bezichtigen. Dieser in neuester Zeit entdeckte Briefwechsel der palästinischen Fürsten mit den ägyptischen Pharaonen[1]) gibt uns ein klares Bild von der allgemeinen Lage Palästinas zur Zeit des ersten Eindringens der Stämme der „Ibrim" oder Hebräer, die wahrscheinlich identisch sind mit den erwähnten „Chabiruleuten". Der ganze Landstreifen längs des Mittelmeeres von Syrien bis Ägypten

[1]) Im Jahre 1887—1888, bei den Ausgrabungen der Überreste von *Tell-el-Amarna*, wurden an dem Orte der ehemaligen Residenz Amenophis IV., im mittleren Ägypten, einige hundert Tafeln aus dem alten Archiv des Pharao aufgefunden, die in babylonisch-assyrischer Keilschrift beschrieben sind. Die Tontafeln erwiesen sich als Briefe der Vasallenfürsten Syriens und Palästinas wie auch der Ägypten verbündeten Könige Babyloniens und des nördlichen Mesopotamiens an den Pharao. Die Schriftsprache ist mit seltenen Ausnahmen die babylonische. Dieser ganze Briefwechsel, der für die Geschichtsforschung des alten Orients von umwälzender Bedeutung war, wird in der neuen biblischen Wissenschaft „Amarnabriefe" genannt, und die Epoche, der die Briefe angehören (XV.—XIV. Jahrhundert vor der christlichen Ära), die „Amarnazeit".

zerfiel damals in zwei Teile: der nördliche heißt *Amurru* und schließt die Länder der Amoriter und Hetiter im Libanongebiet, dem späteren Phönizien, in sich ein; der südliche Teil heißt Kanaan (Kinnahi, Kinahna) und wird von einer Menge kleiner Stämme bevölkert. Beide Teile bestehen aus einer Reihe kleiner Staaten oder Stadtstaaten, ein jeder mit seinem eigenen König oder Fürsten. Die Könige von *Tyrus, Sidon* und *Byblos* (Gebal) tragen semitische Namen: Abimilki (Abimelek), Zimrida und Rib-Addi; im Süden heißt der König Urusalims oder *Jerusalems* Abdichiba. In den Briefen werden auch Städte erwähnt, die aus der biblischen Geschichte bekannt sind: *Akko, Askalon, Gezer, Lakis.* In ihren Berichten an den Pharao führen die palästinischen Vasallen Klage gegeneinander oder klagen über ihre eigene Ohnmacht im Kampfe mit den Eindringlingen. Die Kleinfürsten liegen in fortwährendem Hader miteinander und ein jeder trachtet danach, durch Denunziationen an den Pharao seinen Gegner ins Verderben zu stürzen. So hinterbringt z. B. der König des phönizischen Byblos, Rib-Addi, daß einer der Amoriterfürsten abtrünnig geworden sei und die benachbarten, treu zum Pharao haltenden Städte überfallen habe. Der König von Tyrus, Abimilki, klagt in folgenden Ausdrücken seinen Nachbar, den König von Sidon, des Verrates an: „Dem König (Pharao), meinem Herrn, meiner Sonne — Abimilki, dein Diener. Siebenmal und abermals siebenmal bin ich zu Füßen des Königs niedergefallen. Du bist die Sonne, die über mir aufgeht und die kupferne Wand, die mich schützt. Ich verteidige die große Stadt Tyrus für den König, meinen Herrn, bis der starke Arm des Königs sich zu mir hinstreckt. Aber Zimrida, der Sidonäer, verkehrt täglich mit dem Aufwiegler Aziru und hinterbringt ihm alles, was er von Ägypten erfährt. Ich würde mit Freuden vor das Antlitz des Königs, meines Herrn, treten, kann mich aber nicht aus den Händen Zimridas von Sidon freimachen: sobald er erfährt, daß ich mich an den Hof begeben will, zieht er in den Krieg gegen mich!“ Und gleichzeitig beteuern ihre Vasallentreue dem Pharao gegenüber sowohl der angeklagte König von Sidon als auch der König des Amurru-Landes, der Aufwiegler Asiru selbst. In den Briefen südkanaanäischer Könige werden besonders beunruhigende Mitteilungen gemacht über die Eroberungserfolge der „Chabiruleute“. Der König Abdichiba von Jerusalem, der Untreue dem

Pharao gegenüber beschuldigt, versichert diesem in einer Reihe von Briefen, es sei alles nur eitel Verleumdung und bittet ihn flehentlich um militärische Hilfe gegen die fremden Eindringlinge: „Es sorge der König für sein Land! Dahin sind die Länder des Königs. Die Städte des Königs werden von den Chabiru erobert. Nicht ein Landesfürst ist mehr für den König, meinen Herrn. Verloren sind alle . . . Siehe, das Gebiet von Gezer, das von Askalon und die Stadt Lakis haben ihnen (den Feinden) gegeben Speise, Öl und all ihren Bedarf. Darum sehe der König nach den Truppen und schicke Truppen gegen die Fürsten, welche sich vergehen gegen den König, meinen Herrn."

Allein die verzweifelten Rufe um militärischen Beistand gegen die Eroberer finden bei der ägyptischen Regierung nur sehr wenig Anklang. Der regierende Pharao, Amenophis IV., ein berühmter Religionsreformator, war durch andere Angelegenheiten in Anspruch genommen: er setzte den Kultus des Sonnengottes Aton an Stelle des alten Kultes des Amon ein und suchte den rohen Aberglauben seines Volkes zu bekämpfen. Jedem Eroberergeiz durchaus fernstehend, schenkte der König den Wirren in Syrien und Palästina nur wenig Aufmerksamkeit und merkte nicht, daß die Oberherrschaft über diese Länder seinen Händen entglitt. Unter Amenophis IV. wurde das nördliche Syrien von den Hetitern erobert, das Land Amurru mit den phönizischen Städten hatte sich staatlich unabhängig gemacht, und nur das südliche Palästina blieb noch unter der Oberherrschaft Ägyptens [1]).

In dieser Zeit der Wirren kamen Gruppen von „Asiaten" aus Palästina, von Kriegsschrecken und Hungersnot getrieben, nach Ägypten, um unter dem schützenden Arm des Pharao Zuflucht zu suchen. Aus der Zeit Amenophis IV. und seines Feldherrn Haremheb, der später selbst den Pharaonenthron bestieg, ist eine Inschrift erhalten geblieben über „Asiaten", die, von ihren Wohnstätten vertrieben, aus ihren verwüsteten Städten nach Ägypten kamen und dort von dem „allmächtigen König" unter seinen Schutz genommen wurden (um 1360).

[1]) Die Ausgrabungen der allerletzten Zeit (1920—22) in Ägypten haben zur Erkenntnis der Persönlichkeit und des Wirkens sowohl dieses königlichen Reformators, der in den Hieroglyphen *Echnaton* genannt wird, wie auch zu derjenigen seines Nachfolgers, der sich den Namen *Tut-anch-Amon* beigelegt hat, viel beigetragen.

Erst unter den Pharaonen der 19. Dynastie, Sethos I., und besonders unter Ramses II. (um 1300—1235), macht sich die aggressive Politik der Ägypter in Palästina von neuem geltend. Ramses unternimmt eine Reihe von Feldzügen gegen die Hetiter im syrischen Kades und gegen die aufständischen Palästinafürsten der Küstenstädte (Askalon u. a.). Die langjährige Regierung dieses mächtigsten aller Pharaonen, der sich auch in seiner Heimat durch Errichtung prächtiger Bauten bleibenden Ruhm schuf, war das letzte Aufstrahlen der Größe Ägyptens. Unter dem Nachfolger Ramses', Merneptah oder Menephtah (um 1235—1215), beginnt der Zerfall des Reiches. Im afrikanischen Libyen und in Palästina kommt es zu Aufständen. Eine lange Hymne auf einer Siegessäule bei Theben verherrlicht noch die Siege Merneptahs über die aufrührerischen Provinzen, jedoch nach seinem Tode wird Ägypten selbst von inneren Kämpfen heimgesucht und während des eingetretenen Interregnums reißt ein Mann syrischer Abkunft die Herrschaft an sich. Mit diesen Umwälzungen in der Geschichte Ägyptens stehen die wichtigsten Geschehnisse in der Geschichte Israels in engstem Zusammenhang.

§ 2. „Ibrim" und Israel. Sagen über die Stammväter in Kanaan

Die semitische Völkerschaftsgruppe der „Ibrim" (עברים) oder der Hebräer wird in der Bibel zum erstenmal im Zusammenhang mit ihrem Stammvater *Abraham* („Abraham ha'ibri", Gen. 14, 13) erwähnt. Das Leben dieses Urvaters wird hier in sagenhafter Form dargestellt, die aber einen Kern geschichtlicher Wahrheit in sich birgt. Die biblischen Erzählungen über Abraham können in ihrer vollendeten literarischen Form nicht vor dem IX. Jahrhundert vor der christlichen Ära abgefaßt sein (s. unten § 50—51) und sind folglich durch viele Jahrhunderte von den in ihnen geschilderten Ereignissen getrennt. Diesen Erzählungen lagen aber zweifellos sehr frühe mündliche Überlieferungen oder deren ursprüngliche Niederschrift zugrunde, wie sie stets der systematischen Bearbeitung der Geschichte eines Volkes vorangehen. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung besteht nun in der Scheidung der ältesten authentischen Elemente der Überlieferung, aus

denen Nachklänge der Wirklichkeit herauszuhören sind, von den späteren literarischen Schichtungen. Zu diesem Zwecke muß die sagenhafte Geschichte der Patriarchen des hebräischen Volkes zunächst in den Rahmen einer allgemeinen Geschichte des alten Orients eingefügt und den Angaben der sonstigen orientalischen Denkmäler gegenübergestellt werden. Im Lichte dieser zum Teil erst unlängst entdeckten Denkmäler gewinnen die sagenhaften Gestalten Abrahams und der anderen Patriarchen des hebräischen Volkes an realer Bedeutung und können in dem Sinne als geschichtliche Gestalten angesprochen werden, daß sie als eine Versinnbildlichung bestimmter historischer Vorgänge zu deuten sind.

Der Weg des Geschlechtes Abrahams, wie er in der Bibel dargestellt wird, ist der geschichtliche Weg vieler nomadisierender Semiten des Altertums, die in verschiedenen Zeitpunkten zu einer seßhaften oder halbseßhaften Lebensweise übergingen. Aus den Erzählungen von den Wanderungen Abrahams und seines Enkels Jakob (Israel) läßt sich ein ferner Widerhall jener Wanderungen der Völkerschaften Vorderasiens heraushören, die in der Zeit von der babylonischen Monarchie Hammurapis bis zu der Periode der ägyptischen Oberherrschaft in Syrien und Palästina vor sich gingen. Als Heimat des ersten hebräischen Stammhauptes, als der Ausgangspunkt seiner Wanderung, gilt in den hebräischen Überlieferungen die chaldäische Stadt Ur *(Ur-Kasdim)*, eine der alten Hauptstädte Babyloniens. Aus diesem Gebiet des unteren Euphrat zieht das Geschlecht Abrahams zum Ursprungsgebiet dieses Flusses hinauf, dorthin, wo er zusammen mit dem Tigris das Zweiströmeland bildet, in die Stadt *Harran*, hierbei sich den Grenzen Syriens und Palästinas nähernd, wo der Reihe nach Amoriter, Hetiter, Aramäer und Phönizier herrschten. Von dort aus begibt sich dann der wandernde Stamm nach *Kanaan*, „immer weiter und weiter nach dem Südland (Negeb) zu" (Gen. 12, 9), also nach dem südlichen Steppengebiet Palästinas. Hier gelangen die Wanderer in den Wirbel großer politischer Bewegungen, deren dumpfer Nachklang bis zu uns dringt in der biblischen Erzählung von dem Eindringen babylonischer und elamitischer verbündeter Könige in das unter ihrer Oberhoheit stehende kanaanäische Gebiet am Toten Meere. Dieser Feldzug mochte zur Zeit Hammurapis stattgefunden haben, der in der biblischen Darstellung (Gen. Kap. 14) vielleicht unter

dem Namen „Amraphel, König von Schinear" [1]) gemeint ist. Läßt man diese Annahme gelten, so ergibt sich daraus ein chronologischer Anhaltspunkt für das erste Auftreten der Gruppe der „Ibrim" auf dem Boden Kanaans, und als Anfangspunkt der hebräischen Geschichte kann dann das XX. Jahrhundert vor der christlichen Ära angesetzt werden. Die sagenhafte Wanderung Abrahams nimmt nicht in Kanaan ihr Ende. Eine der Etappen dieser Wanderung bildet Ägypten, wohin das Stammeshaupt wegen der in Kanaan herrschenden Hungersnot auf kurze Zeit übersiedelt, im großen und ganzen dem üblichen Wanderungsweg der nomadisierenden Semiten folgend, von Babylon nach Ägypten, von einem Pol der ältesten Zivilisation bis zu seinem Gegenpol.

Jene Gruppe der Semiten, die vom „anderen Ufer", aus den Ländern des Euphrat, unter Anführung des sagenhaften Abraham nach Kanaan kam, führte den Namen „'Ibrim" oder „Ibrim", was sagen will: Leute vom anderen Flußufer. Ursprünglich verstand man darunter die Ankömmlinge vom Ufer des *Euphrat*, jedoch später, zur Zeit der Eroberung Kanaans durch die Hebräer, konnten auch die Einwanderer vom östlichen Ufer des *Jordans* her, von Transjordanien, damit gemeint sein, woher diese Eroberergruppen [2]) in das westliche Kanaan eindrangen. Es ist uns nicht bekannt, zu welchem Zweige der semitischen Rasse die „hebräische" Stammesgruppe gehört haben mag und in welcher Weise sie ursprünglich mit den Amoritern zusammenhing, die der vorherrschende Stamm im vorisraelitischen Palästina waren. Ein Prophet aus der späteren Zeit sprach zu seinem jüdischen Volke: „Dein Vater war Amoriter und deine Mutter Hetiterin" (Ez. 16, 3, 45); in diesem Satze kann man jedoch nicht so sehr eine ethnische als vielmehr eine geographische Kennzeichnung Israels erblicken, als des Erben des Landgebietes zweier Urstämme Palästinas, von denen die aus Kleinasien hergekommenen Hetiter überhaupt keine Se-

---

[1]) Siehe Anhang (Note 2) zu diesem Bande.

[2]) Der spätere Verfasser des Vermächtnisses Josuas (Jos. Kap. 24) berichtet, die Vorfahren des hebräischen Volkes vor Abraham hätten „jenseits des Flusses" gelebt, „beeber ha'nahar". Der Ausdruck „ha'nahar" oder „ha'nahar ha'gadol" — großer Fluß — pflegte aber fast immer zur Bezeichnung des Euphrat verwendet zu werden (s. Gen. 15, 18; Deut. 1, 7 und 11, 24 und sonst); Transjordanien dagegen wurde ganz eindeutig mit einem besonderen Ausdruck bezeichnet: eber ha'jarden.

miten waren, sondern erst in Palästina sich mit den Semiten teilweise vermischten. Fest steht nur die nahe Verwandtschaft der Hebräer mit den *Aramäern* des nördlichen Zweiströmelandes (Aram-Naharaim oder Naharina). Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der sprachverwandten Hebräer und Aramäer bekunden jene biblischen Legenden, in denen erzählt wird, daß nach dem Fortzug Abrahams nach Kanaan sein Bruder Nahor in Aram-Naharaim geblieben ist, wo ihm eine Nachkommenschaft entsproß, die sich späterhin durch Eheschließungen mit den Nachkommen Abrahams verband (die Frauen der Stammväter Isaak und Jakob). Ein Widerhall dieser fernen Tradition ist auch aus der einer späteren Zeit entstammenden Tempelbeichte der Jerusalemer Pilger herauszuhören (Deut. 26, 5): Arammi obed abi, „ein umherirrender Aramäer war mein Vater".

Wenn in Abraham der Scheidungsprozeß der Völkergruppe der Hebräer von den semitischen Völkerschaften versinnbildlicht ist, so ist in den Stammvätern Isaak und besonders in Jakob-Israel die weitere Stammesgliederung der Hebräer selbst verkörpert, die die Entstehung des Stammes Israel zur Folge hatte. Die biblischen Sagen, die diese Gliederung der Stämme in Form einer Verzweigung der Familienmitglieder darstellen, verbinden den Beginn dieses Prozesses im hebräischen Stamme mit dem Familienleben Abrahams. Vom Ursprungsstamm der hebräischen Gruppe zweigen sich zunächst die Stämme *Moab* und *Ammon* ab, die „Kinder" des Neffen Abrahams, Lot, die sich in den Steppen östlich vom Jordan niederlassen. Als außereheliche Nachkommen des ersten Stammvaters gelten *Ismael* und *Midian*, Nomadenvölker der Wüste, die sich zwischen Syrien und Ägypten hinzieht. Die endgültige Gliederung der ethnischen Gruppe der Hebräer wird durch das Zerwürfnis zwischen den beiden Söhnen des Stammvaters Isaak, *Esau* und *Jakob*, versinnbildlicht. Esau ist der Führer des das südliche Steppengebiet bewohnenden Stammes *Edom*, Jakob aber erhält den Beinamen *Israel* und wird zum unmittelbaren Stammeshaupte des letzten Sprößlings der Gruppe „Ibrim": des Volkes Israel. In allen diesen Sagen wird nicht nur der Prozeß der ethnischen Gliederung dargestellt, sondern auch der territorialen Verteilung der verwandten Völkerschaften, denen allen die „hebräische" Sprache gemeinsam war. Und insofern in solchen Sagen nur die

allgemeinen Umrisse geschichtlicher Bewegungen gezeichnet sind, ist in ihnen auch ein Wahrheitskern anzuerkennen. Es ist z. B. anzunehmen, daß schon lange vor der Eroberung Kanaans durch die Israeliten ganz Palästina von ihren Stammesbrüdern aus der Gruppe „Ibrim" nach und nach besiedelt wurde und daß sich auf diese Weise jener Umkreis aus Moabitern, Ammonitern, Edomitern und den Midianitern oder Kenitern der Steppe bildete, der bei der späteren Herausbildung eines israelitischen Zentrums in Kanaan eine so wichtige Rolle spielte.

Dabei muß man stets dessen eingedenk sein, daß die ältesten Volkssagen uns in einer umgearbeiteten literarischen Form überliefert wurden, in der sich nicht nur die frühesten, sondern auch spätere geschichtliche Ereignisse widerspiegeln. Im ersten Buch der Bibel erscheint die Tatsache der Bildung von Stämmen und Staaten stets in Form einer *Personifikation:* Charakter und Los eines bestimmten Stammes werden in Form von Begebenheiten des persönlichen und Familienlebens eines sagenhaften Stammhauptes symbolisiert. Durch diese Charakteristik von Familienverhältnissen werden häufig die politischen Beziehungen zwischen den Völkern einer bestimmten Rassenfamilie sichtbar. So spiegelt sich z. B. der spätere geschichtliche Kampf der Aramäer mit den Israeliten aus der Zeit der Reichstrennung in der biblischen Erzählung von dem Handel des Aramäers Laban mit seinem Schwiegersohne Jakob und von ihrem Einverständnis wegen der Grenzen ihrer Besitzungen wider: In dem transjordanischen Gilead schichten die Vertragschließenden einen „Wall des Zeugnisses" auf (*Gal-ed,* daher auch der Name dieser Gegend: Gilead), als Markzeichen zwischen ihren Ländern (Gen. 31, 45—54). In den Erzählungen von der Verzweigung der Familien Abrahams, Lots, Isaaks, Esaus und Jakobs kommt die Tatsache der Rassenverwandtschaft und der politischen Rivalität zwischen Israel einerseits und Ammon, Moab und Edom andererseits zum Ausdruck. Dazu gesellt sich eine ganz offenkundige nationale Tendenz: zurückschauend sucht der biblische Geschichtschreiber der späteren Zeit die Herkunft und die Eigenheiten der mit Israel wetteifernden Völker in einem unvorteilhaften Lichte erscheinen zu lassen. So haftet an Moab und Ammon der Makel ihrer Herkunft von einer blutschänderischen Vereinigung Lots mit seinen Töchtern (Gen. 19, 30—38). Ismael, der sagen-

hafte Stammesführer der wandernden „Kinder des Ostens" (Bnekedem) und der Beduinen der arabischen Wüste, wird als außerehelicher Sohn Abrahams hingestellt, der in die Wüste („Midbar") verbannt wurde und so seines Erbanteiles in dem gelobten Lande Kanaan verlustig ging (Gen. Kap. 16 und 21). Gleichfalls in personifizierter Form (in der Erzählung von dem Verkauf der Erstgeburt und dem Segen Isaaks, Gen. Kap. 25 und 27) ist der Übergang der „Erstgeburt" von Esau an Jakob, d. i. der politischen Hegemonie von den Edomitern, die sich zuerst am Südende Palästinas niedergelassen hatten, an die späteren Eroberer, die Israeliten, wiedergegeben. Dabei gelingt es dem israelitischen Geschichtsschreiber nicht immer, diese absichtliche Personifikation unkenntlich zu machen; in der Erzählung von der Geburt der Zwillingsbrüder Esau und Jakob sagt Gott zu ihrer Mutter Rebekka (Gen. 25, 23):

> „Zwei *Völker* sind in deinem Leibe,
> zwei *Stämme* (Nationen) gehen auseinander aus deinem Schoß;
> ein Stamm wird den anderen überwältigen,
> und der ältere wird dem jüngeren dienen."

Somit ist der Stamm „Bne-Israel" (Söhne Israels) das Ergebnis einer zweifachen Entwicklung: des Ausscheidens der „Hebräer" aus der allgemeinsemitischen ethnischen Gruppe und des späteren Ausscheidens der „Israeliten" aus der hebräischen Stammesgruppe, die sich in den Grenzgebieten Kanaans festgesetzt hatte. Der israelitische Stamm trat hervor, einem Kerne gleich, der seine Hüllen nacheinander sprengt. Nun folgt die innere Teilung des Kernes selbst, des Stammes Israel. Auf dem Boden Kanaans zerfällt diese halb nomadenhafte, halb seßhafte Völkerschaft im Laufe der Jahrhunderte allmählich in einzelne Geschlechter, Sippen oder „Stämme". Bei dem patriarchalischen Zusammenleben (das sich bis auf den heutigen Tag in der Lebensführung der arabischen Beduinen an manchen Orten Syriens und Palästinas, insbesondere Transjordaniens, erhalten hat) war eine derartige Gliederung nach Geschlechtern eine Folge der Vergrößerung des Stammes, der Ausdehnung seines Siedlungsgebietes und des Bedürfnisses nach einer geordneten Gemeindeverfassung. Die biblische Überlieferung stellt die Reihenfolge in der Entstehung der zwölf Geschlechtergruppen dar, die von ebensoviel Söhnen Jakob-Israels abstammen. Sie ordnet sie nach dem alten Prinzip des Matriarchates, nach ihrer Herkunft von zwei Frauen

und zwei Sklavinnen Jakobs. Die Leagruppe besteht aus sechs Stämmen: Ruben, Simeon, Levi, Juda, Issachar, Sebulon; die Rahelgruppe aus zwei Stämmen: Joseph und Benjamin, von denen der Josephstamm später in zwei Unterstämme zerfällt: Ephraim und Manasse; die Gruppen Silpa und Bilha bestanden je aus zwei Stämmen: Gad und Ascher, Dan und Naftali. Die Hauptstämme bildeten sich noch auf dem Boden Kanaans, vor der Auswanderung der „Kinder Israels" nach Ägypten, wohin nicht die ganze Völkerschaft, sondern einzelne ihrer Geschlechter übersiedelten, während andere in den Grenzgebieten Kanaans verblieben oder in der Wüste zwischen Kanaan und Ägypten weiter nomadisierten.

Demnach hat sich die Urgeschichte des Volkes Israel in Form einer Familienchronik erhalten. In ihr läßt sich der in den Fernen der vorgeschichtlichen Zeit sich verlierende Widerhall wirklicher Volksbewegungen vernehmen. Die *Grundzüge* dieser Bewegungen schimmern noch durch die jahrtausendealte Verschleierung der Legende hindurch, die trotz ihrer dichten Umhüllung dennoch gar oft durchsichtig bleibt.

§ 3. Die Wüste und Ägypten. Moses

Zwischen dem Südende Palästinas und Ägypten breitet sich eine weite Wüste mit seltenen Oasen aus, die einen Teil der syrischen und arabischen Wüste, der Geburtsstätte der Semiten, bildet. Von hier drangen die Viehzucht treibenden Nomaden in das östliche Randgebiet Ägyptens, in das Nildelta ein, das sie wegen seiner prächtigen Weiden lockte. Seine Herden auf den „sich weit dehnenden Wiesen des Pharao" weiden zu können — dies war stets das sehnlichste Streben des Nomaden, des Beduinen, dem die wenigen Oasen der wasserarmen und sandigen Wüste nicht genügten. So kam es, daß die schon erwähnten Nomadenhorden der Hyksos aus der Wüste in Ägypten eindrangen, im XVII. Jahrhundert sogar einen Teil des Landes unter ihre Herrschaft brachten und ihre eigene „Hirtenpharaonen"-Dynastie schufen. Auch aus den Völkerschaftsgruppen der „Ibrim" im südlichen Kanaan strömten viele Auswanderer herbei. Auf den ägyptischen Denkmälern des XIV. Jahrhunderts haben sich Inschriften erhalten über „Asiaten", deren Land von „Hungersnot heimgesucht" ist und die nach Ägypten

ZBOiN
Kolegzbiorów
Zakopiczonych

kommen und den Pharao um Unterkunft anflehen. Der Übersiedlung der Leute aus dem Stamme Israel nach Ägypten ist in den dortigen Denkmälern nicht direkt Erwähnung getan, aber aus den biblischen Sagen ist zu ersehen, daß auch die „Bne-Israel" aus den Steppen des südlichen Kanaan, von Hungersnot getrieben, sich nach Ägypten wandten; hier ließen sich viele auf den Weideplätzen *Gosens* nieder, einer Landschaft, die an die Wüste angrenzte und den Nomaden oft als Aufenthaltsort diente. Die Zeit dieser Übersiedlung kann schwerlich auch nur annähernd bestimmt werden, da es nicht einmal bekannt ist, in welchem Zusammenhange sie mit der Hyksosherrschaft in Ägypten stand (bis 1580). Eine Feststellung chronologischer Daten ist hier auch noch aus dem Grunde unmöglich, weil die Übersiedlung der Israeliten nach Ägypten nicht auf einmal geschah, sondern sich durch eine lange Zeit hinzog: einzelne Gruppen oder Stämme der israelitischen Völkerschaft traten zu verschiedenen Zeiten aus Kanaan oder aus der Wüste in das Randgebiet des Pharaonenlandes über, wobei aber andere Gruppen derselben Völkerschaft nach wie vor zwischen dem südlichen Kanaan und Ägypten verstreut blieben. Der Stamm Israel als Ganzes wird sich wohl nie in Ägypten zusammengefunden haben. In personifizierter Form wird dies dargelegt in der biblischen Geschichte von der auf einander folgenden Übersiedlung zuerst Josephs und daraufhin seiner Brüder nach Ägypten: das *Geschlecht* Josephs (das sich in zwei Stämme — Ephraim und Manasse — teilte) mag vielleicht ein Vortrup gewesen sein, der auf ägyptischen Boden hinüberzog zu einer Zeit, als die anderen israelitischen Geschlechter oder „Stämme" noch in Kanaan verblieben oder in der Wüste weiter umherwanderten. Bemerkenswert ist es auch, daß in der Sage Moses gleichfalls aus der Wüste zu den in Ägypten geknechteten Israeliten kommt und ihnen die frohe Kunde bringt von der Rückkehr ebendorthin und erst hernach in das ihren Vorfahren gelobte Land Kanaan [1]).

[1]) Man kann jener Theorie (Winclers u. a.) einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit nicht absprechen, derzufolge sowohl in den zu uns gelangten Keilschriftstücken wie auch in den biblischen Überlieferungen zwei verschiedene geographische Bezeichnungen in eine verschmolzen seien: *Musri*, die nordarabische Wüste zwischen Kanaan und Ägypten, und *Mizraim*, das sich daran anschließende Landgebiet Ägyptens. Dies vorausgesetzt, ist anzunehmen, daß der Mittelpunkt der israelitischen Nomaden eben im nordarabischen Musri lag,

Die Unterjochung der Israeliten Gosens unter einem der ägyptischen Pharaonen gab das Zeichen zum Auszug aus diesem Lande. Wer war nun der „Pharao der Unterjochung", der — dem Brauch der ägyptischen Despoten folgend — diese Gruppe von „Asiaten" den Staatssklaven zugesellte, die Denkmäler, Bauten und ganze Städte für den Pharao errichten mußten, und wer war der „Pharao des Auszugs", der gezwungen war, die geknechteten Fremden freizugeben? Diese Frage, die mit derjenigen nach der Bestimmung der Aufenthaltsdauer Israels in Ägypten gleichbedeutend ist, wird von den Historikern verschiedentlich beantwortet. Die einen sind der Meinung, daß sich die Unterjochung der Israeliten unter dem Pharao Tutmosis III. (also ungefähr um 1500) ereignete, unter demselben, der seine Herrschaft über Palästina ausbreitete, während der Auszug aus Ägypten unter Amenophis IV. (um 1380) geschah, als die Souveränität Ägyptens in Palästina durch das Eindringen der oben erwähnten „Chabiru" und durch die inneren Wirren in Kanaan selbst ins Wanken geraten war. Nach Meinung anderer fällt die Unterjochung der Israeliten in die Regierungszeit des großen Pharao Ramses II. (um 1300—1235), worauf schon die Benennung der Städte „Pitom und Ramses" hinweist, die laut biblischer Überlieferung von israelitischen Sklaven erbaut worden sind. Dann müßte aber der Auszug aus Ägypten in die Regierungszeit seines Nachfolgers Merneptah verlegt werden (um 1235—1215), als Ägypten einerseits durch das Eindringen der Libyer und andererseits durch die Aufstände in den asiatischen Provinzen geschwächt war. In Übereinstimmung mit unserer Grundauffassung, derzufolge die Ansiedlung der israelitischen Gruppen in Ägypten als ein langwieriger Prozeß zu betrachten ist, erscheint uns folgendes Schema der Ereignisse dieser Zeitperiode als das wahrscheinlichste: 1. Die Übersiedlung einzelner Gruppen des israelitischen Stammes in das östliche Nildelta begann noch unter der Herrschaft der Hyksos, im XVII. Jahrhundert; 2. nach der Vertreibung der „Hirten", als die von patriotischem Eifer und von Haß gegen die „Asiaten" beseelten Ägypter auf Eroberungen in Syrien und Palästina ausgingen, wurden die Israeliten, die im östlichen Randgebiet Ägyptens, in Gosen, Zuflucht gefunden hatten, Opfer dieser anti-asiatischen und

während in dem Randgebiet Ägyptens, Gosen, nur eine seßhafte Kolonie Zuflucht fand, die sich von diesen Nomaden absplitterte.

anti-semitischen Bewegung; die ägyptische Knechtschaft mag darum im XV. Jahrhundert unter Tutmosis III. begonnen haben, während sie später unter dem Eroberer Ramses II. besonders schwer auf den Israeliten lastete; 3. diese Unterjochung führte schließlich dazu, daß während der darauffolgenden Regierung Merneptahs die Israeliten einen Aufstand entfesselten und, durch die inneren Wirren im Reiche begünstigt, das Joch der Sklaverei abwarfen, in die Wüste eilten, wo sie sich mit ihren dort noch umherziehenden Stammesbrüdern wieder vereinigten, um hernach gen Kanaan zu ziehen, in dessen Randgebieten damals die den Israeliten verwandten „hebräischen" Stämme Moab, Ammon und Edom bereits seßhaft waren. An der Wende des XIII. und XII. Jahrhunderts begann also jene Eroberung Kanaans durch Israel, die die Kräfte zweier oder dreier Generationen aufzehren sollte [1]).

So trat der Umschwung in der geschichtlichen Bewegung der semitischen Gruppe „Israel" ein. An Stelle des Wandertriebes trat infolge des in der Fremde erlittenen Elends der Hang zum seßhaften Leben auf jenem Boden Kanaans, wo einst die Vorfahren der Israeliten zu Hause gewesen waren. Lange Jahre des Umherirrens und der Sklaverei erweckten in den Israeliten das Verlangen nach Freiheit und nach einem geordneten Staatswesen auf eigenem Landgebiet. Dieses Land mußte noch erworben werden, und eine Vorbedingung dazu war die Vereinigung der verschiedenen „Stämme" oder Geschlechter Israels, ihre Verwandlung in ein einheitliches Volk mit einer einheitlichen, durchgebildeten Religion und gemeinsamen Zielsetzungen. All dies Streben fand seine Verkörperung in der Gestalt des größten Nationalheros Israels, in Moses.

Moses ist der Held einer geheiligten Legende, aber seine Persönlichkeit selbst, wohl durch die realen Bekundungsmöglichkeiten seines Genies begrenzt, ist durchaus nicht sagenhaft, durchaus keine dichterische Erfindung, wie viele glauben. Der Name Moses [2])

---

[1]) S. Anhang, Note 3.

[2]) Der biblischen Ausdeutung des Namens Moses (Mosche = der aus dem Wasser Gezogene) haben die Ägyptologen nicht ohne Grund die ägyptische Wurzel dieses Namens entgegengestellt: *Mosso* oder *Mos*, was „Sohn" bedeutet und einen Bestandteil der Namen der damaligen Pharaonen bildet: Ach-mos, Tut-mos. Von der außerisraelitischen Herkunft des Namens „Moses" zeugt auch die Tatsache, daß er in der biblischen Epoche nicht wieder vorkommt: er hängt ganz mit dem Auszug aus Ägypten zusammen.

ist nicht zu den symbolischen, das Geschlecht personifizierenden Namen zu rechnen, wie die Namen seiner Vorgänger, der Stammväter. In diesem Falle stellt die biblische Legende in den Persönlichkeiten der Stammväter kollektive Geschlechtstypen dar und ihre geschichtlichen Schicksale auf Grund der Volkserinnerungen; in jenem Falle dagegen führt sie uns, wenn auch in poetischem Gewande, eine einzelne große Persönlichkeit vor Augen, die über ihre Umgebung und über ihr Zeitalter weit hinausragt, die Persönlichkeit eines Führers in der Befreiungsbewegung des Volkes, eines Gesetzgebers und Religionsstifters, der die Gruppe verwandter Völkerschaften vereint hat zu einem *Volke*. Diese Persönlichkeit muß in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit anerkannt werden, allerdings in den Grenzen natürlicher Kräfteentfaltung. Die Legende, die sich im Laufe der Jahrhunderte bildete, machte Moses zum Schöpfer des gesamten sozialen und geistigen Bauwerkes der Nation, das aber in Wirklichkeit erst von einer langen Reihe von Generationen errichtet wurde; sie hat den Umfang seines Werkes bis zum Äußersten erweitert, wird aber seine Persönlichkeit und die eigentliche Grundlage seines Werkes nicht einfach erdichtet haben. Treffend wurde bemerkt, daß, wenn Moses nicht existierte, man ihn erfinden müßte: so unerklärlich ist ohne die Persönlichkeit des Führers die Vollbringung einer derartigen geschichtlichen Umwälzung, die als Willensakt des Volkes notwendigerweise in den Taten seiner Führer, der höchsten Verkünder dieses Willens, ihren Ausdruck finden mußte. Ein mythischer Held könnte sich dem Andenken des Volkes nicht in der dermaßen realistisch wirkenden Gestalt eines Gesetzgebers einprägen. Erinnert sie doch gerade durch diesen Zug so sehr an den babylonischen König Hammurapi, der einige Jahrhunderte vor Moses gewirkt hat. Dieser ist auf einem Denkmal in der Stellung eines Mannes dargestellt, der die Gesetzestafel unmittelbar aus den Händen des Sonnengottes Schamasch in Empfang nimmt; auch von Moses wird berichtet, daß er die „Gesetzestafeln" vom Berge Sinai herabbringt, vom Gotte Jahve empfängt. Hier wie dort sind die Einzelheiten sagenhaft; allein das Wesen, das Ergebnis ist Wirklichkeit. Faßt man aber überdies noch die auffallende Ähnlichkeit des unlängst (im Jahre 1902) aufgefundenen „Kodex Hammurapi" und des ältesten Teiles des biblischen Kodex „Sefer ha'brith" (Bundesbuch, Ex. Kap. 21—22) ins Auge, so gewinnt

man sogleich einen Überblick über das Kulturmilieu, in welchem auf die allernatürlichste Weise, ohne jegliches Wunder, der Kern des sogenannten „Mosesgesetzes" sich nach und nach entwickeln konnte. In dieser Ähnlichkeit offenbart sich aber zugleich die ursprünglich nahe Beziehung Israels zu den Quellen der babylonisch-kanaanäischen und ägyptischen Kultur der Urzeit (s. unten § 10).

Der Historiker vermag nicht, ohne den wissenschaftlichen Boden zu verlassen, den Umfang des Werkes genau zu bestimmen, durch welches Moses zur Vereinigung der einzelnen Stämme oder Sippschaften zu einem einheitlichen Volk beigetragen hat; er muß jedoch anerkennen, daß jener Prozeß der inneren Zusammenfügung der israelitischen Stämme, der ihrer territorialen Vereinigung vorausging, gerade zur Zeit Moses' eingesetzt haben muß. Zur Verwirklichung dieser inneren Einheit bedurfte es eines religiösen Beweggrundes, denn die gesamte Kultur des Altertums war nach Art der babylonischen und ägyptischen durch religiöse Prinzipien bestimmt oder, genauer, durch den Kultus einer bestimmten Gottheit oder Göttergruppe. Ein Stamm konnte sich seiner nur dann als einer geistigen oder moralischen Einheit bewußt werden, wenn er sich zu einer bestimmten göttlichen Macht bekannte, die eben diesen Volksbund begünstigte und ihm gebieterisch einen besonderen Lebensweg unter den anderen Völkern anwies. Jene unklare naturalistische Vorstellung von der Gottheit, die allem Anscheine nach bis dahin bei den Israeliten vorherrschte und in dem gemeinsemitischen Gattungsnamen „El" oder „Elohim" ihren Ausdruck fand, vermochte es nicht, die Israeliten zu einer abgesonderten geistigen Einheit zusammenzuschließen. Der gemeinsame Gott konnte die Welt erschaffen, aber nur der besondere Gott vermag, nach der damaligen Auffassungsweise, ein Volk zu erschaffen auf eigenem Landgebiet und mit eigener Staatsordnung. Von dieser Vorstellung muß Moses ausgegangen sein, als er sich dazu berufen fühlte, das große Werk der Befreiung und Absonderung der israelitischen Stämme zu vollbringen, um dadurch den weiteren Aufbau ihres eigenen Staatswesens zu bewirken.

Zu diesem Ende wählte Moses diejenigen Werkzeuge, die ihm gerade zur Verfügung standen. Die Sage führt diesen aus Ägypten gebürtigen Abkömmling des Stammes Levi in die Wüste Horeb oder *Sinai*, wo seine Seele von einer wunderbaren Feuervision er-

leuchtet wurde, in der ihm „*Jahve*, der Gott Israels", erschien. Der Gott des Berges Sinai, dieses Olymps der nordarabischen Wüste, der der Gönnergott des Volkes Israel werden sollte, sendet Moses aus, die Heldentat der Befreiung der Geknechteten zu vollbringen, damit sie „Gott auf diesem Berge dienen". Die in Ägypten eingetretenen Wirren und die Katastrophe, die die Ägypter an der Meerenge des Roten Meeres ereilte (in der Nähe des heutigen Suezkanals), gab den Gefangenen Gosens die Möglichkeit, aus dem Lande ihrer Unterjochung unter der Führung Moses auszuziehen. Die Befreiten begeben sich zunächst zum Berge Sinai und vernehmen dort aus dem Munde Jahves, durch Moses' Vermittlung, die ersten Gebote der Religion, der Sittlichkeit und des rechten Gemeinlebens. Vermutlich galt der Sinai ehedem auch den Israeliten für heilig, gleichwie dem in der Nähe dieses Berges ansässigen und ihnen verwandten Stamme der „Keniter", eines Zweiges der umherziehenden Midjaniter aus der Gruppe der „hebräischen" Völkerschaften. Der biblischen Sage nach trat Moses noch vor dem Auszug aus Ägypten in verwandtschaftliche Beziehungen zu der in der Wüste Sinai lebenden Familie des midjanitischen Priesters Jitro, dessen Tochter er ehelichte; später folgte er den Ratschlägen seines Schwiegervaters bei der Anleitung des Volkes in der Wüste, sowie den Anweisungen eines anderen Mitgliedes dieser Familie, des Keniters Hobab, der der Führer der Israeliten durch die Wüste war. Die Annäherung an den Priester des Sinaigottes, der auf dem Gipfel des Berges in den Gewitterwolken seinen Sitz hatte, mag auf den Entschluß Moses' eingewirkt haben, diesen heiligen Berg zur Stätte seiner religiösen Offenbarung zu erwählen. Hier spielte sich durch Moses' Vermittlung die „Schließung des Bundes" („Brith") zwischen dem Volke Israel und seinem Gott Jahve ab, ein Akt, der die Befestigung des geistigen Bündnisses der einzelnen Stämme zum Ziele hatte. Ihre innere Organisierung begann aber erst auf der nächsten Etappe des Weges von Ägypten nach Kanaan, in der den Grenzen des südlichen Kanaan naheliegenden Oase *Kades*, wo sich augenscheinlich noch Überreste israelitischer Geschlechter befanden, die sich dort früher niedergelassen hatten. Schon der Name des Ortes („Kades" = Heiligtum) zeugt davon, daß dort der Mittelpunkt irgendeines Kultes[1]) war. Hier hat Moses, wie die Sage

[1]) Mit dem Namen *Kades* wurden mehrere Mittelpunkte des Kultes an ver-

erzählt, Recht und Ordnung unter den Israeliten gestiftet. Die Wasserquellen des Ortes, die von den Bewohnern der Wüste als Gottesgaben verehrt wurden, erhielten dementsprechend die Namen „En-Mispat" und „Meribat Kades" („Rechtsquelle", „Gerichtsstätte bei Kades" [1]). Die Erinnerung an jene Zeit hat sich in der alten religiösen Hymne erhalten (Deut. Kap. 33, 2—4):

„Jahve kam von Sinai und erstrahlte (seinem Volk) von Seir,
Glänzte auf vom Gebirge Paran und kam von Meribat Kades.
Ein Gesetz hat uns Moses verordnet, (sein Besitztum) ist die Gemeinde Jakobs."

Diese ganze Tätigkeit des Führers auf dem Wege von Ägypten nach Kanaan hatte indessen nur die Bedeutung eines Vorbereitungsaktes: es war die Zusammenfassung einer halb nomadenhaften, später geknechteten Völkerschaft, die sich eben erst anschickte, auf eigenem Boden seßhaft und frei zu werden. Dem Volke, das dem primitiven Nomadenzustande zu entwachsen begann und sich von dem fremden Joch befreit hatte, wurde nun in seinem Drange nach Erlangung eines eigenen Landgebietes jenseits der Wüstengrenzen eine mächtige religiöse Sanktion zuteil. Das nationale und das religiöse Moment sind in dem großen, von Moses vollbrachten Werke unlösbar miteinander vereint. Wir wissen nicht, wie es zustande kam, aber wir sehen die geschichtlichen Ergebnisse des vollbrachten Werkes: eine Gruppe einzelner Geschlechter, die sich zu einem bestimmten Zwecke verbunden hatten, zieht nach Kanaan, wo die Oberherrschaft Ägyptens bereits geschwächt ist, und erwirbt sich in hartem Kampfe ein Landgebiet, also die Hauptbedingung für eine nationale Konsolidierung. Das erste Stadium des Ausscheidens Israels aus dem umgebenden Völkergemisch gelangt zu einem Abschluß und es beginnt das zweite Stadium: die territoriale Absonderung.

---

schiedenen Orten benannt: das syrische Kades auf dem Orontes, Kades-Naftali an der phönizischen Grenze u. a. Das Sinai-Kades heißt in der biblischen Erzählung *Kades-Barnea*.

[1]) Der Name „Me-meribat-Kades" (Num. 27, 14 und Deut. 32, 51) ist dem Sinne nach mit „En-Mispat" gleichbedeutend. Der irrtümliche Text „Meribaboth Kades" in Deut. 33, 2 muß augenscheinlich gelesen werden: „me-meribat-Kades", wie es aus dem Kontext in dem weiter angeführten Zitat erhellt.

Zweites Kapitel

Die Eroberung Kanaans und die Richterzeit

§ 4. Kanaan und Transjordanien

Kanaan (Kinahna in den babylonischen Keilinschriften, das hebräische כנען) hieß von altersher das Land, das als schmaler Landstreifen zwischen dem Mittelmeer im Westen, dem Jordan im Osten, dem Libanongebirge im Norden und der Wüste, die Asien von Ägypten trennt, im Süden liegt. Im Osten wird dieser Landstreifen durch den Jordan von dem ihm parallellaufenden Gebiet — *Transjordanien* — geschieden, das an die syrische Wüste angrenzt. Diese beiden Landstriche standen viele Jahrhunderte lang in enger Verbindung miteinander und erhielten in späterer Zeit von den Griechen die gemeinsame Bezeichnung *Palästina* nach dem Namen des die südliche Küstenebene bewohnenden Volkes, den „Pelistim" oder Philistern. Das ganze Palästina faßte im Altertum einen Flächenraum von kaum mehr als 500 Quadratmeilen, vom 31. bis zum 34. Breiten- und vom 34. zum 36. Längengrade.

An der nördlichen Grenze Kanaans stehen sich zwei Bergmassive gegenüber: der *Libanon* und der *Antilibanon* (Hermon). Die Gewässer, die von diesen Höhen herabfließen, strömen zu Bächen zusammen und bilden die Quelle des Hauptflusses Palästinas, des *Jordan*. Der Jordan zieht sich schnurgerade von Norden nach Süden hin, durchfließt den See *Kinereth* oder Genezareth (Galiläisches Meer) und mündet im Süden in das *Tote Meer* oder den Salzsee (Jam-ha'melah). Dieser Fluß durchströmt ein tiefes Tal, das sich in der Richtung nach Süden hin immer mehr senkt, so daß an der Mündung des Flusses in den Salzsee der Wasserspiegel des Flusses und des Sees 400 Meter unter dem Meere liegt. Der rasche Wasserlauf des unteren Jordan macht ihn hier fast unbrauchbar für die Schiffahrt.

Das Gebiet vom Jordan bis zum Mittelmeer hin füllen Gebirgsketten mittlerer Höhe (von 800—1200 Meter), Abzweigungen der beiden nördlichen Riesen, des Libanon und des Hermon. Zwei Gebirgszüge, das Ephraimgebirge in der Mitte des Landes und das Judagebirge im Süden, durchqueren Kanaan, und dazwischen liegen Täler, die im Altertum durch ihre Fruchtbarkeit berühmt waren, so das *Jesreel-* oder Esdrelontal (Emek-Jesreel) zwischen dem Berge *Tabor* im Innern des Landes und dem Berge *Karmel* an der Meeresküste, ferner das Tal *Saron* und die Niederung *Schefela*. Im äußersten Süden breitete sich das unfruchtbare Gebiet *Negeb* aus, allmählich in die Wüste übergehend, die sich bis zum Sinai hinzog. Kanaan wurde also von der Natur selbst in drei Querstreifen geteilt, von denen der nördliche (später Obergaliläa) zur phönizischen Mittelmeerküste tendierte, der mittlere (Niedergaliläa und Samaria) zu der Meeresküste zwischen Akko-Haifa und Jaffa, und der südliche (Judäa) zur philistäischen Küste zwischen Jaffa und Gaza. Transjordanien ist vorherrschend von Plateaus erfüllt, die stufenweise gegen Westen, zum Jordan zu, absteigen. Darum fließen auch alle Flüsse in diesem Teil Palästinas in westlicher Richtung. Die Flüsse Jarmuk und Jabbok (Zerka) münden in den unteren Jordan, und der südlicher verlaufende Arnon fließt direkt ins Tote Meer. Arnon und Jabbok trennten späterhin das südliche Herrschaftsbereich Moabs und Ammons von dem nördlichen israelitischen, von Gilead und Basan. Das israelitische Transjordanien war deshalb auch unter dem allgemeinen Namen *Gilead* bekannt.

Das Klima Palästinas ist durchaus uneinheitlich, trotz der geringen Ausdehnung des Landes. Gebirge und Hochebenen weisen ein gemäßigtes Klima auf, dasselbe wird aber tropisch in der Küstenebene und besonders in der tiefen Einsenkung des Jordan, in der Nähe des Toten Meeres. Die Jahreszeiten wechseln in der Weise ab, daß von Mai bis November trockenes Wetter anhält, während die regnerische Zeit von November bis Februar dauert. In den warmen Frühlingsmonaten März und April wächst und reift das Getreide. Im westlichen Landstrich, in Kanaan, blühten im Altertum Ackerbau und Weinbau. Die Bergabhänge in Judäa waren mit Weinstöcken und Olivenbäumen bedeckt, und auf den galiläischen Ebenen standen die Felder voll Ähren. Transjordanien mit seinen Steppen war mehr für Viehzucht und Milchwirtschaft ge-

eignet. Einen krassen Gegensatz bilden die Gebiete der zwei Seen, des Kinereth und des Toten Meeres. Das Wasser des Kinereth ist süß und überreich an Fischen, auf den Ufern des Sees wachsen Wein sowie Öl- und andere Obstbäume. Das Wasser des Toten Meeres ist übersättigt von verschiedenen Salzen und Harz, das an den Ufern Asphaltlager bildet (daher die griechisch-römische Bezeichnung „Asphaltsee"); Fische können in diesem dicken Wasser nicht existieren. Die Ufer zeigen eine Wüste mit seltenen Oasen. Die kleineren Flüsse in Palästina trocknen in der heißen Jahreszeit aus, füllen sich aber wieder in der Regenzeit und überfluten bei ihrem Austreten die Ufer.

Die geographische Lage Kanaans als eines Korridors zwischen Babylonien und Ägypten lenkte von jeher die Aufmerksamkeit der beiden rivalisierenden Staaten auf dieses Land und benahm ihm die Möglichkeit, sich zu einer selbständigen politischen Einheit zu entwickeln. Die westliche Küste bildete den Anziehungspunkt für die Gebieter des Euphratufers einerseits, für die Beherrscher des Nillandes andererseits. An der östlichen Grenze aber, in der an Transjordanien sich anschließenden syrisch-arabischen Wüste, wimmelte es von semitischen Nomadenstämmen, die auch ihre Blicke, gierige Blicke durch das Wandern erschöpfter Nomaden, auf das „Land mit Wasserbächen, Quellen und Seen, die in den Tälern und auf den Bergen entspringen, ein Land mit Weizen und Gerste, mit Weinstöcken, Feigen- und Olivenbäumen" (Deut. 8, 7—8) warfen. Und in jenen Zwischenpausen, in denen die Oberhoheit Babyloniens oder Ägyptens in Kanaan schwächer wurde und die einheimischen kleinen Staaten dem Eindringen der „Barbaren" nicht mehr standzuhalten vermochten, zogen diese kriegerischen Scharen in das Land und eroberten das eine oder das andere Stück davon. Solche Völkerwanderungen ereigneten sich in Kanaan und Transjordanien periodisch, und in einer dieser Perioden zeigte sich auf dem Wellenkamm über den eindringenden Menschenfluten das Volk Israel.

In der Zeit, als die aus Ägypten und der benachbarten Wüste zugezogenen „Stämme" Israels auf der Sinaihalbinsel und um die Oase Kades umherirrten, sich langsam Kanaan nähernd, war dieses Land in seinem Innern und an seinen Grenzen von einem bunten Gemisch aus hauptsächlich semitischen Völkerschaften bewohnt. Im Innern des Landes lebten Kanaaniter, eine Gruppe kleiner

Völkerschaften, deren Namen nur in den biblischen Erzählungen erhalten geblieben sind (Jebusiter, Hiwwiter u. a.). Das von ihnen bewohnte Landgebiet zerfiel in viele kleine Stadtstaaten, deren Fürsten zu jener Zeit in lockerem Vasallenverhältnis zu Ägypten standen. Unter den einheimischen Völkerschaften Kanaans ragten besonders die *Phönizier* hervor, die sein nordöstliches Küstengebiet bewohnten, zwischen dem Libanon und dem Mittelmeere, — unternehmungslustige Seeleute, die für die Entwicklung des internationalen Handels im Altertum von größter Bedeutung waren. Ihre Hauptzentren befanden sich in den beiden Küstenstädten *Sidon* und *Tyrus*, weshalb sie auch unter dem Namen „Sidonier" und „Tyrer" bekannt waren, bis die Griechen ihnen in späterer Zeit den Namen „Phönizier" beilegten. Zur Zeit des Einzuges der Israeliten in Kanaan hatten sich die Phönizier allem Anscheine nach zum ersten Male auf jenem Landgebiete festgesetzt, das später nach ihnen benannt wurde, nachdem sie die früheren Beherrscher des Landes — Hetiter und Amoriter — von dort verdrängt hatten.

Eine Folge der Verdrängung der ehemaligen Beherrscher des phönizischen Gebietes, der Amoriter, ist vielleicht ihr Vordringen nach Osten, in das transjordanische Gebiet, wo es ihnen kurz vor dem Einzuge der Israeliten gelang, einen bedeutenden Staat zu gründen, mit dem Anspruche auf die Oberherrschaft über die kleinen Nachbarstämme. Die Kämpfe mit den Israeliten und der Sieg der letzteren (s. folgenden §) versetzte den Amoritern den Gnadenstoß: seit dieser Zeit kommen sie für die Geschichte Kanaans nicht mehr in Betracht. Ihr Landgebiet in der Mitte Transjordaniens fällt den Israeliten zu und im Norden werden die *Aramäer* ihre geschichtlichen Nachfolger.

Im südöstlichen Transjordanien und im Hinterlande des Toten Meeres saßen zwei kleine Völkerschaften aus der Gruppe „Ibrim": die *Moabiter* und die *Ammoniter*. Die Ammoniter hatten ihren Zufluchtsort längs des Oberlaufes des Flusses Jabbok, der in den unteren Jordan mündet, die Moabiter südlicher, im Gebiete des Arnon, der in das Tote Meer fließt. Am äußersten Ende Palästinas ließ sich der dritte Stamm der hebräischen Gruppe nieder, die *Edomiter*, nach der Sage von Esau und Jakob „Stammesbrüder" der Israeliten. Die Edomiter, welche das in die arabische Wüste übergehende Steppenland *Araba* bewohnten, vermischten sich im

Laufe der Zeit mit den umherwandernden Arabern und mit den anderen Beduinen der Wüste. (In der Bibel wird dies durch die Erzählung von der Vermählung Esaus mit einer Ismaelitin-Araberin und mit noch zwei Frauen aus anderen Völkerschaften versinnbildlicht. Gen. 28, 9 und 36, 2—3.) Zu diesen Völkerschaften der Wüste gehörten auch die *Midjaniter* und die *Keniter*, deren Mittelpunkt der Berg Sinai bildete, wo sie für einige Zeit mit den umherziehenden Israeliten in nähere Beziehungen traten.

Der südwestliche Küstenzipfel Kanaans zwischen Jaffa und Gaza stand zur Zeit des Eindringens der Israeliten vor einer politischen Umwälzung: Im XII. Jahrhundert wurde dieser Küstenstrich von den *Philistern* erobert, einer nichtsemitischen Völkerschaft, augenscheinlich einer Abzweigung der Hetiter, die von den Ägäischen Inseln oder von Kleinasien herkamen. In kurzer Zeit hatte dieser kraftvoll organisierte Stamm im Süden des Küstenstrichs dieselbe Bedeutung erlangt, die die Phönizier im Norden hatten.

§ 5. *Die Eroberung Transjordaniens und Kanaans*

Das bunte Völkergemisch Palästinas und die Unbestimmtheit seiner politischen Lage infolge der Schwächung der ägyptischen Souveränität gaben dieses Land den fremden Eroberern preis. An der Wende des XIII. und des XII. Jahrhunderts wiederholt sich das, was bereits zwei Jahrhunderte früher, zur Zeit des Eindringens der Chabiru und der inneren Wirren in Kanaan, geschehen war. Nach dem Tode des Pharao Ramses II. setzte die Loslösung der asiatischen Provinzen ein, die unter der Oberherrschaft Ägyptens gewaltsam vereinigt worden waren. Eine Reihe von Aufständen unter dem Pharao Merneptah, zwischen 1235—1215, und die Wirren im Innern Ägyptens gaben den aus dem „Sklavenhause" erlösten Israeliten die Möglichkeit, sich mit ihren Stammesbrüdern oder mit den ihnen verwandten Stämmen zu vereinigen, die in der Wüste Sinai und in der Nähe der Oase Kades umherzogen, um von dort gemeinsam weiter nach Kanaan zu wandern. Durch eine großzügige religiöse Handlung, die mit dem Berge Sinai und der Persönlichkeit Moses' in engstem Zusammenhange stand, in einen festen nationalen Verband zusammengefügt, bereiteten sich die Israeliten in Kades auf einen Kriegszug vor in das Land, das sie als das gelobte Land

betrachteten, das Gott noch ihren Vorfahren, die ehedem dort ansässig gewesen waren, verheißen hatte. Von hier aus verfolgten sie aufmerksam die Ereignisse in den Nachbargebieten Transjordaniens und Kanaans, indem sie den zum Einfall günstigen Augenblick abwarteten. Die biblische Sage erzählt, daß aus Kades nach Kanaan „Kundschafter" ausgesandt wurden zur Erforschung des Landes; sie kehrten zurück mit guten Nachrichten von der Fruchtbarkeit des Bodens, versetzten aber das Volk in große Furcht durch ihre Erzählungen von der Riesenstärke der einheimischen Bevölkerung, die den Eroberern kraftvollen Widerstand entgegenzusetzen vermöge. Aus diesem Grunde wurde statt des direkten Vorrückens nach Norden, durch das spätere „Philisterland", vorsichtshalber ein Umweg gewählt. Auf der Suche nach Land bogen die Israeliten um den Süden Palästinas und begaben sich durch die Wüste in östlicher Richtung, an dem Landgebiete Edoms und Moabs vorbei, nach Transjordanien. Während eines der in Palästina so häufigen Zwiste unter den einzelnen Stämmen gelang es den Israeliten, augenscheinlich mit Hilfe eines Teiles der einheimischen Bevölkerung, in das Land einzudringen. Dieser Bürgerkrieg war wohl eine der Folgeerscheinungen jener Völkerwanderung im Lande Palästina, die durch die Denkmäler Tell-el-Amarnas aus dem XV. Jahrhundert bezeugt wird (s. oben § 1). In der biblischen Erzählung, die Hinweise auf ältere Quellen enthält (Num. Kap. 21), werden die Ereignisse folgendermaßen dargestellt: Die einstmals allmächtigen Amoriter zogen aus dem Norden nach dem Süden Transjordaniens und besetzten die Länder der Moabiter bis zum Arnon. Der Amoriterkönig Sihon setzte sich in der großen moabitischen Stadt Hesbon fest. Zu dieser Zeit zogen die Israeliten unter Moses' Führung gen Hesbon. Die von Sihon gegen sie ausgesandte Streitmacht erlitt eine Niederlage. Die israelitischen Krieger verdrängten, vielleicht mit Hilfe der Moabiter, die Amoriter aus Hesbon und hernach auch aus dem ganzen mittleren Landstrich Transjordaniens bis zum Jabbok. Die Moabiter behaupteten ihren Landbesitz nur südlich vom Arnon, während das ganze nördlich von diesem Fluß gelegene Gebiet, nämlich Gilead und Basan, den neuen Eroberern, den Israeliten, zufiel. Auf diese Weise faßten die israelitischen Landsucher, dank dem glücklichen Zusammentreffen verschiedenartiger Umstände, mit einem Schlage festen Fuß in Transjordanien.

Dieser entscheidende Moment der israelitischen Geschichte hinterließ seine Spuren in dem ältesten Volksepos, dessen Sagen einstmals in dem „Buche der Kriege Jahves" zusammengefaßt waren, und ebendiesem in der Folge verschollenen Buche entnimmt der biblische Geschichtsschreiber das folgende Fragment eines Volksliedes, das die ehemalige Macht der Amoriter besingt:

„Kommt nach Hesbon, gebaut und befestigt werd' Sihons Stadt!
Ja, Feuer ging aus von Hesbon, eine Flamme von Sihons Stadt!
Die verzehrte (die Städte) Moabs (und fraß) die Höhen des Arnon.
Weh dir, Moab, du bist verloren, des Kamos Volk! [1])
Er läßt seine Söhne fliehen, seine Töchter sind Raub (des Königs)."

Israel stand an der Schwelle Kanaans. Der schmale Jordanstreifen trennte die Eroberer von dem fruchtbaren Landgebiete jenseits des Flusses, von der „Palmenstadt" Jericho. Die müden Wanderer sehnten sich danach, dieses Land zu betreten, das ihnen ein ruhiges, seßhaftes Leben verhieß. Die Sage hat jenen Drang des Volkes durch Moses' Sehnsucht in der Todesstunde versinnbildlicht, da er vom Gipfel des moabitischen Berges Nebo das ganze Land Kanaan übersieht, das zu betreten ihm nicht mehr beschieden war. An die Stelle des dahingeschiedenen Führers trat sein Gefährte *Josua ben Nun* aus dem ephraimitischen Stamme. Der Augenblick war zum Einfall in Kanaan äußerst günstig: durch das ganze Land hatte sich die Kunde verbreitet von dem Eindringen der gewaltigen Eroberer, die den mächtigen amoritischen König niedergerungen hatten, und die Kleinkönige Kanaans erzitterten vor der vom Osten heranziehenden neuen Macht. Um diese Zeit setzten die israelitischen Streitkräfte über den Jordan, erstürmten, nicht ohne Hilfe eines Teiles der einheimischen Bevölkerung, das feste Jericho und schlugen in der benachbarten Stadt Gilgal ihr Lager auf. Hier wurde aus einem Steinhaufen ein Denkmal zur Erinnerung an den Einzug in Kanaan errichtet (der Name *Gilgal* bedeutet Haufen, Menge, Hügel). Von hier aus wurden Einbrüche in die nahegelegenen Gebiete des südlichen und mittleren Kanaan unternommen.

---

[1]) Num. 21, 27—30. Daß auch dieses Lied zu dem Zyklus der alten Lieder von den „Kriegen Jahves", d. h. von den nationalen Kriegen, gehört, ist aus den Versen 14—20 desselben Kapitels zu ersehen, wo ähnliche Lieder von Moab und von dem dort gegrabenen Brunnen erwähnt werden unter der Quellenangabe: „Buch der Kriege Jahves".

In das *südliche* Randgebiet Kanaans drang zuallererst die kriegerische Heerschar des Stammes *Juda* ein, der sich scheinbar zu jener Zeit, zusammen mit dem Stamme Simeon, von dem allisraelitischen Verbande losgelöst und beschlossen hatte, sich aus eigener Kraft ein Land zu erobern [1]). Mit Hilfe der Keniter, eines verbündeten Stammes aus der Sinaiwüste, der in den kanaanäischen Negeb eingedrungen war, besetzten die Stämme Juda und Simeon das Nachbargebiet südlich von Jerusalem. Diese von den übrigen Israeliten abgesonderte Gruppe setzte sich in dem errungenen Gebiete fest und beteiligte sich nicht mehr an der Eroberung des mittleren und nördlichen Kanaan, die teilweise von dem Verband der übrigen Stämme, teilweise von einzelnen Stämmen auf eigene Faust vollbracht wurde. Ein Stamm hatte damals den Vorrang in dem Verbande: es war dies der Stamm *Ephraim* mit seinem Anführer Josua.

Das mittlere Kanaan, d. h. das ganze Gebiet nördlich von Jerusalem mit dem Jesreeltal in seiner Mitte, zerfiel in eine Menge kleiner Stadtrepubliken oder „Königreiche", die einer ausreichenden Wehrmacht ermangelten. In den meisten Fällen begegneten die Israeliten hier nur geringem Widerstand der einzelnen Städte und unterwarfen sie ohne besondere Kraftanstrengung. Nur selten gab es bedeutendere Schwierigkeiten zu überwinden, wobei öfters Kriegslisten angewendet werden mußten (so bei den Eroberungen in der Gegend von Betel, der späteren Hauptstadt Ephraims). Häufig kam die ortsansässige Bevölkerung, die schon durch den den Bezwingern voraufgehenden Ruf mürbe gemacht war, ihnen entgegen und beteuerte ihre bedingungslose Unterwerfung (Gibeoniten). Jedoch wurden die Eroberer manchmal auch durch gegen sie gebildete Koalitionen der kanaanitischen Kleinfürsten in ihrem Vormarsch aufgehalten. Fünf „amoritische" Fürsten in dem Gebiete Jerusalems (die Städte Jerusalem, Hebron, Lakis u. a.) zogen gegen das Heer Josuas ins Feld, erlitten aber eine Niederlage bei der Stadt Gibeon: ein Hagel vom Himmel herab und ein Hagel von israeliti-

[1]) Es wird vermutet, daß Juda noch in der Wüste, vor der Überquerung des Jordan, vom Stämmebund abgefallen war und in den kanaanäischen Negeb unmittelbar aus der angrenzenden Oase Kades einfiel. In diesem Sinne wird auch das I. Kap. der „Richter" gedeutet, das das Gesamtergebnis der kanaanäischen Kriege zusammenfaßt.

schen Pfeilen schlug das Heer der Verbündeten in die Flucht. In einem alten Volksliede heißt es, daß Gott, das Gebet Josuas erhörend, die Sonne innehalten ließ und den Tag verlängerte, damit Israel seine Schlacht zum siegreichen Ende führe:

„Sonne, zu Gibeon halt an,
Und Mond, im Tal Ajjalon!
Und die Sonne hielt an und der Mond blieb stehen,
Bis das Volk sich gerächt an seinen Feinden!"

Die Länder der verbündeten Fürsten wurden besetzt, außer der Stadt *Jerusalem* oder *Jebus*, wo sich der mächtige Stamm der Jebusiter festgesetzt hatte, der noch lange seine Unabhängigkeit behauptete. Dann wurden die Zentralgebiete Kanaans erobert, durch die sich das Ephraimgebirge hinzieht. Leichter wurden Gebirgsgegenden erobert, wo die einheimischen Bewohner den gewandten Wüstenreitern nicht gewachsen waren; dagegen vermochten viele feste Städte sich zu behaupten, auch die Küstenstädte hielten stand. An diesen Kriegen nahmen die Stammesgruppen der Josephiten (Ephraim, Manasse) und der Benjamiten besonders regen Anteil. Späterhin wurde der mittlere Landstrich Kanaans von eben diesen Stammesgruppen in Besitz genommen.

Aus dem mittleren Kanaan wandten sich die Israeliten gegen das *nördliche* Kanaan (das spätere Obergaliläa). Hier am Meromsee kam es zu einer Schlacht mit den verbündeten Fürsten des Nordens, die sich unter der Anführung Jabins, des Königs von Hasor, vereinigt hatten. Trotz der vorzüglichen Ausrüstung der Verbündeten, trotz der zahlreichen Reiterei und der vielen Schlachtwagen wurden sie von den Israeliten geschlagen und bis zur phönizischen Grenze zurückgedrängt. Damit findet der Überlieferung nach der Siegeslauf jener Periode seinen Abschluß, in der der Ephraimit Josua die Mehrheit der Stämme anführte. Nach langjährigen Kriegen war Kanaan immer noch nicht ganz besetzt: viele Städte innerhalb des besetzten Landes, besonders im Norden, blieben noch in den Händen der einheimischen Bevölkerung. Die Eroberung war nicht vollständig; die weitere Verdrängung der ortsansässigen Bevölkerung durch die Israeliten kann nur langsam vor sich gehen und füllt die ganze sogenannte „Richterperiode" aus.

Das eroberte Land wurde unter den Israeliten nach dem Geschlechtsprinzip verteilt: jeder Geschlechtsgruppe oder jedem

„Stamm" („Sebet") wurde ein gewisses Gebiet zugeteilt, gewöhnlich dasjenige, an dessen Eroberung der betreffende Stamm unmittelbar, manchmal auch ohne Beistand der übrigen Stämme, beteiligt war. In den Steppen Transjordaniens ließen sich die Hirtenstämme *Ruben* und *Gad* nieder. Im Süden Kanaans, westlich vom Toten Meere, setzte sich der Stamm *Juda* fest, der von seinen Bruderstämmen im Innern des Landes durch die dazwischenliegenden Herrschaftsbereiche der Jebusiter in Jerusalem und dessen Umkreis getrennt war. In seiner Nähe, in den Steppen des Negeb, nomadisierte der kleine Stamm *Simeon*, der späterhin unter den benachbarten Nomaden der Wüste spurlos verschwunden ist. In der Mitte Kanaans behaupteten sich die Stämme *Ephraim* und *Manasse*, *Benjamin* und *Dan*. Die nördliche Stammgruppe endlich: *Issachar*, *Sebulon*, *Ascher*, *Naftali* nahm das Land zwischen dem Oberlauf des Jordan und der phönizischen Meeresküste in Besitz. Das Geschlecht *Levi*, dem der große Gesetzgeber Moses angehörte, besaß keinen eigenen Gebietsteil, sondern war „in Israel zerstreut", in den Landgebieten der übrigen Stämme, wo die Leviten späterhin einen besonderen Priesterstand bildeten. In späterer Zeit erfolgte manche Änderung in der Gebietsverteilung, teils durch übermäßige Gedrängtheit, teils durch nachbarlichen Zwist veranlaßt. Die Daniten zogen aus dem Zentrum Kanaans nach dem äußersten Norden hinauf, zur Grenze Phöniziens. Zwei Geschlechtergruppen aus dem Stamme Manasse, *Gilead* und *Machir*, siedelten aus dem mittleren Kanaan nach Transjordanien über, in das Gebiet Gilead (es erhielt diesen Namen von den neuen Ansiedlern), in nächste Nachbarschaft der dort ansässigen Hirtenstämme Ruben und Gad.

Im Verlaufe der ganzen Zeitperiode der Eroberung Kanaans vernehmen wir nichts von einer Intervention Ägyptens, des früheren Schutzherrn dieses Landes, zugunsten seiner Vasallen, der kanaanitischen Fürsten. Wenigstens erwähnen die biblischen Überlieferungen nichts davon. Nur auf einem einzigen ägyptischen Denkmal wird andeutungsweise eines Feldzuges des Pharao jener Zeit nach Kanaan Erwähnung getan. Auf einer Säule, die im Jahre 1896 in den Ruinen des „Totentempels" bei Theben aufgefunden wurde, ist eine lange Inschrift erhalten geblieben, in der die großen Siege des Pharao Merneptah über die in Aufruhr geratenen Libyer in Afrika sowie über verschiedene Völkerschaften in Asien verherrlicht werden.

Diese Ereignisse sind mit dem fünften Regierungsjahre Merneptahs datiert, d. i. um 1230 vor der christlichen Ära. In der Inschrift heißt es u. a.: „Libyen ist verwüstet, Friede ist im Hetiterlande; in Kanaan ist Beute gemacht; gefangen geführt ist Askalon, gepackt Gezer, Jenoam vernichtet, *Israel* — seiner Leute sind wenig — sein Same ist nicht mehr." Von welchem Sieg über Israel ist hier die Rede? Die Mehrzahl der Forscher vermutet, daß sich gerade zu dieser Zeit der Auszug der Israeliten aus Ägypten ereignete und daß sich das befreite Volk auf dem Wege nach Kanaan befand. „Israel" konnte damals noch nicht seine Stellung unter jenen Völkerschaften und Städten Kanaans innehaben, über welche der ägyptische Pharao gesiegt haben soll. Wenn man auch annehmen will, daß die Eroberung Kanaans durch die Israeliten in eine frühere Zeitperiode fällt oder daß dort schon vorher Gruppen des Stammes „Israel" gelebt hätten, die nicht in die ägyptische Knechtschaft gerieten, so bleibt doch die Tatsache unerklärlich, daß in den nationalen Überlieferungen Israels keine Spur von dem verheerenden Überfall des Pharao Merneptah erhalten geblieben ist. Es bleibt daher nur die Annahme übrig, daß in der prahlerischen, die Siege des Pharao verherrlichenden Hymne irgendeine Ungenauigkeit mitunterlaufen ist, da sich dieser viel eher gegen die ihm untergebenen aufständischen Völkerschaften in Afrika zu verteidigen hatte, oder aber daß hier von dem „Siege" über Israel in der Wüste die Rede ist, von jener rein negativen Folgeerscheinung des Auszugs, die darin bestand, daß kein „Same Israels" mehr übrig blieb in *Ägypten*. Jedenfalls ist es ausgeschlossen, daß in der auf die Ansiedlung in Kanaan unmittelbar folgenden Periode die Israeliten von Ägypten angegriffen worden wären. Nach dem Tode Merneptahs setzte in Ägypten ein Interregnum ein, wobei irgendein „Horiter", aus Syrien oder Palästina gebürtig, den Thron an sich riß. Der Gründer der zwanzigsten Dynastie, der Pharao Ramses III. (um 1200—1170), stellte die Ordnung in Ägypten wieder her, jedoch auch unter ihm erneuerte sich der Ansturm der „nördlichen Völker" Syriens und Palästinas gegen die Grenzgebiete des Pharaonenlandes. Den Truppen Ramses' gelang es, diese Kriegsscharen südlich von Phönizien in die Flucht zu schlagen. Zu derselben Zeit setzte sich an der südlichen Meeresküste Kanaans der hier eingewanderte Stamm der Philister fest, dessen Herrschaftsbereich

an das Landgebiet Ägyptens grenzte. Diese neuen Bewohner Palästinas versperrten den Ägyptern für lange Zeit den Zutritt in das Innere Kanaans. Im XII. Jahrhundert, in der Zeit des Aufbaus des israelitischen Kanaan, wird von Ansprüchen Ägyptens auf die Oberherrschaft in Palästina weder in ägyptischen noch in israelitischen Quellen Erwähnung getan.

§ 6. Die Stammesverfassung und die „Schofetim". Die Hegemonie Ephraims

Die Verteilung der Israeliten in dem neu eroberten Landgebiet nach Geschlechtern und Stämmen entsprach durchaus dem Stadium der Entwicklung, in dem sie sich zu jener Zeit befanden. Zwischen den einzelnen Gruppen des Volkes Israel bestanden wohl stammesverwandtschaftliche, zum Teil auch religiöse Bande, es fehlte ihnen aber an nationalpolitischem Einigungsgeiste. Von dem erwachten Bedürfnis nach einem festen Wohnsitz bewegt, schlossen sich die israelitischen Stämme zeitweilig zusammen, um für das gemeinsame Ziel der Eroberung eines Landgebietes zu kämpfen; sobald aber dieses elementare Bedürfnis befriedigt war, löste sich der Stämmeverband auf; die kriegerische Gesinnung büßte an Intensität ein; ein jeder Stamm setzte sich auf seiner Erdscholle fest, von dem schwierigen Prozeß des Übergangs vom nomadisierenden zum seßhaften Lebenswandel gänzlich in Anspruch genommen; zu den Ureinwohnern traten die Ankömmlinge in enge Beziehungen und paßten sich auf diese Weise der Lebensart der Ackerbauer an. Das Landgebiet verband nicht immer die einzelnen Stämme, es trennte sie auch manchmal voneinander: das kam in jenen Fällen vor, wo zwischen den Gebietsanteilen des einen und des anderen Stammes sich noch nicht bezwungene Städte und Gegenden befanden, die von den kanaanitischen Ureinwohnern besiedelt waren. Wie bereits erwähnt, blieben nach dem ersten Einfall der Israeliten in Kanaan sowohl die Meeresküste wie auch viele Gegenden im Innern des Landes, besonders im Gebiet der Ebenen, in den Händen der einheimischen Bevölkerung; dort eben lebten die Kanaaniter, die israelitischen Stämme voneinander trennend. Aber auch im Landbereich eines jeden Einzelstammes war die israelitische Bevölkerung mit der einheimischen untermischt.

Von der kräfteverzehrenden Eroberungsarbeit befreit, vermochte das Volk sich nun mit voller Energie der Anpassungstätigkeit an die neuen *physischen* Lebensbedingungen zuzuwenden. In dieser Zeitperiode konnten sich die israelitischen Stämme noch mit einem primitiven Gemeinwesen begnügen. Jeder Stamm besaß seinen Ältesten oder Regenten, der den Titel „Richter" oder „Schofet" führte (dem Namen nach mit dem „suffet" in Karthago identisch, vielleicht auch tatsächlich mit dieser phönizischen Institution verwandt). In Friedenszeiten stand der Schofet seinem Stamme vor; in Kriegszeiten war er der Anführer im Felde. Unter den Schoftim gab es auch Helden, die sich durch ihre Kriegsleistungen bleibenden Ruhm im ganzen israelitischen Volke erwarben. Diese traten in Zeiten der Bedrängnis auf, wenn einem oder mehreren Stämmen Gefahr drohte und sie sich zu gemeinsamer Verteidigung vereinigten, indem sie zugleich die Stammesbrüder aus fernen Gebietsteilen zu Hilfe riefen. Der Führer eines solchen Verbandes vereinigte zeitweilig eine ganze Gruppe von Stämmen unter seiner Gewalt, und sein Einfluß breitete sich weit über die Grenzen des ihm unterstehenden Landanteiles aus. Derartige *kurzfristige Föderationen* zu Verteidigungszwecken stellen jene Zellen dar, aus denen sich späterhin die Staatsordnung herausbildete, die an Stelle der patriarchalischen Geschlechtergemeinschaft treten sollte.

Über eine dieser Föderationen, deren Entstehungszeit nur ungefähr bestimmt werden kann (zwischen 1200—1170), berichtet das biblische „Buch der Richter", das sich dabei auf ein unbedingt zuverlässiges Dokument stützt, auf das „Deboralied", das älteste uns erhalten gebliebene Werk des israelitischen Heldenepos. Im nördlichen Kanaan brach ein Krieg aus. Die einheimischen Völkerschaften, deren Landbesitz mitten unter den Anteilen der israelitischen Stämme verstreut war, zwischen dem Kinerethsee und den Bergen Tabor und Karmel, verbanden sich, um die Israeliten aus dem Lande zu verdrängen. Scharen der Verbündeten, mit dem Feldherrn Sisera an ihrer Spitze, unternahmen Überfälle auf israelitische Ansiedlungen und hielten deren Einwohner fortwährend in Schach. „Die Pfade feierten, und die auf den Wegen gingen, wandelten krumme Pfade." Viele Ansiedlungen wurden von den Banden Siseras unterjocht und tributpflichtig gemacht. Auch allen übrigen Stämmen drohte Gefahr, da die Erfolge der aufsässig gewordenen Ur-

einwohner mit Leichtigkeit das Zeichen zum allgemeinen Aufstand und zur Rückeroberung des eben erst von den Israeliten besetzten Landes geben konnten. Aber vorerst gerieten in unmittelbare Bedrängnis die vier nördlichen Stämme: Naftali, Ascher, Sebulon, Issachar. Diese kleinen Gruppen konnten aus eigener Kraft dem Feinde nicht standhalten und waren also auf die Hilfeleistung der im benachbarten mittleren Kanaan wohnenden stärkeren Ephraimiten und Manassiten angewiesen. Allein sollte das Zentrum dazu bewogen werden, den Randgebieten beizustehen, so mußte die bereits erloschene kriegerische Gesinnung und das Bewußtsein der Gemeinsamkeit der Interessen aller Stämme zu neuem Leben erweckt werden. Diese Aufgabe erfüllte *Debora*, ein weises Weib, das unter den Ephraimiten lebte. Ob sie wirklich, wie die Überlieferung berichtet, eine Richterstellung innehatte und „Prophetin" war, ist nicht festzustellen, zweifellos ist jedoch, daß sie das politische Feingefühl eines Volksführers und die nationale Begeisterung eines Propheten besaß. Das patriotisch gesinnte Weib rief das Volk zu neuen Heldentaten, spornte es zu einem heiligen Kriege an, zum „Kriege Jahves", indem es einen zündenden Aufruf sowohl an die Führer der nördlichen Stämme als auch an ihre eigenen ephraimitischen Landsleute ergehen ließ. Dem Aufrufe Deboras leistete als erster *Barak* (dieser Name bedeutet auf hebräisch „Blitz"), ein Krieger aus dem Stamme Issachar, Folge. Er sammelte am Fuße des Tabor ein ziemlich großes, aus Wehren einiger nördlicher und mittlerer Stämme zusammengesetztes Heer. Diesen Volkswehrtruppen trat nun Sisera mit zahlreicher Reiterei und „eisernen Streitwagen" entgegen. An den Ufern des Flusses Kison, bei den Städten Megiddo und Taanak im Jesreeltal, stießen die feindlichen Heere aufeinander. Die Tapferkeit der Kämpfer für die nationale Freiheit behielt die Oberhand: die israelitische Volkswehr schlug das Heer der Verbündeten in die Flucht. Sisera selbst floh und suchte Zuflucht in dem Zelt einer den Israeliten freundlich gesinnten Familie aus dem Stamme der Keniter. Die Zeltbewohnerin Jael — so lautet die Sage — empfing Sisera mit geheuchelter Freundlichkeit, gab ihm Milch und bereitete ein Lager, um ihm hernach im Schlafe den Kopf mit einem Hammer zu zerschmettern. Der Verband der Völkerschaften des nördlichen Kanaan löste sich auf, und die israelitischen Stämme des Nordens durften wieder aufatmen.

Aus dem uns erhalten gebliebenen „Deboralied" (Buch der Richter, Kap. 5) können wir ersehen, welche Stämme an diesem nördlichen Krieg teilgenommen hatten und welche Stellung die übrigen Stämme dabei einnahmen [1]):

„Israel zog hinab wie Ritter,
das Volk Jahves zog hinab wie Helden.
Von *Ephraim* (stiegen sie herab zu Tale),
hinter (ihm) Benjamin mit seinen Scharen.
Von *Machir* stiegen herab Gebieter
und von *Sebulon*, die mit dem Szepter des Ordners einherziehn,
und die Fürsten in *Issachar* mit Debora
und wie Issachar so Barak:
in die Ebene ward er getragen von seinen Füßen.

In *Rubens* Sippen gab es schwere Erwägungen:
Was saßest du zwischen den Hürden,
zu hören das Flöten bei den Herden?
In Rubens Sippen gab es schwere Erwägungen.

Gilead blieb ruhig jenseits des Jordans,
und *Dan* geht in die Fremde auf Schiffen.
Asser saß stille am Meeresstrand,
blieb ruhig bei seinen Buchten.
Sebulon ist ein Volk, das sich dem Tode preisgibt,
und *Naftali* auf den Höhen des Gefilds."

In dieser Aufzählung der Stämme werden Juda, Simeon, Levi und Gad gar nicht erwähnt. Juda war bekanntlich vom Zentrum durch die dazwischenliegenden Herrschaftsbereiche der Jebusiter in der Umgegend Jerusalems getrennt, Simeon stand den Nomaden der Wüste näher als seinen ansässigen Stammesbrüdern. Die Priestergruppe der Leviten besaß keinen eigenen Landesanteil und war „in Israel zerstreut" (Gen. 49, 7). Der Stamm Gad ist wahrscheinlich mit der geographischen Bezeichnung seines Landgebietes gemeint: „Gilead jenseits des Jordans", wo sich die Gileadgruppe des mittleren Stammes Manasse mit ihm vermischte. Eine andere Gruppe der Manassiten, die sich am Jordan, westlich von Gilead, niederließ, erscheint im Deboralied unter dem Namen „Machir". Die ganze Last der Kriegsführung lag also auf den nördlichen Stämmen, die einen Bund mit einigen Gruppen aus den mittleren Gebieten geschlossen hatten.

---

[1]) An den Stellen, wo der massoretische Bibeltext entstellt und daher unklar ist, lehnt sich die Übersetzung an die in Kittels „Biblia Hebraica" (1910) angeführten Lesarten der Septuaginta und anderer alter Manuskripte an.

Für kurze Zeit vereinigte sich die Mehrzahl der zerstreuten Stämme, die sich ihrer Zugehörigkeit zum Einen „Volke Jahves" bewußt geworden waren. Allein nach dem Kriege löste sich der Stämmebund wieder auf, und ein jeder Stamm ging weiterhin seinen eigenen Weg. Jedoch der Keim eines Mittelpunkts blieb auch in jener Zeit erhalten. Der große Stamm Ephraim, der in der Mitte des Landes seinen Wohnsitz hatte, erhob fortgesetzt Ansprüche auf die Oberherrschaft über die anderen Stämme. Diese Ansprüche mochten sich auch auf religiöse Vorrechte stützen. In dem Herrschaftsbereiche Ephraims, in der Stadt *Silo*, befand sich nämlich das älteste Heiligtum der Israeliten: die „Lade Jahves" (aron Jahve), die nach der Sage die Israeliten auf ihren Feldzügen bei der Eroberung Transjordaniens und Kanaans begleitet hatte. Der Tempel von Silo, wo diese Lade untergebracht war, lockte viele israelitische Pilger aus verschiedenen Orten an, und auf diese Weise erhielt die Vorzugsstellung der Ephraimiten eine gewisse religiöse Sanktion. Allein dieser Keim eines geistigen Mittelpunktes war noch allzu schwach, um die Stämme zu einem dauernden Nationalverband, der die Grundlage zu einer Staatsverfassung hätte bilden können, zusammenzufügen.

§ 7. *Der Kampf mit fremden Eindringlingen. Monarchistische Tendenzen (Gideon, Abimelek)*

Innere Kämpfe wie die, welche zur Zeit Deboras ausgefochten werden mußten, stellten eigentlich nur eine Fortsetzung der nicht zu Ende geführten Eroberung Kanaans dar. Diese Verteidigungskriege waren nur eine unausbleibliche Folge jenes Angriffskrieges, den die Israeliten bei ihrem Eindringen in das Land geführt hatten: die unterworfenen einheimischen Völkerschaften im Bunde mit ihren unbezwungenen Nachbarn suchten sich an den Eroberern zu rächen und riefen so auf der Gegenseite eine mehr oder weniger einmütige Gegenwehr hervor. Allein Israel hatte nicht nur mit inneren, sondern auch noch mit äußeren Feinden zu kämpfen. So überfielen z. B. die Völkerschaften des südöstlichen Grenzgebietes — Moab, Ammon, Edom — nicht selten die in den Nachbargebieten lebenden israelitischen Stämme: Juda hatte sich namentlich gegen seinen

Steppennachbar Edom[1]) zu wehren, und der Stamm Benjamin, der im Jerichogebiet seinen Sitz hatte, wurde nur allzu oft von seinen Nachbarn jenseits des Jordan, den Moabitern, belästigt. Die Urkunde berichtet, daß der moabitische König Eglon mit seinen Truppen den Jordan überschritten und die „Palmenstadt" (Jericho) besetzt hätte, um hernach die Benjamiten tributpflichtig zu machen. Von dieser erniedrigenden Abhängigkeit wurden indessen die Benjamiten durch den heldenmütigen *Ehud* erlöst, der dem moabitischen Despoten beim Darbringen des Tributes die Lanze in den Leib stieß; diese Heldentat wurde das Zeichen zum Aufstand gegen das Fremdenjoch: die Israeliten besetzten die Übergänge über den Jordan, versperrten auf diese Weise den Feinden den Rückzug und vernichteten dann die in ihr Landgebiet eingebrochenen Moabiter. Viel öfter noch hatten aber von den kriegerisch gesinnten Moabitern und Ammonitern ihre unmittelbaren Nachbarn jenseits des Jordans, die Israeliten Gileads und der Steppenlandschaften, zu leiden. Die langjährigen Kämpfe der Bewohner Gileads mit den die Grenzgebiete besiedelnden Ammonitern bildeten die Grundlage für die *Jeftah*legende. Ein Mann dunkler Herkunft aus dem Stamme Gilead, der zunächst, von seinen Stammesbrüdern ausgestoßen, zum Anführer einer Räuberbande wurde, wird hernach von den Ältesten Gileads heimgerufen, um seinem Stamme im Kampfe gegen die Ammoniter beizustehen. Jeftah willigt ein, die Führung des Heeres zu übernehmen, jedoch unter der Bedingung, daß er im Siegesfalle zum Oberhaupt Gileads ernannt werde. Jeftah besiegte die Ammoniter und befreite sein bedrücktes Vaterland. Diese Erzählung aus dem „Buch der Richter" wird von einem tragischen Ende gekrönt: der unheimlichen Legende von der Tochter Jeftahs, die einem unbedachten Gelübde des Vaters zufolge Gott als Opfer dargebracht wird.

Aber ganz besonders hatte Israel unter den verheerenden Über-

[1]) Wir haben Grund anzunehmen, daß die Geschichte von dem Kampfe des judäischen „Richters" Otniel mit „Aram" (Richt. 3, 8—11) sich auf *Edom* bezieht (im Texte konnte ein Fehler mitunterlaufen sein: ארם statt אדם), da Juda zu Beginn der Richterzeit mit dem entfernten Aram wohl kaum Krieg führen konnte, um so mehr, als Aram zu jener Zeit noch gar nicht so weit war, einen machtvollen Staat zu bilden. Der zweifelerregende Name „Aram-*Naharaim*" mag an dieser Stelle eine spätere Glosse sein, eine Folge der erwähnten Entstellung.

fällen der nomadisierenden Völkerschaften der syrisch-arabischen Wüste zu leiden. Das Eindringen der Nomaden in den Besitzstand der ansässigen Bevölkerung dauerte fort und die umherirrenden ehemaligen Genossen Israels in der Wüste, die Midjaniter und die übrigen „Bne-kedem" (Kinder des Ostens, der Wüste), bewegten sich fortwährend, das Gebiet Transjordaniens überquerend, in der Richtung nach dem fruchtbaren Ackergebiete Kanaans hin. Diese Beduinen unternahmen immer wieder Raubüberfälle auf das Land der Israeliten und vernichteten während der Erntezeit die Frucht der Äcker. „. . . So oft die Israeliten gesät hatten, zogen die Midjaniter, die Amalekiter und die im Osten heran und zogen gegen sie heran. Und sie griffen sie (die Israeliten) an und vernichteten die Früchte des Landes bis nach Gaza hin und ließen keinerlei Lebensmittel in Israel übrig, auch nicht Schafe, Rinder und Esel. Denn sie selbst samt ihren Herden und Zelten kamen so massenhaft wie Heuschrecken; sie und ihre Kamele waren ohne Zahl, und sie drangen in das Land ein, es zu verheeren. So wurde Israel durch die Midjaniter sehr geschwächt . . ." (Richt. 6, 3—6). Gegen dieses entfesselte Element der Wüste, das die bodenständige Kultur bedrohte, vermochten die selbst erst vor kurzem ansässig gewordenen israelitischen Stämme nicht anders als mit vereinten Kräften anzukämpfen.

Eine besondere Anziehungskraft besaß für die Nomaden das fruchtbare Jesreeltal, das sich durch die Landgebiete Manasses und Ephraims hinzog. Hier trat den eindringenden Midjanitern kraftvoll ein Ackerbauer aus dem manassitischen Geschlecht Abi'eser in Ofra entgegen. Er hieß *Jerubbaal*, was wohl mit der in seiner Familie herrschenden Verehrung des kanaanitischen Baal zusammenhing, wurde aber späterhin, als er das Volk im Namen Jahves in den Kampf mit den Feinden führte, *Gideon* (Haudegen, Held) genannt. Das durch die Ermordung seiner Brüder und die Ausplünderung seiner Familie wachgerufene Gefühl der Blutrache wächst in der Seele Jerubbaal-Gideons zu einer stürmischen patriotischen Begeisterung, die in dem Aufruf zu einem heiligen Kriege ihren Ausdruck findet. Eine Volkswehr aus Manassiten und Kriegern aus den benachbarten nördlichen Stämmen hatte sich bald kampfbereit zur Verfügung gestellt, jedoch nimmt Gideon aus der ganzen Mannschaft nur eine kleine Schar auserlesener Helden mit sich und über-

rumpelt zur Nachtzeit das midjanitische Nomadenlager in dem Tale Jesreel. Mit dem Rufe: „Das Schwert für Jahve und Gideon!" brachen die israelitischen Helden bei Fackelschein in das feindliche Lager ein. Die in Verwirrung geratenen Midjaniter stürzten in wilder Flucht zum Jordan, um sein östliches Ufer zu erreichen, wurden jedoch am Rückzug verhindert: der eilends aufgebotene Heerbann Ephraims verlegte den Fliehenden die Furten des Flusses. Der Krieg wurde jenseits des Jordan zu Ende geführt, wo Gideon die Überreste der flüchtigen Midjaniter und der „Söhne des Ostens" aufs Haupt schlug und zwei ihrer Häuptlinge hinrichten ließ.

Mit reicher Beute beladen kehrte Jerubbaal-Gideon von seinem siegreichen Feldzuge heim. Er galt nun als nationaler Held, als „Krieger Jahves". Das Volk, dank dem starken Arme dieses Führers zu ruhigem Leben und friedlicher Arbeit zurückgeführt, fühlte das Bedürfnis nach einer beständigen und einheitlichen Obergewalt, die ihm auch in Zukunft Ruhe sichern würde. Die Stammesbrüder Gideons aus den Stämmen Manasse und Ephraim boten ihm die Königswürde an, die in seinem Geschlecht erblich werden sollte. Die moralisierende biblische Urkunde behauptet zwar, daß Gideon die Königswürde ausgeschlagen hätte mit der Begründung, daß Jahve allein Israels König sei, allein aus dem weiteren Bericht der Chronik ist zu ersehen, daß Gideon doch über eine Art Herrschergewalt verfügte. In seiner Heimatstadt Ofra besaß er einen großen Harem, wo ihm seine zahlreichen Frauen siebzig Söhne geboren haben sollen. In derselben Stadt errichtet Gideon eine eigenartige Bildsäule Jahves („Efod"), die er aus dem bei den Midjanitern erbeuteten und eingeschmolzenen Goldgerät herstellen ließ. Offenbar befestigte sich der Jahvekultus infolge des im „Heiligen Kriege" errungenen Sieges wie auch infolge des Aufkeimens der neuen Königsgewalt, allein bei den damaligen religiösen Vorstellungen schien die sichtbare Gestalt der Gottheit auch im nationalen Kultus Israels trotzdem unumgänglich zu sein.

Der Versuch, die erbliche Königsgewalt unter den mittleren Stämmen zu befestigen, führte nach dem Tode Gideons zu einem kläglichen Mißerfolg. Von einer seiner Frauen, einer Kanaanäerin aus der halbisraelitischen Stadt Sichem, hatte Gideon einen Sohn namens *Abimelek* (ein symbolischer Name, der „mein Vater — ein König" oder „Vater des Königs" bedeutet); dieser ehrgeizige Sohn

beschloß, seine zahlreichen Brüder, die Anspruch auf die Königswürde erheben konnten, aus dem Wege zu räumen. Er kam zu seinen Stammesbrüdern, den Sichemiten, und sagte zu ihnen: „Was frommt euch mehr: wenn siebzig Männer, alle Söhne Jerubbaals, über euch herrschen, oder wenn ein Mann über euch herrscht? Dazu bedenkt, daß ich von eurem Bein und Fleisch bin!" Die Bewohner Sichems zogen es vor, ihren Landsmann zum König zu haben; sie versahen ihn mit Geldmitteln aus dem Tempelschatz des einheimischen Baal-brith („Bundesbaal" — vielleicht der Beschützer des zwischen Kanaanitern und Israeliten in Sichem geschlossenen Bundes). Mit diesem Gelde dang er sich Banditen und erschlug mit ihrer Hilfe fast alle seine fürstlichen Brüder. Bald jedoch machte sich unter den Einwohnern Sichems eine rebellische Stimmung gegenüber dem grausamen Thronräuber bemerkbar, der in den Landgebieten Manasses und Ephraims über „ganz Israel" herrschen wollte. Der einzige am Leben gebliebene Bruder Abimeleks, Jotam, wiegelt die Sichemiten gegen ihn auf. Auf dem Gipfel des Berges Gerisim, so berichtet die Sage, trägt er seine kluge Parabel vor von dem stechenden Dornbusch, der König der Bäume geworden war, nachdem alle edlen Obstbäume diese Ehre ausgeschlagen hatten. Unter der israelitischen Bevölkerung Sichems kommt es zu einer Verschwörung gegen den König. Das Haupt der Verschwörung, Gaal ben Jobaal[1]), erklärt, daß Abimelek nur auf die Oberherrschaft über seine Stammesgenossen mütterlicherseits, die Kanaaniter Sichems, nicht aber über die Israeliten Anspruch erheben könne. Indessen nahm die Verschwörung ein klägliches Ende: Abimelek bestrafte die Verschwörer, und als der Aufstand sich dann über die ganze Stadt ausbreitete, verwüstete er sie völlig und ließ sogar den Turm Sichems in Flammen aufgehen, wo viele der aufständischen Einwohner im Schutze der Gottheit Baal-berit Zuflucht gesucht hatten. Aber traurig war auch das Ende des Usurpators, der zum Despoten geworden war: bei der Züchtigung einer anderen Stadt, Tebes, will er auch hier an den Turm, in den die Einwohner sich geflüchtet hatten, Feuer legen —

[1]) Dies ist der Name des biblischen Helden nach der Septuaginta, statt des tendenziösen Namens Gaal ben *Obed*, was Sohn eines Sklaven bedeutet. „Jobaal" konnte „Jo-Baal" heißen, d. h. „Jahve ist Baal", Gebieter der Stadt — das Losungswort der israelitischen Einwohner den einheimischen Verehrern des Baal zum Trotz.

da wirft ein Weib einen Mühlstein vom Turme herab und zerschmettert dem König den Schädel.

So mißlangen die ersten Versuche der Aufrichtung einer Königsherrschaft im Zentrum des israelitischen Landgebietes, allein in voller Kraft blieben jene Gründe, die eine staatliche Organisation notwendig machten. Es war klar, daß, sobald die Gefahr eines Überfalles von außen her ständig werden und dem größten Teil des israelitischen Landes drohen würde, die zeitweilige und lokale Zentralisation der Macht zu einer beständigen und durchgängigen werden, mit anderen Worten, daß das Land eine monarchistische Verfassung erhalten müsse. Dies geschah auch tatsächlich, als an der südwestlichen Küstengrenze des israelitischen Herrschaftsgebietes die mächtige kriegerische Völkerschaft der Philister auftauchte und mit den Israeliten den Kampf um die Herrschaft in Kanaan aufnahm.

§ 8. *Das Philisterjoch und das Streben nach einer staatlichen Vereinigung*

Im XII. Jahrhundert sonderte sich von dem bunten Gemisch der Völkerschaften Kleinasiens und der Jonischen Inseln das Küstenvolk der *Philister* ab (in der Bibel „Pelistim" genannt) und drang während der damaligen Völkerwanderungen in das Küstengebiet Kanaans ein. Das nordwestliche Küstenland war zu jener Zeit schon von den Phöniziern besetzt, während die südwestliche Küste von den Israeliten noch nicht in ihrem ganzen Umfang in Besitz genommen war; an dieser Küste, die sich von Jaffa bis zu den Grenzen Ägyptens hinzog, setzten sich die kriegerischen Eindringlinge fest. Von dem Auftauchen dieses „Seeräubervolkes" an den Grenzen Ägyptens berichtet eine Inschrift auf dem Denkmal des damaligen Pharao Ramses III., wo es „Pursati" genannt wird. Die Ankömmlinge, die, wie die Israeliten glaubten, von der Insel Kreta hergekommen waren, gehörten nicht zur semitischen Völkergruppe. Nach und nach lehnten sie sich jedoch in Sprache und Religion an die kanaanäischen Ureinwohner an [1]). Die Meeresküste

[1]) In der Bibel werden die Philister manchmal Kreter (Krethim: s. Sam. 30, 14; Ez. 25, 16; Zeph. 2, 5) genannt. Die philistäischen Krieger in der Leibwache des Königs David wurden „Krethi und Plethi" genannt. Der oft vorkommende Hinweis auf die Herkunft der Philister von der Insel Kaftor oder

des Philisterlandes, die sich von Jaffa bis Gaza und weiter bis zur ägyptischen Grenze hinzog, hatte keine große Bedeutung für den Handel, da sie natürlicher Häfen entbehrte; jedoch bildete der an der Küste gelegene Landstrich einen der Handelswege für die Karawanen, die Waren aus Ägypten nach Syrien und wieder zurück beförderten. Diese günstige geographische Lage des Landes und der kriegerische Geist der Bevölkerung bewirkten die schnelle Machtentfaltung des Philisterstaates. Derselbe bestand aus fünf Städten: *Asdod, Askalon, Gaza, Gat, Ekron.* An der Spitze einer jeden Stadt stand ein Fürst, jedoch gab es unter den fünf Philisterfürsten (Seranim) ein ständiges Bündnis. Ein kriegerisches und zugleich politisch gut organisiertes Volk, waren die Philister den einer festen föderativen Ordnung ermangelnden Israeliten äußerst gefährlich. Diese unternehmungslustigen Neuankömmlinge suchten die Übermacht in Kanaan an sich zu reißen.

Die Gefahr drohte zuallererst dem nächsten Nachbarn der Philister: dem israelitischen Stamme Dan. Im Buch der Richter ist uns ein Zyklus von Volkslegenden erhalten geblieben, die von dem Guerillakrieg berichten, den der danitische Recke Schimschon oder *Simson*[1]) gegen die Unterdrücker seines Stammes führte, wobei er wunderbare Heldentaten vollbringt, bis ihn die Philister schließlich gefangen nehmen und ihm die Augen ausstechen. Der ungleiche Kampf endet mit der Verdrängung der Daniten aus dem Küstengebiet bei Jaffa, das sie seit der ursprünglichen Eroberung Kanaans besetzt hielten. Die Daniten beschlossen, nach dem Norden

---

auf ihre Beziehungen zu dieser Insel (Gen. 10, 14; Amos 9, 7; Jerem. 47, 4) bestärkt in der Vermutung, daß unter Kaftor die Insel Kreta gemeint ist. — Bei den Griechen, den alten Landsleuten der Philister, hieß Kanaan nach dem Namen der Bewohner seiner südlichen Küste *Palästina*, und dieser Name verdrängte mit der Zeit den babylonisch-hebräischen Namen des Landes. In den biblischen Erzählungen wird den Philistern besonders oft die Bezeichnung „die Unbeschnittenen" (Arelim) beigelegt, zum Unterschiede nicht nur von den Israeliten, sondern auch von den kanaanitischen Ureinwohnern, die den Brauch der Beschneidung der männlichen Säuglinge einhielten (vgl. Richt. 14, 3; 15, 18; I. Sam. 14, 6; 17, 26, 36; 31, 4 usw.).

[1]) Der hebräische Name *Schimschon* bedeutet Sonnig, Sonnenmann. In diesem poetischen Namen des israelitischen Herakles wollen manche einen Hinweis auf den Zusammenhang der Legende mit dem Sonnenkultus sehen, wobei sie auch in den Einzelheiten der Sage (die langen Haare als Machtquelle Simsons sollen den Sonnenstrahlen entsprechen usw.) eine Bestätigung dieses Zusammenhanges finden.

überzusiedeln, wo ihnen die friedliche Nachbarschaft der Phönizier keinerlei Befürchtungen einflößte. Der Chronist berichtet, daß die Daniter zunächst Kundschafter aussandten zur Erforschung eines geeigneten Landgebietes. Am Fuß des Hermon, in der Gegend der Jordanquellen, entdeckten die Kundschafter ein schönes Tal, in dessen Mitte die Stadt *Lais* gelegen war. Die Einwohner der Stadt waren „Sidonier", die von der phönizischen Küste hergekommen waren und hier eine Kolonie gegründet hatten; sie lebten ruhig und sorglos („nach der Weise der Sidonier", fügt der Chronist hinzu) und waren nicht imstande, sich gegen bewaffneten Überfall zu wehren. Nachdem die Daniten dies von ihren Kundschaftern erfahren hatten, rückten sie mit ihren Familien, mit Hab und Gut, nach dem Norden vor. Die danitischen Krieger überfielen unerwartet die friedlichen Einwohner der Stadt Lais, plünderten ihre Häuser und legten an die Stadt Feuer. Hernach eroberten sie die ganze Umgegend und setzten sich daselbst fest. Die zerstörte Stadt Lais wurde von neuem aufgebaut und erhielt den Namen *Dan*. Die Daniten errichteten in dieser Stadt einen Tempel zu Ehren Jahves. Es war dies der äußerste nördliche Grenzpunkt des israelitischen Herrschaftsgebietes.

Nach der Vertreibung der Daniten drangen die Philister immer weiter gegen den Mittelpunkt des israelitischen Landgebietes vor. Hier besetzten sie das ganze Sarontal und wurden zu gefährlichen Nachbarn des bedeutendsten israelitischen Stammes, der Ephraimiten. An der Verteidigung des ephraimitischen Herrschaftsbereiches war auch dem größten Teil der übrigen Stämme gelegen, da dieser Gebietsanteil im Mittelpunkte des Landes lag; überdies befand sich dort, in der Stadt Silo, das nationale Heiligtum der Israeliten: der Tempel mit der „Lade Jahves". Die Notwendigkeit einer Vereinigung der Volkskräfte lag nunmehr klar zutage. Dem Philisterbunde mußte ein Bund Gesamt-Israels gegenübergestellt werden.

Der politischen Einigung der Nation ging eine religiöse Bewegung voraus, die in dem Silotempel ihren Mittelpunkt fand. An der Spitze dieser Bewegung stand *Eli*, der Oberpriester Silos. Ein geistlicher Würdenträger, war Eli zugleich Schofet des ephraimitischen Stammes und nahm regen Anteil an den Vorbereitungen zu den Kriegen mit den Philistern. Einer dieser Kriege brach aus,

als Eli schon sehr alt war. Das israelitische Heer trat den eingedrungenen Philistern, deren Hauptlager in *Afek* aufgeschlagen war, im Sarontal entgegen. Schon der erste Zusammenstoß mit dem Feinde wurde zu einer Niederlage für die Israeliten. Da beschlossen die Volksältesten, die heilige „Lade Jahves" aus dem Tempel zu holen und den israelitischen Kriegern voranzutragen, um die religiöse Begeisterung hervorzurufen. Die Lade wurde in das israelitische Lager gebracht, von zwei Söhnen Elis begleitet. Als die Philister davon Kunde erhielten, wurden sie von Angst erfüllt; sie fürchteten, daß das Heiligtum Jahves ihr Verderben heraufbeschwören würde. Sie sammelten daher all ihre Kräfte und kämpften mit wütender Hartnäckigkeit. Das israelitische Heer wurde geschlagen: 30 000 Mann ließen nach der Sage ihr Leben im Felde. Unter den Gefallenen waren auch die beiden Söhne Elis. Die heilige Lade fiel den Philistern in die Hände, was einen besonders schweren Schlag für das israelitische Volk bedeutete. Ein israelitischer Krieger kam vom Schlachtfelde nach Silo; seine Kleidung hing in Fetzen herab und war mit Staub bedeckt. Der hochbetagte Priester saß aber an den Toren der Stadt und harrte voll Unruhe der Nachrichten über den Ausgang der Schlacht. Der Bote näherte sich ihm mit raschen Schritten und sagte: „Geflohen ist Israel vor den Philistern; dazu ist dem Volk eine große Niederlage beigebracht. Auch deine beiden Söhne, Chophni und Pinechas, sind tot und die Lade Gottes ist genommen!" Von dieser Nachricht erschüttert, fiel der Greis von seinem Sitz, brach sich im Fallen das Genick und verschied auf der Stelle.

Die Philister, durch den errungenen Erfolg ermutigt, drangen immer weiter und weiter in das Innere des Landes vor und brachen nun in die heilige Stadt Silo selbst ein. Sie zerstörten die Stadt und ihren Tempel, der dort seit der Eroberung Kanaans gestanden hatte. Die dem Heiligtum geweihten Priester flüchteten in das Städtchen Nob, im Landgebiete der Benjamiten. Seit dieser Zeit hörte Silo auf, der religiöse Mittelpunkt für das Volk zu sein, und so büßten auch die Ephraimiten ihre ehemalige Vorzugsstellung unter den übrigen Stämmen ein. Die heilige Lade befand sich „in Gefangenschaft" bei den Feinden; sie wurde in die philistäische Stadt *Asdod* gebracht und im Tempel des Götzen Dagon aufgestellt. Bald darauf — so erzählt die Chronik — mußten die

Einwohner Asdods Zeugen wunderlicher Erscheinungen werden. Als sie nämlich eines Tages in ihren Götzentempel traten, sahen sie, daß Dagon von seinem Gestell heruntergestürzt war und am Boden vor der Lade Jahves ausgestreckt lag. Zur selben Zeit befiel die Bewohner Asdods und der Umgegend eine ansteckende Seuche: ihre Körper bedeckten sich mit furchtbaren Eitergeschwüren. Da begannen die Einwohner der Stadt zu klagen, daß das israelitische Heiligtum Unheil über sie heraufbeschworen hätte und sie verlangten, daß es an einen anderen Ort gebracht werde. Die Lade wurde nach der Stadt Gat überführt, allein auch hier verbreitete sich dieselbe Krankheit; aus Gat brachte man das Heiligtum nach Ekron, jedoch die Einwohner von Ekron brachen in Wehklagen aus: „Sie haben die Lade des Gottes Israel zu mir hergeschafft, um mich und mein Volk zu töten!" Da beschlossen die Philister, dem Rate ihrer Priester folgend, das erbeutete Heiligtum den Israeliten zurückzusenden. Sie stellten die Lade auf einen Wagen, spannten junge Kühe davor und ließen ihnen freien Lauf. Die Kühe brachten die Lade in die israelitische Grenzstadt Betsemes; von dort wurde sie nach dem kleinen Ort Kirjat-Jearim gesandt, der im Gebietsteil des Stammes Juda lag. Hier stand die Lade Jahves viele Jahre in einem Privathause und die israelitischen Einwohner der Umgegend wallfahrteten zu dem Heiligtum. — Die Bedeutung dieser Erzählung liegt nicht so sehr in ihrer historischen Glaubwürdigkeit als vielmehr in den lebendigen Farben, mit denen sie Leben und Glaubensweise jener Epoche schildert.

Die Israeliten befanden sich in einer schweren Lage. Ein bedeutender Teil des mittleren und südlichen Kanaan war von den Philistern eingenommen [1]). In der benjamitischen Stadt Gibea residierte ein philistäischer Vogt. Die Philister belegten mehrere Städte mit ihren Garnisonen und verboten den Einwohnern, Waffen bei sich zu tragen. Dieses fremdländische Joch rief eine große Gärung im Volke hervor. Es traten exaltierte „Nebiim" auf, Propheten oder agitierende Prediger, die das Land durchwanderten und das Volk in feurigen Worten zum heiligen Kriege gegen die Unter-

[1]) Außer den ephraimitischen und benjamitischen Grenzländern besetzten die Philister auch jene Landanteile des Stammes Juda, die sich an den Küstenstrich anschlossen, wie dies aus der biblischen Schilderung der erst später geführten Kriege Sauls und Davids zu ersehen ist.

drücker aufriefen. An der Spitze dieser Propheten stand *Samuel ben Elkana* aus der Stadt Rama, an der Grenzscheide der Gebietsanteile Benjamins und Ephraims.

In ganz jungen Jahren kam er nach dem Tempel in Silo, wo zu jener Zeit Eli Oberpriester war, und wurde, wie die Sage erzählt, seit seiner frühesten Jugend „dem Dienste vor Jahve geliehen". Er scheint ein Kenner der in den Priesterkreisen bewahrten religiösen Traditionen gewesen zu sein. Samuel machte eine bewegte, unruhige Zeit in der heiligen Stadt durch. Er war Zeuge der Niederlage der Israeliten im Kriege mit den Philistern bei Afek, er sah die Erbeutung der Lade, den Tod des Oberpriesters Eli und die Zerstörung Silos. Damit nahm auch der Tempeldienst Samuels ein Ende, zugleich ergab sich aber für ihn die Möglichkeit, in viel weiteren Volkskreisen seine Wirksamkeit als Prediger und Prophet zu entfalten. Er ging durch das Land, dem Volke das Wort Gottes predigend und überall den patriotischen Geist zu neuem Leben erweckend. Mit feuriger Beredsamkeit suchte er die Israeliten zu bewegen, sich im reinen nationalen Jahvekultus geistig zu einigen, da die geistige Einigung auch die politische Befreiung mit sich bringen würde. Das in Vergessenheit geratene Wort Moses' wurde im Munde Samuels wieder lebendig. Das Volk lauschte den Reden des Propheten und erkannte ihn als seinen Führer an. Er wurde zum Schofet der Stämme des kanaanäischen Mittelgebietes: Benjamin und Ephraim. An Stelle des zerstörten Silo erhob er für eine Zeitlang die benjamitische Stadt *Mizpa* zum religiösen Mittelpunkt. Hier versammelte sich von Zeit zu Zeit das Volk, um den begeisterten Prophezeiungen des Sehers zu lauschen, die die künftige Befreiung von dem Fremdenjoch verkündeten. Sollten aber diese Worte zur realen Tat werden, so bedurfte es neben dem geistigen Führer noch eines tapferen Feldherrn, der das Volk in den Kampf mit seinen Unterdrückern zu führen imstande wäre.

§ 9. Die Königswahl Sauls

Jetzt war der Augenblick gekommen, wo die Israeliten das tiefe Bedürfnis nach einer politischen Vereinigung unter der Führung eines Feldherrn-Königs empfanden. Sie sahen sich von kleinen Völkerschaften umgeben: von Phöniziern, Philistern, Ammonitern,

Moabitern, deren jede ihren Feldherrn-Herrscher hatte, während Israel, der Mittelpunkt Kanaans, noch keine einheitliche Staatsordnung besaß. Dem Volke wurde klar, daß eben dieser Mangel einer einheitlichen Organisation die Ursache von Israels Schwäche bildete. Da reifte in den breiten Volksschichten der Entschluß, der Labilität der patriarchalischen Geschlechterordnung ein Ende zu machen und einen König zu wählen, der das vereinigte Volk regieren, wie auch sein Anführer im Felde werden sollte. Der innige Zusammenhang zwischen Monarchismus und Landesverteidigung tritt hier klar zutage. Die Volksältesten Israels — so berichtet der biblische Chronist — kamen zu Samuel nach Rama und sagten zu ihm: „So setze denn einen König über uns, daß er uns regiere. Wir wollen auch so sein wie alle Völker, und unser König soll uns Recht sprechen und vor uns herziehen und unsere Kriege führen!" Zu diesem Tatsachenbericht fügte der spätere Redaktor der Überlieferung hinzu, daß Samuel sich zunächst dem Wunsche des Volkes gegenüber ablehnend verhielt, weil er darin eine Verletzung der Idee der Theokratie erblickte, die nur Jahve allein als den König Israels anerkannte. In einer begeisterten, formschönen Rede schilderte Samuel jenes Sklavenjoch, dem das Volk nach der Wahl eines Königs, der zum Despoten werden könnte, unweigerlich verfallen würde. Es ist dies eine der machtvollsten prophetischen Reden gegen alle Selbstherrscher. Allein diese Worte können nicht von Samuel gesprochen worden sein, dessen Lebensaufgabe doch gerade in der Errichtung eines Königtums in Israel bestand. Diese Rede wurde Samuel allem Anscheine nach von einem der späteren Demokraten in den Mund gelegt, zur Zeit des Kampfes des Prophetismus gegen das entartete Königtum in dem israelitischen oder judäischen Staate. Der historische Samuel wird wohl dagegen der Forderung der Volksältesten mit Freuden entgegengekommen sein, da er tiefer als alle anderen die Notwendigkeit einer politischen Vereinigung der Einzelstämme fühlte. Nach dem Berichte derselben Chronik arbeitete er in der Tat unausgesetzt an der Verwirklichung dieser Idee. Seine ganze Wirksamkeit ging darauf aus, die Wahl eines Königs möglichst zu beschleunigen und zwar eines Königs, der den Erwartungen des Volkes voll und ganz entsprechen sollte; zugleich aber hegte der Prophet seinerseits die Hoffnung, daß der künftige König im Geiste der Theokratie

handeln werde. Die Enttäuschung in dieser Beziehung trat erst viel später ein.

Der gesuchte König und Feldherr war bald gefunden. Es war ein Benjamiter aus Gibea, *Saul ben Kis*, ein Mann von Riesenwuchs, voll Kühnheit und von feurigem Temperament. Saul, der Sohn eines Ackerbauers, wurde von den Predigten der verzückten agitierenden „Propheten", die zum heiligen Kriege aufriefen, aufs Tiefste berührt. Eines Tages begegnete Saul einem „Prophetentrupp", der unter Trommelschlag von einem Hügel herunterkam, von einer begeisterten Menge begleitet. Im Kreise dieser begeisterten Patrioten „kam der Geist Jahves", wie der Chronist sich ausdrückt, „über Saul", er geriet selbst in Verzückung und „verwandelte sich in einen anderen Menschen". Der friedliche Ackerbauer wurde, von den Predigten der Propheten begeistert, zu einem feurigen Patrioten, der ganz von der Idee der nationalen Befreiung ergriffen war. In diesem Kreise ereignete sich augenscheinlich auch das Zusammentreffen Samuels mit Saul. Die Verbindung von Kühnheit und Enthusiasmus in dem Landmann aus Gibea fesselte den Propheten und gab ihm die Überzeugung, daß er der berufene König Israels sei. Diesen Gedanken suchte nun Samuel dem Volke einzuflößen und forderte es auf, Saul zum Könige zu wählen.

Noch vor seiner Königswahl hatte Saul Gelegenheit, sich auszuzeichnen und Heldenruhm zu erwerben. Die Ammoniter bedrängten die Israeliten am östlichen Jordanufer. Unter Anführung ihres Königs Nahas belagerten sie die Stadt Jabes in Gilead. Durch die lange Belagerung entmutigt, waren die Bewohner schon bereit, sich zu ergeben unter der Bedingung, daß die Feinde ihr Leben schonen und einen Vertrag mit ihnen abschließen sollten. Allein die Wehrlosigkeit der belagerten Stadt veranlaßte die Ammoniter, das Anerbieten zurückzuweisen und die unbedingte Übergabe zu fordern. Die Bewohner der Stadt verhöhnend, soll Nahas zu ihnen gesagt haben: „In der Weise will ich einen Vergleich mit euch eingehen, daß ich jedem von euch das rechte Auge aussteche und damit ganz Israel einen Schimpf antue!" Über die verächtliche Behandlung, die ihnen zuteil wurde, tief empört, sandten die Bewohner von Gilead Boten über den Jordan zu ihren israelitischen Brüdern und flehten sie um Hilfe an. Die Boten kamen nach

Gibea, der Heimatstadt Sauls, und berichteten von der verzweifelten Lage der Leute in Gilead. Das Volk vernahm den traurigen Bericht der Boten und begann laut zu weinen und zu klagen. Saul, der gerade mit seinen Rindern vom Felde zurückkehrte, wollte wissen, was das Volk zu solchen Ausbrüchen der Trauer veranlaßt hätte. Als man ihm von der schrecklichen Lage des heimgesuchten Gileadlandes berichtete, entbrannte er vor Zorn und sein Entschluß war schnell gefaßt. Er ergriff ein paar Rinder, zerstückelte sie und sandte die Stücke durch Boten ins ganze Gebiet Israels mit dem Aufruf: „Wer nicht (mit) auszieht hinter Saul und Samuel her, dessen Rindern soll es so ergehen!" Eine Welle der Begeisterung ging durch Israel und in kurzer Zeit sammelte sich um Saul ein zahlreiches Heer. Mit diesem Heerbann überschritt er den Jordan, überfiel jählings das Ammoniterlager bei Jabes, schlug die Feinde und befreite die Einwohner der belagerten Stadt.

Im Triumph kehrte Saul an der Spitze des siegreichen Volksheeres nach dem an dem westlichen Jordanufer gelegenen Gilgal zurück. In dieser Stadt, wo einst der Denkstein des Einzugs Israels in Kanaan errichtet worden war, versammelte sich das von Samuel berufene Volk, um die Wahl des ersten israelitischen Königs zu sanktionieren. Saul wurde unter begeistertem Jubel des Volkes zum Könige ausgerufen [1]). Dies geschah um die Mitte des XI. Jahrhunderts vor der christlichen Ära und damit beginnt die „Königszeit" in der Geschichte Israels.

---

[1]) Auf diesen Vorgang (I. Sam. 11, 14—15) ist auch die Parallelerzählung aus 1. Sam. 10, 1 ff. von dem Ausgießen des Öles auf das Haupt Sauls zum Zeichen seiner Königswahl zu beziehen. Interessant ist es auch, den Bibelvers: „Da nahm Samuel die Ölflasche und goß sie über sein Haupt aus, dann küßte er ihn und sprach: Damit hat dich Jahve zum Fürsten über sein Volk Israel gesalbt" mit den Angaben aus den Amarnabriefen zu vergleichen. „Manahbiria" — so berichtet ein kanaanäischer Kleinfürst aus dem XIV. Jahrhundert — „hat meinen Großvater zum König eingesetzt und Öl auf sein Haupt gegossen." Die kanaanäischen Fürsten sandten zuweilen Boten nach Ägypten, um Öl zu diesem Zwecke von dort zu holen. Es war dies augenscheinlich ein in Kanaan eingebürgerter Brauch, eine Symbolhandlung zur Weihe der Königsmacht, die auch die Israeliten übernommen hatten.

Drittes Kapitel

Die ursprüngliche Kultur Israels

§ 10. Die babylonisch-kanaanitische Grundlage

Ein Volk, das im Laufe von Jahrhunderten alle Kulturländer Vorderasiens durchwanderte und das dabei, im Prozeß seines Ausscheidens aus dem Gemisch der semitischen Völkerschaften, seine eigene Individualität bekundete, um schließlich an die Errichtung eines eigenen Staates zu gehen, — dieses Volk mußte auf seinem Wege notwendigerweise einen gewissen Vorrat an materiellen und geistigen Kulturgütern anhäufen. Nur im Besitze eines solchen Kulturschatzes kann eine bestimmte Stammeseinheit danach streben, ihr Leben in Form eines abgesonderten Kollektivganzen zu gestalten, indem sie das Allgemeine in Besonderes verwandelt und ihrer Weltanschauung und Lebensweise alles anpaßt, was sie früher ihrer Umgebung mit elementarer Notwendigkeit entnommen hat. Worin bestand nun der ursprüngliche Kulturgehalt Israels in der vorköniglichen Periode? — Eine Antwort darauf gibt uns das Milieu, in dem das Volk in jener vorhistorischen Epoche sein Dasein führte. Das Wandern und das seßhafte Leben im Gebiete zwischen Babylon und Ägypten, das jahrhundertelang dauerte, mußte es notwendig mit sich bringen, daß die hebräisch-israelitische Stammesgruppe viele Bestandteile beider Kulturen, sowohl der babylonischen als auch der ägyptischen, sich zu eigen machte. Die Folgen all dieser kulturellen Einflüsse konnten erst nach der territorialen Absonderung Israels in Kanaan zutage treten, nachdem das Volk dort festen Fuß gefaßt und sich die Möglichkeit errungen hatte, in seinem eigenen Geiste die der Umgebung entnommenen Kulturelemente in voller Freiheit zu verarbeiten.

Zunächst muß festgestellt werden, daß in Kanaan trotz der Nähe von Ägypten und trotz der lange andauernden ägyptischen Souveränität über dieses Land die ältere babylonische Kultur doch viel tiefere Wurzeln geschlagen hatte als die ägyptische. Das ist schon daraus zu ersehen, daß sogar unter der Oberhoheit Ägyptens die kanaanäischen Fürsten in ihrem Briefwechsel mit den Pharaonen sich der babylonischen Sprache und der Keilschrift, nicht der Hieroglyphen, bedienten [1]). Auch die religiösen Kulte in Kanaan hatten mit den babylonischen mehr Berührungspunkte als mit den ägyptischen. Aus babylonischen Elementen entstand die unterste, ursprüngliche Schicht der Kultur Kanaans. Auf dieser erwuchs eine zweite, rein kanaanäische, einheimische Schicht, die unter der Einwirkung natürlicher und wirtschaftlicher Eigenheiten des Landes und der lokalen religiösen Kulte sich bildete. Das Volk Israel, welches in die kanaanitische Bevölkerung eingedrungen war, mußte auch diese örtlichen Einflüsse über sich ergehen lassen. Schließlich erhob sich über den beiden Schichten, der babylonischen und der kanaanäischen, eine rein israelitische Schicht, in dieser frühen Epoche noch unbedeutend, doch schöpferische Kräfte in sich bergend, die in Zukunft zur Entfaltung gelangen sollten. Aus der gegenseitigen Durchdringung der diesen drei Schichten angehörenden Elemente bildete sich die Kultur des irsraelitischen Volkes in der vorköniglichen Periode.

Zu der Zeit, als die Israeliten in Kanaan ansässig wurden, blühte daselbst schon ein reges ländliches und städtisches Leben: Ackerbau, Handwerk und Handel hatten bereits eine ziemlich hohe Entwicklungsstufe erreicht. Nur im äußersten Süden Kanaans und in Transjordanien war neben der agrar-industriellen Wirtschaft auch der halb nomadenhafte Zustand noch vorherrschend: das Hirtenleben und das Hausen in Beduinenzelten. Von der Entwicklung einer städtischen Kultur im damaligen Kanaan zeugen die kürzlich zu Ende geführten Ausgrabungen in den zentralen Teilen des Landes: die Bauüberreste der Städte Taanak, Megiddo, Gezer, Lakisch, Jericho. Es wurden massive Festungswälle um die Städte

[1]) Außer der oben (§ 1) erwähnten Sammlung von Tontafeln aus dem XV. Jahrhundert, die in den ägyptischen Bauüberresten von Tell-el-Amarna aufgefunden worden sind, wurden später (1903) ähnliche Tafeln mit babylonischer Schrift in Kanaan selbst ausgegraben, in Taanak, im Tale Jesreel. Sie enthalten einen Briefwechsel kanaanäischer Fürsten.

herum entdeckt, ferner große Steinbauten und schöne Paläste, verschiedenartige Hausgeräte, eine Menge Götterbilder und Bildsäulen, schließlich Schriftstücke (in babylonischer Keilschrift) — Spuren der Kultur des zweiten Jahrtausends vor der christlichen Zeitrechnung. Die Israeliten vermochten allem Anscheine nach nur allmählich sich dem komplizierten Stadtleben anzupassen. Als neue Ansiedler, die sich das Nomaden- oder Halbnomadenleben nur nach und nach abgewöhnten, konnten sie mit den Phöniziern in Handel und Baukunst nicht wetteifern. Sie bildeten vor allem die Klasse der Landleute: der Ackerbauer, Weingärtner, Gärtner, deren Erzeugnisse in großen Mengen in die Städte gebracht und zum Teil nach Ägypten und anderen Ländern ausgeführt wurden. Das Volk Israel, welches Kanaan zuerst durch die Kraft der Waffen unter seine Gewalt gebracht hatte, unterwarf es sich nachher, im Laufe von Jahrhunderten, durch seiner Hände Arbeit, indem es die Grundlage für das Wirtschaftsleben des Landes errichtete. Gideon, der Weizen drischt und Saul, der noch am Vortage seiner Salbung hinter dem Vieh hergeht, sind die typischen Vertreter israelitischer Landbewohner aus ehrbaren Familien. Die israelitische Stadt unterschied sich oft nur wenig von einem großen Dorfe (Gideons Ofra, Sauls Gibea).

Vieles von dem Primitiven, das der patriarchalischen Geschlechterverfassung eigentümlich ist, hat sich noch in den Sitten erhalten. Die orientalische Sitte der Blutrache galt als unantastbar; das Vergeltungsrecht („Auge um Auge") war die Norm der Rechtsprechung. Die Sage berichtet über einen tragischen Fall der Blutrache, der zur Richterzeit eine ganze Stadt zum Opfer fiel. Im benjamitischen Gibea wurde von einigen Ortsansässigen die Frau eines zugewanderten Ephraimiten entführt und vergewaltigt. Der Mann der Unglücklichen, der an der Schwelle des Hauses, wo er als Gast weilte, ihren Leichnam fand, brachte ihn in seine Vaterstadt und ließ den Racheruf an seine Stammesgenossen ergehen. Die Ephraimiten und die Männer aus den angrenzenden Erbanteilen versammelten sich, überfielen Gibea, machten alle seine Einwohner nieder und ließen die Stadt in Flammen aufgehen. Alle leisteten gemeinsam den Eid, ihre Töchter nie einem Manne aus dem Stamme Benjamin zum Weibe zu geben. Dann aber wurden die Nachbarn von Mitleid mit dem verstoßenen Stamme, dem wegen Weiber-

mangels das Aussterben drohte, erfüllt, und da, erzählt die Sage, ersann man im Rate der verbündeten Stämme ein Mittel zur Rettung der Benjamiten ohne formellen Eidesbruch: man beschloß, den benjamitischen Jünglingen die Entführung von Weibern aus der Mitte der Mädchen freizugeben, die am Volksfesttage in den Weingärten Silos Reigentänze aufzuführen pflegten. Die Jünglinge zeigten sich der Aufgabe gewachsen, und der bedrohte Stamm begann sich wieder zu mehren. — Ein Widerhall der patriarchalischen Lebensführung ist auch aus allen jenen Volkserzählungen des Richterbuches herauszuhören, die mit dem Kehrreim beginnen oder schließen: „Zu jener Zeit gab es keinen König in Israel; jeder tat, was ihm gutdünkte."

Die sozialen und rechtlichen Verhältnisse wurden bei der damaligen patriarchalischen Lebensführung allem Anscheine nach durch Normen des landesüblichen Gewohnheitsrechts geregelt. Indessen sehr früh schon gewinnt neben diesen Normen auch das geschriebene Recht seine Bedeutung. Ein Überrest ist erhalten geblieben in jenem kurzgefaßten Gesetzeskodex, der als „Bundesbuch"[1]) bezeichnet und in der biblischen Tradition mit der Sinaioffenbarung und mit dem Wirken Moses' in Zusammenhang gebracht wird (oben, § 3). In diesem Buche sind die wichtigsten Gesetze gesammelt, die die Familien-, Vermögens- und Wirtschaftsverhältnisse regeln, sowie Bestimmungen über die Gerichtsordnung und über manche Seiten des Religionskultes enthalten. Die Gedrängtheit und Einfachheit dieser Gesetzesformeln zeugt von ihrer uralten Herkunft und spiegelt zugleich die Lebensformen eines Zeitalters wider, in dem sie als Rechtsnormen galten. Die auffallende Übereinstimmung vieler Paragraphen des Bundesbuches mit den Paragraphen des babylonischen „Hammurapi-Kodex" entschleiert das Entstehungsgeheimnis des israelitischen Kodex. Dieses Gesetzbuch ist der von den Führern Israels gehegte Zweig desjenigen babylonischen Rechts, das seit Hammurapi in ganz Vorderasien, also auch in Kanaan, vorherrschend war. Manche Bestimmungen dieses allgemeingeltenden Rechts mochten vielleicht noch

[1]) Der Anfangsvers dieses Kodex lautet: „Und das sind die Rechtssatzungen (Mispatim), die du ihnen (den Israeliten) vorlegen sollst." In dem Schlußkapitel desselben Abschnitts (24, 7) heißt es: „Dann nahm er (Moses) das *Bundesbuch* und las es dem Volke laut vor."

zur Zeit des frühen, halbseßhaften Lebens der Israelstämme im südlichen Kanaan und in der Oase Kades (viele Ausführungen des Bundesbuches sind dem Leben der Hirten und Viehzüchter angepaßt) Anwendung gefunden haben, um erst später von Moses ihre national-religiöse Sanktion zu erhalten; im ganzen aber konnte dieses kurzgefaßte bürgerliche Gesetzbuch erst nach der Eroberung Kanaans in Kraft treten. Die folgenden Parallelstellen aus dem babylonischen und dem israelitischen Gesetzbuche (aus dem letzteren in seiner ursprünglichen Form, ohne die offenbar aus späterer Zeit stammenden Interpolationen) führen sowohl das beiden Büchern Gemeinsame als auch das sie voneinander Unterscheidende klar vor Augen und werfen zugleich ein helles Licht auf die Lebensweise und das Rechtsbewußtsein des Volkes in diesem Zeitalter:

Bundesbuch:

1. Und wenn Männer sich raufen und dabei an ein schwangeres Weib stoßen, so daß ihre Leibesfrucht abgeht, dabei aber kein weiterer Schaden entsteht, so soll der Schuldige um soviel Geld gebüßt werden als der Ehemann der Frau ihm auferlegt. (Ex. 21, 22.)

2. Entsteht aber ein bleibender Schaden (bei dem Überfall), dann gilt: Leben um Leben, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Beule um Beule . . . Und wenn jemand seinem Sklaven oder seiner Sklavin ins Auge schlägt, so daß er es zerstört, so soll er ihn zur Entschädigung für sein Auge freilassen (weiter — entsprechend „für den Zahn", Ex. 21, 23—27).

3. Wer seinen Vater oder seine Mutter

Kodex Hammurapi:

1. Gesetzt, jemand hat eine Angehörige des freien Standes geschlagen und sie dadurch veranlaßt, ihre Leibesfrucht (frühzeitig) von sich zu geben, so soll er 10 Sekel Silber für ihre Leibesfrucht darwägen . . . Ist das betreffende Weib gestorben, so wird man eine Tochter von ihm töten . . . Hat er jemandes Sklavin geschlagen und sie dadurch veranlaßt, ihre Leibesfrucht von sich zu geben, so soll er 2 Sekel Silber darwägen . . . ist die befreffende Sklavin gestorben, so soll er $^1/_3$ Mine Silber darwägen (§ 209—214).

2. Gesetzt, jemand hat einem Angehörigen des freien Standes ein Auge zerstört, so wird man ihm sein Auge zerstören. Hat er jemandes Sklaven ein Auge zerstört oder jemandes Sklaven einen Knochen gebrochen, so soll er die Hälfte seines Wertes (dem Herrn) darwägen. Gesetzt, jemand hat einer ihm gleichstehenden Person Zähne ausgeschlagen, so wird man ihm Zähne ausschlagen . . . Und hat er einem Freigelassenen Zähne ausgeschlagen, so soll er $^1/_3$ Mine Silber darwägen (§ 196—201).

3. Hat ein Kind seinen Vater ge-

schlägt, soll mit dem Tode bestraft werden (21, 15).

4. Wenn ein Rind einen Mann oder eine Frau totstößt, so ist das Rind zu steinigen, sein Fleisch aber darf nicht gegessen werden; der Eigentümer des Rindes bleibt jedoch straflos. War aber das Rind schon längst stößig und sein Eigentümer deshalb öfter verwarnt, hat es aber nicht (gehörig) gehütet, so soll das Rind, wenn es einen Mann oder eine Frau tötet, gesteinigt und auch sein Eigentümer mit dem Tode bestraft werden; wird ihm (aber) eine Geldbuße auferlegt, so soll er als Lösegeld für sein Leben soviel bezahlen, als ihm auferlegt wird . . . Wenn das Rind einen Sklaven oder eine Sklavin stößt, so soll der (Besitzer) ihrem Mann dreißig Sekel Silber bezahlen; das Rind aber soll gesteinigt werden (Ex. 21, 28—32).

5. Wenn jemand einem anderen einen Esel oder ein Rind oder ein Schaf, kurz über ein Tier zum Hüten übergibt und dieses umkommt, oder etwas bricht oder weggeschleppt wird, ohne daß ein Augenzeuge dafür da ist, so soll es ein Eid bei Jahve unter ihnen zum Austrag bringen, ob der Betreffende sich nicht am Eigentum des anderen vergriffen hat, und der Eigentümer muß (den Verlust) hinnehmen, und jener braucht nicht zu ersetzen. Ist es ihm aber gestohlen worden, so soll er dem Eigentümer Ersatz leisten. Ist es zerrissen worden, so mag er es als Beweis beibringen; er braucht für das Zerrissene keinen Ersatz zu leisten (Ex. 22, 9—12).

6. Wenn jemand einem anderen Geld oder Kostbarkeiten zum Aufbewahren übergeben hat und es wird dies aus dem Hause des Betreffenden gestohlen, so muß der Dieb, wenn er ausfindig gemacht wird, doppelten Ersatz leisten. Wenn (jedoch) der Dieb nicht ausfindig gemacht wird,

schlagen, so wird man ihm die Hand abschneiden.

4. Gesetzt, ein Rind hat, während es die Straße entlang ging, jemanden so gestoßen, daß es seinen Tod veranlaßt hat, so entstehen daraus keinerlei rechtliche Ansprüche. Gesetzt, jemandes Rind ist stößig und hat „ihm (dem Eigentümer) seinen Fehler bereits gezeigt, er hat ihm jedoch die Hörner nicht gestutzt (und) sein Rind nicht fest angebunden, und dann hat das betreffende Rind einen Angehörigen des freien Standes so gestoßen, daß es seinen Tod veranlaßt hat, so soll er $^1/_3$ Mine Silber geben (§ 250—52).

5. Gesetzt, jemand hat einen Hüter gemietet, damit er Rindvieh oder Kleinvieh weide . . . hat er (der Hüter) das, was ihm übergeben worden ist, zugrunde gehen lassen, so soll er Rind für Rind, Schaf für Schaf dem Eigentümer der Tiere ersetzen . . . Ist in einer Viehhürde eine „göttliche Berührung" eingetreten oder ein Löwe hat gemordet, so soll der Hirt vor einem Gotte einen Reinigungseid leisten, dann soll den in der Hürde entstandenen Schaden der Eigentümer der Hürde ihm abnehmen (§ 261—266).

6. Gesetzt, jemand hat etwas ihm Gehöriges zur Aufbewahrung übergeben, und dann ist dort, wohin er es gegeben hat, sei es infolge Einbruchs oder auch infolge von Entwendung etwas ihm Gehöriges zusammen mit irgend etwas, was dem Eigentümer des Hauses gehört, ab-

soll der Hauseigentümer vor Gott (vor Gericht) treten (und einen Schwur leisten), (um feststellen zu lassen), ob er sich nicht am Eigentum des anderen vergriffen hat (Ex. 22, 6—7).

handen gekommen, so soll der Eigentümer des Hauses . . . (es) im vollen Betrage dem Eigentümer der Habe ersetzen . . . (§ 125).

Diese Parallelstellen zeigen, wie aus dem gemeinsamen Stamme des altorientalischen Rechts bei den Babyloniern und den Hebräern sich gleichartige Gesetzbücher abzweigten. Zugleich aber fallen auch manche Unterschiede der beiden Gesetzbücher in die Augen, welche durch die unterschiedliche Lebensweise und die Eigenart des Rechtsbewußtseins bedingt sind. Im babylonischen Gesetz wird die Grenze zwischen dem Freien und dem Sklaven viel schärfer gezogen als im israelitischen; das letztere hat überhaupt viele Härten des Sklavenrechts beseitigt, indem es vor allem bindende Fristen zur Freilassung der hebräischen Sklaven festsetzte (Ex. 21, 2—11). Dagegen ist die sittliche Begründung der Gesetze, die uns hie und da im israelitischen Kodex begegnet, allem Anscheine nach einer späteren Redaktion zugutezuhalten.

Nimmt man an, daß zur Richterzeit das „Bundesbuch" bereits als ein heiliges, geschriebenes Gesetz vorlag, so ist es wohl möglich, daß auch der von der Überlieferung mit diesem Buche in Zusammenhang gebrachte *Dekalog* (die zehn Sinaigebote) bei den Priestern in Form von Inschriften auf Stein- oder Erztafeln aufbewahrt wurde. Überhaupt ist es nicht unwahrscheinlich, daß derartige von der Gottheit sanktionierte, einfache, sittlich-rechtliche Normen, wie z. B. „Du sollst nicht töten" oder „Du sollst nicht stehlen", durch Schriftzeichen fixiert wurden und gleichsam eine Einleitung zum bürgerlichen und strafrechtlichen Gesetzbuch bildeten. In dem um das XVI. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung abgefaßten ägyptischen „Totenbuche" finden wir gleichsam ein Gegenstück zum biblischen Dekalog. Das, was der Dekalog in Form von unmittelbaren Geboten oder Verboten ausspricht, findet sich im „Totenbuche" in Form einer Antwort, die der Verschiedene im Jenseits seinem Richter, dem Gotte Osiris, gibt. Hier einige Beispiele:

Dekalog:	*Totenbuch:*
Du sollst nicht töten.	Ich habe nicht getötet.
Du sollst nicht stehlen.	Ich habe nicht gestohlen.

Du sollst nicht ehebrechen.	Ich habe nicht die Ehe gebrochen.
Du sollst gegen deinen Nächsten nicht als falscher Zeuge aussagen.	Ich habe nicht Lüge geredet.
Du sollst nicht deines Nächsten Weib begehren.	Ich war nicht unzüchtig im Tempel Gottes.
Du sollst nicht deines Nächsten Haus begehren.	Ich habe nicht zum Töten angestiftet.

Daß sowohl der Dekalog als auch das ursprüngliche bürgerliche Gesetzbuch zur Richterzeit in Form von Schriftdenkmälern vorliegen konnten, ist auch aus den neuesten Funden zu ersehen, die das Vorhandensein eines Schrifttums in Kanaan schon im XV. Jahrhundert klar beweisen. Das in Kanaan eingezogene Volk Israel verstand es, seine Gesetze in babylonischer Keilschrift auf Tafeln von ganz derselben Art einzuprägen, wie sie in Amarna und Taanak gefunden worden sind. Diese Keilschrift mochte eine Geheimkunst der israelitischen Priester gewesen sein und vielleicht ist sie es gerade, die in der biblischen Erzählung gemeint ist, in der es heißt, daß die Erz- oder Steintafeln („Luchoth") der Sinaigebote mit „göttlichen Schriftzeichen" (miktab elohim, Ex. 32, 16) beschrieben waren, zum Unterschiede von der später erfundenen „menschlichen" oder weltlichen Schriftart.

§ 11. *Die ursprüngliche Religion Israels; Jahveismus und Baalismus*

Was bildete den Inhalt der religiösen Weltanschauung Israels in der vorköniglichen Zeit? Inwieweit war sie schon damals von dem monotheistischen Prinzip durchdrungen? Daß das Volk Israel, soweit wenigstens unsere Blicke reichen, das Stadium eines komplizierten Polytheismus von der Art des babylonischen übersprungen hat, unterliegt keinem Zweifel. Allein zwischen den beiden äußersten Polen, der naturalistischen Vielgötterei einerseits und dem absoluten Monotheismus andererseits, war noch ein Zwischenstadium zu überwinden: die „Eingötterei" oder der *Henotheismus*, d. h. die Anerkennung eines besonderen Gottes für jeden Stamm, der sein Gönner und Schicksalslenker war und dessen Verehrung oftmals mit dem Kultus der lokalen, die Naturmächte versinnbildlichenden Gottheiten Hand in Hand ging. In der Richterzeit machte Israel gerade dieses Entwicklungsstadium seines religiösen Bewußt-

seins durch, dessen Überbleibsel allerdings noch viel später mit den rein monotheistischen Tendenzen gar oft in Widerstreit gerieten.

In nomadischem oder halbseßhaftem Zustand, an kein Landgebiet gebunden oder sich in fremden Ländern niederlassend, pflegen sich die Urvölker gewöhnlich auf eine allgemeinste vage Gottheitsvorstellung zu beschränken. In diesem Zustand besaßen auch die Israeliten die allen Semiten gemeinsame Vorstellung von dem höchsten Wesen, das über Natur und Menschen waltet; dieses wurde mit den Gattungsnamen *El* oder *Elohim* bezeichnet (sie entsprechen den babylonischen *Ilu* oder *Ila)*, in denen der Begriff der Kraft, der Macht zum Ausdruck kommt. Diese allgemeine Bezeichnung der Gottheit hat sich auch in dem Namen des Volkes selbst erhalten: *Isra-el*, ferner auch in den Namen einzelner Persönlichkeiten (Eleasar, Elijahu, Samuel)[1]. Aus der engen Berührung mit der babylonischen Kultur schöpfte die hebräisch-israelitische Völkergruppe jene in Vorderasien so verbreiteten Vorstellungen von dem Urchaos, der Erschaffung der Welt und der Menschen, der Sintflut, die späterhin in umgearbeiteter Form in die harmonisch aufgebaute Kosmogonie der Genesis aufgenommen wurden[2]. Allein der komplizierte Polytheismus des babylonischen Religionssystems eignete sich nicht für diese Nomaden oder Halbnomaden, da er mit dem Stadtleben und den Eigenheiten einer ausgebauten Staatsordnung in engstem Zusammenhang stand. Im Lande des Euphrat hatte jede große Stadt ihre Gottheit mit dem ihr geweihten Tempel, wobei der Fürst oder der Stadtvogt nur als Statthalter dieser Gottheit galt. (Ur — die Stadt der Mondgottheit Sin, Larsa — die Stadt des Sonnengottes Schamasch, Uruk — der Mittelpunkt des Kultus der babylonischen Venus, Istar, usw.). Das vorkanaanäische, vorstaatliche Leben Israels schuf dagegen einfache, nicht im Boden wurzelnde religiöse Vorstellungen, die Elemente eines naturhaften, von einem bestimmten Ort und Volk unabhängigen Monotheismus aufwiesen. Nur unmittelbar vor der Eroberung Kanaans, als die israelitischen Stämme sich zu einem Volke vereinigten, kommt der

---

[1]) Im Kanaan des XV. Jahrhunderts bildete die Partikel „Ilu" einen Bestandteil der Königsnamen; so hat z. B. der Name des Königs von Tyrus *Ilumilki* oder *Milkiil* (in den Amarnabriefen) die Bedeutung „Ilu" — oder „El — mein König".

[2]) Siehe unten § 50—51.

Begriff eines besonderen Volksgottes zur Entfaltung, als dessen ursprünglicher Wohnsitz der Berg Sinai galt.

Dieser Gott, der den Eigennamen Jahve (JHVH, יהוה) trägt, wird der Gott Israels, sein Gönner und Oberhaupt, das Symbol seiner Einheit[1]). In diesem Sinne bergen die sagenhaften, an Moses gerichteten Worte eine tiefe historische Wahrheit in sich: „Ich bin Jahve. Ich bin Abraham, Isaak und Jakob als Gott der Allmächtige, el-schaddaj (Gattungsnamen für die Gottheit, die Kraft, Gewalt bezeichnen), erschienen, aber mit meinem (Eigen-) Namen *Jahve* habe ich mich ihnen nicht bekanntgegeben" (Ex. 6, 2—3). Und in der Tat, die Individualisation der israelitischen Gottheit begann erst seit dem Zeitalter Moses'; der Name Jahve sanktioniert den ältesten Glaubensgehalt und die ältesten Volkssitten. Zum Volksgotte geworden, hört Jahve auf, eine lokale Sinaigottheit zu sein. Im Deboralied wird er „aus Edoms Gefild einherkommend" und das Sinaigebirge in Beben versetzend dargestellt. Es erscheint hier der sich *bewegende*, an keinen Ort gebundene Gott: „Jahve *kam vom Sinai* und erstrahlte (seinem Volk) von Seir, glänzte auf vom Gebirge Paran und kam von Meribat-Kades" (Deut. 33, 2). Diese spätere Formel stellt Jahve gleichsam als den Begleiter des israelitischen Volkes bei allen seinen Wüstenwanderungen dar. Je weiter das Volk in der Eroberung und in der Besiedlung Kanaans fortschreitet, um so heimischer wird auch Jahve im nationalen Landgebiete Israels. Er ist das Oberhaupt der israelitischen Streitmacht; alle nationalen Kriege sind „Kriege Jahves" (milchamoth Jahve); er schwebt über dem umherziehenden Palladium, der „Lade Jahves", die das israelitische Heer stets auf seinen Zügen begleitet; er kommt für eine Zeitlang im Tempel Silos zur Ruhe, wo die heilige Lade aufgestellt wird. Überhaupt entsprechen die verschiedenen Gestaltungen Jahves den aufeinander-

---

[1]) Eine allseitig befriedigende Erklärung des Namens *Jahve* gibt es vorläufig noch nicht. Die Richtigkeit der biblischen Erklärung („der Seiende, der Immerseiende, der Ewige", Ex. 3, 14) steht noch immer nicht fest. Die Vermutung, daß der Name Jahve in der Form Ja schon früher in Babylon gebräuchlich war (Delitzsch), ist durch die wissenschaftliche Kritik nicht bestätigt worden. Das aramäische *Jau* (im Königsnamen *Jaubidi*, der mit Ilubidi identisch ist, u. dgl.) taucht zu einer Zeit auf, als der Name des israelitischen Nationalgottes Jahve im Orient schon bekannt war und konnte einfach den Israeliten entlehnt worden sein (vgl. unten § 48).

folgenden geschichtlichen Schicksalswendungen im Leben des israelitischen Volkes. Das Volk schuf den Gott nach *seinem* Ebenbilde. Es war dies ein historischer Gott, der Lenker der historischen Schicksale des Volkes, zugleich aber auch deren Erzeugnis.

Eine so bedeutsame Veränderung wie die Umwandlung einer umherziehenden Völkerschaft in eine ansässige, eine Umwandlung, die mit dem Boden Kanaans und seinen Ureinwohnern verbunden war, mußte notwendigerweise auch in den religiösen Begriffen und dem Kultus Israels große Änderungen nach sich ziehen. Die kanaanitischen Bodenkulte dringen in die israelitische Volksreligion ein. Als die Israeliten sich mitten unter den Kanaanitern niederließen, fanden sie dort viele einheimische religiöse Kulte vor, die sowohl mit den Bodeneigentümlichkeiten als auch mit den Überlieferungen der ortsansässigen Bevölkerung zusammenhingen. Der kanaanitische Gott *Baal* (Herr) wurde als eine die Erde befruchtende Kraft, als Gönner des Landbaues: des Ackerbaues, des Garten- und Weinbaues, sowie als Beschützer des betreffenden Ortes, des Gaues oder der Stadt, verehrt. Verschiedene Ortschaften hatten ihre verschiedenen Baal-Gottheiten, die besondere Beinamen führten: Baal-berit in Sichem, Baal-Sebub in Ekron. Der Name Baal findet sich als Bestandteil in den Benennungen vieler Ortschaften (Baal-Meon, Baal-Gat, Baal-Hermon), sowie in den Namen hervorragender Männer (Jerubbaal, Esbaal). Die Baal zur Seite stehende weibliche Gottheit ist *Baala* oder *Baalita*, die gewöhnlich mit dem Namen der babylonischen Göttin der Kinderzeugung, *Istar*, bezeichnet wird, die in Kanaan auch *Astarte* oder *Aschera* hieß. Die Kultuszeremonien zu Ehren beider Gottheiten gingen gewöhnlich unter freiem Himmel vor sich, auf Anhöhen oder in Hainen, wo man zur Opferdarbringung Altäre und Räuchertische aufzustellen pflegte. Die Verehrungsstätte des Baal kennzeichnete gewöhnlich eine steinerne Säule (Masseba), die nach obenhin zugespitzt war, während als Astarte-Mal eine oben abgerundete Säule oder ein Baumstamm („Aschera") diente. Außerdem gab es auch noch Hausgottheiten, kleine Götzenbilder der Astarte, die als Amulette oder Zaubermittel dienten. Bei den Ausgrabungen in den Ruinen der alten Städte Kanaans (Gezer, Taanak) sind viele derartige kleine Götzenbilder unversehrt aufgefunden worden. Die Mehrzahl dieser Bildwerke sind babylonische oder ägyptische Darstellungen der weiblichen

Gottheit (Istar und Hator), die also im kanaanitischen Kultus ein fremdländisches Element bildeten.

Die in Kanaan heimisch gewordenen Israeliten konnten sich bis zu einem gewissen Grade dem Einflusse dieser bodenständigen Kulte nicht entziehen. Als Neulinge in der Ackerbaukultur übernahmen sie die Arbeitsweise sowie überhaupt die örtlichen Bräuche der Einwohner, mit denen sie in enge, oft sogar in verwandtschaftliche Beziehungen traten. Dadurch kamen sie auch mit den örtlichen religiösen Kulten in enge Berührung. Ob ein Israelit mit einem Einheimischen an einem Tische aß, einen Handelsvertrag mit ihm abschloß oder eine Ehe mit einem seiner Familienmitglieder einging — in allen diesen Fällen mußte er an einer einheimischen religiösen Zeremonie teilnehmen, an der Verehrung der göttlichen Gönner der betreffenden Ortschaft. Ob er pflügte, säte oder Wein anbaute — immer pflegte er die üblichen Riten zu Ehren dieser Gottheiten zu vollziehen; zur Erntezeit mußte er an dem fröhlichen Jahreszeitfeste teilnehmen, das zu Ehren des Baal, dem man die Ernte zu verdanken glaubte, gefeiert wurde. Die religiösen Hauptfeierlichkeiten hingen mit dem Jahreszeitwechsel und mit dessen Bedeutung für das Leben des kanaanitischen Landmannes zusammen. Auf diese Weise entstanden die israelitischen Jahresfeste, die zunächst einen ausschließlich landwirtschaftlichen Charakter hatten, dem sich erst später eine national-historische Bedeutung zugesellte: *Chag-ha'abib, Chag-ha'kazir, Chag-ha'asif*, Fest des Ährenreifens, der Getreideernte und der Weinlese, die in viel späterer Zeit zum Passahfest, zu Schebuoth und Sukkoth wurden [1]).

Der Verkehr mit den neuen kanaanitischen Nachbarn brachte also gewisse Verwicklungen in den religiösen Vorstellungen des Volkes mit sich. Baal und Aschera hatten Jahve nicht verdrängt, sie standen aber neben ihm oder vielleicht einen Rang tiefer unter ihm. Hier trat eine Teilung der Funktionen zutage: Jahve wurde als der nationale Gott, die Baale aber wurden als die örtlichen Gastherren verehrt. So sahen wir z. B., daß in Jerubbaal-Gideons Familie der Kultus des Baal und der Aschera, deren Opferaltäre sich am Vaterhause des Volksführers befanden, gehalten wurde; schon

---

[1]) „Bundesbuch", Ex. 23, 14—16; vgl. auch daselbst 34, 18—22; s. unten § 46 und 48.

die Einschließung des Namens der Gottheit in den Namen Jerub*baal* bezeugt eine Pflege des entsprechenden Kultes. Zugleich aber errichtet der sich zum nationalen Kriege rüstende Jerubbaal einen Opferaltar für Jahve, „Jahve Schalom" genannt, und läßt nach seinem Siege über die Midjaniter eine Orakelbildsäule Jahves (Efod) aus dem vom Feinde erbeuteten Golde gießen. Die biblischen Überlieferungen späterer Redaktion, deren Verfasser die Vergangenheit vom Standpunkte des strengen prophetischen Monotheismus beurteilen, stellen solche Gegensätze als fortwährende „Abfälle" von Jahve und „Wiederbekehrungen" zu ihm dar. Dies entspricht aber nicht der Wirklichkeit: zu jener Zeit bestand noch ein primitiver religiöser Synkretismus, die verschiedenen Kulte bestanden nebeneinander, sich gegenseitig ergänzend. Die Wirtschafts- und Hausgottheiten brauchte man im Alltagsleben, sie vermochten aber doch nicht die Stelle des Volksgottes auszufüllen. Die Weltanschauung Israels war mit Jahve aufs engste verknüpft als mit dem Schöpfer des Volksschicksals und dem Oberhaupte im Kampfe mit dem Feinde. Die patriotische Erregung in Zeiten der Kriegsgefahr oder der Siege war stets von einer Neubelebung des Kultes Jahves als des nationalen Gönnergottes und als des Erretters aus der Not begleitet. So bedeutete z. B. der Sieg Israels über Moab oder Ammon zugleich auch den Sieg Jahves über den feindlichen Gott Kamos. Und ganz dem Geiste der Zeit entsprechend ist es, wenn beim Streit um die Landesgrenzen der sagenhafte Jeftah folgendes zum Ammoniterkönig sagt: „Nicht wahr, wen dich dein Gott Kamos vertreiben heißt, den vertreibst du? Und wen immer Jahve, unser Gott, uns vertreiben heißt, den vertreiben wir!" (Richt. 11, 24).

Der offizielle Jahvekultus hatte zur Richterzeit seinen Haupttempel im mittleren Kanaan, in der ephraimitischen Stadt Silo. In derselben Gegend befand sich augenscheinlich noch ein zweiter Tempel von geringerer Bedeutung, in der Stadt Betel[1]). Aus den Berichten über den Philisterkrieg erfahren wir, daß im Silotempel oder „Zelt" die heilige Lade aufgestellt war, in der vielleicht das „Bundesbuch" und die Gesetzestafeln aufbewahrt wurden. Im Dienste des Tempels standen Priester aus dem Stamme Levi, dem

[1]) Richt. 20, 26; auch 2, 1, wo statt des massoretischen *Bochim* in den Septuagintatexten es richtig *Betel* heißt, das symbolisch auch „Bochim", Vers 5 desselben Kapitels entsprechend, genannt wird.

nach der Überlieferung auch Moses angehörte. Im Kreise der Silo-Priesterschaft wurde augenscheinlich der Geist des reinen Jahveismus aufrechterhalten; diesem Kreise entsproß Samuel, der Verkünder der geistigen Wiedergeburt, der Moses' Ideal der nationalen Einheit zu neuem Leben erweckte. Allein während der zur Richterzeit herrschenden Zersetzung des Gemeinwesens und des gesamten geistigen Lebens vermochte das Silo-Heiligtum kein national-religiöser Mittelpunkt zu werden. In den Landanteilen der einzelnen Stämme gab es lokale „Häuser Jahves", wo die Riten des Gottesdienstes sich wohl wenig von denen des Baalkultes unterschieden. Es ist uns bekannt, daß im Verkehr mit der Gottheit zur damaligen Zeit das Befragen Jahves durch den Priester über den Erfolg des einen oder des anderen Unternehmens sowie das Wahrsagen von großer Bedeutung war. Der Priester spielte hier vorzüglich die Rolle eines *Orakels*. Oft wurde ein Levit zum Vermittler zwischen dem Volk und Jahve. Die Leviten errichteten an verschiedenen Orten ihre Privattempel, wo sich als Hauptgötze ein Orakel, „Efod", befand, das durch den Mund des Priesters in Jahves Namen weissagte, wo ferner andere kleinere Hausgötzen, „Terafim", Unterkunft fanden. Zu dem von Gideon errichteten Efod strömte, wie es heißt, sogar „ganz Israel" herbei. Wie groß die Bedeutung der Orakel zu jener Zeit war, ist besonders aus der Geschichte von dem „Schnitzbild Michas" (Richt. 17—18) zu ersehen. Die Kundschafter der Daniten, die sich vom Süden her nach dem Norden auf die Suche nach einem neuen Landanteil begaben (§ 8), kamen unterwegs zu einem Privattempel auf dem Ephraimberge, der einem Ortsbewohner namens *Michajahu* oder *Micha* gehörte (die Partikel *jahu* im vollständigen Namen Michas bedeutet seine Ergebenheit dem Kulte Jahves). Im Tempel befanden sich: eine silberne Bildsäule Jahves oder „Pessel", das Orakel „Efod", die Hausgötzen, „Terafim", und anderes für den Gottesdienst bestimmtes Gerät. Der Priester dieses Tempels war ein junger Levit, der den Besuchern des Heiligtums die Orakelsprüche vermittelte. Die Boten der Daniten fragten den Priester, ob ihre Nachforschungen erfolgreich sein würden. Der Priester kündigte ihnen im Namen des Jahveorakels Erfolg an. Als die Daniten, nachdem sie günstige Nachrichten von ihren Kundschaftern erhalten hatten, bald darauf einen Feldzug nach dem Norden unternahmen,

wollten sie das Heiligtum Michas in ihrem eigenen Landbereich besitzen. Sie überfielen es, raubten das gesamte Zubehör des Tempels und brachten es mitsamt dem levitischen Priester in ihre neue Kolonie. Nach der Einnahme der Stadt Lais, die auf den neuen Namen *Dan* getauft wurde, stellten die Daniten in dem von ihnen errichteten neuen Tempel die Bildsäule Jahves und andere von Micha geraubte Götzenbilder auf. Dieser abgesonderte Tempel im nördlichen Randgebiete Kanaans blieb nach der Sage „die ganze Zeit über, die das Gotteshaus zu Silo bestand", erhalten, was die nördlichen Stämme von den südlichen in religiöser Beziehung unabhängig machte.

Hatte Israel dem kanaanitischen Bodenkultus auch solche Bräuche wie das Menschenopfer entlehnt? — Die Ausgrabungen zeugen davon, daß in Kanaan zu jener Zeit die Opferung der erstgeborenen Kinder noch üblich war. Es war dies eine Darbringung an Baal oder Astarte zum Danke für die Fruchtbarkeit der Familie, ähnlich wie auch die Erstlinge der Getreidepflanzen und Obstbäume denselben Göttern als Dankesgabe für die Ernte der Felder und Gärten geopfert zu werden pflegten. Oft wurden auch „Bauopfer" dargebracht: in das Fundament eines Neubaues wurde ein Menschenopfer eingemauert, was die Dauerhaftigkeit des Hauses, das sich nun unter dem Schutze des Geistes des Verstorbenen befand, sichern sollte. Dumpfe Nachklänge dieser barbarischen Sitten sind aus der Sage von dem tragischen Los der Tochter Jeftahs herauszuhören sowie aus den ältesten Vorschriften über die Gottweihung der Erstgeborenen (sowohl der Menschen wie der Tiere), unter Gewährung eines „Auslösungsrechts", d. h. eines Rechtes, das Menschenopfer durch das Opfer eines Schafes oder Rindes zu ersetzen (Ex. 13, 1, 13; 22, 28 im „Bundesbuche"). Es ist wohl anzunehmen, daß Israel in dieser Zeitperiode von den „kanaanitischen Greueln" des Menschenopfers nicht angesteckt war und es durch das Opfern von Vieh-Erstlingen auch tatsächlich ersetzte. Daß an Stelle Isaaks (in der Sage von der Opferdarbringung Abrahams) ein Widder geopfert wird, bedeutet gleichsam eine bildliche Ergänzung zu der alten Gesetzesvorschrift, die eine derartige Auslösung unmittelbar fordert. Das Ende der Erzählung von Jeftahs Tochter ist dunkel und gibt Anlaß zu einer Auslegung in dem Sinne, daß das junge Mädchen der Gottheit geweiht wurde,

ähnlich wie Jungfrauen sonst dem landesüblichen Astarte- oder Ascherakultus zur „heiligen Prostituierung" preisgegeben wurden; zu dieser Annahme berechtigen nämlich die Worte der Legende, daß die Tochter Jeftahs in den Bergen umherirrte und zusammen mit ihren Gespielinnen „ihre Jungfrauschaft beweinte" (Richt. 11, 37—38). Im allgemeinen gibt es aber keinen Anhaltspunkt für die Behauptung, daß bei den Israeliten dieser Epoche barbarische Kultformen üblich gewesen wären. Die israelitische Volksreligion bildete zu jener Zeit ein verschiedenartiges Gemisch von Glaubensformen und Bräuchen, hohen Begriffen und rohem Aberglauben, aber sie wird wohl kaum jene primitiven Formen der Götzenverehrung übernommen haben, die der einheimischen, von jeher mit dem Boden verwachsenen und mit den Bräuchen der Urzeit vertrauten Bevölkerung eigen waren. Nach seinen Wanderungen kam Israel nach Kanaan mit höheren Religionsbegriffen, die wohl bis zu einem gewissen Grade durch die örtlichen Einflüsse modifiziert werden, nicht aber gänzlich in die Abgründe des Heidentums untersinken konnten.

Zweites Buch

Das vereinigte Königreich unter den ersten Königen

(Um 1030—930)

§ 12. Allgemeine Übersicht

Um die Mitte des XI. Jahrhunderts vor der christlichen Ära gelangte der Übergang der Israeliten von der patriarchalischen Stammesordnung zu einer staatlichen Verfassung zum Abschluß. Das Volk hatte bereits zwei Entwicklungsperioden hinter sich: 1. jene Epoche, in der es ohne eigenes Land ein nomadisches oder halbseßhaftes Leben in bewohnten Ländern oder Wüsten zwischen Mesopotamien und Ägypten führte; 2. jene Zeit, da es nach der Eroberung Kanaans sich allmählich an das seßhafte Leben in seinem eigenen Landgebiete gewöhnte, aber einer allgemeinen staatlichen Verfassung noch ermangelte. Nun bricht die dritte Periode seiner Geschichte an: die Periode der Staatserrichtung. Die geschichtliche Evolution Israels geht nach bestimmten Gesetzen vor sich: das Nomadenvolk wird zum seßhaften Volke, um hernach zur politischen Nation zu werden. Diese neue Umwandlung wurde mit Notwendigkeit nicht nur durch die innere, sondern auch durch die äußere Lage herbeigeführt. Im XI. Jahrhundert waren alle Israel umgebenden Völker schon in kleineren oder umfassenderen Staatsverbänden organisiert. Die Philister im Südwesten, Edom im Süden, Moab und Ammon im Osten, die Aramäer im Norden — sie alle umschließen in engem Kreise das israelitische Land, stets bereit, es bei günstiger Gelegenheit zu überfallen. Nur die Phönizier an der nordwestlichen Küste lebten in friedlicher Nachbarschaft mit Israel. Das Eindringen der fremden Völker, besonders der Philister, in ihr Land bewog schließlich die voneinander abgesonderten israelitischen Stämme, sich unter der Oberhoheit eines gemeinsamen königlichen Volksführers zu vereinigen. Der Volkswille gab sich mit voller Klarheit in der durch die biblische Überlieferung übermittelten Forderung kund: „So setze denn einen König über uns; wir wollen

auch so sein wie alle Völker, und unser König soll uns Recht sprechen und vor uns herziehen und unsere Kriege führen!"

Der tapfere Saul aus dem benjamitischen Stamme, der erste vom Volke gewählte König, vermochte sich nur durch seine Heldentaten im Kampfe um die Volksfreiheit auf dem Throne zu behaupten. Er war König und Krieger zugleich, der Anführer eines Volkes, das sein Landgebiet vor dem einbrechenden Feinde verteidigte. Das Losungswort seiner Regierungszeit war der Selbstschutz des Volkes. Unter seinem Nachfolger David, dem Begründer der *judäischen* Dynastie, erreicht der gekräftigte israelitische Staat eine höhere Entwicklungsstufe. Das geeinigte Volk verläßt seine Verteidigungsstellung und geht zum Angriff über. Es bildet sich ein mächtiger Staat, der sich mit der Erhaltung seines Besitzes nicht mehr begnügt und nach Expansion strebt. Den Helden Davids (den „Gibborim"), die an der Spitze der Volkswehr stehen, gelingt es, die früheren gefährlichen Feinde zu unterwerfen und tributpflichtig zu machen. Nunmehr ist der israelitische Staat von einer Kette von Vasallenstaaten umgeben, die dem mächtigen Herrscher aus Juda untertan sind; die kanaanitischen Ureinwohner im Inneren des Landes werden allmählich von dem israelitischen Volke aufgesaugt. Auf diese kurze Periode der Machtentfaltung folgt eine Zeit der ruhigen Entwicklung von Kultur und Wirtschaft. Von außen her gesichert, geht das Volk an die Vervollkommnung seines innerstaatlichen Lebens. Der israelitische Krieger der David-Zeit entledigt sich unter Salomo seiner Waffenrüstung und wird ein friedlicher Bürger. Er wohnt ungestört „unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum" oder rüstet mit Hilfe seiner phönizischen Nachbarn Handelsschiffe aus, um sie ins weite Meer hinauszuschicken. Das städtische Leben gewinnt immer mehr an Ausdehnung, das wirtschaftliche Gedeihen macht rasche Fortschritte. Nunmehr wetteifern die Israeliten nicht so sehr mit den kriegerischen Philistern als mit den handelstüchtigen Phöniziern. Die Entwicklung des Wirtschaftslebens führt zu einer teilweisen Verminderung der Kriegsmacht des Staates, was ihn bald wieder zur Zielscheibe der Angriffslust seiner äußeren Feinde macht.

Jedoch sind die äußeren Feinde für die politisch gestärkte Nation weniger gefährlich als der wieder zutage tretende innere Zwiespalt. Der alte Geschlechterzwist bricht von neuem durch die

Hülle der staatlichen Einheit. Die Ephraimiten, die einstmals in der vorköniglichen Zeit den Vorrang oder das Ältestenrecht unter den israelitischen Stämmen hatten, können den Verlust ihrer Vorzugsstellung, die nun Juda zugefallen ist, nicht verwinden. Juda begann erst unter Saul eine Rolle in der Geschichte zu spielen, nahm aber sehr bald eine vorherrschende Stellung unter den anderen israelitischen Stämmen ein: dem Stamme Juda gehörte die Dynastie Davids an und in seinem Herrschaftsbereiche befand sich auch die neue Hauptstadt des Reiches: Jerusalem. Nun beginnt ein Kampf um die Hegemonie. Eine antidynastische Bewegung macht sich schon unter David bemerkbar (der Aufstand Sebas). Die allzu straffe Zentralisation der Verwaltung sowie die übermäßige Steuerbelastung unter Salomo fördern diese Bewegung und führen einen schweren Bruch herbei. Nach hundertjähriger Einheit zerfällt der Staat in zwei getrennte Königreiche: in das nördliche ephraimitische (israelitische) und in das südliche judäische.

Kurz aber bedeutungsvoll ist diese Zeitperiode in der Geschichte des israelitischen Volkes. Unter den drei Königen Saul, David und Salomo kommt es zu einer intensiven Entfaltung nicht nur der politischen, sondern auch der geistigen Individualität der israelitischen Nation. Der Jahvekultus wird im Lande vorherrschend; er beginnt die einheimischen Kulte aufzusaugen, ebenso wie der Staat die einzelnen Geschlechter und Stämme aufgesaugt hat. Die *nationale* Religion entfaltet sich auf Kosten der *volkstümlichen* Religion. Die politische und religiöse Zentralisation gehen Hand in Hand. Ganz besonders wird die religiöse Einigung gefördert durch die Errichtung des prächtigen Zentraltempels in Jerusalem. Damit überschreitet aber die auf die Spitze getriebene Zentralisation jene Grenzen, die einem jungen, noch Überreste des Geschlechtsseparatismus in sich tragenden Volke von Natur aus gesetzt sind. Die zentripetalen Kräfte der Nation nehmen immer mehr ab, während die zentrifugalen Kräfte immer mehr die Oberhand gewinnen, um schließlich ausschlaggebend zu werden.

Erstes Kapitel

Das Königtum Sauls

(Um 1030—1010)

§ 13. Die Feldzüge gegen die Philister und die Amalekiter

Als Saul zum König ausgerufen wurde, befand sich Israel in einer äußerst traurigen Lage. Die Philister hielten viele Städte im Inneren des Landes besetzt; sogar das benjamitische Gibea, die Heimatstadt Sauls, war mit einer philistäischen Garnison belegt. Um die Einwohner der eroberten Städte wehrlos zu machen, vertrieben die Philister nach der Überlieferung alle Schmiede aus dem Lande, so daß niemand da war, der für die Israeliten Waffen schmieden oder Schwerter und Lanzen schärfen konnte. Nun blickte das unterjochte Volk voll Zuversicht auf den neuen König, der seine Tapferkeit bereits im transjordanischen Feldzuge erprobt hatte. Saul rechtfertigte auch bald die auf ihn gesetzten Hoffnungen. Mit größter Energie bereitete er sich darauf vor, sein Vaterland vom fremden Joche zu befreien.

So verwandte Saul die ersten Jahre seiner Regierung zur Ausbildung eines stehenden kampffähigen Heeres. Er bildete eine Kriegerschar aus 3000 auserlesenen Kriegern. Es war dies die Kerntruppe der israelitischen Streitmacht, an die sich in Kriegszeiten eine Volkswehr anschließen sollte. An der Spitze des Heeres standen Saul selbst und sein ältester Sohn *Jonathan*. Der junge Königssohn zeichnete sich durch hervorragende Tapferkeit und feurigen Patriotismus aus. Von dem heißen Wunsche beseelt, sein Volk von den Unterdrückern zu befreien, gab Jonathan den ersten Anlaß zu einem entscheidenden Kriege mit den Philistern: er tötete in Gibea den Befehlshaber der philistäischen Garnison. Die Kunde

von dieser Heldentat verbreitete sich im ganzen Lande und spornte überall das Volk zum Kampfe mit den Feinden Israels an.

Als die philistäischen Fürsten von dem Vorgefallenen Kunde erhielten, setzten sie ein großes Heer mit Reiterei und Streitwagen gegen die Stadt Gibea in Bewegung. Sie schlugen ihr Lager in dem nahegelegenen *Mikmas* an einem Bergpaß auf, während das israelitische Lager sich in Gibea befand. Den Philistern stand eine große Übermacht zur Verfügung, da die Volkswehr, die sich dem Kriegertrupp Sauls zugesellt hatte, nur sehr gering an Zahl war. Der Waffen beraubt, verbargen sich nämlich viele Israeliten vor dem Feinde in Höhlen und Bergschluchten oder flüchteten über den Jordan. Allein die Tapferkeit der kleinen beherzten Schar der Vaterlandsverteidiger erreichte mehr als eine starke Armee zu leisten vermocht hätte. Die sorglosen Philister, ihres Sieges sicher, zerstreuten sich plündernd in der Umgegend von Mikmas und hinterließen in ihrem befestigten Lager nur einen kleinen Truppenteil. Diese Sorglosigkeit des Feindes machte sich der kühne Jonathan zunutze. Das Philisterlager befand sich auf einem steilen, fast unersteigbaren Berg, der von einem tiefen Graben umgeben war. Jonathan, der die ungenügende Bedeckung des Lagers ausgekundschaftet hatte, erklomm unbemerkt mit seinem Waffenträger die steile Felswand und machte den feindlichen Posten nieder, wodurch im Lager große Bestürzung entstand. Die Philister, in der Meinung, dieser Vorhut folge ein großes Heer, flohen entsetzt. Saul und seine Kriegerschar, die die Flucht der Philister von Gibea aus bemerkt hatten, stürzten sich auf die Feinde und schlugen sie aufs Haupt. Die in den Bergen verborgenen israelitischen Landleute kamen jetzt aus ihren Verstecken heraus, überfielen, mit Keulen und Brechstangen bewaffnet, einzelne Philisterhaufen und vernichteten sie.

Die Schilderung dieses Krieges durch den alten Chronisten (der seinen Stoff allem Anscheine nach dem Volksepos „Die Kriege Jahves" entnommen hat) enthält folgende Einzelheiten, in denen durch das Kolorit der Epoche hindurch die primitiven nationalreligiösen Vorstellungen jener Zeit klar zutage treten. Um den Philistern die Rettung durch Flucht unmöglich zu machen, befahl Saul seinen Kriegern, die Feinde unausgesetzt zu verfolgen. Im Namen Jahves schwuren seine Krieger, die von dem Feinde hinter-

lassene Beute nicht zu berühren sowie vor Anbruch des Abends keine Speise zu sich zu nehmen. Den ganzen Tag hindurch waren sie dem fliehenden Feinde auf den Fersen. Erst spät abends, nach Sonnenuntergang, gönnten sich die erschöpften Verfolger Ruhe und stärkten sich mit Speise und Trank. Von Hunger gequält, stürzten sie sich gierig auf das von den Philistern im Stich gelassene Vieh, schlachteten es und aßen das frische Fleisch, von dem das Blut noch nicht abgeflossen war, was eine Verletzung des religiösen Brauches bedeutete. Saul war sehr empört darüber, beeilte sich aber, das Vergehen seiner Krieger gutzumachen. Er ließ einen großen Stein als Altar errichten, um das Vieh darauf zu schlachten, wobei bestimmte Teile der geschlachteten Tiere Gott als Opfer dargebracht wurden. Als das Volk sich mit Speise gestärkt hatte, beschloß Saul, mitten in der Nacht die Verfolgung des Feindes wieder aufzunehmen. Der im Lager anwesende Priester befragte dem Brauche gemäß das Orakel Jahves, den „Efod", ob der Ausgang der Schlacht erfolgreich sein würde; allein das Orakel schwieg. Dies galt als Zeichen dafür, daß jemand im Volke sich versündigt hatte, und nun suchte man den Schuldigen durch das Losorakel ausfindig zu machen. Nach der Sage, die für die damaligen Orakelbräuche sehr bezeichnend ist, soll Saul sich mit folgenden Worten an den Efod gewandt haben: „Wenn diese Verschuldung an mir oder meinem Sohne Jonathan haftet, so laß *Urim* erscheinen; haftet sie aber an deinem Volke Israel, so laß *Tumim* erscheinen!" [1]) Aus der Antwort des Orakels erhellte, daß der Königssohn Jonathan der Schuldige war. Von dem Schwur des Volkes nicht unterrichtet, hatte Jonathan noch vor Anbruch des

[1]) Dieser Vers ist, außer den zwei letzten Worten, in dem späteren massoretischen Texte des ersten Buches Samuelis (14, 41) weggelassen, hat sich aber in der griechischen Septuaginta (wobei „urim" mit klar und „tumim" mit gerecht übersetzt wird), sowie in den alten lateinischen Codices erhalten. *Urim* und *Tumim* entsprachen augenscheinlich den Orakelzeichen: *ja* und *nein*. Überhaupt macht sich im traditionellen massoretischen Text die Tendenz bemerkbar, den heidnischen Brauch des Orakelbefragens zu vertuschen. An einer Stelle desselben Kapitels (14,18) heißt es im massoretischen Text: „Da gebot Saul dem Ahia: Bringe die Lade Jahves! Die Lade Jahves war zu der Zeit bei den Israeliten." In der griechischen Übersetzung aus dem alten, nicht korrigierten Text heißt es dagegen: „Bringe den Efod; denn er (Ahia) trug damals den Efod vor den Israeliten her." Als eine bildliche Gestaltung Jahves war der Efod, das Orakel, dem späteren Redaktor ein Dorn im Auge.

Abends etwas Honig genossen, den er in einem Bienenstock mitten im Felde gefunden hatte. Für diesen wenn auch unfreiwilligen Bruch des Volksschwures war er der Todesstrafe verfallen; allein das ganze israelitische Heer verlangte mit lauter Stimme, daß Jonathan seine Schuld verziehen werde. Dem Willen des Volkes wurde Genüge getan, und das Leben des jungen Helden war gerettet. So endete der bedeutungsvolle Tag, an dem den Israeliten der Sieg über die philistäischen Heerhaufen verliehen worden war.

Eine Folge dieses Sieges war augenscheinlich die Säuberung des benjamitischen und ephraimitischen Landgebietes von den philistäischen Garnisonen. Allein die Kriegsmacht der feindlichen Völkerschaft war noch lange nicht gebrochen. Einige Jahre darauf erneuerten sich die Einfälle der Philister, die jedesmal durch tapferen Widerstand der Israeliten zurückgeschlagen werden mußten.

Der erfolgreiche Kampf mit den Philistern hatte das Nationalbewußtsein im ganzen Lande bedeutend gestärkt. Allein der allzu große patriotische Eifer verführte manchmal den König Saul auch zu Taten, die durch die Aufgaben der Staatsverteidigung keineswegs gerechtfertigt erscheinen. Ein etwas verschwommener Bericht der Urkunde deutet darauf hin, daß Saul auch gegen die friedlichen einheimischen Kanaaniter, die noch ihre religiöse und nationale Eigenart beibehalten hatten, gewalttätig vorgegangen sei. So hat er die ortsansässige Völkerschaft der *Gibeoniten* im benjamitischen Landgebiete, die einstmals bei der Eroberung Kanaans von den Israeliten verschont worden war, teilweise vernichtet, teilweise mit Gewalt zum israelitischen Glauben bekehrt. Dagegen lagen dem gegen die räuberische Völkerschaft der *Amalekiter* geführten Ausrottungskriege eher praktische, nämlich wirtschaftliche Erwägungen zugrunde.

Der Amalekiterfeldzug, der vom Chronisten in der sagenhaften Form eines „heiligen Krieges" dargestellt wird, beruht zweifellos auf einer geschichtlichen Tatsache. Jene Nomadenvölkerschaften Transjordaniens und der Südsteppe, die zur „Richterzeit" (§ 7) durch ihre Einfälle so oft die Ruhe der Israeliten gestört hatten, vermochten jetzt in das Innere des gutgeschützten Landes nicht mehr einzudringen; manche dieser Völkerschaften überfielen aber oft die Randgebiete, nämlich den südlichen Teil der judäischen Besitzungen und die Anteile der Stämme Transjordaniens. Besonders viel Unheil

richteten bei den Israeliten die Überfälle der wilden Amalekiter an, die zwischen der südlichen Grenze Kanaans und der Sinaiwüste umherzogen. Die Israeliten hegten von jeher einen Haß gegen diese Räuber der Wüste; die Sage erzählt von einem alten Gelübde, „die Amalekiter bis auf den Namen von der Erde zu vertilgen", weil sie noch zu Moses' Zeiten die in der Wüste umherirrenden Israeliten hart bedrängt hätten. Während der Regierung Sauls bot sich nun die Gelegenheit zur Züchtigung dieser Beduinen. Saul beschloß, ihr Räubernest an der südlichen Grenze der Zerstörung preiszugeben. Die Volkswehr, der auch Krieger aus dem Stamme Juda, dem nächsten Nachbar Amaleks, mit angehörten, verwüstete unter Sauls Anführung das Nomadenland der Amalekiter, tötete die Einwohner und nahm ihren König gefangen. Der Urheber dieser Strafexpedition oder des „heiligen Krieges" war der greise Prophet und Volksfreund Samuel, und die biblische Urkunde, die hier von einer theokratischen Tendenz beherrscht ist, bringt die ganze Sache in engsten Zusammenhang mit einem angeblich daraus entstandenen Zerwürfnis zwischen König und Prophet.

Der Prophet Samuel kam zu Saul und gebot ihm im Namen Jahves: „So ziehe denn hin und schlage Amalek und vollstrecke den Bann an allem, was ihm gehört und schone ihn nicht, sondern laß sterben Männer wie Weiber, Knaben wie Säuglinge, Rinder wie Schafe, Kamele wie Esel!" Saul sammelte ein großes Heer und zog zur südlichen Grenze. In den Amalekiterländern lebte auch die den Israeliten freundschaftlich gesinnte Völkerschaft der *Keniter*. Vor Beginn des Krieges veranlaßte nun Saul die Keniter, das Land zu verlassen, damit sie nicht gemeinsam mit den Amalekitern zu Schaden kämen. Als die Keniter fort waren, drangen die Israeliten in das Land der Amalekiter ein, erschlugen Menschen und Vieh und vernichteten ihr Hab und Gut. Nur den Amalekiterkönig Agag nimmt Saul lebendig gefangen; auch ein Teil des Edelviehs bleibt verschont. Saul und seine Krieger hatten Mitleid mit Agag und wollten ihn nicht dem Tode preisgeben; auch das noch am Leben gebliebene Vieh vernichteten sie nicht trotz des Gebotes des Propheten. Als Samuel in das Lager kam, berichtete ihm Saul, daß das Gebot Jahves erfüllt, der Feind geschlagen und sein Besitz vernichtet sei. „Was bedeutet aber dieses Blöken von Schafen, das zu meinen Ohren dringt, und das Brüllen von Rindern, das ich höre?" fragte hart der Prophet. Der König erwiderte ihm, daß er nur Agag am Leben gelassen und das Heer nur einen Teil des den Amalekitern entführten Viehes verschont hätte, daß es aber bereit sei, dieses Vieh Jahve als Opfer darzubringen. Da rief Samuel: „Gehorsam

ist besser als Opfer! Weil du den Befehl Jahves gering geachtet hast, so hat auch er dich zu gering geachtet für das Königtum." Reumütig sagte nun Saul: „Ich habe ja gesündigt — aber erweise mir jetzt wenigstens vor den Augen Israels die Ehre, daß du mit mir umkehrst, damit ich mich vor Jahve niederwerfe!" Samuel machte ihm von neuem bittere Vorwürfe, erfüllte aber dennoch seine Bitte. Dann ließ er den König Agag herbeiführen und sagte zu ihm: „Wie dein Schwert Frauen der Kinder beraubt hat, so soll deine Mutter wie keine andere der Kinder beraubt sein!" Darauf wurde Agag in Gilgal enthauptet. Danach begab sich Samuel in seine Stadt Rama, Saul aber kehrte nach Gibea zurück. Es entstand ein Riß zwischen König und Prophet, und sie sahen einander nicht mehr wieder.

Was in Wirklichkeit zwischen dem König und dem Propheten vorgefallen war, wissen wir nicht. Der weitere Verlauf der Ereignisse deckt die der Sage zugrunde liegenden Tendenzen auf. In der hier wiedergegebenen Erzählung tritt das Bestreben des späteren Geschichtschreibers zutage, jene Umwälzung zu rechtfertigen, die den Übergang der königlichen Gewalt von dem benjamitischen Geschlecht Sauls auf die judäische Dynastie Davids zur Folge hatte. In Wirklichkeit aber war diese dynastische Umwälzung das Ergebnis einer viel verwickelteren politischen Lage.

§ 14. *Das Eingreifen des Stammes Juda und das Hervortreten Davids*

Über die innere Verwaltung des Staates zu Sauls Zeiten ist uns sehr wenig bekannt. Klar ist nur eins: die Vereinigung der verschiedenen Staatsteile war in jener Zeitperiode noch nicht vollendet, sie war vielmehr noch im Werden begriffen. Die unmittelbare Gewalt Sauls erstreckte sich augenscheinlich nur auf die Mitte des Landes, auf das Landgebiet der Stämme Ephraim und Benjamin; die Randgebiete dagegen wurden erst nach und nach in den neuen Staatsverband einbezogen. Die Residenz Sauls war seine Heimatstadt Gibea, der der Name *Gibea Sauls* (Gibeat Saul) beigelegt wurde; hier führte der König mit seiner Familie ein bescheidenes Leben, das sich wenig von der einfachen Lebensweise der früheren „Schoftim" unterschied. Saul hatte vier Söhne, von denen zwei in der Geschichte eine Rolle spielen: der Held des Philisterkrieges *Jonathan* und der künftige Thronfolger *Esbaal*. Die nächste

Umgebung des Königs bildeten seine benjamitischen Stammesbrüder. Eines besonderen Einflusses am Hofe Sauls erfreute sich sein naher Verwandter *Abner*, der sich durch seine Kriegstüchtigkeit auszeichnete. Abner wurde zum Oberhaupt des gesamten israelitischen Heeres ernannt.

Während der Regierungszeit Sauls hatte sich in *Nob* bei Gibea eine Art religiösen Mittelpunktes gebildet. Dort lebten die nach der Zerstörung des Silotempels übriggebliebenen Priester aus dem Geschlechte Elis (§ 8). Sie errichteten hier einen kleinen Tempel, wo sich das Orakel Jahves, der Efod, und andere bei den Kultuszeremonien gebräuchliche Gegenstände befanden. An der Spitze der Priester und Leviten von Nob stand *Ahimelek*, der Urenkel Elis. Ahimelek oder Ahia [1]) begleitete Saul auf seinen ersten Feldzügen und weissagte ihm im Namen des Orakels. Als „Krieger Jahves" war Saul um die strenge Befolgung der Kultusriten der nationalen Religion besorgt sowie um deren Säuberung von heidnischen Elementen. Die Sage erzählt, daß Saul zwecks Ausrottung des heidnischen Aberglaubens im Volke alle Zauberkünstler und Weissagerinnen aus dem Lande vertrieb. Jedoch die spätere Überlieferung, die im Geiste der Theokratie und der Verherrlichung der Dynastie Davids gehalten ist, stellt Saul als nicht genügend gottesfürchtig hin. Sie behauptet, daß der Prophet Samuel, der Saul zum Throne verholfen hatte, sich in seinen Hoffnungen getäuscht sah. Der zum Symbol der Theokratie gewordene Samuel soll einige scharfe Konflikte mit Saul gehabt haben, die zum Bruch zwischen dem König und dem Propheten führten. Einer dieser Konflikte wird mit dem oben erwähnten Zug gegen die Amalekiter in Zusammenhang gebracht. Augenscheinlich wurde der Unwille Samuels dadurch hervorgerufen, daß der König, durch fortwährende Kriege in Anspruch genommen, der inneren Verwaltung wenig Aufmerksamkeit schenkte und es versäumte, einen allnationalen Mittelpunkt des Jahvekultes an Stelle des zerstörten Silo zu schaffen, wo zugleich auch das vernachlässigte Volksheiligtum, die Lade Jahves, Unterkunft finden könnte. Unsichtbare Fäden führen von diesem gespannten Verhältnis zwischen König und Prophet zu dem nun be-

[1]) Allem Anscheine nach ist der im I. Sam. erwähnte *Ahia* mit *Ahimelek* (14, 3, 18 und Kap. 21—22) identisch.

ginnenden Kampfe der Dynastien, der nicht so sehr durch die Rivalität der einzelnen Persönlichkeiten als durch die Nebenbuhlerschaft der Hauptstämme verursacht wurde, deren jeder die Vorherrschaft für sich beanspruchte.

Nach der Zerstörung des Silotempels, als der mittlere Stamm Ephraim seine Vorzugsstellung eingebüßt hatte, erhielt der benjamitische Stamm, dem auch der König Saul angehörte, den Vorrang. Der politische Mittelpunkt verschob sich aus der Mitte des Landes nach dem Süden hin. Allein er sollte noch südlicher verlegt werden: in den Herrschaftsbereich Judas. Benjamin war nur ein Übergang zwischen Ephraim, der seine Vormachtsstellung eingebüßt hatte, und Juda, dem sie nun zufallen sollte. In der vorköniglichen Zeit lebte Juda ganz abgesondert von den anderen Stämmen und nahm — in seinem Gebirgslande eingeschlossen — nur sehr selten an den Angelegenheiten des gesamten Volkes Anteil. Zum ersten Mal wird der Stamm Juda unter Saul in die Sphäre der gesamtnationalen Interessen hineingezogen, als der Mittelpunkt des Reiches ganz in die Nähe des judäischen Landgebietes rückte. Der Zug Sauls gegen die Amalekiter wurde offenbar im Interesse und unter regster Anteilnahme der Judäer unternommen, denen an der Züchtigung dieser Wüstenräuber, ihrer nächsten Nachbarn, am meisten gelegen war. Kurz nach dem Amalekiterfeldzug erschien am Hofe Sauls jener Mann, dem es beschieden war, zum Gründer der mächtigsten und lebenskräftigsten nationalen Dynastie zu werden und die Hegemonie für den judäischen Stamm zu gewinnen.

Unter den Kriegern, die Saul auf seinen Feldzügen begleiteten, befanden sich auch Söhne des ehrwürdigen Greises Isaj, der in der judäischen Stadt Bethlehem lebte. Besonders tat sich unter ihnen David hervor, ein schöner, kluger und tapferer Jüngling. Seine Jugend hatte David auf den Weiden in der Umgegend Bethlehems verbracht, wo er das Vieh seines Vaters hütete. Die Sage hat ihn mit einer Begabung für Gesang und Musik ausgestattet (er soll ein kunstreicher Harfenspieler gewesen sein). Dabei zeichnete er sich auch durch ungewöhnliche Tapferkeit aus: er tötete einst einen Löwen und einen Bären, die, auf Beute ausgehend, seine Herde überfallen hatten. Die Vorzüge des Jünglings lenkten die Aufmerksamkeit des Königs auf ihn. Zu jener Zeit kam es oft zu Plänkeleien mit den Philistern, die in die Besitzungen der Ben-

jamiten und der Judäer immer wieder einfielen; manchmal sollte ein Zweikampf der feindlichen Anführer oder „Gibborim" die Fehde zum Austrag bringen. In einem dieser Zweikämpfe tat sich der junge David hervor und fesselte so die allgemeine Aufmerksamkeit. In der biblischen Chronik ist folgende in epischem Stile gehaltene Erzählung von diesem Ereignis erhalten geblieben:

Die Philister versammelten einst ein Heer in der Nähe Bethlehems und wollten Israel mit Krieg überziehen. Vierzig Tage lang standen beide Heere einander gegenüber, ohne die Schlacht zu beginnen. Da trat ein Krieger aus dem Philisterlager hervor, ein Mann von Riesenwuchs mit Namen *Goliath*, und rief den Israeliten zu: „Wählt einen von euch aus, daß er gegen mich auftrete; vermag er mit mir zu kämpfen und besiegt er mich, so wollen wir euch untertan sein, bin aber ich ihm überlegen und besiege ihn, so werdet ihr uns untertan und müßt uns dienen!" Als Saul dies vernahm, ließ er durch das ganze Land einen Ruf ergehen: Derjenige unter den Israeliten, der den Riesen Goliath besiege, bekomme die Königstochter zum Weibe sowie große Reichtümer. Allein der Anblick des philistäischen, schwer bewaffneten Riesen jagte allen einen derartigen Schrecken ein, daß keiner den Zweikampf mit ihm wagen wollte. Goliath aber kam jeden Tag vor das Lager der Israeliten, rief nach einem Gegner und verhöhnte die Israeliten wegen ihrer Feigheit. Um diese Zeit kam der Hirte David aus Bethlehem, um sich nach dem Ergehen seiner im Lager befindlichen Brüder zu erkundigen. Als er die kecke Herausforderung Goliaths vernahm, wurde er zornig und entschloß sich, den Kampf mit ihm aufzunehmen. Alle wunderten sich über den verwegenen Entschluß Davids, Saul aber sprach zu ihm: „Du kannst diesem Philister nicht gegenübertreten, denn du bist ein Knabe und er ein Kriegsmann von Jugend auf." David aber antwortete, er wolle die Ehre seines Volkes verteidigen und hoffe auf den Beistand Jahves. Da gab ihm Saul seine Königsrüstung, legte ihm den Panzer an, setzte ihm den ehernen Helm aufs Haupt und umgürtete ihn mit seinem Schwert. David aber, an die schwere Rüstung nicht gewöhnt, fühlte sich in allen seinen Bewegungen gehemmt. Er legte die königliche Rüstung ab, nahm einen einfachen Stock in die Hand sowie fünf glatte Steine in seine Hirtentasche und stellte sich so dem philistäischen Riesen. Als Goliath den israelitischen Kämpfer erblickte, ergrimmte er und rief: „Bin ich denn ein Hund, daß du mit Stöcken zu mir kommst?" David blieb in einer gewissen Entfernung von Goliath stehen, nahm einen Stein aus der Tasche und schleuderte ihn so gewandt nach dem Feinde, daß er die Stirn des Riesen traf. Goliath stürzte in seiner schweren Rüstung zu Boden. David aber schleuderte noch einige Steine nach ihm,

dann lief er heran, ergriff das Schwert des Riesen und hieb ihm den Kopf ab. Als die Philister ihren Helden tot daliegen sahen, ergriffen sie voll Schrecken die Flucht. Die Israeliten verfolgten die Feinde unter der Anführung Sauls und vernichteten sie. Durch diesen wunderbaren Sieg erwarb sich David großen Ruhm. Als Saul und David an der Spitze des Heeres aus dem Feldzuge zurückkehrten, kamen ihnen die israelitischen Frauen singend und tanzend entgegen und riefen: „Saul hat seine Tausende geschlagen, David aber seine Zehntausende!" [1])

David wird nun der Waffenträger Sauls. Durch sein wunderbares Harfenspiel bezaubert er den König. Saul litt an Schwermutsanfällen oder, wie es in der Überlieferung heißt, „ein böser Gottesgeist quälte ihn". Nur David vermochte in solchen Augenblicken den Trübsinn des Königs durch sein kunstvolles Harfenspiel zu verscheuchen. Er hatte bald die ganze Familie Sauls für sich gewonnen; der kühne Königssohn Jonathan wurde sein Busenfreund, die jüngste Tochter Sauls, *Mikal*, entbrannte in Liebe zu dem jungen Helden und wurde später sein Weib. Die Heldentaten Davids, die den Sieg Israels über seine Feinde und Bedrücker herbeigeführt hatten, machten ihn zum Liebling des Volkes. Der Kriegsruhm Sauls verblaßte im Glanze des Heldenruhmes des judäischen Jünglings. „Saul hat seine Tausende geschlagen, David aber seine Zehntausende" — dieses geflügelte Wort kennzeichnete den Umschwung der Volkssympathien. Da nun die Königswürde zu jener Zeit als Preis für Tapferkeit im Felde galt, mochte im Bewußtsein des Volkes der Gedanke lebendig werden, daß der junge Held aus Bethlehem des Thrones würdiger sei als der ehedem auserwählte Saul. Besonders volkstümlich dürfte dieser Gedanke im Stamme Juda geworden sein.

So wandelte sich allmählich die zunächst verborgene Nebenbuhlerschaft Sauls und Davids in offene Rivalität. Sobald der König in seinem Eidam einen gefährlichen Nebenbuhler erblickte, der der benjamitischen Dynastie den Thron streitig machen könnte,

---

[1]) I. Sam. Kap. 17. An einer Stelle der Urkunde (II. Sam. 21, 19) wird „Goliath aus Gat" von einem Einwohner Bethlehems, Elhanan, besiegt, einem aus der Heldenschar („Gibborim") Davids; das Ereignis selbst aber wird in die Königszeit Davids verlegt. Diese Verwechslung von Namen und Daten in der Überlieferung entkräftet indessen keineswegs die Bedeutung der Erzählung des Chronisten von den Heldentaten Davids in seinem Kampfe mit den Philistern noch zu Sauls Lebzeiten.

schlugen seine freundschaftlichen und verwandtschaftlichen Gefühle für David in erbitterte Feindschaft um. Der wachsende Ruhm Davids weckte in der Seele Sauls wachsenden Argwohn und Neid. Während seiner düsteren Schwermutsanfälle glaubte Saul, daß David die Volksgunst für sich zu gewinnen bestrebt sei, um die Königsmacht an sich zu reißen, und daß er eben mit dieser Absicht des Königs Schwiegersohn geworden sei. In diesen Augenblicken empfand der kranke und gereizte König einen solchen Haß gegen David, daß er ihm sogar nach dem Leben zu trachten begann. Eines Tages, so berichtet der Chronist, als David wieder einmal vor dem Könige Harfe spielte, um seinen Trübsinn zu verscheuchen, warf Saul plötzlich in furchtbarem Zorn seinen Speer nach ihm und nur durch eine geschickte Wendung entging David dem Tode. Da beschloß David, dem Hofe des Königs fernzubleiben, was aber den Argwohn Sauls nur noch erhöhte. Der Königssohn Jonathan versuchte, seinen Vater mit David zu versöhnen, allein alle seine Mühe blieb vergeblich. Von Verfolgungswahn ergriffen, sann Saul darauf, seinen Nebenbuhler zu beseitigen. Eines Tages gebot er seinen Knechten, David in dessen eigenem Hause bei Morgengrauen zu töten. Allein Mikal, die davon Kunde erhalten hatte, veranlaßte ihren Mann, in der Nacht durch das Fenster zu fliehen und die Stadt zu verlassen; als die Mörder am anderen Morgen kamen, fanden sie David nicht mehr im Hause.

Der biblischen Überlieferung zufolge floh David nach Rama, wo der greise Prophet Samuel lebte. Es ist anzunehmen, daß gerade zu jener Zeit (nicht aber früher, wie die theokratische Sage wissen will, I. Sam. 16, 1—13) die Annäherung zwischen Samuel und David zustande kam, wobei Samuel in dem Jüngling den geeigneten Nachfolger Sauls erblickte. Samuel sanktionierte gleichsam durch seine religiöse Autorität die Bestrebungen der Partei Davids.

So wurde das Zerwürfnis in der königlichen Familie zu einem politischen Kampfe. Der argwöhnische Saul setzte seinem nunmehr vogelfrei gewordenen Schwiegersohne nach; David verbarg sich vor ihm in der Umgegend von Rama. Hier suchte ihn sein treuer Freund, der Thronfolger Jonathan, auf, um ihm Trost zuzusprechen. Eines Tages, am Neumondfest, als die königliche Familie und der Hofstaat gemeinsam Mahlzeit hielten, versuchte Jonathan eine Versöhnung Sauls mit David einzuleiten; Saul aber geriet in Wut gegen

seinen Sohn und rief ihm zu: „Solange David auf dem Erdboden lebt, wirst weder du noch dein Königtum feststehen. So laß denn David vor mich bringen, denn er ist ein Kind des Todes." Allein Jonathan ließ sich durch diese dynastischen Erwägungen nicht überreden. Er ging wieder insgeheim zu David aufs Feld und riet ihm, noch weiter zu fliehen, da der Zorn des Königs unermeßlich sei.

§ 15. Der Kampf Sauls mit David

Der weitere Verlauf des Ringens Sauls mit David wird in der von einseitigen dynastischen Tendenzen beherrschten Chronik in der Form dargestellt, daß der von Gott verstoßene König Saul den gottbegnadeten David unausgesetzt verfolgt, obwohl der himmlische Wille ihn zu seinem Nachfolger ausersehen hatte. Dies ist zu beachten, wenn man die nachfolgenden Begebenheiten aus dem historischen Drama, wie es in den alten Überlieferungen wiedergegeben wird, richtig deuten will.

Für David brach nun, wie es heißt, eine Zeit schwerer Wanderjahre an. Er begab sich zunächst nach der „Priesterstadt" *Nob*. Der Oberpriester des Tempels, Ahimelek, empfing ihn freundlich und versah ihn mit Nahrungsmitteln und Waffen. Von dort eilte David weiter zur philistäischen Grenze und verbarg sich in der Bergfeste Adullam, im Landgebiet seines Stammes. Bei seinen judäischen Stammesbrüdern fand er nicht nur Zuflucht, sondern auch tatkräftigen Beistand. Hier mochte zuerst der Gedanke an einen Kronprätendenten aus dem Stamme Juda aufgetaucht sein. Dieser Gedanke verbreitete sich zunächst in der Familie Davids in Bethlehem, hernach aber auch in weiteren Kreisen. Durch den Zwang der Umstände wurde David zum Mittelpunkte einer politischen Bewegung, die gegen die gesetzliche Dynastie gerichtet war. Die Sage erzählt, daß sich allerlei unzufriedene Elemente, von ihren Gläubigern verfolgte Schuldner sowie allerhand waghalsige Abenteurer, um ihn versammelten. Der in Ungnade gefallene königliche Krieger wurde so zum Anführer einer zügellosen Beduinenbande.

Die Gerüchte von den Abenteuern Davids bestärkten nur den von Saul gehegten Argwohn. Er erklärte David für einen Auf-

wiegler und verfolgte in unbarmherzigster Weise alle, die unter dem Verdacht näherer Beziehungen zu ihm standen. Als Saul hinterbracht wurde, daß David in Nob gewesen und dort von den Priestern freundlich empfangen worden war, befahl er Ahimelek und die anderen Priester aus Nob zu sich nach Gibea und sprach grimmig zu ihnen: „Warum habt ihr David, meinem Feinde, Brot und ein Schwert gegeben? Warum habt ihr Gott (das Orakel Jahves) für ihn befragt, so daß er als Feind wider mich auftreten könnte?" Ahimelek gab zur Antwort, daß die Priester David mit der dem Eidam des Königs ziemenden Ehrerbietung empfangen hätten, ohne die wahre Ursache seiner Flucht zu kennen. Allein Saul ließ keine Ausrede gelten. Er befahl seiner Leibwache, Ahimelek, seine Familie sowie die anderen Priester niederzumachen; die Stadt Nob und ihr Tempel wurden der Zerstörung preisgegeben. Nur ein Sohn Ahimeleks, *Ebjatar*, entrann dem Tode. Er floh zu David, das gerettete Orakel, den Efod, mit sich führend.

Unterdessen wanderte David an der Spitze seiner bewaffneten Bande von Ort zu Ort; meist hielt er sich in der *judäischen Wüste* auf. Zu seinen Freischärlern gesellten sich auch seine aus Bethlehem gekommenen Verwandten, von denen die Söhne seiner Schwester, *Joab* und *Abisai*, sich durch besondere Tapferkeit auszeichneten. Die Freischar Davids unternahm von Zeit zu Zeit kühne Überfälle auf einzelne Philisterhaufen. Als David Kunde davon erhalten hatte, daß die Philister die Grenzstadt Keila (Kegila) verwüstet hätten, eilte er mit seinem Kriegertrupp dahin, schlug die Philister in die Flucht und befreite die bedrohte Stadt. Er durfte dort aber nicht lange verweilen. Als Saul von seiner Anwesenheit in Keila Nachricht erhielt, beschloß er, die Stadt zu belagern, da er seinen Feind in einer „Stadt mit Toren und Riegeln" leichter in seine Hand zu bekommen hoffte als in der weiten Steppe. David berief den Priester Ebjatar mit dem Efod zu sich und fragte ihn: „Werden die Bürger von Keila mich Saul ausliefern?" Das Orakel gab eine bejahende Antwort, und David beeilte sich, den gefährlichen Ort mit seiner Schar zu verlassen.

Nach seiner Flucht aus Keila irrte David von einem Orte zum anderen, da Saul mit einem großen Kriegertrupp ihm stets auf den Fersen war. In der Wüste Siph hätte ihn Saul beinahe eingeholt; aber plötzlich kam die Nachricht von einer von außen her

drohenden Gefahr, und der König mußte zurückkehren, um gegen die eindringenden Philister ins Feld zu ziehen. Nach Beendigung des Feldzuges nahm Saul von neuem die Verfolgung Davids auf, der sich nunmehr in der an das Tote Meer angrenzenden Wüste, bei der Oase En-Gedi, aufhielt. Hier kamen die Leute Sauls und Davids oft in Fühlung miteinander, ohne daß es jedoch zu einem entscheidenden Treffen beider Parteien gekommen wäre.

Durch die ganze Lage der Dinge war David gezwungen, das unstete Leben eines Beduinen zu führen. Er zog mit seiner Kriegerschar im Gebirgsland bei Hebron umher, der Bevölkerung Schrecken einjagend und von ihr Tribut verlangend, wie es der orientalischen, noch heute unter den Arabern herrschenden Sitte entsprach: der Tribut war gleichsam ein Entgelt für den Schutz vor sonstigen Überfällen gewalttätiger Räuber, der auf diese Weise dem Einzelnen gewährt wurde. Sehr bezeichnend für die Sitten jener Zeit ist die Geschichte von dem reichen Viehzüchter Nabal, der während des Schafschurfestes in Karmel (Kurmul bei Hebron) der Kriegsschar Davids das verlangte „Geschenk" verweigerte. Als die Leute Davids zu Nabal kamen und eine Gabe von ihm verlangten, weil sie seine Hirten nicht mißhandelt und seine Herde unberührt gelassen hätten, antwortete ihnen Nabal unwirsch: „Wer ist David? Heutzutage gibt es genug Knechte, die ihrem Herrn davonlaufen." Da gerieten die Leute Davids in Zorn und umzingelten die Besitzung des geizigen Viehzüchters, um sie zu verwüsten. Allein das kluge und schöne Weib Nabals, Abigail, trat David und seinen Kriegern entgegen, brachte ihnen reiche Geschenke und bat sie, ihres geizigen Mannes Haus zu schonen. Ihre Bitte wurde erhört. Als Nabal, der auf dem Feste zu viel getrunken hatte, wenige Tage darauf starb, warb David um Abigail, nahm sie zum Weibe und kam so zu einem großen Landbesitz.

Allein ein ruhiges Leben war David auch hier nicht beschieden. Jetzt kam der Zeitpunkt, da er auch in Juda nicht länger gefahrlos verweilen durfte, weil er überall von den Kriegern Sauls verfolgt wurde. So war er gezwungen, mit seiner aus 600 Mann bestehenden Freischar bei den Philistern, den Feinden Israels, mit denen er noch vor kurzem so tapfer gekämpft hatte, Zuflucht zu suchen. Von einem der philistäischen Könige oder Fürsten, *Akis* von Gat, wurden die Flüchtlinge mit Freuden empfangen, weil er von David

als dem Feinde des israelitischen Königs Hilfe gegen die Israeliten erhoffte. Auf die Bitte Davids wurde ihm und seinen Leuten die Landstadt *Ziklag* als Wohnsitz zugewiesen. Von hier aus unternahm er mit seiner Kriegerschar Feldzüge gegen die Amalekiter und andere Völkerschaften, die südlich von Kanaan umherzogen, und kehrte mit reicher Beute zurück. Akis aber versicherte er, daß seine Überfälle den südlichen israelitischen Landgebieten gegolten hätten. Diese patriotische List wird ihm vom Chronisten besonders hoch angerechnet.

Das Spiel Davids war sehr gewagt: als philistäischer Untertan wäre er gezwungen gewesen, an einem Feldzuge der Philister gegen sein eigenes Volk teilzunehmen, was ihn notwendigerweise hätte zum Verräter machen und ihm für seine ganze Zukunft verderblich werden müssen, wenn ein glücklicher Zufall ihn von dieser Schmach nicht gerettet hätte. Eines Tages, als die philistäischen Fürsten einen Feldzug gegen die Israeliten unternahmen, wurde nämlich auch David mit seinen Kriegern dem Heere Akis' eingereiht. Allein die anderen philistäischen Fürsten sagten zu Akis: „Was sollen diese Hebräer? Ist das nicht David, dem zu Ehren man im Reigen sang, daß er zehntausend Philister geschlagen hätte? Womit könnte sich der die Gunst seines Herrn (Saul) besser wieder erwerben als mit den Köpfen dieser Leute (der Philister)?" Akis fügte sich und sandte David mit seinem Kriegertrupp zurück nach Ziklag. Hier erwartet ihn aber eine traurige Überraschung. Während seiner Abwesenheit hatten die räuberischen Amalekiter Ziklag überfallen, die Stadt in Brand gesteckt und die Weiber und Kinder der israelitischen Krieger mit sich fortgeschleppt. Als David und seine Krieger die verwüstete Stadt erblickten, begannen sie laut zu klagen. Der Priester Ebjatar, der den Kriegertrupp begleitete, tröstete David und verkündete ihm die Weissagung des „Efod", daß er die Räuber einholen und ihnen die Beute abjagen würde. David nahm 400 Mann mit sich und setzte den Amalekitern nach. Er überraschte sie im Felde, wo sie aßen, tranken und guter Dinge waren inmitten der gefangenen Weiber und Kinder. Die Krieger Davids überfielen die Räuber, erschlugen sie, befreiten ihre Weiber und Kinder und ergriffen von ihrem geraubten Gute von neuem Besitz.

§ 16. Sauls Ende

Als Saul Kunde davon erhielt, daß die Philister sich zu einem Kriege rüsteten, bot er seinen Heerbann auf und zog dem Feinde in das Jesreeltal, bis an den Berg Gilboa, entgegen. Hier erwartete er voll Unruhe das Herannahen der Philister. Nach jahrelangen Vorpostengefechten stand nun eine Entscheidungsschlacht mit den vereinigten feindlichen Kräften bevor. Böse Ahnungen umdüsterten das Gemüt des Königs. Er hatte Jahve über sein Schicksal befragt, aber keine Antwort erhalten. Er versuchte es nun sogar, sich mit Hilfe jener Zauberer und Weissager Gewißheit zu verschaffen, die er einst selbst aus dem Lande vertrieben hatte, erfuhr aber auch auf diese Weise nichts Erfreuliches.

Die poetische Sage erzählt, daß Saul sich einst nächtlicherweile zu einer Zauberin geschlichen hätte, die in Endor wohnte. Er verkleidete sich, um nicht erkannt zu werden, kam in das Haus der Weissagerin und bat sie, ihm den Geist Samuels zu beschwören (Samuel war zu jener Zeit nicht mehr am Leben). Bald erschien im geheimnisvollen Nachtdunkel die Gestalt eines Greises, in dem Saul den Propheten erkannte. Saul vernahm die zornige Frage Samuels: „Warum beunruhigst du mich, daß du mich erscheinen lässest?" Da rief Saul aus: „Ich bin in großer Not. Die Philister liegen im Kampfe mit mir, und Gott ist von mir gewichen. Sage mir, was ich tun soll." Samuel sprach: „Jahve ist von dir gewichen, weil du der Stimme Jahves nicht gehorcht hast, und hat dein Reich David gegeben. Der Herr wird dich und Israel in der Philister Hände geben; morgen wirst du und deine Söhne mit mir sein." Bei diesen Worten erzitterte Saul und fiel erschöpft zu Boden. Nur schwer gelang es der Weissagerin, ihn aufzurichten und durch Speise seine schwindenden Kräfte zu erhalten [1]).

Die Philister näherten sich dem israelitischen Lager. Wie einstmals in den Zeiten Elis und Samuels befand sich das Schlachtfeld

---

[1]) An dieser Erzählung ist mehr die Meisterhand des Künstlers als die des Geschichtsschreibers zu erkennen. Dem Verfasser kommt es auf die scharfe Gegenüberstellung zweier Begegnungen Samuels mit Saul an: der ersten, als der Prophet dem jungen Landmann auf seiner Suche nach den entlaufenen Eselinnen begegnet und ihm seine verheißungsvolle Zukunft verkündet, und der letzten, bei der der Bote aus dem Jenseits dem niedergerungenen König gegenübersteht.

auch diesmal im Mittelpunkte des Landes, im Gebiete des Jesreeltales. Im Gilboagebirge entspann sich eine blutige Schlacht. Die Philister siegten. Tausende von israelitischen Kriegern ließen ihr Leben auf den Abhängen Gilboas. Jonathan und zwei andere Söhne Sauls fielen durch das Schwert der Feinde. Saul selbst ward durch feindliche Pfeile verwundet. Den herannahenden Tod ahnend, sprach er zu seinem Waffenträger: „Zücke dein Schwert und durchbohre mich, damit nicht diese Unbeschnittenen kommen und ihren Mutwillen mit mir treiben." Aber der Waffenträger hatte nicht den Mut, die Hand gegen seinen König zu erheben. Da stürzte sich Saul selbst in sein Schwert. Durch den Tod des Königs tief erschüttert, stob das israelitische Heer auseinander. Am anderen Morgen fanden die Philister die Leiche Sauls und hängten sie als Siegestrophäe an der Stadtmauer von Betsean auf. Als die Einwohner von Jabes in Gilead, die Saul seinerzeit von den Ammonitern errettet hatte, davon Kunde erhielten, sandten sie einige kühne Männer nach Betsean, um die Leiche des toten Königs von dort zu holen. In der Nacht raubten die Leute von Gilead die Leiche Sauls und brachten sie über den Jordan nach Jabes, wo sie ehrenvoll bestattet wurde.

David, der zu jener Zeit in Ziklag weilte, erfuhr durch einen Amalekiter, der vom Schlachtfelde dorthin gekommen war, von dem Tode Sauls und seiner Söhne. Der Bote glaubte, so erzählt der Chronist, daß er für die Freudenbotschaft von David reich belohnt werden würde und gab vor, selbst den König getötet zu haben. Allein David rief zornig: „Wie, du hast dich nicht gescheut, Hand anzulegen, um den Gesalbten Jahves ums Leben zu bringen?" und befahl, den Amalekiter mit dem Tode zu bestrafen.

Das tragische Ende Sauls und Jonathans wurde in einem Volksliede besungen, das der Dichter David in den Mund legt und das jedenfalls aus jener Zeitperiode stammt[1]). In diesem Liede tritt im Gegensatz zu der tendenziös zugestutzten biblischen Überlieferung die unmittelbare Trauer des Volkes über den Untergang seiner Helden hervor:

---

[1]) Der Chronist verweist auf das „Sefer ha'jaschar" (II. Sam. 1, 18), eine verschollene Sammlung ältester Stücke des Volksepos, als auf die Quelle dieses Liedes.

„Die Zier [1]) liegt, o Israel, erschlagen auf deinen Höhen!
Wie sind die Helden gefallen!
Tut es nicht kund zu Gat,
meldet es nicht in den Gassen von Askalon,
daß sich der Philister Töchter nicht freuen,
nicht jubeln die Töchter der Unbeschnittenen!

Ihr Berge von Gilboa,
nicht Tau, nicht Regen falle auf euch, ihr Truggebilde!
Denn da ward der Helden Schild weggeworfen,
der Schild Sauls, ungesalbt mit Öl.
Saul und Jonathan, die geliebten und gütigen!
Im Leben wie im Tode blieben sie vereint;

Sie, die schneller waren als Adler,
stärker als Löwen.
Ihr Töchter Israels,
weinet über Saul,
Der euch kleidete in Purpur und Wonnen,
der Goldschmuck heftete auf euer Gewand!
Wie sind die Helden gefallen inmitten des Kampfes —
Jonathan auf deinen Höhen erschlagen!
Wie sind die Helden gefallen,
zunichte die Rüstzeuge des Streites!

So endete das erste Königtum in Israel, ein Königtum voll Unruhe und Sorge. Ein bescheidener Landmann, den seine patriotische Begeisterung auf den Gipfel des Volksdaseins erhoben hatte, verlor Saul auf dieser Höhe jenes seelische Gleichgewicht, das für die planmäßige Aufrichtung des Staates so unentbehrlich ist. Ein stürmisch veranlagter Charakter, verfügte er nicht über die Ausdauer eines organisierenden Staatsmannes. Im Andenken des Volkes lebt Saul als ritterlicher Kriegsheld und als Beschützer des Volkes fort; aber weder im Volksliede noch in der Chronik tritt er als der auf, der den Staat errichtet oder zur geistigen Vereinigung seines Volkes beigetragen hätte. Diese komplizierte Aufgabe sollte seinen Nachfolgern überlassen bleiben.

---

[1]) Der Übersetzung der Septuaginta zufolge (οτηλωσον) wäre die richtige Lesart: „die Säule Israels", die dem Worte „hazebi" im massoretischen Texte (hazebi, mazebat) entspricht.

Zweites Kapitel

Das Großkönigtum Davids

(Um 1010—970)

§ 17. Esbaal und David

Von den männlichen Nachkommen Sauls blieb nur noch sein Sohn *Esbaal*[1]) am Leben. Es war dies allem Anschein nach ein schwacher, zum Regieren wenig geeigneter Mann, dem aber sein tapferer Heerführer *Abner*, ein Verwandter Sauls, in treuer Ergebenheit beistand. Die Stammesbrüder des verstorbenen Königs, die Benjamiten, sowie die Einwohner Gileads, die Saul von dem Ammoniterjoche befreit hatte, verlangten, daß die Königsmacht seinem Geschlechte erhalten bleibe und an seinen gesetzlichen Erben übergehen solle. Esbaal verlegte seinen Wohnsitz nach Transjordanien, in die Stadt *Mahanajim* in Gilead, wo er sich unter dem Schutze der Truppen Abners befand. Er hatte seinen Wohnsitz augenscheinlich aus dem Grunde gewechselt, weil er in größerer Entfernung von den Philistern leben wollte, die seit ihrem letzten Siege das mittlere Landgebiet unausgesetzt bedrohten.

---

[1]) In dem Originaltext der „Bücher Samuelis" wird überall statt des Namens *Esbaal* (der „Baalmann") der Name *Isboset* („Mann der Schmach") gebraucht, während in I. Chron. (8, 33), wie auch in älteren Abschriften von griechischen und lateinischen Bibelübersetzungen, der Name Es- oder Eisbaal sich erhalten hat. Die Namensänderung rührt von den späteren frommen Schreibern her, die den Namen des Heidengottes „Baal" in den israelitischen Eigennamen durch das Wort „Boset" (Schmach) zu ersetzen pflegten. Analog im Namen des Sohnes Jonathan: Meribaal-Mefiboset. Die griechische Hauptübersetzung der Bibel, die Septuaginta, richtet sich nach dem traditionellen hebräischen Text und hat überall die Namen Ιεβοσθε, Μεμφιβοσθε — ein Beweis dafür, daß die Lesart Isboset und Mefiboset (oder Memfiboset) gegen das II. Jahrhundert vor der christlichen Ära sich bereits eingebürgert hatte.

An diesem entfernten Zufluchtsort, wohin sich der kleinmütige Sohn des verstorbenen Königs zurückgezogen hatte, wurde Esbaal von den Benjamiten und den Einwohnern von Gilead zum Könige ausgerufen. Ihnen schlossen sich die Ephraimiten und die nördlichen Stämme an. Nur der Stamm Juda blieb seinem Helden David treu, den er für geeigneter hielt, das Reich vor dem äußeren Feinde zu schützen. Der Treue seiner Landsleute sicher, übersiedelte David sogleich nach dem Tode Sauls aus dem philistäischen Ziklag in die judäische Stadt *Hebron*. Hier kamen die Volksältesten von Juda zu ihm und riefen ihn zum Könige aus. Auch die Einwohner Gileads versuchte David für sich zu gewinnen, fand aber bei ihnen keinen Anhang.

So erhielt das israelitische Volk gleichzeitig zwei Könige: David herrschte über den Stamm Juda und Esbaal über alle anderen Stämme. Es entspann sich ein Bürgerkrieg, wobei es zu häufigen Treffen zwischen den Truppen beider rivalisierenden Könige kam. Dem tapferen Kämpfer für das Haus Sauls, Abner, trat der Neffe und Heerführer Davids, Joab, ein gewandter Krieger, entgegen. In den meisten Fällen behielten die Truppen Davids die Oberhand. Öfters wurde der Ausgang der Schlacht durch Zweikämpfe der „Helden" der feindlichen Heere entschieden. So kam es, daß in einer dieser Schlachten in der Nähe von Gibeon das Heer Joabs den Sieg davontrug. Allein den Triumph des Sieges trübte ein trauriger Vorfall: der Bruder Joabs, der tapfere Asael, „leichtfüßig wie eine Gazelle auf dem Felde", wurde von Abner erschlagen. Joab verbarg seinen Grimm in der Tiefe seines Herzens und beschloß, sich mit eigener Hand an dem Mörder seines Bruders zu rächen.

Die Lage Esbaals wurde immer unsicherer. Bald kam noch ein Bruch zwischen ihm und seinem Vormund Abner infolge eines Familienstreites hinzu. Abner hatte nämlich eigenmächtig das Kebsweib (Pileges, Konkubine) Sauls, Rispa, zu sich genommen, was nach den Sitten der Zeit nur dem Nachfolger des verstorbenen Königs gebührte. Esbaal erblickte darin eine Verletzung der geltenden Bräuche, vielleicht auch einen Anschlag auf seine königlichen Rechte und machte seinem Vormund Vorwürfe. Der erzürnte Abner erwiderte: „Heute übe ich Liebesdienste an dem Hause deines Vaters Saul und habe dich nicht in Davids Hände geraten

lassen — und heute machst du mir Vorwürfe um eines Weibes willen! Ich werde das Königtum dem Hause Sauls abnehmen, um Davids Königtum über Israel und Juda aufzurichten von Dan bis Beerseba!" [1]) Abner machte seine Drohung wahr. Vielleicht hatte er auch die Überzeugung gewonnen, daß David als Feldherr und Staatsoberhaupt den unbegabten Esbaal weit überragte. Abner begann mit aller Energie für die Vereinigung des gesamten Volkes unter der Gewalt Davids zu wirken. Es gelang ihm, seine Stammesbrüder, die Benjamiten, sowie die Volksältesten der anderen Stämme für den judäischen König zu gewinnen. Er erwies David auch einen persönlichen Dienst: mit seinem Beistande gelang es David, sein erstes Weib, Sauls Tochter Mikal, die man während seines Kampfes mit Saul von ihm getrennt und einem anderen Manne gegeben hatte, von Esbaal zurückzuerhalten. Diese Wiederanknüpfung der verwandtschaftlichen Bande mit dem Hause Sauls hatte für David auch eine wichtige politische Bedeutung. Nach seiner erfolgreichen Wirksamkeit für die Sache Davids begab sich Abner nach Hebron, um persönlich mit David zu verhandeln; da aber ereilte ihn der Tod. Der zornentbrannte Heerführer Joab nahm jetzt die Gelegenheit wahr, der rohen Sitte der Blutrache gemäß, Abner, den Mörder seines Bruders Asael, in eine Falle zu locken und im Tore von Hebron zu erschlagen. David wurde durch diesen jähen Tod in tiefe Trauer versetzt, da Abner aus seinem Gegner zu seinem treuen Verbündeten geworden war und den größten Teil des Volkes für ihn hätte gewinnen können. In einem kurzen Trauerliede, das David zugeschrieben wird, macht sich der Unwille des Volkes über den schmählichen Tod Abners geltend, der von der Hand eines Bluträchers in dem Augenblicke fiel, da er für die nationale Sache zu wirken begann: „Er mußte den Tod eines Gottlosen sterben: deine Hände waren nicht gebunden, deine Füße nicht in Fesseln geschlagen; wie einer von Ruchlosen fällt, bist du gefallen!"

Nach dem Übertritt Abners zu David hatte der in Mahanajim verbliebene Esbaal jeden Halt verloren. Seine früheren Anhänger

[1]) Die Stadt Dan, das vormalige Lais, war am äußersten Nordende des israelitischen Landes gelegen, Beeresba aber an seinem äußersten Südende. Daher die übliche Redewendung „von Dan bis Beerseba", was soviel bedeutete wie: von einem Ende bis zum anderen.

fielen einer nach dem anderen von ihm ab und gingen zu David über. Zwei seiner Heerführer beschlossen, den kraftlosen König zu beseitigen, wobei sie im Sinne seines Nebenbuhlers zu handeln glaubten. Sie drangen zur Mittagszeit, als Esbaal schlief, in sein Schlafgemach ein und ermordeten ihn auf seinem Lager. Dann nahmen sie das Haupt des Erschlagenen mit sich und brachten es David nach Hebron, reichen Lohn von ihm erwartend. Aber David war, nach dem Bericht des Chronisten, über diesen Meuchelmord tief empört und befahl, die Mörder hinzurichten. Das Haupt Esbaals wurde an der Seite Abners in Hebron bestattet. Diese Ehrenbezeugungen dürften dem verstorbenen Rivalen nicht so sehr aus unmittelbarem Gefühl als aus politischer Berechnung erwiesen worden sein: der Nachfolger und Schwiegersohn Sauls mußte dem Vertreter der früheren Dynastie, als deren Fortsetzer er sich betrachtete, die letzte Ehre erweisen.

Aus allen Berichten der Chronik kann nur ein historischer Schluß mit Sicherheit gezogen werden. Die Mehrzahl des Volkes, die zunächst der Dynastie Sauls gewogen war, fiel hernach von Esbaal ab, als sich bei diesem Prätendenten ein Mangel gerade an jenen Fähigkeiten kundtat, die die Entstehung der Königsgewalt überhaupt erst möglich machten. Die Philistergefahr war noch nicht vorbei; nach dem tragischen Tode Sauls drohte dem Lande eine neue Unterjochung durch die fremden Eindringlinge; darum mußten sich alle Stämme, manche davon mit Unterdrückung ihrer Sonderneigungen, wohl oder übel um einen Mann vereinigen, der sich schon längst den Ruhm eines Helden erworben hatte. Die Wahl Davids zum Könige von ganz Israel war eine politische Notwendigkeit geworden.

§ 18. *David — König von ganz Israel. Das Zentrum in Jerusalem*

So wurde David nach siebenjähriger Herrschaft über Juda zum Alleinherrscher des israelitischen Volkes. Die Volksältesten aller Stämme kamen zu ihm nach Hebron und vollzogen feierlich das Salbungszeremoniell, das Symbol der Thronbesteigung [1]). Das Land, das durch die inneren und äußeren Wirren der letzten

[1]) Über diesen Brauch vergleiche oben § 9, Anmerkung.

Jahre schwer bedrückt war, setzte nunmehr alle seine Hoffnungen auf den neuen vom Volke gewählten König. Diese Hoffnungen sollten auch nicht unerfüllt bleiben.

Eine der ersten Maßnahmen Davids war die Errichtung eines neuen politischen und geistigen Mittelpunkts im Lande, das bisher in einzelne Landanteile zerstückelt war. Das Land hatte noch keine Hauptstadt, kein Zentrum zur Pflege des Gottesdienstes. Zur Zeit der Hegemonie Ephraims war die Stadt Silo mit ihrem Tempel der Sammelpunkt der Stämme des mittleren Kanaan. Unter Saul war wohl seine Heimatstadt Gibea, im Landanteil Benjamins, zur königlichen Residenz geworden, sie wurde aber weder zum politischen noch zum geistigen Mittelpunkt des Landes; der weniger bedeutende religiöse Mittelpunkt in Nob wurde während des blutigen Kampfes zwischen Saul und David bis auf den Grund zerstört. Es galt also vor allem, das Symbol des vereinigten Volkes, eine allisraelitische Hauptstadt, zu errichten. Diese nationale Tat setzte aber einen Feldzug voraus, der das Land von den Überresten der Herrschaft der kanaanitischen Ureinwohner befreien sollte.

An der Grenzscheide der Landgebiete Benjamins und Judas, auf einem hohen Bergplateau, mitten zwischen Hügeln und Tälern lag die alte kanaanitische Stadt *Jerusalem*. Schon vor der Eroberung des Landes durch die Israeliten, als es sich noch unter der Oberhoheit Ägyptens befand, war sie als die Residenz eines kanaanäischen Kleinfürsten bekannt. Auf den Denkmälern des XV. Jahrhunderts wird diese Stadt unter dem Namen *Urusalim* erwähnt (§ 1). Nach der Eroberung Kanaans gehörte das natürlich befestigte Jerusalem zu denjenigen Städten, die noch in den Händen der Ureinwohner verblieben waren, und zwar befand es sich zu Davids Zeiten in der Gewalt der *Jebusiter*. Die Jebusiter, die sich in dieser Bergfeste festgesetzt hatten, lebten sorglos mitten im israelitischen Herrschaftsbereich und fühlten sich vor Überfällen sicher: die Stadt war durch die Felsenburg *Zion* (Mezudat Zion) geschützt, die die Stadtbewohner für unbezwingbar hielten. Nachdem der Stamm Juda im israelitischen Volke die Vormachtstellung erlangt hatte, durfte dieses Zwischengebiet, das Juda von den anderen Stämmen trennte, nicht weiter unter fremder Herrschaft bleiben. Die Einigung des israelitischen Landes mußte zu Ende geführt werden; dies war die Aufgabe Davids zu Beginn seiner

Regierung. Er zog gegen die Jebusiter ins Feld und verlangte die Übergabe der Festung. Als die Jebusiter dies ablehnten, belagerte das Heer Davids Jerusalem, bemächtigte sich bald der Festung Zion und vertrieb die Jebusiter aus der eroberten Stadt. David verließ Hebron, wo er sieben Jahre verbracht hatte, und machte Jerusalem zu seiner ständigen Residenz. Sein Wohnsitz wird die Zionsburg, die nach ihm *Ir-David* (Davidsburg) genannt wird; in seiner nächsten Nähe werden für diejenigen von seinen Kriegern oder „Helden" Wohnstätten erbaut, die auf seinen früheren Streifzügen seine treuen Begleiter gewesen waren und nun den Kern seiner Streitmacht bildeten. Aus der phönizischen Stadt Tyrus kamen bald Bauleute und Maurer und erbauten in der Davidsburg einen Palast aus Zedernholz. Die Bevölkerung Jerusalems vermehrte sich zusehends, und die Stadt gewann an Ausdehnung. Im Mittelpunkte des südlichen Kanaan gelegen, zwischen den Landbereichen der Judäer und der Benjamiten, gelangte sie zu großer Blüte und wurde zur Hauptstadt des israelitischen Reiches.

David gedachte jedoch seine Residenz auch zur heiligen Stadt zu machen, zum Mittelpunkt des nationalen Kultes. Zu diesem Zwecke mußte das alte Volksheiligtum Silos, die „Lade Jahves", nach Jerusalem überführt werden. Seit der Zerstörung Silos befand sich die Lade, nach ihrer Befreiung aus der kurzen philistäischen „Gefangenschaft", in einer entlegenen judäischen Ansiedlung Kirjat-Jearim (§ 8), in der Umgegend Jerusalems [1]). Dahin begab sich David, von einer großen Volksmenge begleitet; in einem feierlichen Zuge, unter Freudenrufen des Volkes, unter Posaunenklang und Reigentänzen wurde das Heiligtum nach Ir-David überführt. Hier wurde die Lade in einem Zelte aufgestellt, in dem ein Altar zur Opferdarbringung errichtet wurde. Zum Oberpriester in diesem provisorisch eingerichteten Tempel wurde Ebjatar ernannt, der Sohn des in Nob getöteten Ahimelek, der David mit dem Orakel, dem „Efod", auf allen seinen Wanderungen begleitet hatte. Der andere Oberpriester *Zadok* stand im Dienste der großen *Bama*, einer Altarkapelle auf einer Anhöhe, die sich in der benjamitischen

[1]) In den Texten (II. Sam. 6, 2 in Verbindung mit I. Chron. 13, 6) ist von dem Orte *Baalat* oder *Baalat Jehuda* als von einem mit Kirjat-Jearim identischen die Rede. Vergleiche noch Jos. 15, 9 und 18, 14.

Stadt Gibeon befand. Von dieser Zeit ab wird ein regelmäßiger Gottesdienst abgehalten. Wenn man der vom Chronisten mitgeteilten Sage, die allerdings das viel später eingeführte Tempelzeremoniell zum Vorbild hatte, Glauben schenken soll, so beginnt von nun ab neben der Opferdarbringung das Singen von religiösen Hymnen oder „Psalmen" durch levitische Chöre mit Musikbegleitung eine wichtige Rolle im Gottesdienste zu spielen. Als Sänger und Musikant soll David selbst an den levitischen Chören teilgenommen, ja sie sogar dirigiert haben. Im Zusammenhang damit steht auch das sagenhafte Auftreten Davids als Psalmendichter in der späteren biblischen Überlieferung. Geschichtlich steht nur die Tatsache fest, daß unter David jene Zentralisierung des Jahvekultes einen bescheidenen Anfang genommen hat, die erst durch seinen Nachfolger Salomo zu Ende geführt wurde.

§ 19. Die Kriege Davids und die Erweiterung des Landgebietes

Nach ihrem über Saul errungenen Siege bei Jesreel im Gilboagebirge erneuerten die Philister ihre Versuche, sich die israelitischen Grenzgebiete untertänig zu machen. In David erblickten sie zunächst ihren Verbündeten und Vasallen und ließen ihn in Frieden. Allein als David zum Herrscher über das ganze israelitische Volk ausgerufen wurde und sich in seiner neuen befestigten Hauptstadt Jerusalem festsetzte, witterten die Philister eine neue Gefahr. Nun kam es zu häufigen Kämpfen zwischen ihnen und den Israeliten, in denen die Krieger Davids Wunder an Tapferkeit vollbrachten. In der biblischen Chronik sind einige Fragmente aus den Sagen über diese Heldenkämpfe verstreut, die einem verschollenen Volksepos, wohl in der Art der griechischen Ilias[1]), entnommen sind. Das Heer Davids besaß eine auserlesene Kerntruppe von „Gibborim", nach der Überlieferung dreißig Helden an der Zahl; dazu gehörten der Heerführer Joab, sein Bruder Abisai, die tapferen Krieger Benaja ben Jojada, Eleasar ben Dodo und andere. In der Chronik werden sie folgendermaßen kurz charakterisiert: der eine „schwang seinen

---

[1]) Augenscheinlich dem „Buche der Kriege Jahves" oder dem „Buche Jaschar".

Speer über 300 Erschlagene, über 800 Erschlagene auf einmal", d. h. er vernichtete in einer Schlacht so viele Feinde; Eleasar ben Dodo „schlug die Philister, bis seine Hand müde am Schwerte erstarrte"; Benaja ben Jojada trat einem bewaffneten „Ägypter" nur mit einem Stock entgegen, entriß ihm den Speer und stach ihn mit demselben nieder. Die Überlieferung berichtet auch von selbstverleugnenden Treuebezeugungen dem König gegenüber. Auf einem Feldzuge bekam David großen Durst; Wasser gab es aber nur in einem Brunnen an den Toren Bethlehems, wo ein Philisterposten Wache hielt. Da wagten sich drei Helden aus der Leibwache des Königs unter Lebensgefahr durch den Wachtposten hindurch, schöpften Wasser und brachten es David. Aber der König sagte: „Bewahre mich Jahve davor, daß ich so etwas tun sollte. Das hieße, das Blut der Helden, die mit Daransetzung ihres Lebens hingegangen sind, trinken!" Die Krieger liebten und schützten ihren Führer. Nach einem Treffen, in dem David in Gefahr gewesen war, von einem philistäischen Riesen erschlagen zu werden, erklärte die Heldenschar dem König: „Du darfst nicht mehr mit uns in den Kampf ziehen, daß du die Leuchte Israels nicht auslöschest!" Vor jeder Schlacht befragte der König den Priester, der das Orakel, den „Efod", mit sich führte, ob er ins Feld ziehen solle. So prophezeite ihm das Orakel vor einer großen Schlacht in der Ebene Refaim einen erfolgreichen Ausgang; in der Tat erlitten die Philister eine große Niederlage, ergriffen die Flucht und ließen ihre Götzen im Felde zurück. Ein anderes Mal „befragte David Jahve" in derselben Ebene Refaim und erhielt folgende Antwort: „Ziehe nicht hinauf, ihnen entgegen; wende dich gegen ihren Rücken und komme vom Bakagehölz her über sie; wenn du aber das Geräusch des Einschreitens in den Wipfeln des Bakagehölzes hörst, dann brich los, denn dann ist Jahve ausgezogen vor dir her, um im Lager der Philister eine Niederlage anzurichten."

Alle diese Heldentaten, die vornehmlich in einzelnen Treffen vollbracht wurden, führten zur völligen Verdrängung der Philister aus dem Herrschaftsbereiche Israels. Aber damit allein wollte sich David nicht zufrieden geben. Um die Macht der Philister endgültig zu brechen, fiel er mit seinem Heere in ihr Landgebiet ein und eroberte die Stadt *Gat* und das sie umgebende

Gebiet[1]). Diese Eroberung bedeutete einen entscheidenden Umschwung in den Beziehungen der kämpfenden Völker: das Volk Israel, das sich bisher nur gegen die Überfälle der Philister verteidigt hatte, ging nun selbst zum Angriff über und bemächtigte sich eines Teiles des philistäischen Landgebietes. Dieser Erfolg mochte auch dadurch mitbedingt worden sein, daß die Philister gerade zu jener Zeit sich von neuem auch gegen ihre Küstennachbarn, die Ägypter, zu verteidigen hatten.

Durch ein ganzes Jahrhundert zogen sich somit die Kämpfe mit den Philistern hin, bis die Macht dieses kriegerischen Völkchens, das die Oberherrschaft in Kanaan an sich reißen wollte, schließlich gebrochen war. Israel war nun von seinem gefährlichsten politischen Gegner befreit. Vereitelt waren alle langjährigen Bemühungen des kleinen Volkes, von dem schmalen Küstenstrich her in die Weiten des urbaren Jesreeltales einzudringen und zu Beherrschern Palästinas zu werden. Von nun ab kommt den Philistern keine größere politische Bedeutung zu als den anderen Völkerschaften der Grenzgebiete Palästinas: Moab, Ammon, Edom.

Nachdem die langwierigen Kämpfe mit den Philistern ein Ende gefunden hatten, wandte sich David gegen seine südwestlichen Nachbarn, *Ammon* und *Moab*, die in den vorangegangenen Zeiten die Israeliten Transjordaniens gar oft bedrängt hatten. Den Anlaß zum Kriege gab nach dem Bericht des Chronisten das herausfordernde Benehmen des ammonitischen Königs Hanun David gegenüber. Als nämlich der ammonitische König Nahas, dessen Grausamkeit einst den jungen Saul zur Abwehr aufgerufen hatte (§ 9), gestorben war, sandte David Boten an seinen Sohn Hanun, zu dem er in freundschaftlichen Beziehungen stand, um ihn „zu trösten", d. h. ihm sein Beileid auszudrücken. Hanun und die ammonitischen Würdenträger, von den Kriegserfolgen Davids wohl unterrichtet, schöpften den Verdacht, daß die israelitischen Boten das Land auskundschaften und so den Einfall der Israeliten vorbereiten wollten. Der König befahl, die Boten zu ergreifen, ihnen Bärte und Kleider zur Hälfte abzuschneiden und sie in diesem schmäh-

---

[1]) Der Urkundentext ist an dieser Stelle ganz verstümmelt: statt „Meteghaama" (II. Sam. 8, 1) muß es nach dem richtigen Paralleltext aus I. Chron. (18, 1) „Gat ubnoteha", Gat und seine Umgebung, heißen.

lichen Zustande aus seinem Lande zu weisen. Das konnte nur als eine Herausforderung betrachtet werden. Tatsächlich traf Hanun zugleich Kriegsmaßnahmen und schloß ein Bündnis mit den aramäischen Königen von Damaskus und anderen Gebieten Syriens. Daraufhin zog die Heldenschar Davids unter Joabs Anführung zur Hauptstadt der Ammoniter, *Rabbat-Ammon*. Vor den Toren der Stadt traf Joab einerseits mit den Ammonitern, andererseits mit den ihnen zu Hilfe eilenden Aramäern zusammen. Um nicht zwischen zwei Feuer zu geraten, teilte er sein Heer in zwei Teile: der eine, unter der Anführung seines Bruders Abisai, trat den Ammonitern entgegen, der andere, unter seiner eigenen Führung, wandte sich gegen die Aramäer. Die aramäischen Hilfstruppen wurden bald in die Flucht geschlagen, und die Ammoniter waren gezwungen, in ihre Hauptstadt zurückzukehren und sich dort zu verschanzen. Nach einer längeren Belagerung gelang es Joab, einen Teil der ammonitischen Hauptstadt, die sogenannte „Wasserstadt", einzunehmen, und David, der mit Verstärkungen hinzugekommen war, vollendete schließlich die Eroberung. In der den Siegern zugefallenen Beute befand sich auch eine massive goldene Krone des ammonitischen Königs, reich mit Edelsteinen verziert. Das durch die lange Belagerung gereizte Heer Davids züchtigte die Ammoniter sowohl der Hauptstadt wie der anderen Städte in grausamer Weise. Das gleiche Los ereilte auch ihre Nachbarn, die Moabiter, die augenscheinlich an dem ammonitisch-aramäischen Bündnis gegen Israel mitbeteiligt waren. Wenn man der alten Kriegssage Glauben schenken soll, so wurden die bezwungenen Moabiter in Reihen nebeneinander auf die Erde gelegt, mit einem Strick gemessen und von je drei Reihen wurden zwei dem Tode preisgegeben, nur eine am Leben gelassen. Die unterjochte Völkerschaft mußte David einen Tribut zahlen; auch die stolzen Ammoniter wurden vermutlich zu Vasallen Davids.

Nun galt es, den neuen Feind zu bekämpfen, der während der Regierung Davids zum ersten Mal als ernster Gegner auftrat und in Zukunft zu einer großen Gefahr für Israel werden sollte: die *Aramäer*. Diese nordöstlichen Nachbarn Israels waren zu jener Zeit, wie die Bevölkerung des vorisraelitischen Kanaan, eine Gruppe getrennter einzelner Völkerschaften, deren jede ihr kleines Fürstentum im Gebiete des heutigen Syrien hatte. Solche kleine Fürsten-

tümer waren die Städte Damaskus, Rehob, Hamat und Maaka. Obwohl ihr Bündnis mit den Ammonitern ein so klägliches Ende genommen hatte, ließen sich die Aramäer in einen selbständigen Krieg mit David ein. Der König *Hadadezer* von Zoba ging mit dem Fürsten von Damaskus ein Bündnis ein, und beide sandten gemeinsam ein Heer gegen die Israeliten aus. David tritt selbst an der Spitze seiner Krieger dem Heere der Verbündeten entgegen, die in einer Reihe von Schlachten in Transjordanien von den Israeliten geschlagen werden. Die Stadt Damaskus, die künftige Hauptstadt des vereinigten Aram, wird tributpflichtig, und es wird daselbst ein Vogt Davids eingesetzt. Der aramäische König von Hamat erklärte sich freiwillig als Vasall Davids.

Nach einer blutigen Schlacht im Salztal, im Gebiet des Toten Meeres, unterwarf David auch die *Edomiter*, die an der südlichen Grenze lebten. In den Hauptstädten Edoms setzte er seine Vögte ein, und das Land blieb lange Zeit hindurch eine Provinz des israelitischen Reiches. Die Angliederung Edoms eröffnete den Israeliten den Zugang zum Roten Meere und zu dessen Häfen, die sie später für die Schiffahrt benützten.

Während David seine kriegerisch gesinnten Nachbarn unterwarf und züchtigte, stand er mit seinen friedlichen nordwestlichen Nachbarn, den *Phöniziern*, in freundschaftlichen Beziehungen. Die phönizischen Handelsstädte konnten durch die Entfaltung eines starken Reiches, das den kriegerischen Völkerschaften die Waffen aus der Hand schlug, nur gewinnen. Der König der Hafenstadt Tyrus schloß mit David einen Freundschaftsbund, der in späterer Zeit wichtige wirtschaftliche Vorteile mit sich brachte (§ 23).

So vollzog sich die große Wendung im politischen Geschick Israels. Dem israelitischen Volke, das seinen Staat zunächst zum Selbstschutze, unter stets drohenden feindlichen Überfällen, errichtet hatte, gelang es nun, nicht nur sein Landgebiet und seine nationale Unabhängigkeit zu sichern, sondern auch über die Grenzländer die Oberherrschaft zu gewinnen oder mindestens deren Herrscher ständig in Schach zu halten. Das vereinigte israelitische Reich wurde zu einer „Großmacht" des Ostens, zum mächtigsten Staate zwischen Babylonien und Ägypten. Dies war vor allem das Verdienst des Stammes Juda, dem eine neue Dynastie entsprossen war und der die Hegemonie über die anderen Stämme

erlangt hatte. An dieses historische Verdienst dachte vielleicht der unbekannte alte Dichter, der dem Stammvater Jakob folgende Verherrlichung Judas in den Mund legt:

„Juda, dich, dich werden preisen deine Brüder,
Es packt deine Hand das Genick der Feinde,
Vor die werden sich beugen die Söhne deines Vaters" (d. h. die verwandten Völkerschaften).

Dieselbe Zeitperiode mochte jener Dichter im Auge haben, der im Namen des Zauberkünstlers Bileam weissagte (Num. 24, 17—18):

„Es geht ein Stern auf aus Jakob,
und ein Szepter erhebt sich aus Israel;
Der zerschlägt die Schläfen der Moabiter
und den Scheitel aller Söhne Seths.
Und Edom wird Untertanenland
und Seir, sein Feind, wird Untertanenland,
Israel aber verrichtet große Taten!"

§ 20. Die inneren Verhältnisse. Das Königshaus

David führte den geeinten israelitischen Staat zu neuer Machtentfaltung, die auf seiner militärischen Stärke beruhte. Um diese Macht auf der einmal erreichten Höhe zu erhalten, mußte David ein großes stehendes Heer zur Verfügung haben. Den Kern dieser Armee bildete jene königliche Leibwache oder Garde, deren Auslese die obenerwähnten ruhmreichen „Gibborim" oder Helden waren. An den Feldzügen aber beteiligte sich auch das bewaffnete Volk. In Kriegszeiten mußte jeder Stamm eine bestimmte Anzahl kampffähiger Männer vom zwanzigsten Lebensjahre ab dem Heere zur Verfügung stellen. Der Heerführer aller Truppen war der Neffe Davids, Joab, ein echter Haudegen, die Tapferkeit, aber auch die Grausamkeit selbst. Andere heldenmütige Krieger aus der auserlesenen Leibwache des Königs hatten den Oberbefehl über einzelne Truppenteile. So stand an der Spitze der aus Ausländern philistäischer und hetitischer Herkunft bestehenden Söldnertruppe „Krethi und Plethi" (Kreter oder Philister) Benaja ben Jojada, einer von den dreißig „Gibborim", von deren Heldentaten Sagenhaftes erzählt wird (§ 19).

Das Vorherrschen militärischer Organisation ist das Bezeichnendste für das gesamte Staatsleben zur Zeit Davids. Allein

auch auf dem Gebiete des bürgerlichen Lebens machen sich Anzeichen eines gewissen Fortschrittes bemerkbar. So werden am königlichen Hofe oberste Staatsämter eingerichtet: das Amt eines Staatssekretärs oder Berichterstatters (Maskir), eines Staatsschreibers (Sofer) und eines persönlichen „Freundes" oder Ratgebers des Königs (Joez). Als Ratgeber hat sich hohen Ruhm der weise *Ahitofel* erworben, dessen Ratschläge in wichtigen Angelegenheiten den Weissagungen des Orakels gleichgestellt wurden. Am Hofe Davids befanden sich auch zwei „Propheten": *Gad* und *Nathan*, die in religiös-sittlichen Fragen das entscheidende Wort führten. David beteiligte sich persönlich an allen wichtigen Gerichtsverhandlungen, wobei er sich in der Rechtsprechung nicht nur durch die Grundsätze der Gerechtigkeit, sondern auch durch allgemein geltende Normen des Gewohnheitsrechts, das mit den höchsten sittlichen Gesetzen nicht immer im Einklang stand, leiten lassen mußte. Dies trat besonders bei solchen Rechtsangelegenheiten zutage, denen sich Elemente einer persönlichen oder Blut-Rache beimischten. In der biblischen Chronik ist uns folgende Episode erhalten geblieben, die die Schattenseiten jener alten Sitten scharf hervortreten läßt.

Es herrschte einmal andauernde Hungersnot im Lande, die die Folge einer großen Dürre war. Das Volk erblickte in dieser seiner Not eine von Gott verhängte Strafe für irgendeine unbekannt gebliebene Sünde. Das befragte Orakel Jahves verkündete durch den Priester, daß das Volk für die Sünden des Königs Saul leide, der die Gibeoniten (§ 13) vernichtete, ungeachtet des alten Gelöbnisses der Israeliten, diese friedlichen ortsansässigen Kanaaniter zu verschonen. Da berief David die noch am Leben gebliebenen Gibeoniten und schlug ihnen ein Lösegeld für das ihnen widerfahrene Unrecht vor; allein die Gibeoniten weigerten sich, ein Lösegeld zu nehmen und verlangten, daß ihnen erlaubt würde, der Sitte der Blutrache gemäß, an der Nachkommenschaft Sauls die Rache zu vollstrecken. David war gezwungen, dieser grausamen Forderung Genüge zu tun. Die Gibeoniten ergriffen zwei Söhne Sauls von seinem Kebsweib Rispa sowie fünf seiner Enkel und hängten sie auf einem Hügel bei Gibeat-Saul auf. Die von Sinnen gekommene Rispa betrauert voll Verzweiflung die unschuldigen Opfer; viele Tage und Nächte hindurch, „vom Beginn der Ernte,

bis Regen vom Himmel niederfiel", sitzt sie auf dem Felde bei den teuren Leichen, sie vor den Raubtieren und den Vögeln bewachend. David gelang es jedoch, wenigstens einem einzigen Enkel Sauls, nämlich *Meribaal* oder Mefiboset, des Jonathan Sohn, das Leben zu retten. Seiner Freundschaft mit Jonathan eingedenk, nahm David dessen schwachen, lahmen Sohn Meribaal in Jerusalem auf und speiste ihn an seinem königlichen Tische. Jedoch die Benjamiten, die Stammesbrüder Sauls, hegten Groll gegen David, in dem sie den eigentlichen Urheber der Vernichtung von Sauls Geschlecht erblickten. Das Klagen Rispas im Felde, die Klagen um eine zugrunde gegangene Dynastie, klang noch lange in traurigem Widerhall in der Seele des Volkes nach und weckte feindselige Gefühle gegen die neue triumphierende Dynastie . . .

Den Fremden gegenüber, die im israelitischen Reiche lebten, verhielt sich David völlig tolerant. In der Leibwache des Königs und sogar unter den Heerführern befanden sich Männer aus verschiedenen kanaanitischen Völkerschaften: Hetiter, Philister und andere. Die meisten von ihnen verloren allmählich ihre Stammeseigenheiten und gingen ganz in Israel auf. Dadurch erklärt sich auch der rasche Zuwachs der israelitischen Bevölkerung. Die Urkunde berichtet, daß eine von David zu Zwecken der Kriegeraushebung unternommene Volkszählung im ganzen Lande „von Dan bis Berseba", d. i. vom Norden bis zum Süden, eine Zahl von 1 300 000 kampffähigen Männern ergab. Will man diese primitive Statistik zur Grundlage nehmen und annehmen, daß auf eine Familie aus fünf Personen ein kampffähiger Mann entfällt, so kann daraus gefolgert werden, daß die ganze Bevölkerung sich auf sechs Millionen Menschen belief. Davon gehörten, derselben Quelle zufolge, über ein Drittel dem Stamme Juda an (500 000 Kampffähige).

Wie in allen Staaten des Orients war das politische Leben auch bei den Israeliten oft mit den Verhältnissen innerhalb der königlichen Familie aufs engste verknüpft. Die Familie hatte ihre Grundlage in der damals herrschenden Sitte der Vielweiberei. David besaß viel mehr Weiber und Kebsweiber als sein Vorgänger. Von seinen Wanderungen brachte er zwei Weiber heim: die Witwe des reichen Geizhalses Nabal, Abigail, und *Ahinoam* aus Jesreel. Diese beiden Frauen hatte David in Ziklag und später in Hebron bei sich.

In Hebron nahm er auch während der Wirren unter Esbaal seine erste Frau, die Königstochter Mikal, wieder in sein Haus auf. Hier und in Jerusalem wurden noch andere Weiber in die Familie des Königs aufgenommen, zuletzt *Batseba*, die Heldin einer tragischen Geschichte und zugleich die zukünftige Mutter des Thronerben. Von allen diesen Weibern hatte David Söhne und Töchter. Nur Mikal blieb kinderlos. Als Tochter des zugrunde gegangenen Königs Saul und Schwester Esbaals, der seinen Thron an David verloren hatte, war Mikal wohl nicht mehr von jener Liebe zu ihrem königlichen Gemahl erfüllt, die sie einstmals für den bescheidenen Jüngling aus Bethlehem gehegt hatte. Das politische und geistige Streben Davids war ihr fremd. Eine naive Sage schildert in folgender Weise diese Beziehungen zwischen König und Königin. Als die Feier der Überführung der heiligen Lade in die neue Hauptstadt Jerusalem veranstaltet wurde, ging David in freudiger Erregung mitten unter dem Volke tanzend einher, ohne seiner königlichen Würde zu gedenken. Mikal, die aus dem Fenster des Palastes der Feier zusah, blickte mit Verachtung auf den tanzenden Gemahl herab und trat ihm mit folgenden Worten entgegen: „Wie ehrenvoll hat sich heute der König von Israel benommen, indem er sich vor den Augen der Mägde seiner Untertanen entblößte!" David aber erwiderte schroff: „Vor Jahve will ich tanzen, der mich vor deinem Vater und seinem ganzen Hause erwählt hat, um mich zum Fürsten über Israel zu bestellen. Aber bei den Mägden, von denen du sagtest — bei ihnen möchte ich Gnade gewinnen!"

Der älteste Sohn Davids war *Amnon*, den ihm sein Weib Ahinoam geboren hatte. Auf ihn folgten *Absalom*, der Sohn Maakas, und *Adonia*, der Sohn der Haggit. Viel später wurde David ein Sohn von seinem letzten Weibe, Batseba, geboren. Diesem jüngsten Sohne, der den Namen *Salomo* erhielt, war es beschieden, das israelitische Königtum zu erben. Die Geschichte der Begegnung mit Batseba bildet einen wichtigen Abschnitt in der sagenhaften Lebensbeschreibung Davids; poetische Schilderung und moralisierende Belehrung sind in dieser biblischen Erzählung miteinander vermischt. Hier legt der alte Geschichtschreiber die Schattenseiten des großen israelitischen Königs mit unverhohlener Offenheit bloß.

Eines Tages erging sich David auf dem flachen Dache seines Hauses und sah von weitem ein badendes Weib von ungewöhnlicher Schönheit. David fragte, wer sie sei, und erfuhr, daß es Batseba sei, das Weib des Heerführers *Uria*, eines Hetiters aus des Königs Leibwache. Von der Schönheit Batsebas berauscht, entbrannte David in leidenschaftlicher Liebe zu ihr und befahl, sie in seinen Palast zu bringen. Uria befand sich zu jener Zeit nicht in Jerusalem, da er sich an dem Feldzuge gegen die Ammoniter beteiligte, wo er unter dem Oberbefehl Joabs vor der ammonitischen Hauptstadt Rabbat-Ammon stand. Indessen merkte David, daß seine Beziehungen zu der fremden Ehefrau nicht ohne Folgen bleiben würden. Er begann auf Mittel zu sinnen, Uria zu beseitigen und das geliebte Weib als seine gesetzliche Gemahlin in seinen Harem zu führen. Von Leidenschaft geblendet, ließ sich David zu einem Verbrechen verleiten. Er sandte Joab einen geheimen Befehl: Uria solle während der Schlacht dorthin gestellt werden, wo das Treffen am härtesten sei, und beim Andringen des Feindes solle ihm kein Beistand geleistet werden. Joab tat, wie der König ihm befohlen. Uria fiel in dem harten Kampfe mit den Ammonitern, und Batseba blieb als Witwe zurück. Als die Zeit ihrer Trauer um war, nahm David Batseba in seinen Palast und machte sie zu seinem Weibe.

Diese Handlungsweise Davids betrübte seinen Hauspropheten Nathan. Der weise Prophet kam zum König und erzählte ihm die folgende Geschichte: „Es waren zwei Männer in einer und derselben Stadt, der eine reich, der andere arm. Der Reiche besaß Schafe und Rinder in großer Menge, der Arme besaß nichts außer einem einzigen Lämmchen, das er sich gekauft und aufgezogen hatte und das bei ihm groß wurde; von seinen Bissen aß es, aus seinem Becher trank es, an seinem Busen schlief es und galt ihm wie eine Tochter. Nun kam einst Besuch zu dem reichen Manne; da konnte er es nicht über sich bringen, eines von seinen Schafen oder Rindern zu nehmen, um es seinem Gaste zuzubereiten, sondern er nahm das Lamm des armen Mannes und bereitete es dem Manne zu, der ihn besucht hatte." Als Nathan mit seiner Erzählung zu Ende war, rief David zornig aus: „Der Mann, der das getan hat, ist ein Kind des Todes, und das Lamm muß er siebenfältig erstatten dafür, daß er eine solche Tat begangen und kein Erbarmen geübt hat!" Der Prophet aber erwiderte dem König: „Du bist der Mann. Gott hat dich zum König über Israel gesalbt und aus Sauls Händen errettet und dir das Haus Israel übergeben — und du hast Uria durch das Schwert der Ammoniter ermordet und sein Weib dir zum Weibe genommen. Dafür wird Gott für dich Unheil aus deinem eigenen Hause erstehen lassen, und das Schwert soll nicht weichen aus deinem Hause!" David wurde von tiefem Reuegefühl ergriffen und rief: „Ich habe mich gegen

Jahve versündigt!" — Bald darauf gebar ihm Batseba einen Sohn, dem Nathan den Beinamen „Jedidija", d. i. „Freund Jahves", beilegte. Es war dies Salomo, der künftige König Israels.

Alle diese Begebenheiten am Hoflager Davids sind in der moralisierenden Darstellung der späteren Prophetenschule zu uns gelangt. Hier tritt Davids Charakter zutage, so wie er in der Vorstellung der späteren Generationen fortlebte. Indessen, wenn man von den Elementen der Sage und Belehrung absieht, so kann aus der Gesamtheit der Angaben der Chronik sowohl auf die Kompliziertheit des Charakters des wirklichen David, wie auch auf die Verwickeltheit der noch vor kurzem fast patriarchalisch einfachen sozialen Verhältnisse geschlossen werden.

§ 21. Der Aufstand Absaloms und die Verschwörung Sebas

Die orientalische Art des Familienlebens Davids wurde zur Quelle vieler Verwicklungen und Wirren, die die letzten Regierungsjahre dieses großen Volksführers ausfüllten. Die persönliche Rivalität der einzelnen Mitglieder der königlichen Familie ging in eine Palastrevolution über, um schließlich zu einem organisierten Aufstand zu werden. Der älteste Sohn Davids, Amnon, der sich als Thronerben betrachtete, zeichnete sich durch ein zügelloses Temperament aus. In wahnsinniger Leidenschaft für seine schöne Halbschwester *Tamar* entflammt, lockte er sie in sein Haus und entehrte sie. Nachdem er seiner Leidenschaft Genüge getan hatte, verstieß er das Mädchen in roher Weise, statt sie zu heiraten, was er nach den Sitten jener Zeit wohl tun konnte, da Tamar die Tochter seines Vaters von einem anderen Weibe, von Maaka, war. Der stolze Absalom, ein Vollbruder Tamars, beschloß nun, ihre verletzte Ehre zu rächen. Eines Tages, am Schafschurfeste, veranstaltet Absalom das übliche Mahl und lädt alle seine Brüder, Amnon miteinbegriffen, in sein Haus ein. Während des Mahles stürzen sich die Diener Absaloms auf Amnon und stoßen ihn nieder. Die Kunde von diesem Vorfall versetzt den König in tiefste Trauer. Der Brudermörder, voll Furcht vor dem Zorn des Vaters, flieht zu seinem Großvater mütterlicherseits, Talmai, dem Fürsten des aramäischen Landbesitzes Gesur in Transjordanien, wo er drei Jahre verweilt. Inzwischen hat der Schmerz des Königs

um den ermordeten Sohn nachgelassen, und durch Vermittlung der nächsten Hofbeamten, besonders auf die Fürbitte Joabs hin, gelingt es Absalom, die väterliche Vergebung zu erlangen und nach Jerusalem zurückzukehren.

Allein die Rückkehr des in Ungnade gefallenen Königssohnes sollte David keine Freude bereiten. Absalom war äußerst ehrgeizig und trachtete nach dem königlichen Throne. Der äußere Glanz blendete ihn. Er fuhr durch die Straßen Jerusalems in einem prächtigen Wagen, den fünfzig Trabanten zu begleiten pflegten. Voll männlicher Kühnheit, schön von Gestalt, mit langem Lockenhaar, war Absalom der Liebling des Volkes geworden. Diese Ergebenheit des Volkes nützte er bald für seine Zwecke aus. Er faßte den Entschluß, durch einen Aufstand die königliche Gewalt an sich zu reißen. Es ist wohl möglich, daß dieser Entschluß im Zusammenhang mit der erwarteten Abänderung der Thronfolgeordnung zugunsten des jüngsten Königssohnes Salomo in ihm reif wurde. Die Urkunde erzählt, zu welchen demagogischen Kniffen Absalom griff, um seinen Vater im Volke unpopulär zu machen. Dem greisen David wurde es nämlich schwer, mit den vielen Staatsgeschäften fertig zu werden, und es kam oft vor, daß er die Klagen oder Gesuche mancher Bürger nicht anzuhören vermochte. Viele Bittsteller mußten unbefriedigt von dannen gehen. Wenn Absalom einem solchen unzufriedenen Bittsteller begegnete, pflegte er ihm zu sagen: „Was du sagst, ist ja schön und wahr, aber beim König ist niemand, der dir Gehör schenkt! Wenn man doch *mich* zum Richter im Lande bestellte, daß zu mir käme, wer irgendeinen Handel oder eine Rechtssache hätte, *ich* verhülfe ihm zu seinem Rechte!“ Allmählich gelang es Absalom auf diese Weise, viele Anhänger unter dem Volke und sogar unter den königlichen Würdenträgern für sich zu gewinnen. Auch der weiseste „Ratgeber“ Davids, Ahitofel, nahm Partei für den Königssohn. Nunmehr seiner Macht sicher, begab sich Absalom mit seinen Anhängern in die Stadt Hebron. Von dort aus entsandte er Aufwiegler in alle anderen Städte und vereinbarte mit ihnen das Zeichen zur allgemeinen Erhebung.

David war von der Kunde über den Aufstand seines Sohnes tief betroffen. Der König war auf einen Bürgerkrieg nicht vorbereitet und befürchtete einen plötzlichen Anschlag der Rebellen

auf die Hauptstadt. Darum beschloß er, Jerusalem zu verlassen und fern vom Herde des Aufstandes sich zum Feldzuge zu rüsten. Rührend schildert der Chronist diesen tragischen Moment im Leben Davids. Der König verließ Jerusalem mit einem Teil seiner Familie, von seiner treuen Leibgarde begleitet, unter der sich auch ein ihm ergebener Philistertrupp aus dem bezwungenen Gat befand. Als die Einwohner den greisen König erblickten, der seine Hauptstadt verlassen mußte, brachen viele in lautes Weinen aus. Die Priester Zadok und Ebjatar nahmen die Lade Jahves und wollten dem Könige folgen; allein David befahl ihnen, mit dem Heiligtum in Jerusalem zu verbleiben, indem er so zu ihnen sprach: „Wird Jahve mir gnädig sein, so wird er mich zurückführen und mich ihn selbst und seine Wohnung schauen lassen. Ist aber sein Gedanke: Ich habe kein Gefallen an dir — da bin ich, er tue mit mir, wie es ihm gut dünkt!" Der alte Freund des Königs, der weise *Chusai*, der nach dem Verrat Ahitofels zum Ratgeber Davids geworden war, wollte auch mit ihm ziehen. David aber sprach zu ihm: „Wenn du mit mir gehst, so bist du mir eine Last; gehst du aber nach der Stadt zurück und sagst zu Absalom, dein Diener will ich, o König, sein, — so kannst du mir Ahitofels Rat zunichte machen . . . Was immer du aus dem Königspalast erfährst, magst du immer an die Priester Zadok und Ebjatar berichten . . . Durch ihre Vermittlung könnt ihr an mich gelangen lassen, was ihr irgend in Erfahrung bringt!"

Nach der Flucht Davids aus Jerusalem wuchs die politische Gärung immer mehr an. Der fast erloschene Funke der Unzufriedenheit unter den früheren Anhängern der Dynastie Sauls loderte von neuem hell auf. Kaum hatte David Jerusalem verlassen, als man ihm mitteilte, daß der in der Hauptstadt zurückgebliebene Enkel Sauls, Meribaal (Mefiboset), sich in den Kopf gesetzt hätte, die benjamitische Dynastie seines Großvaters wiederherzustellen. Als ein Benjamit, ein Verwandter Sauls, Simei ben Gera, David unterwegs traf, warf er Steine nach ihm und rief: „Hinaus, hinaus, du Blutmensch, du Nichtswürdiger! Jahve hat all das Blut des Hauses Sauls, an dessen Stelle du König geworden bist, über dich gebracht, und Jahve hat das Königtum deinem Sohne Absalom übergeben, und nun bist du im Unglück!" Davids Neffe Abisai, der den König begleitete, wollte den frechen Ben-

jamiten niederstoßen. Allein David hielt ihn mit folgenden Worten davon zurück: „Wenn mein Sohn, der von meinem Leibe gekommen ist, mir nach dem Leben steht, wieviel mehr denn dieser Benjamit? Laßt ihn, er mag fluchen, denn Jahve hat es ihn geheißen!" Der tief erschütterte König setzte mit seiner Leibwache den Weg zum Jordan hin fort.

Inzwischen wurde Jerusalem von Absalom und einer großen Menge seiner Anhänger in Besitz genommen. Er bemächtigte sich des Palastes seines Vaters und sogar seines Harems und ließ sich zum Könige ausrufen. Der kluge Ahitofel riet Absalom, sogleich mit einem auserlesenen Heere David nachzusetzen und ihn zu überrumpeln, ehe er Zeit haben würde, seine Streitkräfte zu sammeln. Chusai, der von diesem gefährlichen Ratschlag erfuhr, trat vor Absalom, spielte sich als sein wahrer Freund auf und suchte ihn zu überreden, dem Rate Ahitofels keine Folge zu leisten. „Du kennst deinen Vater" — sagte er — „und seine Leute, was für Helden sie sind und wie grimmen Mutes, einer Bärin auf dem Felde gleich, der die Jungen geraubt sind; dazu ist dein Vater ein Kriegsmann, der hält nicht Nachtruhe mit den Leuten. Ich rate: es soll ganz Israel von Dan bis Beerseba um dich versammelt werden . . . und du ziehst in eigener Person in ihrer Mitte aus. Stoßen wir dann auf ihn . . . so fallen wir über ihn her . . . und wir wollen auch nicht einen übriglassen." Absalom folgte auch wirklich dem Rate Chusais, nicht ahnend, daß dieser nur Zeit für David gewinnen wollte, damit sich der König zur Niederwerfung des Aufstandes rüsten könne. Und in der Tat beeilte sich der König, durch die Boten Chusais und der Priester von der ihm drohenden Gefahr benachrichtigt, den Jordan zu überschreiten und nach Gilead zu gelangen. Als Ahitofel sah, daß Absalom den Weg des sicheren Verderbens gewählt hatte und seine Anhänger mit sich in den Abgrund hinabziehe, verließ er ihn, ging in sein Haus und erhängte sich.

Während Absalom untätig in Jerusalem verweilte, schlug David sein Lager in Mahanajim, der früheren Residenz seines Rivalen Esbaal, auf und sammelte seine Streitkräfte für den entscheidenden Kampf mit den Aufrührern. Nun bot auch Absalom seinen Heerbann auf und zog nach Transjordanien, um gegen David zu kämpfen. Das Heer der Rebellen war groß, es fehlte ihm aber

an einem leitenden Kriegsplan, während die erfahrungsreichen Heerführer Davids, insbesondere Joab und Abisai, umsichtig und sachkundig ihre Vorbereitungen trafen. In dem Walde Ephraim (oder Ephron) kam es zu der Entscheidungsschlacht. Die Truppen Davids siegten und schlugen die Scharen Absaloms in die Flucht. Absalom selbst, der auf einem Maultier durch ein Walddickicht flüchtete, geriet unter die Zweige einer hohen Eiche, verfing sich an seinen langen Haaren in ihrem Laub und blieb, als das Maultier weiter galoppierte, an dem Baume hängen. Der daherkommende Joab durchbohrte den hängenden Absalom mit drei Wurfspießen; die Leiche des Getöteten wurde vom Baume genommen, im Walde in eine Grube geworfen und diese mit einem Steinhaufen bedeckt. David war durch den gräßlichen Tod des aufrührerischen Sohnes so erschüttert, daß er darüber sogar den errungenen Sieg vergaß. Die Vaterliebe ließ im ersten Augenblick alle politischen Erwägungen verstummen. Der hochbetagte König saß, wie der Chronist berichtet, allein in seiner Kammer und flüsterte mit Tränen in den Augen: „Mein Sohn Absalom! O wäre ich doch statt deiner gestorben, Absalom, mein Sohn, mein Sohn!"

Nach dem Tode Absaloms blieb David noch einige Zeit in Transjordanien, fern von seiner Residenz, da er der dort eingetretenen Ruhe nicht recht traute. Es zeigte sich aber bald, daß der Mißerfolg des Aufstandes auf seine Teilnehmer ernüchternd gewirkt und eine David wohlgesinnte Stimmung im Volke hervorgerufen hatte. Oft waren folgende Äußerungen zu vernehmen: „Der König hat uns aus der Gewalt unserer Feinde befreit und er hat uns aus der Gewalt der Philister errettet: nun aber ist er vor Absalom aus dem Lande geflohen; Absalom hingegen, den wir zum Könige über uns gesalbt hatten, ist in der Schlacht gefallen — nun denn! was zögert ihr, den König zurückzuführen?" Das noch vor kurzem aufrührerisch gesinnte Volk bereute nunmehr seine revolutionäre Verirrung. Allein die Versöhnung mit dem Könige bedeutete noch nicht das Einverständnis mit der Hegemonie des königlichen Stammes Juda. Die Volksältesten der nördlichen Stämme, „Israels" im engeren Sinne, beschlossen aus eigenem Antrieb, ohne sich mit den Vertretern des Stammes Juda vorher verständigt zu haben, den König bei seinem Übergang über den Jordan feierlich zu empfangen und ihm ihre Ergebenheit zu bezeugen. Als sie an den Jordan kamen,

erfuhren sie, daß die Volksältesten Judas ihnen zuvorgekommen waren und den König schon über den Fluß gesetzt und in Gilgal aufgenommen hatten. Nun kam es zu einem Zusammenstoß. Die Volksältesten der nordisraelitischen Stämme warfen den Judäern vor, daß sie den König geraubt und heimlich über den Jordan gebracht hätten, ohne auf die Abgesandten der anderen Stämme zu warten, die die Mehrheit der Nation repräsentierten. Die Judäer erwiderten, daß ihnen als den Stammesgenossen des Königs der Vorrang gebühre. Dieser dynastische Hochmut der Judäer empörte die übrigen Israeliten. Sie erklärten, daß zehn israelitische Stämme zehnmal mehr Recht auf den König hätten als der eine Stamm Juda. Der alte Geschlechterzwist unter den Stämmen wurde wieder lebendig und äußerte sich in dem Einspruch der Mehrheit des Volkes gegen die Hegemonie der Minderheit.

In diesem Augenblick tritt ein eifriger Benjamit, *Seba ben Bikri*, vor das in Gilgal versammelte Volk und, in die Posaune stoßend, ruft er aus: „Wir haben kein Teil an David und kein Erbe am Sohne Isaj's — gehe jeder in seine Heimat, Israel!" Das war ein Aufruf zu einem neuen Aufstande. Viele folgten dem Rufe Sebas; nur die Judäer blieben dem Könige treu und begleiteten ihn von Gilgal nach Jerusalem. David befahl seinen Heerführern, Seba zu verfolgen und die aufrührerischen Scharen zu zerstreuen, ehe es ihnen gelänge, die festen Städte zu besetzen. Die Truppen des Königs unter Anführung Joabs jagten wie ein Sturm durch das ganze Land. Bei ihrem Herannahen sagte sich die Bevölkerung von Seba los und ergab sich David. Nur die Stadt Abel-bet-Maaka im nördlichen Dangebiet, in der Seba sich mit seiner Schar verschanzt hatte, hielt den Truppen Davids stand. Joab umgab die Stadt mit Belagerungswällen und schickte sich an, sie zu stürmen. Das jagte den Einwohnern von Abel großen Schreck ein. Ein Weib, das in der Stadt für weise galt, erstieg die Festungsmauer und schrie zu Joab herüber: „Man frage doch nach . . ., was die Getreuen Israels verordnet haben! Du suchst eine Stadt und Mutter in Israel zugrunde zu richten: warum verdirbst du das Erbe Jahves?" Joab gab zur Antwort, daß er die Stadt verschonen würde, wenn die Einwohner ihm den Rebellen Seba freiwillig herausgeben wollten. Die Einwohner willigten ein. Sie hieben Seba den Kopf ab und warfen ihn Joab von der Mauer

herunter. Da stieß Joab ins Horn, und das Heer zog sich von der Stadt zurück. Die antidynastische Bewegung war nun endgültig unterdrückt, und das Land fand für eine Zeitlang Ruhe. Die Flammen des Bürgerkrieges erloschen, allein tief unter der Asche glommen noch Funken der Feindseligkeit zwischen Nord und Süd. Später sollten diese Funken wieder hell auflodern und den großen, unabwendbaren Zwiespalt zwischen „Israel" und „Juda" hervorrufen.

§ 22. *Der Streit um die Thronfolge*

In seinen letzten Lebensjahren war David krank und bedurfte der Ruhe. Allein auch im höchsten Alter war ihm diese Ruhe nicht beschieden, da ein Streit um die Thronfolge noch zu seinen Lebzeiten entbrannte. Nach dem Tode Amnons und Absaloms kam das Thronfolgerecht Adonia zu, dem Sohne Davids von seinem Weibe Haggit. Um seinen Vorrang vor den anderen Königssöhnen geltend zu machen, begann Adonia ein prunkvolles Leben zu führen; gleich Absalom fuhr er in einem prächtigen Wagen durch die Straßen, während fünfzig Trabanten vor ihm herliefen, was anscheinend ein ausschließliches Vorrecht des Thronfolgers war. Auf der Seite Adonias als des gesetzlichen Thronfolgers standen die einflußreichsten Staatsmänner: der Heerführer Joab, der Priester Ebjatar und einige von den königlichen Prinzen. Zu gleicher Zeit bildete sich aber am Hofe auch eine andere Partei, die den jüngsten Sohn Davids von seinem besonders geliebten Weibe Batseba, Salomo, auf den Thron bringen wollte. An der Spitze dieser Partei standen der Oberbefehlshaber der königlichen Leibwache Benaja und der Priester Zadok, die in ihren Ämtern mit Joab und Ebjatar wetteiferten. Diese Partei wurde von Batseba und dem Priester Nathan unterstützt, die einen großen Einfluß auf David ausübten. Sie zwangen den greisen, augenscheinlich unschlüssigen König, einen Schwur zu leisten, daß er Salomo den Thron vererben werde.

Von den Ränken der Gegenpartei in Kenntnis gesetzt, entschlossen sich Adonia und seine Anhänger zu einer Kundgebung, die für ihre Sache verderblich werden sollte. Eines Tages, als man schon den nahen Tod Davids erwartete, veranstaltete Adonia ein

feierliches Opfermahl. Zum Feste waren Würdenträger und Prinzen geladen, nur die Anhänger Salomos fehlten an der Tafel Adonias. Hier wurde Adonia von seinen Anhängern zum Könige ausgerufen. Die Anwesenden riefen: „Es lebe der König Adonia!" Dieses allzu plumpe Vorgehen gereichte der Partei Salomos nur zum Vorteil. Die Königin Batseba und der Prophet Nathan eilten zu David, berichteten ihm das Vorgefallene und bestanden auf einer sofortigen Bekundung seines königlichen Willens zugunsten Salomos. Da gestattete der kranke König, Salomo noch zu seinen Lebzeiten feierlich zu salben. Auf Befehl Davids wurde der junge Salomo in Begleitung der Priesterschaft und der Truppen auf einem Maultier durch die Stadt bis zur Quelle Gihon geführt, dort salbte der Priester Zadok sein Haupt mit Weihöl und rief ihn unter Posaunenklang zum Könige aus. In einem festlichen Zuge, unter Freudenrufen des Volkes, kehrte Salomo in den Palast zurück, wo er feierlich den Thron bestieg. Bald darauf starb David, nachdem er vierzig Jahre lang über Israel geherrscht hatte (die siebenjährige Herrschaft über Juda in Hebron miteingerechnet).

Die sturmbewegte, aber ruhmreiche Regierung Davids ist im Andenken des Volkes für alle Zeiten bewahrt geblieben. Als das Symbol der nationalen Macht hat David sich der geschichtlichen Erinnerung Israels eingeprägt. Nach den schwachen Versuchen eines politisch-schöpferischen Aufbaues unter Saul hat David als erster die voneinander gesonderten israelitischen Stämme politisch vereinigt, Nord und Süd, Israel und Juda, wenn auch nur für kurze Zeit, zusammengebracht. In dem Lande, das durch das Erbanteilsystem zerstückelt war, schuf er als erster einen politischen und religiösen Mittelpunkt in Jerusalem. Die Sage schreibt David auch noch andere Eigenschaften zu: sie schildert ihn als einen tief religiösen Menschen, in dem Stolz und Demut, die Härte eines Kriegers und die Weichherzigkeit eines Dieners Gottes nebeneinander wohnten; er erscheint zugleich als Held des Schwertes und des Geistes, als Gründer des Staates und als Beschützer des Jahvekultes; später wird er sogar vor allem als ein Held des Geistes, als die personifizierte Frömmigkeit hingestellt; den Krieger verwandelt die Sage in einen Gerechten, den Staatsmann in einen Psalmensänger . . . Das ist freilich nur ein Ergebnis rückschauender Betrachtung. In späterer Zeit, als die Dynastie Davids mit

dem „Überreste Israels" organisch verwuchs, als sie wie ein Fels mitten in den Stürmen und Schiffbrüchen der Geschichte unerschüttert blieb, wurden auf die Persönlichkeit des Gründers dieser Dynastie jene lichten und erhabenen Züge übertragen, welche die durch das läuternde Feuer des prophetischen Wortes hindurchgegangenen Generationen in die Gestalt eines idealen Königs hineindachten. Für die Nachwelt wurde David so zum Vorbild des ersehnten nationalen Königs. Wenn die biblischen Chronisten ein günstiges Urteil über einen König fällen wollten, so sagten sie: „Er tat, was Jahve wohlgefiel, ganz wie sein Ahnherr David getan hatte." Wenn das Urteil schlecht ausfiel, schrieben sie dagegen: „Er tat, was Jahve mißfiel, nicht wie sein Ahnherr David." Und noch lange Zeit nach dem Erlöschen der Dynastie Davids träumte das Volk von einem Befreier, einem „Messias" aus dem Hause Davids . . . Die geschichtliche Kritik muß nach Möglichkeit den realen David von seinem im Spiegel der Tradition idealisierten Abbild zu scheiden suchen; sie kann aber nicht umhin, in der Tatsache der Entstehung der David-Legende selbst einen Beweis dafür zu erblicken, daß der Schöpfer der nationalen Einheit Israels in der Tat ein ganz ungewöhnlicher Mann gewesen ist, der in die Erinnerung des Volkes für viele Jahrhunderte das Bild seines großen schöpferischen Werkes einprägte und dem die geeinigte Nation ihr Dasein verdankt.

Drittes Kapitel

Die Regierung Salomos

(Um 970—930)

§ 23. Die bürgerliche und wirtschaftliche Verfassung

Zu Beginn der Regierungszeit Salomos spielte sich der letzte blutige Akt jenes Dramas ab, das noch zu Lebzeiten Davids in der königlichen Familie seinen Anfang genommen hatte. Salomo konnte sich auf dem Throne nicht sicher fühlen, solange sein Halbbruder Adonia und dessen so einflußreiche Anhänger, wie der Heerführer Joab und der Priester Ebjatar, noch am Leben waren. Adonia hatte sich nach außen scheinbar in sein Los gefügt; Salomo befürchtete aber nicht ohne Grund, daß der Prätendent bei der ersten besten Gelegenheit, von der ihm gewogenen Partei unterstützt, den Versuch machen würde, den Thron an sich zu reißen. Darum machte sich Salomo einen zufälligen, unüberlegten Schritt Adonias zunutze, um seinen Rivalen zu verderben. Adonia wollte die junge schöne Abisag aus dem Harem Davids, die dessen Pflegerin in seinen letzten Lebensjahren gewesen war, zu seinem Weibe machen. Salomo erblickte darin einen Anschlag auf das Thronerbe (wie ehemals Esbaal in der Forderung Abners, daß ihm das Kebsweib Sauls zugesprochen werde). Er gebot dem Oberbefehlshaber seiner Leibwache, Benaja, Adonia zu töten, was unverzüglich ausgeführt wurde. Zugleich befahl er auch, den Heerführer Joab als den Parteigänger Adonias zu ermorden. Joab flüchtete in das „Zelt Jahves" und ließ sich am Altar nieder, aber auch der heilige Ort schützte ihn nicht vor dem Schwerte des Mörders. Auf Befehl des Königs drang Benaja in das Tempelzelt ein und verlangte, daß Joab den heiligen Ort

verlasse; Joab verweigerte dies und wurde von Benaja am Fuße des Altars niedergemacht. Einen anderen Parteigänger Adonias, Ebjatar, entsetzte Salomo seines Priesteramtes und verbannte ihn aus Jerusalem nach dem Städtchen Anatot. So fielen die ältesten Mitarbeiter Davids, die gemeinsam mit ihm für die Errichtung des Staates gewirkt hatten, aber unglückseligerweise in den Streit um die Thronfolge mit hineingezogen worden waren. Auch der alte Feind der Dynastie Davids, Simei ben Gera, der getreue Vorkämpfer der gefallenen benjamitischen Dynastie, wurde erschlagen. Die im Orient bei der Besteigung des Thrones übliche barbarische Beseitigung der Nebenbuhler[1]) blieb auch diesmal nicht aus und erst danach, erzählt der Chronist, „hatte die Herrschaft in Salomos Hand festen Bestand".

Das von Bürgerkrieg und dynastischem Streit befreite Land sehnte sich nun nach friedlicher Arbeit. Es setzte eine Periode des Staatsaufbaues ein, dem sich der junge König mit dem ganzen Feuer seiner jugendlichen Kraft hingab. Salomo hatte von seinem Vater ein Reich geerbt, das nach langwierigen Kriegen vor den Einfällen der Nachbarvölkerschaften gesichert war. Nun sollte das, was David durch seine Siege errungen hatte, erhalten und weiter ausgebaut und für das Volk sollte die Möglichkeit einer friedlichen Arbeit in Ackerbau und Gewerbe geschaffen werden. Das wurde unter Salomo erreicht. Salomo war kein kriegerischer, sondern ein friedlicher König, wie das auch schon durch seinen Namen symbolisiert wird (Schelomo — von dem Worte Schalom, Friede). War David als Krieger, als Einiger oder „Sammler" des Reiches groß geworden, so erwarb sich Salomo hohen Ruhm als Stifter der bürgerlichen und volkswirtschaftlichen Ordnung.

Während der Regierung Salomos war die alte Geschlechterordnung stark ins Wanken geraten. An Stelle der ursprünglichen Einteilung des Landgebietes nach dem *ethnischen* Stammesprinzip wurde jetzt das *verwaltungstechnische* Prinzip dem Aufbau

[1]) Die Sage von dem eines Macchiavell würdigen Testamente Davids (I. Kön. 2, 1—9) erscheint als eine ganz offenbare und dazu noch mißlungene Erfindung. Zum Zwecke der Rechtfertigung der dynastischen Grausamkeiten ausgedacht, verleiht sie ihnen einen noch bösartigeren Anstrich, indem sie sie als das Ergebnis einer vorhergehenden Vereinbarung zwischen dem im Sterben liegenden König und seinem Nachfolger darstellt.

des Staates zugrunde gelegt. Salomo teilte das israelitische Reich in zwölf steuerpflichtige Bezirke ein, deren Grenzen nicht immer mit den Grenzen der Stammesanteile zusammenfielen. An der Spitze eines jeden Bezirkes stand ein Vogt („Nezib"), der während eines Monats im Jahre mit den Naturalleistungen seines Bezirks den Unterhalt des königlichen Hofes bestreiten mußte. Den Oberbefehl über alle Vögte führte *Asaria ben Nathan*, der in Jerusalem am königlichen Hofe lebte. Außer den Naturalleistungen hatte das Volk auch Geldsteuern zu entrichten; der Hauptsteuereinnehmer war *Adoniram*. Unter den höchsten Würdenträgern am Hofe Salomos befanden sich auch einige von den nächsten Mitarbeitern Davids. Benaja, der unter David an der Spitze der königlichen Hauswache gestanden hatte, wurde unter Salomo zum Oberbefehlshaber des gesamten Heeres ernannt, an Stelle des ermordeten Joab. Der seines Amtes entsetzte Ebjatar wurde durch Zadok, den ehemaligen Priester der „großen Bama" oder des Altars in Gibeon, ersetzt[1]). Mit Ebjatar erlosch das alte Priestergeschlecht Elis, das mit den Traditionen Silos eng verknüpft war. Zadok wird zum Begründer einer neuen Jerusalemer Dynastie von Oberpriestern, der ein langes Bestehen beschieden war — bis zur Entstehung des Hasmonäerreiches. Ähnlich wie David standen auch Salomo Staatsschreiber, Berichterstatter und persönliche Ratgeber, „Freunde des Königs" (reah ha'melech), zur Seite.

Neben dem Ausbau der bürgerlichen Verwaltung entfaltete sich Handel und Gewerbe. Der biblische Chronist erzählt, daß zu Salomos Zeiten die Israeliten ein ruhiges Leben führten, „ein jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum". Dieser bildliche Ausdruck darf nicht in dem Sinne ausgelegt werden, daß das Volk ausschließlich dem Ackerbau oder der Landwirtschaft obgelegen hätte. In der Tat bildete der Ackerbau die Grundlage der Volkswirtschaft im israelitischen Staate, daneben gelangte aber auch der Binnen- und Außenhandel zu bedeutender Entfaltung. Um diese Zeit traten die Israeliten in besonders regen

[1]) Das in I. Kön. (4, 4) Gesagte: „Zadok und Ebjatar waren Priester" (unter Salomo) widerspricht den Angaben desselben Buches (2, 27), denen zufolge Salomo Ebjatar des Priesteramtes entsetzt hatte. Es liegt hier ein offenbarer Fehler des Redaktors vor, der in die Liste der Würdenträger Salomos einige aus der Liste Davids miteingeschlossen hat, in der derselbe Satz vorkommt (II. Sam. 20, 25).

Verkehr mit den auf höchster Kulturstufe stehenden Reichen des Orients, mit *Ägypten* und *Phönizien*. Ägypten hatte damals anscheinend aufs Neue Ansprüche auf die Oberhoheit in Palästina erhoben; unter diesen Ansprüchen mochte vor allem das der ägyptischen Grenze zunächst liegende philistäische Land gelitten haben, das durch die Siege Davids geschwächt war. Die gleiche Gefahr drohte aber auch dem benachbarten israelitischen Landgebiet. Die in der Nähe der philistäischen Küste gelegene kanaanäische Stadt *Gezer* fiel in die Hände der Ägypter. Aber Salomo zog es vor, mit den ägyptischen Pharaonen in Frieden zu leben. Er ging ein Bündnis mit Ägypten ein und nahm sogar die Tochter des Pharao zum Weibe, wobei ihm die Stadt Gezer als Mitgift zufiel. Diese persönlichen Beziehungen des Königs von Israel zu dem Herrscher Ägyptens förderten auch den Handelsverkehr zwischen den beiden Ländern. Aus Ägypten wurden nach Kanaan und von dort nach anderen Ländern Rosse und Streitwagen in so großen Mengen ausgeführt, daß Salomo sich genötigt sah, besondere „Städte" oder Lager für diese Waren zu erbauen. In dieser Zeitperiode kam besonders die internationale wirtschaftliche Bedeutung des israelitischen Landes zur Geltung, als einer großen Karawanenstraße zur Beförderung von Waren zwischen Mesopotamien und Ägypten, zwischen Asien und Afrika; Kanaan war von einer Menge solcher Transithandelsstraßen durchkreuzt. Auf Salomos Befehl wurden auf diesen Straßen an verschiedenen Stellen bequeme Rastpunkte für die Karawanen sowie auch Warenlager gebaut; hier befanden sich die Zollämter, wo der Durchfuhrzoll für die beförderten Waren erhoben wurde. Dies alles bildete für den israelitischen Staat eine neue Einnahmequelle.

Hatte der Verkehr mit Ägypten zur Entwicklung des Karawanenhandels im israelitischen Kanaan beigetragen, so gaben die Beziehungen zu Phönizien den Israeliten den ersten Anstoß zur Beschäftigung mit der Schiffahrt und dem Seehandel. Nach einem jahrhundertelangen Kampfe mit seinen südwestlichen, kriegerischen Nachbarn, den Philistern, trat Israel zu seinen nordwestlichen Nachbarn, den friedlichen Phöniziern, in innige kulturelle Beziehungen. Der Verkehr mit Phönizien, der schon unter David seinen Anfang genommen hatte, wurde unter seinem Nachfolger besonders rege.

König Salomo schloß nämlich ein Bündnis mit *Hiram*, dem König der reichen Handelsstadt *Tyrus*, und dieses Bündnis erwies sich als für beide Seiten in gleicher Weise förderlich. Die Tyrer brachten Zedernbauholz vom Libanongebirge in das israelitische Land und sandten dorthin ihre Zimmerleute und Maurer, zugleich erweiterten die Israeliten mit Hilfe der Tyrer ihren Seehandel. In der phönizischen Handelsflotte, die eine Fahrt nach Tarsis (Tartessus im südlichen Spanien) unternommen hatte, befand sich auch ein Schiff des Königs Salomo, das die Erzeugnisse der afrikanischen Länder nach Jerusalem heimbrachte. Tyrische und israelitische Kaufleute rüsteten gemeinsam große Schiffe aus, in denen sie Fahrten nach dem „Goldland" *Ophir* unternahmen (ein unbekanntes Land an der arabischen Meeresküste, im südlichen Arabien oder in Äthiopien). Die Schiffe liefen von den Häfen Esion-Geber und Elat aus, am Meerbusen von Akaba, der sich vom Roten Meere bis zu den südlichen Grenzen Palästinas hinzieht. Diese Gegend grenzte an die Besitzungen der Edomiter, die noch unter David in Abhängigkeit von Israel gerieten, wodurch den Israeliten der Zugang zum Roten Meere eröffnet wurde. Von hier aus nahm die israelitisch-tyrische Flotte ihren Weg längs der Ufer des Roten Meeres nach Südosten, zu den Küstenstädten Arabiens und Indiens, die zu beiden Seiten des arabischen Meerbusens gelegen waren. Jede von diesen Seefahrten nahm beinahe drei Jahre in Anspruch. Nach dieser Frist kehrte die Flotte in den Ausgangshafen zurück, mit Gold und anderen Edelmetallen sowie mit Elfenbein, wertvollen Holzarten, Gewürzen, aromatischen Stoffen und anderen Luxusgegenständen schwer beladen. Alle diese exotischen Waren wurden auf Kamelen aus den Häfen des Roten Meeres durch die Wüste nach Jerusalem gebracht. Die Israeliten fanden an diesen bisher unbekannten Schätzen der tropischen Länder ein großes Wohlgefallen, und die reichen Klassen der Bevölkerung gewöhnten sich allmählich an Luxus. „Und der König" — so erzählt mit offenbarer Übertreibung der Chronist — „machte das Silber in Jerusalem so häufig wie die Steine, und die Zedern wie die Maulbeerfeigenbäume in der Niederung". Die komplizierte *Stadtkultur* begann somit im israelitischen Bauernlande heimisch zu werden; auf der Grundlage der Naturalwirtschaft entfaltete sich nunmehr Handel und Gewerbe.

§ 24. Die Errichtung des Tempels in Jerusalem

Schon in den ersten Jahren seiner Regierung war Salomo bemüht, Jerusalem das Aussehen einer Großstadt nach Art der anderen orientalischen Hauptstädte zu verleihen. Das Bestreben, die Hauptstadt mit prächtigen Bauten zu schmücken, wurde zur Leidenschaft des Königs, die den größten Teil seines Lebens in Anspruch nahm. Zunächst trat er an jenes Werk heran, dessen Ausführung, wie die Urkunde berichtet, der letzte Wille seines Vaters gewesen war, nämlich an die Errichtung des großen Tempels Jahves in Jerusalem. Der von David errichtete Tempel war ein bescheidenes, zeltartiges Gebäude, in dem die Lade Jahves und das für den Gottesdienst bestimmte Gerät untergebracht war; es war dies ein Überrest des primitiven Nomadenlebens, der sich mitten in der bodenständigen Lebensführung erhalten hatte. Auf einem Hügel im östlichen Teil Jerusalems neben dem königlichen Palaste sollte nun ein dauerhafter und geräumiger Tempel errichtet werden. Zu diesem Tempelbau wurden große Mengen von Holz, Steinen und Metall benötigt. Steine waren in Kanaan selbst reichlich vorhanden. Tausende von phönizischen und israelitischen Arbeitern brachen sie in den Bergen, behauten sie zu Quadern und beförderten sie dann zur Baustätte. Holz wurde von Phönizien geliefert, das von jeher die benachbarten Länder mit Zedern aus den Wäldern des Libanon versorgte. In einem Vertrage Salomos mit dem tyrischen Könige Hiram hatte sich dieser verpflichtet, Zedern- und Zypressenholz auf dem Meereswege nach Jerusalem zu liefern (wahrscheinlich bis *Jaffa*, dem Jerusalem zunächst gelegenen Hafen des Mittelmeeres). Nach dem Berichte des Chronisten wurden 30 000 Israeliten vom Könige herangezogen, die das Holz auf dem Libanon schlagen mußten. Sie waren in drei Schichten zu je 10 000 Mann eingeteilt; diese Schichten lösten einander ab, indem eine jede einen Monat arbeitete und zwei Monate ruhte. Auch sandte Hiram geübte Maurer und Zimmerleute aus Tyrus nach Jerusalem. Für das Baumaterial und die Baumeister zahlte Salomo ein Entgelt vom Ertrage seines Landes: Hiram bekam alljährlich, solange die Bauarbeiten dauerten, ein gewisses Quantum Weizen und Öl. Da Hiram auch das zur inneren Ausstattung des Tempels notwendige Gold lieferte, so verpfändete ihm Salomo

zwanzig Städte im nördlichen Randgebiet des israelitischen Staates, das an die phönizischen Besitzungen angrenzte. Dieses veräußerte Gebiet, *Kabul* genannt, wurde ein Bestandteil des späteren Ober-Galiläa.

Als das Baumaterial herbeigeschafft war, schritt man an die Errichtung des Tempels. Der Tempel wurde aus Quadersteinen gebaut und die Mauern innen mit Zedernholztafeln ausgelegt, in die Blumen, Palmen und Cherubim (Figuren mit ausgebreiteten Flügeln) eingeschnitzt waren; diese Holzschnitzereien an den Wänden waren überdies noch mit Gold überzogen. Das Tempelhaus bestand nach der traditionellen Beschreibung aus zwei Hauptteilen: einem äußeren und einem inneren. Der innere befand sich in dem entferntesten Hinterraum des Gebäudes und wurde „Debir" (später „Allerheiligstes") genannt. Dort standen zwei große geflügelte, goldüberzogene Cherubim, aus Ölbaumholz geschnitzt, und bargen unter ihren ausgebreiteten Flügeln das älteste Volksheiligtum, den „Aron" oder die Lade Jahves. Im „Debir", dem Wohnraume Gottes, herrschte stets ein geheimnisvolles Halbdunkel. In dem Außenteil des Tempels, der sogenannten Vorhalle oder „Hechal", befanden sich die Rauchfässer und der Schaubrotetisch. Längs des „Hechal" zog sich eine prächtige Galerie mit zwei massiven ehernen Säulen hin. Daran schloß sich ein geräumiger Hof, in dem sich ein großer Bronzealtar, ein eherner Wasserbehälter zur Handwaschung der Priester, seines Riesenumfangs wegen später „ehernes Meer" genannt, und andere Opfergeräte befanden. Dieser Hof war für festliche Volksversammlungen bestimmt.

Nachdem der Bau des Gotteshauses vollendet war, ging man an die Errichtung des Königshauses. Die phönizischen Meister bauten für Salomo einen prächtigen Palast, der sich unmittelbar an das Tempelgebäude anschloß und gleichsam von dem nationalen Heiligtum überschattet war. Der Königspalast bestand aus mehreren Gebäuden, die durch innere Gänge verbunden waren. Einer der prächtigen Räume des Palastes, in Form einer Galerie gebaut und mit zwei Reihen Zedernsäulen geschmückt, wurde das „Libanonwaldhaus" genannt. In der „Gerichtshalle" (ulam ha'mischpat) oder „Thronhalle" (ulam ha'kisse) war der prunkvolle Königsthron aufgestellt. Hier sprach Salomo Recht und empfing die Gesandten fremder Länder. Zu beiden Seiten des Hauptpalastes wurden zwei

Gebäude errichtet: in dem einen lebte der König selbst, in dem anderen die Königin, die Tochter des Pharao, mit ihrem Gefolge. In einem dieser Gebäude befand sich wohl auch der königliche Harem. Das Stadtviertel, das den Tempel und die Paläste umfaßte, war von einer befestigten Mauer umgeben. Es war dies die Akropolis der Hauptstadt Israels.

Das majestätische Tempelgebäude soll nach den Urkunden in sieben Jahren und der Palast in fünfzehn Jahren erbaut worden sein. Nach der Vollendung des Baues wurde die Feier der Tempeleinweihung veranstaltet. In dem herbstlichen Festmonat Tischri — so lautet der Bericht des Chronisten, in dem sich viele spätere Einschaltungen finden — kamen viele Israeliten aus allen Teilen des Reiches nach Jerusalem. Aus dem in der Davidsburg sich befindenden „Zelte" wurden die Lade und die Tempelgeräte in den neuen Tempel überführt. Die Priester brachten die Lade Jahves mit den Gesetzestafeln in den „Debir" und stellten sie dort unter den ausgebreiteten Flügeln der goldenen Cherubim auf. Das Halbdunkel, das in dem heiligen Raume herrschte, ließ alles in phantastischem Lichte erscheinen. Der „Debir" erinnerte an den ursprünglichen Wohnort Jahves, den finsteren und majestätischen Sinai. Das Gesicht dem Heiligtum zugewandt, sagte der König folgenden Spruch:

„Jahve (der du gesagt), du wolltest im Dunkeln wohnen [1]),
nun habe ich ein Haus gebaut zur Wohnung für dich,
eine Stätte zu deinem Wohnsitz für ewige Zeiten [2])."

---

[1]) In einigen Abschriften der Septuaginta wird diesem Vers folgende Zeile vorangeschickt: „Die Sonne am Himmel hat er geschaffen, Jahve", so daß der nächste Satz so lauten muß: „doch hat er wollen wohnen im Dunkeln".

[2]) Diese Worte I. Kön. 8, 12—13) scheinen authentisch zu sein. Mögen sie auch nicht von dem König gesprochen worden sein, so entsprechen sie doch den religiösen Vorstellungen jener Epoche, die sich Jahve als die lokale Nationalgottheit dachte, die in den neuen Tempel, in die Nähe des von ihr begünstigten nationalen Königs, übersiedelte. Das weiter im Text Salomo zugeschriebene rührende Gebet (Vers 15—53) ist im prophetischen Stile gehalten und wohl die Schöpfung einer späteren Zeitperiode, in der sich der Begriff eines universalen Gottes herausbildete. Der Satz in dem Gebet (Vers 27): „Aber sollte wirklich Gott auf Erden wohnen? Siehe, der Himmel und der höchste Himmel fassen dich nicht, geschweige denn dieses Haus, das ich gebaut habe" — steht in krassem Widerspruch zu den oben angeführten einleitenden Versen und ist eine Wiederholung des Gedankens des späteren Propheten (Jes. 66, 1): „So spricht Jahve: der Himmel ist mein Thron

Dann gingen der König und das Volk auf den Tempelhof hinaus, wo von den Priestern die Zeremonie der Opferdarbringung auf dem neuen Altar vollzogen wurde. Wunderbar erschien dieses Ereignis den Zeitgenossen, aber noch mehr wurde es von der Einbildungskraft der Nachkommenschaft ausgeschmückt, die bereits die ganze Bedeutung des in Jerusalem errichteten religiösen Mittelpunktes für die Schicksale des israelitischen Volkes wohl zu erkennen vermochte.

§ 25. *Die Licht- und Schattenseiten der Regierung Salomos*

Mit prächtigen Bauten geschmückt, wurde Jerusalem zu einer verkehrsreichen Stadt, zum Mittelpunkt des politischen, wirtschaftlichen und geistigen Lebens des Landes. Sie lockte sowohl die Einwohner der Provinz an als auch die Fremden aus weitentfernten Ländern. Das vorher in den Kreis der palästinischen Völkerschaften gebannte israelitische Reich hatte nun Anteil gewonnen an der höchsten Zivilisation der Völker Vorderasiens. Die allgemeine Aufmerksamkeit lenkte die Persönlichkeit Salomos auf sich, der — dem Beispiel der ägyptischen Pharaonen und babylonischen Könige folgend — kolossale Gebäude errichtete und so seine Regierungsperiode in Steinbauten zu verewigen suchte. Die israelitisch-phönizische Handelsflotte und die Karawanen aus fernen Ländern trugen überallhin den Ruhm des großen, reichen, erleuchteten und weisen Königs. Als „weiser Salomo" wird er auch in der späteren Sage bezeichnet. Man erzählte, daß Salomo alle damaligen Weisen des Orients und alle ägyptischen Priester an Weisheit übertroffen habe. Er dichtete Sprüche („Maschalim") und Lieder; „er redete über die Bäume und redete über die Tiere und die Vögel und das Gewürm und die Fische". „Aus allen Völkern" kamen Königsboten, um Salomos Weisheit zu vernehmen. Eines Tages, so berichtet die Urkunde, kam aus dem fernen Land *Saba*, das in Südarabien oder (der abessynischen Sage zufolge) in Äthiopien gelegen war, dessen Königin mit einem zahlreichen Gefolge nach Jerusalem. Sie hatte viel von der un-

---

und die Erde der Schemel meiner Füße: was für ein Haus wär's, das ihr mir bauen wolltet?" Diese beiden Sätze enthalten eine direkte Verneinung des Tempelkultes, wie ihn die vorprophetische Epoche kannte.

gewöhnlichen Weisheit Salomos gehört und war gekommen, „um ihn mit Rätseln auf die Probe zu stellen". Der König empfing die fremde Königin freundlich und erteilte ihr Antwort auf alle ihre Fragen und Rätsel. Die Königin von Saba vernahm voll Bewunderung die weisen Reden Salomos und sagte zu ihm: „Du übertriffst an Weisheit und Vorzügen noch die Kunde, die ich vernommen. Glücklich deine Diener hier, die dir beständig aufwarten und deine Weisheit hören dürfen!" Sie gab dem Könige viel Gold, Edelsteine und wohlriechende Gewürze und kehrte, auch von Salomo reich beschenkt, in ihr Land zurück. Der historische Kern dieser Sage liegt in der Tatsache, daß die Fahrten der israelitisch-phönizischen Schiffe von den Häfen des Roten Meeres an die Küsten der südarabischen Länder eine Annäherung zwischen den Fürsten dieser Länder und dem israelitischen König herbeiführten.

Ähnliche Sagen sind uns in griechischen Quellen (Menander von Ephesus und Dios) über den Zeitgenossen und Freund Salomos, den tyrischen König Hiram, erhalten geblieben. Dort wird auf Grund alter phönizischer Überlieferungen berichtet, daß Salomo mit Hiram in der Lösung schwieriger Rätsel gewetteifert habe. Offenbar gehören alle diese Erzählungen dem Zyklus der im Orient verbreiteten Sagen an, deren Helden weise, erleuchtete Fürsten waren. Zu dieser Art volkstümlicher Legenden gehört auch die bekannte Sage von dem „Salomonischen Urteil".

Vor das Gericht des Königs traten zwei Weiber. Die eine erzählte: „Ich und dies Weib wohnen in einem Hause, und ich gebar in ihrer Gegenwart im Hause. Drei Tage nach meiner Niederkunft aber gebar auch dies Weib. Wir waren allein, sonst war niemand bei uns. Nun starb das Kind dieses Weibes eines Nachts, weil sie es im Schlafe erdrückt hatte. Da stand sie mitten in der Nacht auf, nahm mein Kind von meiner Seite und legte es in ihre Arme, ihr totes Kind aber legte sie in meine Arme. Als ich nun in der Frühe aufstand, mein Kind zu säugen, siehe, da war es tot, und als ich mir's am Morgen ansah, da war es nicht mein Kind, das ich geboren hatte." Das andere Weib aber sagte: „Nein, vielmehr ist mein Kind das lebende und dein Kind das tote." Heftig stritten beide Frauen vor dem König: eine jede behauptete, daß der lebende Knabe ihr und der tote der anderen gehöre. Schwer war es, die Wahrheit zu ermitteln. Da stellte sie Salomo in folgender Weise auf die Probe. Er ließ ein Schwert bringen und sagte in Gegenwart beider Frauen zu seinen Knechten: „Schneidet das lebende Kind entzwei

und gebt der einen die Hälfte und der anderen die Hälfte!" Als die eine der Frauen diesen Befehl hörte, flehte sie den König an, er möge das Kind nicht zerschneiden lassen, sondern lieber lebendig der anderen geben. Die andere aber rief: „Weder mir noch dir soll es gehören, schneidet zu!" Auf diese Weise kam die Wahrheit zutage: die wahre Mutter war diejenige, die sich des Kindes erbarmte und es nicht töten lassen wollte. Der König gebot, ihr das lebendige Kind zu geben. Das ganze Volk bewunderte die Weisheit und den Scharfblick Salomos.

Wie allgemein verbreitet solche Legenden im Altertum waren, ersieht man aus der Tatsache, daß die Darstellung eines ähnlichen Gerichtes als Wandmalerei in den Ruinen von Pompei gefunden wurde, daß folglich dieses Motiv auch den Römern wohlbekannt war. Ähnliche Legenden von weisen Richtern kommen auch in indischen und chinesischen Schriften vor. Mit diesen Salomonischen Sagen steht auch die spätere literarische Tradition in Zusammenhang, die diesem König die biblischen „Bücher der Weisheit", die „Sprüche" und den „Prediger" zuschreibt.

Die Sitten des zivilisierten Orients drangen in das israelitische Reich, vor allem in Jerusalem ein. Salomo führte das üppige Leben eines orientalischen Gebieters. In seinem Harem hatte er Weiber und Kebsweiber verschiedenster Herkunft: Ägypterinnen, Moabiterinnen, Ammoniterinnen, Phönizierinnen. Der Chronist läßt in offenbarer Übertreibung die Zahl der Bewohnerinnen des königlichen Harems bis auf tausend steigen. Der internationalen Sitte gemäß gestattete der König seinen fremdländischen Weibern, wie auch den Fremden überhaupt, die öffentliche Ausübung ihres einheimischen religiösen Kultes. Die in Jerusalem ansässigen Phönizier und andere Fremde errichteten auf den Anhöhen Altäre mit den Bildsäulen ihrer Gottheiten. Auf einem der Hügel, so berichtet voll Empörung der Chronist, wurden Opferaltäre des moabitischen Gottes Kamos, des ammonitischen Moloch und der sidonischen Göttin Astarte[1]) aufgestellt. Der König selbst wohnte manchmal den Götzenkultzeremonien bei, was die treuen Anhänger des nationalen Jahvekultes in Verwirrung und Empörung versetzte.

[1]) Des Altars der phönizischen Astarte neben demjenigen des Kamos und Moloch (Milkom) ist in der Septuaginta, anscheinend der alten Urkunde gemäß, Erwähnung getan; von der Verbreitung des Astartekultes ist übrigens auch im massoretischen Texte an einer unmittelbar vorangehenden Stelle (I. Kön. 11, 5) die Rede.

Am Ende der Regierung Salomos trat die Kehrseite dieses glänzenden Königtums immer mehr zutage. Trotz der äußeren Pracht Jerusalems, trotz der reichen Entfaltung von städtischem Leben, von Gewerbe und Technik befand sich das Volk noch auf einer sehr niedrigen Stufe der wirtschaftlichen Entwicklung. Der äußere Glanz kam dem Volke teuer zu stehen. Die Großkaufleute und Unternehmer bereicherten sich durch den zu immer höherer Blüte gelangenden Handel, während die große Masse der ländlichen und städtischen Bevölkerung nur die Lasten der neuen Ordnung zu tragen hatte. Die Massen stöhnten unter der Bürde übermäßiger Natural- und Geldsteuern, die sie für den Unterhalt des königlichen Hofes, der vielen Beamten und für die Errichtung von öffentlichen Bauten zu leisten hatten. Das israelitische Volk, das noch vor kurzem ein ganz patriarchalisches Leben geführt hatte, konnte sich an diese komplizierte und kostspielige Lebensweise nur schwer gewöhnen. Schon die Dienstpflicht und die Zwangsabgaben, die bei der Errichtung des Tempels und der königlichen Paläste viele Jahre lang von der Bevölkerung getragen werden mußten, hatten die wirtschaftlichen Kräfte des Landes völlig erschöpft. Die verschwenderische Üppigkeit des königlichen Hofes verlangte aber vom Volke immer neue Leistungen und Opfer.

Um diese Zeit eben, jedenfalls aber unter dem von ihr unmittelbar hervorgerufenen Eindruck, mag von einem unbekannten Eiferer jener leidenschaftliche Ausfall gegen das Prinzip der königlichen Alleinherrschaft verfaßt worden sein, der fälschlicherweise dem Propheten Samuel zugeschrieben wurde (oben § 7): „Das ist das Recht des Königs, der über euch herrschen wird: eure Söhne wird er nehmen und an seinen Wagen und seine Rosse stellen, daß sie vor seinem Wagen herlaufen, und um sie als Oberste über Tausend und als Oberste über Fünfzig aufzustellen, und damit sie sein Ackerland pflügen und seine Ernte einbringen und ihm Kriegsbedarf und Wagengeräte fertigen. Eure Töchter aber wird er nehmen, daß sie (ihm) Salben bereiten und kochen und backen. Von euren Feldern, Weinbergen und Ölpflanzungen wird er die besten nehmen und sie seinen Beamten geben . . . Von euren Schafen wird er den Zehnten erheben. Ihr selbst aber werdet seine Knechte werden" (I. Sam., Kap. 8). Aus dieser Schilderung läßt sich der ferne Nachhall eines Volksprotestes heraushören. Sie ist

im Geiste des revolutionären Propheten Ahia von Silo (§ 26) verfaßt, der um das Ende von Salomos Regierungszeit mit Strafreden gegen den König auftrat.

§ 26. Politische Schwierigkeiten

Die negativen Seiten der neuen Ordnung traten krasser hervor als ihre unstreitigen Vorzüge. Die Mängel traten sowohl in der inneren wie in der äußeren Politik bald zutage. Einerseits ergriff ein sich immer steigernder Unwille die am leichtesten entzündbaren Schichten der Volksmassen, nämlich jene israelitischen Stämme, in denen der separatistische Geist noch lebendig war und die sich mit der unumschränkten Hegemonie des Stammes Juda nicht zufrieden geben wollten. Andererseits aber erhoben die von David unterworfenen Fürsten der Nachbarstaaten ihr Haupt, die während der friedlichen Regierung Salomos die Überzeugung gewonnen hatten, daß die Israeliten ihre kriegerischen Tugenden nunmehr eingebüßt hätten.

Die Unzufriedenheit des Volkes machte sich in einem Aufruhr Luft, an dessen Spitze *Jerobeam ben Nebat* trat, ein Ephraimit aus der Stadt Zereda, ein Mann aus niederem Stande. Eine Zeitlang befand er sich im Dienste des Königs als Aufseher über die öffentlichen Arbeiten in Jerusalem. Die Gewandtheit und Energie, die Jerobeam in dieser Stellung zeigte, veranlaßten Salomo, ihn mit einem höheren Posten zu betrauen: er wurde zum Fronvogt über Ephraim ernannt. Diesmal aber täuschte Jerobeam das Vertrauen des Königs. Die Unzufriedenheit mit der bestehenden Staatsordnung war nirgends so stark wie unter den Ephraimiten, die von jeher den Vorrang Judas und die Oberhoheit der judäischen Dynastie nicht verschmerzen konnten. Als Ephraimit teilte Jerobeam durchaus die Gefühle seiner Landsleute, und bald reifte in seinem ungestümen Geiste der Gedanke eines Aufstandes gegen das eiserne Regiment des geeinigten Staates, der so viele Opfer von dem Volke verlangte. Jerobeam trat in nahe Beziehungen zu einem ephraimitischen Patrioten, dem Propheten Ahia aus Silo, der anscheinend gegen Salomo als den Gönner der Götzenkulte im Volke Stimmung machte. Ahia unterstützte die kühnen Pläne Jerobeams und prophezeihte ihm Erfolg. Seine Weissagung soll der Prophet,

der Überlieferung gemäß, in folgende symbolische Form gekleidet haben. Als er Jerobeam eines Tages im Felde begegnete, ergriff Ahia seinen Mantel und riß ihn in zwölf Stücke; zehn Stücke gab er Jerobeam mit den Worten zurück: „Nimm die zehn Stücke, denn so spricht Jahve, der Gott Israels: Siehe, ich will das Königtum aus der Hand Salomos reißen und will dir zehn Stämme geben, nur ein Stamm soll dem Hause Davids bleiben." Durch die Worte des Propheten ermutigt und von Machtgedanken beflügelt, leitet Jerobeam an der Spitze der Ephraimiten die Vorbereitungen zum Aufstande gegen Salomo. Als der König Kunde davon erhält, sendet er seine Leibwache aus, um den Aufwiegler zu töten. Allein Jerobeam verläßt noch rechtzeitig sein Vaterland und flieht nach Ägypten.

In Ägypten herrschte zu jener Zeit ein Pharao aus einer neuen Dynastie (der 22.) mit Namen Schischak oder Sosenk, der die freundschaftlichen Beziehungen zu Israel nicht mehr aufrechterhielt. Im Gegenteil suchte Schischak die Machtstellung des israelitischen Königs zu beeinträchtigen und nahm daher den ephraimitischen Flüchtling und Aufrührer Jerobeam gern in seinem Lande auf. Schon früher hatte ein anderer Flüchtling, der sich gegen Salomo erhoben hatte, Zuflucht in Ägypten gefunden. Es war dies Hadad, ein Sprößling des edomitischen Königshauses. Hadad war noch als Jüngling nach Ägypten geflohen, als die Edomiter nach einer blutigen Schlacht von David und Joab unterworfen und zu Vasallen Israels gemacht worden waren. Der edomitische Königssohn vergaß nicht seines unterjochten Vaterlands und ersehnte dessen Befreiung. Solange in Ägypten eine Salomo freundschaftlich gesinnte Dynastie herrschte, die auch durch verwandtschaftliche Bande mit Salomo verbunden war, konnte Hadad für seine patriotischen Bestrebungen keine Unterstützung von Ägypten erhoffen. Als aber Schischak den ägyptischen Thron bestieg, schritt Hadad an die Verwirklichung seiner aufrührerischen Pläne. Von dem neuen Pharao unterstützt, kehrte er in seine Heimat zurück, rief dort einen Aufstand gegen die Fremdherrschaft hervor und unternahm an der Spitze der edomitischen Kriegscharen Überfälle auf die israelitischen Grenzgebiete.

Das langjährige friedliche Königtum Salomos schwächte den kriegerischen Geist der Israeliten, was sich seine feindlich gesinnten Nachbarn und politischen Nebenbuhler zunutze machten. Während

die Edomiter das israelitische Reich im Süden bedrohten, erhoben sich die Aramäer im Norden. Ein Heerführer des aramäischen Königs Hadadezer, den einst David besiegt hatte (§ 19), empörte sich gegen seinen Gebieter. Dieser Heerführer mit Namen Reson ben Eljada bemächtigte sich der Stadt Damaskus, vertrieb den dort eingesetzten israelitischen Statthalter und rief ihre Unabhängigkeit aus. Von hier aus überfiel er die benachbarten Gebiete des israelitischen Reiches. Der verweichlichte und unkriegerische Salomo sorgte nicht in genügender Weise für die Abwehr dieser Überfälle, wodurch für seine Nachfolger ernste politische Schwierigkeiten entstanden.

So kam es, daß am Ende der Regierung Salomos sich von neuem schwere Gewitterwolken am politischen Horizonte zusammenballten. Salomo erlebte die Krise nicht mehr, die bald über das israelitische Reich hereinbrach. Er starb nach einer langen, fast vierzigjährigen Regierung (um 930). Mit seinem Tode findet die hundertjährige Periode des Bestehens eines vereinigten israelitischen Reiches ihren Abschluß, eine Periode des intensiven Wachstums, die Israel einen hervorragenden Platz unter den anderen großen Zivilisationen des Orients sicherte.

Drittes Buch

Die Periode der zwei Reiche

(Um 930—720 vor der christlichen Ära)

Drittes Buch

Die Periode der zwei Reiche

(Um 930—720 vor der christlichen Ära)

§ 27. *Allgemeine Übersicht*

Die Rivalität der einzelnen Geschlechtergruppen oder „Stämme" innerhalb der israelitischen Nation bewirkte in deren ältester Geschichte eine Reihe aufeinanderfolgender Verschiebungen der nationalen Hegemonie. Zur „Richterzeit", als die Geschlechterordnung vorherrschend war, ergab sich die Hegemonie mit Naturnotwendigkeit auf Grund der geographischen Verhältnisse: die Vorrangstellung unter den Stämmen fiel dem an Zahl stärksten „Geschlecht Josephs" zu, den mittleren Stämmen Ephraim und Manasse, die sich im Zentralgebiet Kanaans niedergelassen hatten. Mit der Befestigung der königlichen Gewalt erhält zunächst Benjamin (Saul, Gibea) den Vorrang, hernach Juda, das dem geeinigten Volke seine Dynastie, seine Hauptstadt und den nationalen Tempel in Jerusalem gibt. Der Mittelpunkt des politischen und religiösen Lebens verschiebt sich somit nach dem Süden. Der politische Mittelpunkt fällt also mit dem geographischen nicht mehr zusammen, was schon unter dem Begründer der südlichen Dynastie, David, Unzufriedenheit erregt, nach dem Tode Salomos aber zu einem unabwendbaren Zwiespalt führt, der schließlich mit der Reichstrennung endet. Der Streit um die Vormachtstellung zwischen Ephraim und Juda gelangt dadurch zur Entscheidung, daß die Widersacher nach hundertjährigem Zusammenleben sich ganz voneinander trennen: die mittleren, nördlichen und transjordanischen Stämme schaffen sich einen eigenen politischen Mittelpunkt in dem Herrschaftsbereiche Ephraims. Das einheitliche israelitische Reich zerfällt in zwei ungleiche Teile: in das große nördliche Reich, das *israelitische* oder *ephraimitische*, und das kleinere südliche, *judäische* Reich. Dieser politische Dualismus behauptet sich im Laufe von zwei Jahrhunderten (930—720) [1]).

Während der ersten Jahrzehnte nach der Trennung blutet

[1]) Zur Chronologie vergleiche Anhang, Note 5.

noch die dabei geschlagene Wunde; der Bürgerkrieg erschöpft die Kräfte der entzweiten Nation; das abgesonderte Ephraim muß eine Reihe dynastischer Krisen und eine langwierige innere Anarchie überwinden (den Untergang der Dynastie Jerobeams, die Usurpatorenherrschaft). Späterhin jedoch nimmt die Anarchie im Norden ein Ende, auch die brudermörderischen Kriege kommen zum Abschluß, und beide Reiche betreten den Weg friedlicher kultureller Entfaltung. Diese neue Phase beginnt mit der Thronbesteigung Omris, des Begründers einer neuen Dynastie in *Samaria,* der Hauptstadt, die dem ganzen nördlichen Reiche dem Namen gab (um 885).

Von diesem Zeitpunkte an erlangt Ephraim von neuem den Vorrang. Das unter den ersten Omriden zur Ruhe gekommene und zu neuer Machterweiterung gelangte nördliche israelitische Reich, von jetzt ab auch das „samaritische" genannt, nimmt allmählich eine bedeutendere Stellung in Kanaan ein als das judäische. Da es das letztere an Umfang übertrifft und auch an die Hauptstaaten Vorderasiens, an Phönizien, Aram (Syrien) und Assyrien grenzt, nimmt das nördliche Reich viel regeren Anteil an den Ereignissen der damaligen Weltgeschichte als das in sich geschlossene, an die südliche Wüste angrenzende kleine Reich Juda. In der internationalen Politik Vorderasiens spielte das „Haus Omris" eine größere Rolle als das Davidhaus; Samaria verdunkelte eine Zeitlang den Ruhm Jerusalems. Der Nachfolger Omris, Ahab, spielte die Rolle eines ephraimitischen Salomo. Der judäische König Josafat stellte ihm als Vasall sein Heer zum Kampfe gegen Aram zur Verfügung. Durch Ahabs Weib, das phönizischer Herkunft war, drang die phönizische Kultur in Samaria ein. Dieser in religiöser Hinsicht nachteilige fremde Einfluß war jedoch von Vorteil für das wirtschaftliche und soziale Leben. Im israelitischen Reiche ist Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit des sozialen Lebens zu merken, während Juda in konservativer Eintönigkeit verharrt. Das nördliche Reich ist es, wo die ersten großen Propheten auftreten, Elias und Elischa, deren Wirksamkeit gegen die bösen Folgen der fremdländischen Einflüsse gerichtet war. Die Predigt der Propheten, die mitten im Lärm des politischen und sozialen Lebens hörbar wird, verschärft den Kampf der Kulturen, weckt die Gedanken und fördert das geistige Schaffen.

Allein das Reich Israel hatte auch seine organischen Fehler, die ihm später zum Verhängnis wurden. Seine Beteiligung an der internationalen Politik kam ihm teuer zu stehen. Die häufigen Kriege mit den Nachbarn, besonders mit den *Aramäern*, untergruben den Wohlstand des Volkes und beraubten die Dynastien ihrer Widerstandsfähigkeit. Häufig kam es vor, daß das Bedürfnis nach einem außerordentlichen militärischen Schutz das Land der Willkür der Heerführer auslieferte, die seine Notlage ihrem Ehrgeiz dienstbar machten und die königliche Gewalt an sich rissen. Auf diese Weise kam die Dynastie Omris zur Herrschaft und auf dieselbe Weise ging sie zugrunde. Der Heerführer Jehu, von der Partei der Propheten und der religiösen Eiferer unterstützt, vernichtete die Omriden und begründete seine eigene Dynastie (842). Unter dem vierten König aus der Dynastie der Jehuiden, Jerobeam II., erreichte das Reich Israel den Höhepunkt seiner Blüte. Es war dies jedoch nur das letzte Aufflackern der Volkskraft in dem Lande, über das bald ein schweres Gewitter hereinbrechen sollte. Auf die Bühne der Geschichte tritt das gewaltige *Assyrien*, die „Rute der Völker". Diese Großmacht, die die kleinen Staaten Vorderasiens zu verschlingen strebte, drang immer weiter gegen die Grenzen Samarias vor. Nach Jerobeam II. setzte im nördlichen Reiche eine Zeit der Wirren ein. Die gewalttätige Absetzung der Dynastien in Samaria, der Klassenkampf und der Hader der politischen und religiösen Parteien erschöpften die inneren Kräfte des Reiches, und die harten Schläge, die es von außen her, von Assyrien, erhielt, besiegelten endgültig sein Schicksal. Neue begeisterte Propheten, deren Wirksamkeit in Schriftdenkmälern verewigt ist (Amos, Hosea u. a.), predigen dem Volke, daß der äußere Verfall nur eine Folge des inneren sei. Sie erstreben eine Läuterung des Jahvekultes und eine Befestigung des sittlichen Elementes in der Religion; sie rufen zu sozialen und geistigen Reformen auf, zur Neugestaltung des Staates auf nationaler Grundlage. Allein zu spät. Nach langem Kampfe fällt das Reich Israel unter den wuchtigen Angriffen Assyriens und verschwindet seitdem gänzlich von der Bühne der Geschichte (720).

Der Sturm knickte die weitentfalteten Zweige des hebräischen Baumes, verwehte und verstreute seine Blätter, der Stamm aber blieb unversehrt. Das Reich Juda, in der Entfaltung des politischen und kulturellen Lebens dem Reiche Israel nachstehend,

hatte aber auch seine Vorzüge vor dem letzteren: die Widerstandsfähigkeit der Dynastie (Davids), die formale religiöse Einheit, die durch den nationalen Tempel in Jerusalem aufrechterhalten wurde, und das Fehlen mächtiger kriegerischer Nachbarn, da die philistäische Föderation ihre politische Bedeutung schon längst eingebüßt hatte. Diese Besonderheiten bewirkten wohl die Eintönigkeit des Lebens der Judäer in dieser Epoche, sie sicherten aber zugleich dem Volke eine mehr oder minder ruhige Existenz und eine ihre eigenen Wege gehende Kulturentfaltung. Mit den Omriden standen die Könige aus dem Geschlechte Davids in freundschaftlichen, ja eine Zeitlang sogar in verwandtschaftlichen Beziehungen. Phönizische Sitten und Bräuche drangen auch in Juda ein. Aber aus zweiter Hand, aus Samaria, übermittelt, fanden sie hier keine so weitgehende Verbreitung wie in dem nördlichen Reiche. Die Umwälzung, die die Dynastie Omris in Samaria vernichtete, fand auch in Jerusalem Widerhall: der Regentschaft der Königin Atalja, der Tochter Ahabs, die durch eine Ehe Mitglied des judäischen Königshauses geworden war, wurde gewalttätig ein Ende gesetzt, wodurch auch das Bündnis beider Reiche auseinanderfiel. Unter den Jehuiden kam es zu Konflikten zwischen den beiden Reichen, die aber das politische Gleichgewicht nicht dauernd zu stören vermochten. Die assyrischen Überfälle, die das nördliche Reich zugrunde richteten, verursachten in dem südlichen nur zeitweilige Wirren. Erst gegen Ende dieser Epoche gerät auch Juda in die Einflußsphäre Assyriens (Ahas). Indessen war man in Jerusalem besser zum Widerstand gegen die fremdländischen Einflüsse gerüstet als in Samaria. Hier in Jerusalem erhebt sich an der Seite des Königs ein Prophet, gewaltiger als ihn Ephraim je gesehen hat, in dem die Begeisterung eines religiösen Verkünders sich aufs innigste verbindet mit dem festen Willen eines politischen Kämpfers (Jesaja).

Um diese Zeit wird der *Prophetismus* zu einem Hauptfaktor des nationalen Lebens. Es entsteht der eigenartige Typus eines Volksredners, der in der Gestalt des Propheten bald als politischer Tribun auftritt, bald als Reformator des Glaubens und der Sitte. Es ist dies ein Ergebnis immer komplizierter werdender sozialer und wirtschaftlicher Verhältnisse innerhalb des Staates selbst wie auch der Tatsache, daß das Reich Juda immer mehr in die internationale Politik hineingezogen wird. Der geistige Horizont erweitert sich. Es

entwickelt sich ein Schrifttum, in dem sich die ältesten Volksüberlieferungen mit den neuen Anschauungen der Propheten aufs innigste vermählen. Der Prophetismus ist es, der den Mittelpunkt jener Umwälzung bildet, der es beschieden war, das israelitisch-judäische Volkstum zu einem Gärstoff der Weltgeschichte zu machen.

Erstes Kapitel

Der Zwiespalt und die Zeit der Wirren

(Um 930—885)

§ 28. Die Reichstrennung

Die dunklen Gewitterwolken, die gegen Ende der Regierung Salomos am Horizonte des vereinigten israelitischen Reiches heraufgezogen waren, entluden sich jählings nach dem Tode des Königs. Der gesetzliche Thronerbe war *Rehabeam*, der Sohn Salomos von seinem ammonitischen Weibe Naama. Rehabeam hatte keine besonderen Vorzüge aufzuweisen: weder den Heldenmut eines David noch die Weisheit eines Salomo. Die treu zur Davidischen Dynastie haltenden Stämme Juda und Benjamin, deren politischen wie geistigen Mittelpunkt Jerusalem bildete, waren sogleich bereit, Rehabeam zum Könige auszurufen. Allein die übrigen Stämme, besonders die Ephraimiten, waren unschlüssig. In ihnen wirkte noch jene Unzufriedenheit mit den Gepflogenheiten des verflossenen Regimes nach, die unter Salomo in dem fehlgeschlagenen Aufstandsversuche des Ephraimiten Jerobeam zutage getreten war. Der alte separatistische Geist machte sich von neuem geltend als Gegenwirkung gegen die Vorherrschaft der südlichen Stämme, denen die nationale Hegemonie zugefallen war.

Sobald der nach Ägypten geflüchtete Jerobeam vom Ableben Salomos Kunde erhielt, kehrte er in sein Vaterland zurück und begann von neuem seine Wühlarbeit gegen die Dynastie Davids. Dabei wurde er, wie es scheint, von dem Pharao Schischak unterstützt, der vordem ihm als politischem Flüchtling Asyl in seinem Lande gewährt hatte. Eine Überlieferung, die in dem Originaltext der Königsbücher sich nicht erhalten hat, die jedoch in der alten griechischen Übersetzung zu finden ist[1]), besagt, daß Schischak (Susakim) die

[1]) *Septuaginta*, III. Buch der Könige (I. im hebräischen Kanon) 12, 24 u. f.

Schwester seines Weibes mit Jerobeam verheiratete und ihm bei seiner Rückkehr in die Heimat seinen Segen mit auf den Weg gab. Diese Einzelheiten machen auch die spätere Politik des Pharao erklärlich, der mit Hilfe Jerobeams anscheinend die Dynastie Davids schwächen wollte, um hernach Jerobeam selbst zu einem ihm treu ergebenen Vasallen zu machen. Aus Ägypten kam Jerobeam in die Hauptstadt des ephraimitischen Anteils, *Sichem*, die ein Sammelpunkt aller Gegner der Davidischen Dynastie geworden war. Die hier versammelten Volksältesten Ephraims und der nördlichen Stämme, Gegner der Hegemonie Jerusalems, entsannen sich der alten Gerechtsame, die Könige durch Volkswahl zu bestimmen, wie es im Falle Sauls und Davids geschehen war. Sie berieten noch über die zu treffende Wahl, als Rehabeam in Begleitung seiner Ratgeber in Sichem eintraf. Die Vertreter Ephraims und der nördlichen Stämme mit gemäßigterer Richtung waren geneigt, Rehabeam die Königswürde anzubieten, jedoch unter der Bedingung, daß er das Volk von der schweren Steuerlast, die es unter Salomo zu tragen hatte, befreie und sich verpflichte, eine Reihe von Verwaltungsreformen durchzuführen. „Dein Vater" — so sprachen die Volksältesten zu Rehabeam — „hat unser Joch hart gemacht, so erleichtere du deines Vaters harte Arbeit und das schwere Joch, das er uns auferlegt hat, so wollen wir dir dienen." Der hochmütige Rehabeam fühlte sich durch die entschiedene Forderung des Volkes verletzt, beherrschte sich aber und versprach, nach drei Tagen die Antwort zu erteilen. Er berief seine Räte, um ihre Meinung zu erfragen. Die älteren unter ihnen, die noch unter Salomo gewirkt hatten und reich an Lebenserfahrung waren, erteilten Rehabeam den Rat, dem Volksbegehren zu entsprechen und in die geforderten Erleichterungen zu willigen; die jüngeren unter den Hofleuten aber, die dem hoffärtigen und herrschsüchtigen König gefällig sein wollten, redeten ihm zu, die Forderung des Volkes schroff abzulehnen. Diesem Rate folgte Rehabeam. Als nach der abgelaufenen Frist die Volksvertreter vor ihn traten, sprach er zu ihnen, der bildlichen Ausdrucksweise der Überlieferung zufolge, also: „Mein Vater hat euer Joch schwer gemacht, aber ich will euer Joch noch schwerer machen; mein Vater hat euch mit Geißeln gezüchtigt, aber ich will euch mit Skorpionen (Peitschen mit Haken an den Spitzen) züchtigen." Diese Antwort empörte die Ephraimiten. Es

erscholl der alte revolutionäre Ruf: „Wir haben nicht teil an David — zu deinen Zelten, Israel!" Jerobeam stellte sich an die Spitze der Aufrührer. Nun ließ Rehabeam den alten Fronvogt Adoniram vor das Volk treten, um es zu beschwichtigen; allein das Volk geriet beim Anblick des verhaßten Vogtes in Wut und steinigte ihn. Rehabeam blieb nun nichts anderes übrig, als eiligst seinen Wagen zu besteigen und nach Jerusalem zu fliehen.

Daraufhin fielen die Ephraimiten, d. s. alle nördlichen und transjordanischen Stämme (der Tradition zufolge zehn an der Zahl), endgültig von der Dynastie Davids ab und riefen Jerobeam zu ihrem König aus. Rehabeam blieben nur die zwei südlichen Stämme treu: die Judäer und die mit ihnen vereinten benjamitischen Geschlechter.

Der Chronist berichtet, daß Rehabeam nach seiner Rückkehr aus Sichem nach Jerusalem einen großen Heerbann aus Judäern und Benjamiten aufgeboten habe, um gegen die abtrünnigen nördlichen Stämme ins Feld zu ziehen. Allein der Prophet *Schemaja,* der „Gottesmann", sprach zu dem Könige und zu dem Volke also: „So spricht Jahve: ihr sollt nicht hinaufziehen und nicht mit euren Brüdern, den Israeliten, kämpfen; kehrt um, ein jeder in sein Haus, denn ich habe es so kommen lassen." Die versammelten Krieger gingen auseinander. Der Kampf der beiden Reichsteile, der für den Augenblick vermieden werden konnte, entbrannte aber später um so heftiger.

Auf diese Weise zerfiel das große Reich Davids und Salomos in zwei selbständige Königreiche: in das südliche und das nördliche (um 930). Das südliche Reich wurde das *judäische* oder *Juda* (Jehuda) genannt und von einem König aus dem Hause Davids regiert; das nördliche aber, weit größer an Ausdehnung, hieß das *ephraimitische* oder *israelitische* (Israel) und erkannte den Ephraimiten Jerobeam als seinen ersten gesetzmäßigen König an. Die Grenze zwischen den beiden Reichen verlief in jenem Landstrich, der die heilige Stadt des Südens, Jerusalem, von der heiligen Stadt des Nordens, Betel, trennte.

In der späteren Tradition wurde das nördliche Reich auch das Reich der „zehn Stämme" geheißen. Es umfaßte nämlich die folgenden zehn Stämme: Ephraim, Manasse (die westliche Hälfte), Issachar, Sebulon, Naftali, Dan, Ascher, Ruben, Gad und die transjordanische (östliche) Hälfte Manasses. Das judäische Königreich

aber umfaßte die Stämme Juda und Benjamin, den kleinen Stamm Simeon, der schon seit langem in Juda, in dessen Landgebiet er lebte, aufgegangen war, sowie die im Lande verstreuten Leviten. Die Mehrzahl der Leviten scheint sich um Jerusalem und dessen Tempel gesammelt zu haben, jedoch ein Teil von ihnen blieb auch nach der Reichstrennung im nördlichen Reiche zurück.

§ 29. *Jerobeam und seine Reform*
(Um 930—908)

Der in Sichem zum König ausgerufene Jerobeam machte diese Stadt zu seiner Residenz. Der ephraimitische Stamm war der zahlreichste und mächtigste im israelitischen Reiche und darum sollte sich auch die Hauptstadt im Bereiche der Ephraimiten befinden. Einige noch ungeklärte Umstände veranlaßten Jerobeam, Sichem für eine Zeitlang zu verlassen und nach dem transjordanischen Pnuel bei Mahanajim überzusiedeln. Vielleicht war diese zeitweilige Verlegung der Residenz durch den Krieg mit Rehabeam verursacht, vielleicht bezweckte sie auch eine stärkere Bindung der transjordanischen Stämme an die neue Dynastie.

Sobald Jerobeam sich auf dem Throne sicher genug fühlte, führte er die Spaltung des Reiches weiter: dem politischen Zwiespalt folgte der religiöse. Jerobeam, der die nördlichen Stämme der Dynastie Davids abtrünnig gemacht hatte, riß sie auch von der Hauptstadt dieser Dynastie, von Jerusalem, und von ihrem gesamtnationalen, von Salomo errichteten Tempel los. Die Verfasser der Königsbücher, die den königlichen Schismatiker als die Verkörperung alles Lasters und Frevels hinstellen, schildern das Vorgefallene in folgender Weise: Jerobeam befürchtete, daß seine Untertanen, wenn sie sich zur Gottesverehrung ständig nach Jerusalem begäben, dort auch dem judäischen König huldigen würden; um nun sein Volk von dem Jerusalemer Heiligtum abzulenken, errichtete er zwei Tempel mit Götzenbildern in Stiergestalt in den Städten Dan und Betel. In Wirklichkeit ging der religiöse Zwiespalt aber auf viel natürlichere Weise vor sich; er war nicht so sehr ein Abfall, ein Schisma, als eine Wiederherstellung der alten Ordnung. Die Israeliten der mittleren und nördlichen Stämme waren nämlich schon längst mit der Konzentrierung des Festgottesdienstes in der entfernten judäi-

schen Hauptstadt unzufrieden: sie vermochten dem Hang zu den alten Geschlechts- und Lokalkulten, an die sie sich in der patriarchalischen Richterzeit gewöhnt hatten, sowie zu den alten religiösen Mittelpunkten in Betel, Dan und anderen Orten nicht zu widerstehen. Der gemeine Mann, dem der „Baalismus" noch nicht fremd geworden war, wollte sein religiöses Heiligtum auf der nächsten Anhöhe oder im nächsten Hain haben; überdies verehrte er gern einen Gott, der als greifbares Bild dargestellt werden konnte. Weder die Zentralisation des Kultes noch sein abstrakter Charakter sagten ihm zu. Von dieser Stimmung des Volkes ließ sich Jerobeam in seiner das Volk verführenden Reform leiten. Er erklärte, daß das Volk sich nicht mehr nach Jerusalem zur Gottesverehrung zu begeben brauche. Statt Jerusalem machte er zwei Städte des israelitischen Reiches zu heiligen Städten: *Betel* an der südlichen Grenze und *Dan* an der nördlichen, wobei er zugleich überall die Ausübung des Privatgottesdienstes freigab. Die ephraimitische Stadt Betel („Haus Gottes") pflegte von jeher ihren lokalen Kultus, weil sich dort, anscheinend am Altar, der heilige Stein („Masseba") befand, der in der Volksüberlieferung mit dem Namen des Patriarchen Jakob in Zusammenhang gebracht wurde; in Dan aber befand sich noch zur Richterzeit ein Tempel mit dem Orakel Jahves (§ 10). Jerobeam errichtete in Betel einen neuen großen Tempel und einen kleineren in Dan und stellte dort Jahvebilder in Form von goldenen Kälbern auf. Bei seiner Wahl der Stier- oder Kalbgestalt zur bildlichen Darstellung Jahves war Jerobeam anscheinend von dem Apiskultus beeinflußt, den er aus seiner ägyptischen Zeit her kannte. Die Bevölkerung des israelitischen Reiches sah in allen diesen Reformen weniger eine Neuerung oder eine Anlehnung an fremdländische Muster als ganz im Gegenteil die Rückkehr zum alten eingebürgerten Kultus der vorköniglichen Epoche, der bildliche Darstellungen Jahves gestattete und sich friedlich neben dem kanaanitischen Baalkultus entfaltete (§ 11). Die Mehrzahl des Volkes strömte freudig in die neuen Tempel. Da die Leviten, die den Priesterstand bildeten, in diesen Tempeln den Gottesdienst nicht verrichten wollten, so setzte Jerobeam dort Laien als Kultdiener ein oder solche Priester, die im Dienste der Privataltäre „auf den Anhöhen" (Bamoth) standen. Manchmal, an großen Festen, versah er selbst das Priesteramt am Hauptaltar in Betel.

Auf diese Weise wurden die bisher nur geduldeten volkstümlichen heidnischen Formen der Gottesverehrung im nördlichen Reiche als *nationale* Kultformen von Rechts wegen anerkannt. Dies veranlaßte anscheinend viele Leviten und gottesfürchtige Laien, aus dem israelitischen Reiche nach Juda auszuwandern, wodurch die Zahl der Untertanen Rehabeams vermehrt wurde. Nunmehr wandten sich von Jerobeam auch diejenigen ab, die ihn einst unterstützt hatten, wie z. B. der ephraimitische Prophet Ahia von Silo (§ 26). Die Besten der Nation in beiden Reichen stimmten überein in der Verdammung des königlichen Demagogen, des Urhebers des religiösen Zwiespaltes, der Israel von Juda endgültig trennen sollte.

§ 30. Rehabeam und seine Nachfolger

Rehabeam, der in Jerusalem siebzehn Jahre lang (von 930 bis 914) regierte, wollte es bei dem Abfall der nördlichen Stämme von der Dynastie Davids nicht bewenden lassen. Er ließ sich in einen Krieg mit Jerobeam ein, vermochte aber die abgefallenen Provinzen nicht mehr zurückzuerobern. In einem Augenblick der Bedrängnis erhielt Jerobeam von seinem Gönner, dem Pharao Schischak, indirekte Unterstützung, indem der Pharao gerade diesen Zeitpunkt zu einem Einfall in das Reich Juda wählte. Im fünften Jahre der Regierung Rehabeams (um 925) erschien das ägyptische Heer plötzlich vor den Toren Jerusalems. Schischak wird wohl kaum eine Eroberung Judas beabsichtigt haben: er wollte anscheinend nur, indem er sich auf die ehemalige Oberhoheit Ägyptens in Kanaan stützte, dem judäischen König einen großen Tribut abnehmen. Dies gelang ihm auch: er führte viele Kostbarkeiten des Jerusalemer Tempels und des königlichen Palastes mit sich fort, die ihm Rehabeam als Lösegeld gab, um den Rückzug des ägyptischen Heeres von der Hauptstadt zu erwirken. Allein dies hinderte den Pharao nicht, auch andere Städte in ähnlicher Weise zu überfallen und auch dort reiche Beute zu machen. Nach seiner Rückkehr nach Ägypten gebot der Pharao, das Andenken an diese „glorreichen Siege" in Inschriften und Bildwerken für die Nachwelt zu verewigen. Auf einer Mauer des Karnaktempels in der Pharaonen-Residenz Theben ist uns ein langes Verzeichnis der von Schischak in Palästina eingenommenen Städte erhalten geblieben. In diesem Ver-

zeichnis werden nicht nur judäische, sondern auch israelitische Städte in der Gegend von Megiddo aufgezählt. Daraus wollte man den Schluß ziehen, daß der ägyptische Feldzug auch gegen Jerobeam gerichtet war, was aber weder mit der allgemeinen politischen Konstellation noch mit den Tatsachen übereinstimmt, die diesen Feldzug als für das abgefallene nördliche Reich vorteilhaft erscheinen lassen. Viel eher ist daher anzunehmen, daß der Pharao dem Könige von Juda die von diesem im Kriege mit Jerobeam besetzten israelitischen Städte wegnahm, um sie dem letzteren als seinem Verbündeten zurückzugeben.

Nach dem ägyptischen Einfall begannen Juda und Ephraim von neuem einander zu bekriegen. Während der letzten Regierungsjahre Rehabeams und des dreijährigen Regiments seines Sohnes *Abia* dauerten die Zusammenstöße zwischen Ephraimiten und Judäern fast unausgesetzt an. Es waren dies meistens unbedeutende Plänkeleien an den Grenzen. Nur einmal kam es zu einer großen Schlacht, in der nach dem Bericht eines der judäischen Chronisten das Heer Judas unter der Anführung des Königs Abia am ephraimitischen Berge Zemeraim einen großen Sieg über die Truppen Jerobeams erkämpfte. Infolge dieses Sieges nahmen die Judäer dem Feinde mehrere ephraimitische Städte ab, darunter auch das heilige Betel, das aber bald wieder in den Besitz des israelitischen Reiches zurückgelangte. Es ist Grund anzunehmen, daß Abia diesen Sieg mit Hilfe des aramäischen Königs, mit welchem er verbündet war, erkämpft hat [1]).

Als frommer Eiferer stellt der alte biblische Geschichtsschreiber sowohl Rehabeam wie auch Abia als nicht genug gottesfürchtig hin, da sie die volkstümlichen Lokalkulte neben dem nationalen Jerusalemer Kultus duldeten. Der Privatgottesdienst auf den „Bamoth", den Anhöhen, hatte oft einen halbheidnischen Charakter: er wurde auf Altären vollzogen, die vor einer steinernen „Masseba" oder einer Aschera aus Holz errichtet waren. Hier und da wurde der Aschera-Astartekultus von wollüstigen Orgien der Priester („Kadeschim") begleitet. Die Versuchung ging auch von den königlichen Harems aus, wo die fremdländischen Weiber sich ungestört dem Götzendienste hingeben durften. Nur der Nachfolger Abias,

---

[1]) Vgl. I. Kön. 15, 18—19 und die spätere Quelle: II. Chron., Kap. 13.

Asa, dessen Regierung von sehr langer Dauer war (912—874), bekundete einen großen Glaubenseifer: er schaffte die fremdländischen Kulte ab und stellte den nationalen Jahvekultus sowohl in der Hauptstadt als auch in der Provinz, auf den „Bamoth", wieder her. Es wird sogar berichtet, Asa habe seiner Mutter Maaka die königliche Würde entzogen, weil sie „der Aschera ein Schandbild errichtet hatte"; dieses Astartebild soll auf Befehl des Königs im Kidrontal bei Jerusalem verbrannt worden sein. Daraus ist zu ersehen, daß auch im südlichen Reiche die Zentralisation des nationalen Kultus in dem Tempel Jerusalems noch nicht erreicht war, daß es auch dort noch einen langen Kampf zwischen dem offiziellen und dem volkstümlichen Kultus, zwischen dem religiösen Dogma und der üblichen Lebensführung, zwischen Gesetz und Brauch auszufechten galt.

§ 31. Dynastische Wirren im nördlichen Reiche

Der ephraimitische König Jerobeam überlebte die beiden ersten Könige von Juda. Er starb nach einer zweiundzwanzigjährigen Regierung (um 908). Sein Sohn *Nadab* herrschte nur zwei Jahre. Unter ihm setzten dynastische Wirren ein, die einen Zeitraum von ungefähr fünfundzwanzig Jahren ausfüllten. Im Gegensatz zu Juda, wo sich das Königshaus Davids endgültig befestigte, besaß das junge Reich Israel noch keine fest eingewurzelte Dynastie. Jerobeam erlangte das Königtum durch eigenes Verdienst; seinem Nachfolger aber, der derartige Verdienste nicht aufzuweisen hatte, wurde die Obergewalt von einflußreichen Männern, besonders von Heerführern, streitig gemacht. Es war dies eine sturmbewegte Zeit. Das neue Reich mußte mit seinen feindlich gesinnten Nachbarn um seine Existenz kämpfen, besonders mit den mächtigen und kriegerischen Aramäern von *Damaskus*, die öfters in die nordöstlichen Provinzen eindrangen. In solchen unruhigen Zeiten brachte es die Machtlosigkeit der Dynastie mit sich, daß das rechtmäßige Königtum immer wieder von einer Militärdiktatur abgelöst wurde, da bald der eine, bald der andere der volkstümlichen Heerführer den Thron an sich riß. Als Nadab mit dem israelitischen Heer die philistäische Stadt *Gibbeton* belagerte, verschwor sich sein Heerführer *Baasa* aus dem Stamme Issachar gegen ihn, ermordete ihn

und vernichtete sodann auch das ganze Geschlecht Jerobeams. Baasa rief sich zum Könige über die nördlichen Stämme aus und verlegte seine Residenz nach der Stadt *Tirsa* im nördlichen Teil des ephraimitischen Landgebietes (er regierte um 906—886).

Baasa erneuerte den Kampf mit Juda, welches damals Asa zum König hatte. Nachdem er mit den Aramäern Frieden geschlossen und sich auf diese Weise vor Einfällen vom Norden her gesichert hatte, zog er seine gesamten Streitkräfte an der südlichen Grenze gegen Juda zusammen. Er befestigte die Grenzstadt Rama bei Jerusalem und sperrte so den Judäern den Handelsweg nach dem Norden, der durch diese Stadt führte. Als der König Asa sich so blockiert sah — erzählt der Chronist — nahm er viel Silber und Gold aus den Schätzen des Tempels und des Palastes in Jerusalem, sandte es nach Damaskus zu dem aramäischen König *Ben-Hadad* und ließ ihm sagen: „Ein Bündnis sei zwischen mir und dir, zwischen meinem Vater und deinem Vater! Auf! brich dein Bündnis mit Baasa, dem Könige von Israel, daß er von mir abziehe!" So entwürdigten sich die Könige der zerrissenen Nation, indem ein jeder, nur um den anderen zu schwächen, den Feind des Vaterlandes für sich zu gewinnen suchte. Der Prophet Hanani warf dies dem judäischen Könige vor, allein der erzürnte Asa ließ den Eiferer ins Gefängnis werfen. Indessen hatte der König sein Ziel erreicht: durch die reichen Gaben angelockt, ging der aramäische König zu den Judäern über. Ben-Hadad drang mit seinen Truppen in die israelitischen Grenzgebiete Dan und Naftali ein und verwüstete dort mehrere Städte. Da sah sich Baasa gezwungen, von Rama fortzuziehen, um seine nördlichen Provinzen zu verteidigen. Nun gewann Asa neuen Mut. Er ließ das Bollwerk, das Baasa um Rama herum an der Grenze der beiden Reiche errichtet hatte, schleifen. Aus den Steinen und dem Holz der abgetragenen Festungsbauten erbaute Asa Festungen in den zwei Grenzstädten seines Königreiches, in Mizpa und Gibea. Nach dem Zeugnis eines späteren Chronisten gelang es dem judäischen König auch, den Einfall der Libyer und Äthiopier (Kuschiten), die durch die Wüste unter der Anführung *Serahs* in Juda eingedrungen waren, erfolgreich abzuwehren. Man vermutet, daß Serah mit dem ägyptischen Pharao *Osarkon* aus der libyschen Dynastie, einem der Nachfolger Schischaks, identisch ist.

§ 31. *Dynastische Wirren im nördlichen Reiche*

Während das kleine Juda so an Macht immer mehr gewann, wurde das ausgedehnte nördliche Reich durch dynastische Wirren von neuem erschüttert. Der Sohn und Nachfolger Baasas, *Ela*, war zum Regieren völlig ungeeignet. Er kümmerte sich sehr wenig um die Bedürfnisse des Staates und ergab sich im Kreise seiner Hofleute in Tirsa dem Müßiggang und der Völlerei. Im zweiten Jahre seiner Regierung fiel er einer Verschwörung zum Opfer. Der Befehlshaber der Streitwagen *Simri* ermordete Ela bei einem fröhlichen Gelage und rief sich selbst zum Könige aus. Das israelitische Heer belagerte zu jener Zeit unter Anführung des Heerführers *Omri* abermals die Stadt Gibbeton im Philisterlande. Als das Heer von der Palastrevolution Kunde erhielt, rief es seinen Führer Omri zum Könige aus und zog sich von Gibbeton zurück, um Tirsa, wo sich der Usurpator Simri verschanzt hatte, zu erstürmen. Den Kriegern Omris gelang es bald, von der Hauptstadt Besitz zu ergreifen. Sein Verderben voraussehend, steckte Simri den Königspalast in Brand und ging selbst in den Flammen unter (um 885).

Damit hatten aber die Wirren noch lange kein Ende gefunden. Die Mehrzahl des Volkes stimmte der vom Heere getroffenen Wahl nicht zu und wollte die Militärdiktatur Omris nicht anerkennen. Diese bürgerliche Partei hatte ihren eigenen Prätendenten, einen gewissen *Tibni* ben Ginat. Fast zwei Jahre dauerte der Kampf der Parteien, bis schließlich die Militärpartei die Oberhand behielt. Nachdem Omri seine Herrschaft gesichert hatte, setzte er der langwierigen Anarchie ein Ende und wurde zum Begründer einer Dynastie, die eine neue Ära in der Geschichte des Reiches Israel anbahnen sollte.

Zweites Kapitel

Die Omriden in Samarien und das Bündnis der beiden Reiche

(Um 885—842)

§ 32. Omri und die Gründung Samarias

Nach fünfzigjährigem Kampfe mit Juda und einer langen inneren Anarchie gelangte das Reich Israel unter Omri zu einer gewissen Macht (um 885—875). Omri erwies sich nicht nur als ein tapferer Heerführer, sondern auch als ein kluger Staatsmann. Begründer einer neuen Dynastie, gründete er auch eine neue Hauptstadt an Stelle der früheren provisorischen Residenzen Sichem und Tirsa. In der Nähe dieser beiden Städte, im Norden des ephraimitischen Landgebietes, befand sich ein prächtiger Hügel, der inmitten von Gebirgsketten und Tälern gelegen war und einem reichen Manne namens Schomer gehörte. Dem König Omri gefiel diese Gegend wohl, die von der Natur selbst befestigt war; er kaufte dort ein Grundstück und ließ darauf den königlichen Palast und andere Gebäude errichten. Bald wurden in der nächsten Umgebung auch Privathäuser gebaut. So entstand die Stadt *Schomron* oder *Samaria*, die allmählich immer mehr an Ausdehnung gewann. Samaria wurde zur Hauptstadt des Reiches Israel und blieb es im Laufe von anderthalb Jahrhunderten, bis zum Untergange des Reiches selbst. Der Name der Hauptstadt verschmolz so sehr mit dem Namen des Reiches, daß das letztere häufig das „samaritische" oder kurzweg „Samarien" genannt wurde.

Der erste König von Samarien bemühte sich vor allem, Frieden und Ordnung in dem durch Wirren zerrütteten Staate zu stiften. Auch mit dem judäischen Reiche kämpfte er nicht mehr, wie es

seine Vorgänger getan hatten. Anscheinend schlossen schon um diese Zeit beide feindlichen Reiche ein Bündnis miteinander, um sich mit vereinten Kräften der Überfälle der äußeren Feinde zu erwehren. Dieses Bündnis der beiden Teile der Nation befestigte sich unter den nächsten Nachfolgern Omris immer mehr. Wie aus den weiteren Ereignissen zu ersehen ist, spielte das südliche, isolierte Reich in den internationalen Beziehungen dem nördlichen gegenüber gleichsam die Rolle eines Vasallen und folgte ihm unweigerlich in die Sphäre der Weltpolitik, in die sich das Nordreich immer mehr verstrickte.

Der König Omri unterhielt ständige Beziehungen zum judäischen Reich und zum benachbarten *Phönizien*, das noch unter Salomo am israelitischen Horizont aufgetaucht war. Die engen politischen Beziehungen zu Phönizien wurden durch verwandtschaftliche Bande der Fürstenhäuser noch enger geknüpft: der Sohn Omris, Ahab, ehelichte *Isebel*, die Tochter des tyrischen Königs und Priesters Etbaal. (Etbaal wird in der Bibel als „sidonischer" König erwähnt, den Namen *Sidon* aber gebrauchte man als Bezeichnung Phöniziens überhaupt.) Die Phönizier begannen nun, sich ungehindert im israelitischen Lande anzusiedeln, und trugen viel zur Entwicklung des Gewerbes bei; sie brachten aber auch den Baalkultus und die freien Sitten eines Seevolkes mit sich, die den patriarchalischen Sitten der Israeliten durchaus fremd waren.

Als Omri der freundschaftlichen Gesinnung seiner nächsten Nachbarn, Phöniziens und Judas, sicher war, wandte er sich gegen seine östlichen Nachbarn in Transjordanien und jenseits des Toten Meeres. Er unternahm einen Feldzug gegen die *Moabiter*, die ehemals von David unterworfen worden waren, in der Zeit der Wirren und des Zwiespalts aber von neuem ihr Haupt erhoben hatten. Dieser Feldzug wurde anscheinend zur Verteidigung der transjordanischen Stämme unternommen. Sein Ergebnis war eine Wiederherstellung des Hörigkeitsverhältnisses Moabs zu Israel. Eine alte Inschrift auf dem Denkmal des moabitischen Königs *Mesa*, die dem IX. Jahrhundert vor der christlichen Ära entstammt, hat folgenden Wortlaut: „Omri war König in Israel geworden und hatte alsdann Moab viele Tage lang gedemütigt: denn es zürnte ständig Kamos (der Gott Moabs) über sein Land. Dann folgte ihm sein Sohn, und auch dieser sagte: Ich will Moab demütigen. . . .

Und Omri hatte das ganze Land von Medeba in Besitz genommen und darin gewohnt (Israel) während seiner Tage und der Hälfte der Tage (der Regierung) seiner Söhne, vierzig Jahre lang." Die Moabiter entrichteten dem israelitischen König einen alljährlichen Tribut (s. unten, § 37).

Das israelitische Reich, dessen Kräfte wohl zu einem erfolgreichen Kampfe mit dem kleinen Moab ausreichten, war dagegen der immer zunehmenden Macht seines südöstlichen Nachbarn, *Arams* oder Syriens, durchaus nicht gewachsen. Aram setzte sich damals aus drei Königreichen zusammen, die sich zwischen dem Euphrat und dem Jordan ausbreiteten: aus Patin oder Paddan-Aram, Hamat und Damaskus, welch letzteres die anderen an Macht bedeutend übertraf. Die während der Regierung Davids und Salomos seltenen Einfälle der Aramäer wurden nach der Reichstrennung immer häufiger und beharrlicher. Aram-Damaskus, das durch die phönizischen und israelitischen Besitzungen von der Meeresküste geschieden war, war bestrebt, dieses Hindernis zu überwinden, um seinen Handelskarawanen einen freien Zugang zum Meere zu verschaffen. Omri vermochte diesem Anprall der kriegerischen Aramäer nicht standzuhalten. Nach einem ihrer Einfälle in sein Land unter der Anführung des Königs Ben-Hadad war er gezwungen, ihnen einige israelitische Grenzstädte zu überlassen; in der Hauptstadt Samaria selbst wurde den Aramäern ein ganzes Stadtviertel als Wohnort sowie ein Basar eingeräumt.

Auf diese Weise verstrickte sich das israelitische Reich in die damalige internationale Politik. Omri war der erste König von Israel, dessen Name auf nichtisraelitischen Denkmälern erwähnt wird. Die assyrische Diplomatie jener Zeit kennt das israelitische Reich als das „Land Omris" oder als das „Haus Omris" (mat Humri, bit Humri), dessen in den assyrischen Keilinschriften neben Aram und Phönizien Erwähnung getan wird.

§ 33. Ahab und Isebel; die phönizische Kultur

Der Nachfolger Omris war sein Sohn *Ahab* (um 875—853), der die Phönizierin Isebel zum Weibe hatte. Durch äußeren Prunk und regen internationalen Verkehr erinnert das Königtum Ahabs an die „Tage Salomos". Jeglichen Eroberungsabsichten fernstehend,

widmete sich Ahab ausschließlich der friedlichen kulturellen Entwicklung seines Staates und war bestrebt, dem Hofleben einen besonderen Glanz zu verleihen. Die Bündnisse mit Juda und Phönizien schienen Israel den äußeren Frieden zu sichern. Beim Aufbau der bürgerlichen Ordnung nahm sich Ahab Phönizien, die Heimat der Königin Isebel, zum Vorbild. Die neue israelitische Königin, ein Weib von unbeugsamem Willen und despotischem Charakter, nahm regen Anteil an der Staatsverwaltung. Die Königshäuser Israels und Phöniziens traten durch diese Ehe in verwandtschaftliche Beziehungen zueinander, und nun bemühte sich das königliche Ehepaar, auch eine Verschmelzung der Kulturen beider Völker möglichst bald herbeizuführen. Phönizische Kaufleute und Priester überfluteten Samaria. Schnell fanden hier die Sitten und Bräuche des reichen Küstenlandes Verbreitung: der Hang zur Üppigkeit und zum genußsüchtigen, zügellosen Leben, heidnische Kultformen und auch die damit zusammenhängenden religiösen Begriffe. Das königliche Haus gab das Beispiel einer Lebensführung, welche die Leute von alter patriarchalischer Gesinnung nur allzusehr verstimmen mußte. Die Königin Isebel umgab sich mit einer Schar phönizischer Priester. Auf ihren Wunsch erbaute Ahab in Samaria einen Tempel mit einem Altar zu Ehren des tyrischen Baal-Melkart; am Altar befand sich auch der heilige Baum „Aschera", das Symbol der Göttin Astarte. In diesem Tempel vollzogen die phönizischen Priester ihren Gottesdienst nach ihrem religiösen Brauch; ihre Gebete waren von sonderbaren Gebärden, von Lärm und Tanz begleitet; manche von ihnen brachten sich im Zustande religiöser Raserei, wie es heute noch die mohammedanischen Derwische zu tun pflegen, blutige Verletzungen bei. Diese Kultformen fanden Anhänger auch in den dem Hofe nahestehenden Kreisen des israelitischen Volkes.

Mochte die phönizische materielle Kultur im allgemeinen einen wohltuenden Einfluß auf die Entwicklung Israels ausüben, so brachte der religiöse Kultus des fremden Landes zweifellos nur schlimme Folgen mit sich. Die alten Verfasser der „Königsbücher" schildern in düsteren Farben die Gefahr, die damals dem nationalreligiösen Geiste Israels durch seine Schwärmerei für die fremdländische Kultur erwuchs: die Mehrzahl des Volkes soll sich dem „Götzendienst" ergeben haben, und nur eine unbedeutende Minderheit, siebentausend Männer, „beugten nicht ihre Knie vor dem

Baal". Dieser Bericht der Glaubenseiferer darf durchaus nicht in dem Sinne verstanden werden, als ob die Volksmassen dem Jahvekultus zugunsten Baals entsagt hätten. Hier wiederholte sich nur die in der Geschichte des Altertums so häufige Erscheinung: die Aneinanderreihung oder der Synkretismus der Kulte in der Art, wie es schon zur Richterzeit unter dem Einfluß des kanaanitischen Baalismus der Fall gewesen war. Die Urkunde selbst bezeichnet diese Erscheinung mit dem bildlichen Ausdruck: „über beide Schwellen springen", d. h. gleichzeitig die Schwelle des Tempels Jahves und des Tempels Baals überschreiten. In der Vorstellung der Kreise, zu denen auch Ahab gehörte, war der Baalkultus kein Hindernis dafür, daß Jahve der oberste nationale Gott Israels bleibe, dem alle ihm gebührenden Ehren auch fernerhin zu erweisen seien. So gab auch Ahab selbst, trotz dem Gefallen, das er an dem „Heidentum" fand, seinen Kindern Namen zu Ehren Jahves. Seine beiden Söhne und seine Tochter hießen: *Ahasja, Joram, Atalja.* (Die Endung „ja" und die Vorsilbe „Jo" in den Eigennamen sind Abkürzungen des Wortes „Jahu" oder Jahve[1])) Der absolute Monotheismus war in dem israelitischen Volke noch so wenig entwickelt, seine Vorstellungen von dem Einen Weltgott waren noch so unbestimmt, daß viele Verehrer Jahves in dieser Vermischung der Kulte keine Vermischung entgegengesetzter Weltanschauungen zu erkennen vermochten. Die Religion erschien dem Geiste des Gläubigen jener Zeit gewöhnlich als Ritus, nicht aber als Lehre, und er merkte es nicht, daß er zugleich mit den Formen auch verschiedenartige Begriffe vermengte.

Nur wenige aus dem Volke gaben sich von dem Widersinn dieses religiösen Dualismus Rechenschaft. Dieser Minderheit gehörten gottesfürchtige Männer an, bisweilen feurige Fanatiker, die die alte nationale Tradition in Ehren hielten und mit donnernden Predigten gegen diesen Doppelglauben und gegen die fremdländische Kultur überhaupt vor das Volk traten. Im Volke hießen solche

[1]) Auf den Tonscherben, die im Jahre 1911 an dem Orte, wo sich der Palast Ahabs in Samaria befand, aufgefunden worden sind und die Aufzeichnungen über die dem König dargebrachten Gaben enthalten, sind sowohl der Gottesname *Jahve* (Jau) als auch *Baal* als Bestandteile von Namen anzutreffen; aus den Namen sind auch Andeutungen auf den von Jerobeam eingeführten Kultus des Stieres als einer Darstellung Jahves herauszulesen.

Prediger und Lehrer „Propheten Jahves", zum Unterschiede von den heidnischen Priestern und Magiern, die die „Propheten Baals" genannt wurden. Die Propheten Jahves, die die Anbeter der phönizischen Kultur in offener Rede geißelten, wurden von der Königin Isebel, mit Zustimmung Ahabs, in grausamer Weise verfolgt. Die Urkunde berichtet, daß sie sogar den Befehl erteilte, alle Eiferer des altisraelitischen Glaubens zu vernichten. Viele Verteidiger der nationalen Kultur gingen zugrunde, andere flohen und verbargen sich in Höhlen und Bergschluchten, wohin ihre Anhänger ihnen insgeheim Nahrung brachten. So verbarg der Oberbefehlshaber Obadja (der Name bedeutet „Diener Jahves") hundert „Propheten Jahves" in einer Höhle und versorgte sie dort mit Brot und Wasser.

Die Reaktion gegen den fremdländischen Einfluß äußerte sich in zweierlei Formen: in einem Protest gegen den fremdländischen *Kultus* und in einem Protest gegen die fremde *Kultur*. Manche von den „Eiferern Jahves", denen die Stadtbevölkerung äußerst verderbt erschien, entfernten sich in die Steppen und Berge, um dort ein reines Leben zu führen. Ohne Hoffnung, andere von der Sünde zu erretten, waren sie bestrebt, wenigstens ihr eigenes Seelenheil zu finden. Die Sekte der *Rechabiten*, an deren Spitze Jonadab ben Rechab stand, verneinte gänzlich jegliche Kultur, die mit Ackerbau und Gewerbe verbunden war. Die Rechabiten lebten in Zelten inmitten der Steppen und trieben Viehzucht nach Art ihrer primitiven hebräischen Nomaden-Ahnen. Sie mieden die Versuchungen des Stadtlebens und schwärmten für die Rückkehr des Volkes zu den schlichten patriarchalischen Sitten. Dem Berichte eines späteren Propheten zufolge blieben die Rechabiten auch noch nach dreihundert Jahren dem Vermächtnis ihres Meisters Jonadab treu: „Nimmermehr sollt ihr oder eure Kinder Wein trinken, noch ein Haus bauen, noch Samen aussäen, noch einen Weinberg pflanzen oder in Besitz haben, sondern in Zelten sollt ihr wohnen euer Leben lang." Den Rechabiten schlossen sich die Abstinenten oder *Nasiräer* an: sie lehnten den Genuß des Weines ab, entsagten jeglichem Übermaß an Speise und ließen ihr Haar lang wachsen [1]). Diese beiden Gruppen oder Sekten leisteten der in das Volk eindringenden frem-

[1]) Vgl. II. Kön. 10, 15 ff., *Amos* 2, 11—12 und *Jerem.* 35, wo fragmentarische Mitteilungen über die Rechabiten und Nasiräer zu finden sind.

den Kultur passiven Widerstand. Allein eine wichtigere Rolle fiel den Helden des aktiven Widerstandes zu, den leidenschaftlichen Streitern und Wahrheitseiferern, den Propheten Jahves.

§ 34. Der Prophet Elias und sein Kampf um die nationale Kultur

An der Spitze der Volkspropheten, die gegen die fremdländische Kultur ankämpften, stand ein Mann voll religiöser Begeisterung, *Elijahu* oder *Elias* (Eli-Jahu, d. i. mein Gott-Jahve), aus Tissbi in Gilead gebürtig. Als strenger Jahveverehrer und Verteidiger nationaler Eigenart erblickte Elias in der neuen Lebensordnung den Keim des Zerfalls der Nation. Er war voller Empörung über die phönizische Kultur mit ihrer Lasterhaftigkeit, wie auch über jenen religiösen Dualismus, kraft dessen diejenigen, die Jahve offiziell als den Gott Israels anerkannten, gleichzeitig zu Ehren Baals Altäre errichteten. In der Persönlichkeit des Elias vereinigte sich der strenge Asket mit dem feurigen Streiter, der weltfremde Nasiräer mit dem Volkstribun. Bald irrte er in der Wüste umher, fern von den Eitelkeiten des Stadtlebens, bald wieder kam er wie ein Gewitter über Samaria und geißelte in leidenschaftlichen Predigten die Laster des Königs und seiner Umgebung. Schon durch sein Äußeres und seine Lebensweise zog Elias die Aufmerksamkeit des gemeinen Volkes auf sich: er kleidete sich in ein grobes härenes Gewand, trug sehr langes Haar, entsagte dem Genuß von Fleisch und Wein und zeigte überhaupt Widerwillen gegen Bequemlichkeiten und physische Freuden. Man erblickte in ihm einen „Gottesmann", der Wunder zu vollbringen vermag, und Volkssagen umwoben seinen Namen. So erzählte man, daß, als Elias sich in einer Einöde am Jordan verbarg, um den Verfolgungen der Königin Isebel zu entgehen, zweimal täglich, morgens und abends, Raben zu ihm geflogen kamen und ihm Speise brachten. Eine andere Legende berichtet, wie Elias, als er im Hause einer armen Witwe in der phönizischen Stadt Zarphat weilte, den kleinen Sohn dieser Witwe, der auf dem Sterbebette lag, ins Leben zurückrief. Als einmal im Lande Hungersnot herrschte und der armen Witwe nichts als eine Handvoll Mehl und etwas Öl übrigblieb, die nur für eine einzige Mahlzeit ausreichen konnten, weissagte ihr Elias, daß sie aus diesem kleinen Vorrat noch viele Tage Brot backen und sich damit bis

zur neuen Ernte ernähren werde; und diese Weissagung ging in Erfüllung.

Von einem Vorrechte Gebrauch machend, das öfters den vom Volke verehrten „Gottesmännern" zuteil wurde, fand Elias den Mut, dem König selbst die nackte Wahrheit ins Gesicht zu sagen. Der Prophet geißelte die religiöse Verirrung und die sittlichen Vergehen Ahabs. Zu einem entscheidenden Zusammenstoß zwischen dem König und dem Propheten gab folgender Vorfall Anlaß. Neben dem Palaste Ahabs in Jesreel befand sich der Weinberg des Jesreeliten *Nabot*. Der König, der einen Garten vor seinem Palaste anlegen lassen wollte, bat Nabot, ihm den Weinberg für Geld zu verkaufen oder gegen einen anderen einzutauschen. Allein Nabot weigerte sich, das ihm teure Erbe der Väter dem König abzutreten. Dies stimmte den König so traurig, daß er bettlägerig wurde und jegliche Nahrung von sich wies. Da kam die Königin Isebel zu ihm und fragte: „Warum ist dein Geist erbittert und warum issest du nichts?" Der König erzählte ihr von seinem Mißgeschick. Isebel, über die Weichherzigkeit ihres Mannes aufgebracht, sprach zu ihm: „Du bist ja ein schöner König über Israel! Steh auf, iß und laß dein Herz guter Dinge sein, ich werde dir den Weinberg des Jesreeliten Nabot verschaffen." Um ihr Ziel zu erreichen, befahl Isebel, Nabot gerichtlich zu verfolgen, weil er angeblich in Gegenwart von Zeugen „Gott und König gelästert" hätte. Darauf wurden zwei falsche Zeugen gedungen und unredliche Richter bestellt; so gelang es Isebel, den unschuldigen Nabot des Verbrechens zu überführen. Der Richterspruch verurteilte ihn zum Tode durch „Sekila" (Steinigung), sein Weinberg aber wurde dem Könige zugewiesen. Als Elias von dieser Missetat hörte, kam er zu Ahab und sprach: „Du bist Mörder und Erbe zugleich! Darum spricht Jahve so: An der Stelle, da die Hunde Nabots Blut aufgeleckt haben, werden die Hunde auch dein Blut auflecken; ich will dein Haus wie das Haus Jerobeams und wie das Haus Baasas machen." So sprach der Prophet und ging davon. Bemerkenswert an seinen Worten ist die Kühnheit des Protestes sowohl gegen den Despotismus als auch gegen die soziale Ungerechtigkeit.

Es gab allerdings auch Augenblicke, in denen der König und seine Würdenträger, unter der Einwirkung plötzlich hereinbrechender Heimsuchungen, die Wiederherstellung des Jahvekultus als des

ausschließlichen wünschten; in solchen Augenblicken wurde Elias zum Helden des Tages. So geschah es einmal, daß Samarien von einer großen Not heimgesucht wurde: drei Jahre lang gab es keinen Regen, das Korn auf den Feldern gelangte nicht zur Reife, und die Bevölkerung erlitt alle Schrecken der Hungersnot [1]). Viele erblickten darin ein Zeichen des Zornes Jahves, der das Land für die Sünden seiner Bewohner züchtigen wollte. Der erzürnte Gott mußte irgendwie versöhnt und das sollte durch Elias erwirkt werden; allein er war nirgends in Samaria aufzufinden. Eines Tages, als der König Ahab das Land durchzog, traf er den Propheten. Als er ihn erblickte, rief der König: „Bist du es, Verderber Israels?" Elias aber sprach: „Nicht ich stürze Israel ins Verderben, sondern du und dein Haus, indem ihr Jahve verlassen habt und indem du dem Baal nachgewandelt bist." Der Prophet erklärte dem König, daß das Land nur durch die Wiedereinführung der nationalen Religion errettet werden könne. Unter dem Druck der schweren Heimsuchung entsprach Ahab der Forderung des Propheten, und Elias begann nunmehr einen entschiedenen Kampf gegen die Parteigänger des dualistischen Kultes. In der Volkslegende von den Wundern des Propheten Elias wird uns dieser Kampf in folgendem unheimlich anmutenden Bilde vor Augen geführt:

Elias verlangte, daß Ahab alle Priester oder „Propheten" Baals auf den Berg Karmel berufen möge, wo er, Elias, dem ganzen Volke zeigen werde, wer der wahre Gott sei, Jahve oder Baal. Der König willigte ein. Am festgesetzten Tage versammelten sich auf dem Karmel 450 Priester des Baal [2]) sowie eine große Menge Volkes; auch Elias und Ahab waren zugegen. Es wurden zwei Altäre aufgestellt; der eine für Baal, der andere für Jahve. Vor das versammelte Volk tretend, sagte Elias: „Wie lange wollt ihr springen über beide Schwellen? Wenn Jahve der Gott ist, so wandelt ihm nach, wenn

---

[1]) Über eine gleichzeitige Dürre in Phönizien unter dem König Etbaal berichtet auch der alte Geschichtsschreiber Menander von Ephesus (s. „Jüdische Altertümer" von Josephus Flavius, Buch VIII, 13), woraus zu ersehen ist, daß diese Mißernte für ganz Palästina schwere Folgen hatte.

[2]) Im biblischen Texte heißt es weiter: „Und 400 Propheten der Aschera" (I. Kön. 18, 19), aber dies stimmt nicht mit dem weiteren Text überein, wo ausschließlich von den Baalpriestern die Rede ist. Vermutlich haben wir es hier mit einem redaktionellen Zusatz zu tun, der sich auf die Tatsache gründet, daß sich bei den Altären des Baal gewöhnlich auch ein Symbol der Astarte-Aschera befand, sei es in Form eines heiligen Baumes oder eines Haines.

aber Baal, so wandelt dem nach." Das Volk schwieg. Da sprach Elias zu den Priestern Baals: „Nun gebe man uns zwei Farren. Den einen Farren möget ihr zerschneiden und auf die Holzscheite legen, ohne Feuer anzumachen, und ich will den anderen Farren zurichten, ohne Feuer anzumachen. Dann sollt ihr euren Gott anrufen, und ich will Jahve anrufen, und der Gott, der mit Feuer antworten wird, der soll Gott sein." Die Priester gingen darauf ein. Sie legten ihr Opfer auf den Altar und schrieen von morgens bis mittags: „Baal, Baal, erhöre uns!" Allein kein Feuer ließ sich sehen. Elias verhöhnte sie, indem er sagte: „Ruft nur laut, er ist doch ein Gott. Denn er ist wohl in Gedanken, oder ist beiseite gegangen, oder ist unterwegs; vielleicht schläft er auch und wird dann aufwachen!" Die Priester begannen lauter zu rufen, tanzten wilde Tänze um den Altar herum und ritzten sich in der Erregung „nach ihrer Art" mit Messern die Haut, so daß das Blut herabfloß; allein Baal blieb taub und stumm. Da legte Elias sein Opfer auf einen Altar, den er aus Steinen aufgebaut hatte, und begann zu beten: „Jahve, Gott Abrahams, Isaaks und Israels, heute soll es kund werden, daß du Gott bist in Israel, und ich dein Knecht, und daß ich auf dein Wort alles dies getan habe. Erhöre mich, Jahve, erhöre mich!" Kaum hatte Elias diese Worte ausgesprochen, als ein Feuer ausbrach und das Opfer auf dem Altar Jahves verbrannte. Das versammelte Volk, von der Nichtigkeit des Baalkultes überzeugt, stürzte sich auf die Priester, stieß auf Befehl des Elias alle nieder und warf ihre Leichen in den Fluß Kison. Bald darauf entlud sich ein Gewitter, und der Regen machte der Dürre ein Ende. Nunmehr war der König Ahab bereit, sich dem Willen Jahves und seines Propheten zu beugen; allein die Königin Isebel, die von dem Vorgefallenen Kunde erhielt, schwur, daß sie Elias für die Vernichtung ihrer Priester mit dem Tode bestrafen werde. Da floh Elias nach Juda und von dort in die Wüste: er ging weit in die Wüste hinein und kam zum „Berge Gottes", Horeb (Sinai). Hier irrte der Prophet umher, in Höhlen und Schluchten inmitten der majestätischen Felsen Zuflucht suchend. Hier erschien ihm in einer wunderbaren Vision Jahve selbst und verkündete ihm das Herannahen einer Umwälzung im israelitischen Reiche.

§ 35. *Kriege mit den Aramäern; das Gespenst Assyriens*

Der friedlich gesinnte Ahab wurde in seinen letzten Regierungsjahren in eine Reihe von Kriegen hineingezogen, deren Urheber die Aramäer von Damaskus mit ihrem kriegerischen König Ben-Hadad II. waren. Das Fürstentum von Damaskus gelangte um diese Zeit zu einer hohen Macht und stellte sich an die Spitze

des Verbandes der aramäischen Fürstentümer (Hamat u. a.). Aram, das sich zwischen dem nach der Weltherrschaft strebenden *Assyrien* und dem unkriegerischen Israel befand, führte einen Verteidigungskrieg gegen das erstere und einen Angriffskrieg gegen das letztere. Der Siege seines Vaters über Omri eingedenk, beschloß Ben-Hadad II., Samaria von neuem zu überfallen. Er zog mit seinen Vasallenfürsten und einem großen Heere in das israelitische Land ein und belagerte die Hauptstadt. Ahab erschrak beim Anblick des Feindes und war bereit, seine Ergebenheit zu bezeugen; allein Ben-Hadad stellte so erniedrigende Kapitulationsbedingungen (er verlangte die Herausgabe der Schätze des königlichen Palastes und sogar der Haremsweiber), daß der israelitische König auf dieselben nicht eingehen konnte. Er berief die Volksältesten Samariens zu einer Beratung. Die Volksältesten rieten, dem dreisten Feinde bis zum Äußersten Widerstand zu leisten. Die Urkunde fügt hinzu, daß, als Ahab Ben-Hadad die Übergabe der Stadt verweigerte, dieser im Zorne ausrief: „Gott möge mir dies tun und jenes, der Schutt Samarias wird nicht ausreichen, die Hände all des Volks, das mir folgt, zu füllen!" Ahab aber antwortete: „Nicht rühme sich, wer sich gürtet (vor der Schlacht), wie einer, der den Gurt löst (nach der Schlacht)." Darauf nahm Ahab einen Trupp aus der Mannschaft der Landvögte und aus der Volkswehr, machte einen Ausfall aus der Stadt und überfiel das Lager der Aramäer gerade zu der Zeit, als ihr König im Zelte mit den verbündeten Fürsten schmauste. Von Ahab überrumpelt, flohen die Aramäer; Ben-Hadad selbst gelang es, auf einem schnellen Rosse zu entkommen.

Ein Jahr später kamen die Aramäer von neuem in das israelitische Land und lagerten sich in der weiten Jesreelebene bei Afek, dem ehemaligen Schauplatz der Kämpfe mit den Philistern. Die Ratgeber Ben-Hadads — so erzählt in seiner bilderreichen Sprache das „Königsbuch" — sprachen zu ihm: „Berggötter sind ihre Götter, darum haben sie uns übermocht; wenn wir dagegen mit ihnen in der Ebene kämpfen, dann werden wir sie gewiß übermögen." Die Front des zahlreichen Heeres Ben-Hadads zog sich weit hin, während auf der Gegenseite das israelitische Heer in zwei unbedeutenden Truppenabteilungen Aufstellung nahm, die von ferne im Vergleich zum feindlichen Heere wie „ein Paar junge Ziegen" erschienen. Sechs Tage lang standen die Heere einander gegenüber,

am siebenten aber entbrannte die Schlacht. Die Israeliten stritten tapfer, sie zerstreuten die Aramäer und trieben sie zusammen mit ihrem König nach Afek hinein. Dort stürzte über den Aramäern die Stadtmauer ein und begrub viele von den Kriegern. Ben-Hadad verbarg sich, vor Furcht zitternd, in einem Hause. Seine Hofleute rieten ihm, Ahab um Gnade zu bitten, „denn" — sagten sie — „wir haben gehört, daß die Könige von Israel barmherzige Könige sind". Die Abgesandten der Aramäer kamen zu Ahab in zerrissener Kleidung mit Stricken um den Hals zum Zeichen ihrer Unterwürfigkeit und sagten zu ihm: „Dein Knecht Ben-Hadad spricht: Möchte doch meine Seele am Leben bleiben." Der gutmütige König ließ Ben-Hadad herbeiführen, setzte ihn in seinen Wagen und war freundlich zu ihm. Der aramäische König versprach, Ahab die unter Omri von den Aramäern eroberten Städte zurückzuerstatten und den Israeliten ein Stadtviertel oder einen Basar in Damaskus zum Markthandel anzuweisen, wie es Omri ehemals für die Aramäer in Samaria getan hatte. Der Friede wurde geschlossen und Ben-Hadad selbst freigegeben. In dieser menschenfreundlichen Handlungsweise Ahabs erblickten viele einen verhängnisvollen politischen Mißgriff. Einer von den Propheten warf Ahab vor, er hätte dem schlimmsten Feinde des Vaterlandes die Freiheit gegeben, der die erste beste Gelegenheit zu neuen Einfällen in das israelitische Reich benützen werde. Und in der Tat: nachdem Ben-Hadad die Freiheit wiedererlangt hatte, erfüllte er bei weitem nicht alle von ihm geleisteten Versprechen; so gab er unter anderem Ahab auch die Stadt *Rama* (Ramot-Gilead) nicht wieder zurück. Ahab durfte diese gemeine Treulosigkeit, die die Ehre des israelitischen Reiches verletzte, nicht ungesühnt lassen. Darum begann er auch bald darauf zu einem neuen Kriege gegen die Aramäer zu rüsten.

So erscheint die damalige außenpolitische Lage des israelitischen Reiches auf Grund der den biblischen „Königsbüchern" einverleibten urkundlichen Überlieferungen, in denen die politischen Ereignisse in den Rahmen eines strengen religiösen Pragmatismus eingezwängt sind. Die assyrischen Keilschriftdenkmäler ermöglichen es, einen tieferen Einblick in die damaligen politischen Verhältnisse der Völker Vorderasiens zu gewinnen. Im Hintergrunde jener Arena, auf der die beiden Nachbarreiche, das aramäische und das israelitische, miteinander rangen, taucht das kolossale Schatten-

bild *Assyriens* auf, das bald ganz Vorderasien verdüstern sollte. Ein Erbe der ehemaligen babylonischen Hegemonie in Mesopotamien, war Assyrien seit dem IX. Jahrhundert von einem unwiderstehlichen Expansionsdrang beherrscht. Von den Ufern des Euphrat und Tigris dringt es unaufhaltsam immer weiter zur Mittelmeerküste vor. Aram, Phönizien und Israel-Juda stehen ihm im Wege. Die unmittelbare Aufgabe Assyriens besteht nun darin, Aram und Phönizien zu überrennen, um alsdann auch Israel zu Boden zu werfen.

Der dröhnende Anmarsch Assyriens wird schon während der Regierung Ahabs hinter der sichtbaren Bühne der Geschichte vernehmbar. Der assyrische König Assurnasirpal (885—860) zieht mit seinen zahllosen Heeresmassen durch die zwischen dem Tigris und dem Libanon gelegenen Länder und gelangt bis zum „großen Meere des Landes Amurru", d. i. bis zum Mittelmeere. Er unterwirft das zunächst liegende aramäische Fürstentum „Patin" oder Paddan-Aram an der Grenze Syriens und Mesopotamiens, dringt dann längs des Libanon weiter nach der palästinischen Küste vor und empfängt Tribut von den phönizischen Königen von Tyrus, Sidon, Byblos, Arvad und anderen Städten. (Den Inschriften zufolge bestand der Tribut aus Gold, Silber, Kupfer, Metallgeräten sowie Libanonzedern.) Sein Nachfolger Salmanassar II. (860—825) dringt schon in das Herz Arams, Damaskus, ein und führt einen hartnäckigen Kampf mit eben jenem König Ben-Hadad (*Bir-Idri* oder *Hadad-Idri* auf den assyrischen Denkmälern), mit dem auch Ahab kämpfte. Im Jahre 854 führt Salmanassar sein Heer von Ninive aus gegen die Könige des „Hetiterlandes" oder die Aramäer. Bei *Karkar*, im aramäischen Fürstentum Hamat, kommt es zu einer Schlacht zwischen den Assyrern und den verbündeten aramäisch-palästinischen Heeren, und die Inschrift auf dem assyrischen Denkmal, die die Heldentaten Salmanassars verherrlicht, berichtet, daß der assyrische König in diesem Feldzug zwölf verbündete Fürsten Arams und der benachbarten palästinischen Länder besiegt hätte. Hier wird, neben Bir-Idri von Damaskus und Irchilina von Hamat sowie den phönizischen Königen und dem Könige Ammons, auch „Ahab von Israel" (Aha-ab-bu Sir-ila) im Verzeichnis der Verbündeten erwähnt, der sich mit 10 000 Kriegern und 2000 Streitwagen stellte. Ahab beteiligte sich also an der Koalition der aramäisch-palästinischen Fürsten gegen den assyrischen Eroberer. Ob

dies ein Ergebnis der freundschaftlichen Beziehungen zwischen Israel und Phönizien oder des erzwungenen *zeitweiligen* Bündnisses mit Aram-Damaskus war, ist schwer zu entscheiden. Es ist wohl möglich, daß der Krieg der Verbündeten gegen Assyrien gerade zur Zeit des Waffenstillstandes zwischen Israel und Aram geführt wurde, als Ahab auf die Erfüllung des später nicht eingehaltenen Versprechens Ben-Hadads wartete. Jedenfalls erhellt aus den assyrischen Inschriften mit Bestimmtheit die Tatsache der aktiven Beteiligung Israels an der damaligen internationalen Politik. Die assyrische Gefahr zeigte sich damals dem israelitischen Reiche noch in der Ferne und bedrohte unmittelbar nur seinen Nachbar und Rivalen Aram. Vielleicht war dies auch der Grund des Andrängens Arams gegen Westen, gegen den sichereren Landbereich Israels. Aus den hebräischen Urkunden erfahren wir, daß Ahab auch in seinen letzten Regierungsjahren einen Krieg gegen Damaskus führte, einen Krieg, der diesmal ein Angriffskrieg war und die Rückeroberung des entrissenen Teiles des israelitischen Landgebietes bezweckte. In diesem Kriege war der judäische König der Verbündete Ahabs. Im Kampfe mit Aram leistete ihm also der Sohn gerade jenes judäischen Königs Asa Beistand, der ehemals mit Beihilfe Arams selbst gegen das israelitische Bruderreich ins Feld gezogen war (§ 31).

§ 36. Ahab und Josafat. Der Tod Ahabs

Zu derselben Zeit, als in Samarien Ahab herrschte, war in Juda *Josafat*, der Sohn Asas (um 874—850), König. Die Chronisten bezeichnen die Regierung Josafats als eine Zeit des Wohlstandes und der Ruhe. Juda blieb unbehelligt von jenen Kriegen und inneren Kämpfen, die den Wohlstand Samariens unterwühlten. Äußere feindliche Mächte bedrohten es nicht. Die Edomiter waren die Vasallen der judäischen Könige; einer der edomitischen Fürsten verwaltete das Land als Statthalter des judäischen Königs. Der Aufstandsversuch der Edomiter gegen Juda, in dem sie von ihren Nachbarn Moab und Ammon unterstützt wurden (was der spätere Verfasser der „Chronik" in unklarer Form erwähnt), war fehlgeschlagen. Josafat, der die Oberhoheit über Edom besaß und die Wege zum Roten Meere in seiner Hand hatte, suchte den unter Salomo begonnenen Seehandel mit Arabien oder Indien zu erneuern. Dabei

wird wohl die Annäherung Judas an den Beherrscher des Meeres, Phönizien, die durch Ahab zustande gekommen war, eine gewisse Rolle gespielt haben; war es doch gerade Phönizien gewesen, das unter Salomo die Israeliten mit der Schiffahrt vertraut gemacht hatte. Josafat befahl, im Hafen Esion-Geber oder Elat am Roten Meere Schiffe zu bauen und sie zur Fahrt zu rüsten; allein ein Sturm vernichtete die erbauten Schiffe, wodurch das Unternehmen ins Stocken geriet. In den inneren Angelegenheiten folgte Josafat der Politik seines Vaters Asa: er beschirmte den nationalen Jahvekultus, dessen Mittelpunkt der Jerusalemer Tempel war. Mit diesem gesetzmäßigen Jerusalemer Kultus wetteiferten noch immer die Provinzkulte, der sogenannte „Gottesdienst auf den Anhöhen" („Bamoth"). Gleich seinem Vater bekämpfte nun Josafat diese Dezentralisation des Gottesdienstes. Die späteren Chronisten berichten, daß er den Leviten den Auftrag gab, das Land zu durchziehen und das Volk die Gebote der nationalen Religion zu lehren, und daß er überdies in allen Städten Richter einsetzte, die dem höchsten Gericht in Jerusalem untergeordnet waren. Seine Frömmigkeit hinderte jedoch Josafat nicht daran, zu dem „sündhaften" israelitischen König Ahab in freundschaftliche, ja sogar in verwandtschaftliche Beziehungen zu treten. Das Bündnis Samariens mit Juda, das unter Omri geschlossen wurde, führte zu einer engen Annäherung der beiden Dynastien. Die Tochter Ahabs von der Phönizierin Isebel, *Atalja*, wurde dem Sohne Josafats, *Jehoram* (Joram), zum Weibe gegeben. Diese Ehe zeitigte späterhin traurige Folgen sowohl für Juda als auch für sein Königshaus.

Als Ahab zum Feldzuge gegen die Aramäer rüstete, um Ramot-Gilead wiederzugewinnen, schlug er auch Josafat vor, an dem Feldzuge teilzunehmen. Der judäische König willigte ein. Er stellte Ahab Fußvolk und Reiterei zur Verfügung und kam auch selbst nach Samaria. Jedoch bevor er ins Feld zog, wollte er die Weissagung der Propheten Jahves über den Ausgang des beabsichtigten Krieges vernehmen. Da berief Ahab — so berichtet der Chronist — die Propheten Samarias, die zur Hofpartei gehörten, und fragte sie, ob man gegen die Aramäer ins Feld ziehen solle oder nicht. Die Propheten, die ihrem Könige zu Gefallen reden wollten, rieten, den Feldzug zu unternehmen und weissagten einen erfolgreichen Ausgang. Einer von ihnen, Zedekia ben Kanani, be-

festigte eiserne Hörner an seiner Stirn und sagte zum Könige: „So spricht Jahve: Mit solchen wirst du die Aramäer niederstoßen, bis du sie vernichtet hast!" An der Aufrichtigkeit dieser Weissagungen zweifelnd, fragte Josafat Ahab, ob es nicht noch andere Propheten Jahves in Samaria gäbe. „Nur *einer* noch ist da, — erwiderte Ahab — durch den wir Jahve befragen könnten; aber ich, ich hasse ihn, denn er pflegt für mich nichts Gutes zu weissagen, sondern allezeit Schlimmes; das ist *Michajahu, der Sohn Jimlas.*" Doch leistete schließlich Ahab dem inständigen Wunsche Josafats Folge und ließ den in Ungnade gefallenen Propheten rufen. Micha, der zur unabhängigen Partei des Elias und zu den Eiferern des reinen Jahveismus gehörte, kam auf den Platz an den Toren Samarias, wo inmitten des versammelten Volkes die beiden Könige thronten. Auf die Frage Ahabs, ob der Feldzug unternommen werden solle, antwortete Micha zunächst bejahend. Aber aus dem ironischen Tone der Antwort hörte der König heraus, daß der Prophet es ganz anders meinte, und er sprach zu ihm: „Wie oft soll ich dich beschwören, daß du mir im Namen Jahves nichts als die Wahrheit reden sollst!" Da verkündete der Prophet: „Ich sah ganz Israel zertreut auf den Bergen wie Schafe, die keinen Hirten haben." Dann sprach er in bilderreichen Ausdrücken von dem „Lügengeiste", der aus dem Munde der Hofpropheten spreche, um Ahab zu dem Feldzuge zu verführen und ihn so ins Verderben zu stürzen. Diese unerschrockene Wahrheitsliebe wurde Micha von dem Hofpropheten Zedekia mit einem Backenstreich vergolten; Ahab aber befahl, den Schwarzseher einzukerkern und ihn bei Wasser und Brot bis zum Ende des Feldzuges gefangenzuhalten.

Allein die unheilverkündende Weissagung Michas ging in Erfüllung. Das verbündete Heer Ahabs und Josafats zog bis nach Rama und begegnete hier den Truppen Ben-Hadads. Es kam zu einer entscheidenden Schlacht. Ben-Hadad gebot seinen Schützen, unverwandt auf den König Israels zu zielen. Ahab verkleidete sich, um von den Feinden nicht erkannt zu werden; allein der Pfeil eines aramäischen Kriegers traf zufällig den auf seinem Streitwagen stehenden König. Der tödlich verwundete Ahab befahl seinem Wagenführer, ihn vom Schlachtfelde fortzubringen; es war diesem aber unmöglich, durch die dichten Reihen der Streitenden hindurchzukommen. Ahab verblutete in seinem Wagen und starb als der

Tag zur Neige ging. Da erging ein Ruf an die Truppen: „Ein jeder in seine Stadt und ein jeder in sein Land!" Josafat kehrte nach Jerusalem zurück, die Leiche Ahabs aber wurde in dem blutüberströmten Wagen nach Samaria gebracht und dort bestattet. Die Glaubenseiferer aus der Partei des Elias sahen in diesem tragischen Ende eine Strafe Gottes für die Zulassung des Baalkultus und anderer fremdländischen Unsitten, die man alle dem israelitischen König zur Last legte.

§ 37. Die Nachfolger Ahabs. Der Prophet Elischa

Der Nachfolger Ahabs war sein Sohn *Ahasja*, der nur zwei Jahre regierte (853—852). Er ließ sich in Fragen der Staatsverwaltung anscheinend von seiner Mutter Isebel leiten und war in den Kreisen der nationalen Propheten unbeliebt. Der Chronist berichtet, daß ihm eines Tages ein Unfall zustieß: er fiel aus dem Fenster seines Palastes und zog sich schwere Verletzungen zu. Von seinem heidnischen Aberglauben beherrscht, sandte Ahasja Boten in die philistäische Stadt Ekron, um die Priester des dortigen Baal (Baal-Sebub) zu befragen, ob er sich von seinen Verletzungen erholen würde. Diese Handlungsweise des Königs erregte den Unwillen der Besten des Volkes und die Entrüstung des Propheten Elias. „Es gibt wohl keinen Gott in Israel, daß der König euch hinschickt, Baal-Sebub, den Gott von Ekron, zu befragen?" — so sprach er zornig zu den Boten des Königs, denen er unterwegs begegnete. Bald darauf starb Ahasja, und sein Bruder *Joram* (852—842) bestieg den Thron.

Die kurze Regierung Jorams war äußerst sturmbewegt. Der Knoten der internationalen Beziehungen knüpfte sich immer fester. Über dem „Reiche Omris" zogen sich von allen Seiten schwere Wolken zusammen. Nach dem Tode Ahabs fielen vom israelitischen Reiche die tributpflichtigen Moabiter ab, die von Omri unterworfen worden waren. Der moabitische König *Mesa* rief die Unabhängigkeit seines Landes aus und verweigerte den Israeliten den alljährlichen Tribut, der aus großen Stier- und Hammelherden bestand. (Die Moabiter trieben als Steppenbewohner vornehmlich Viehzucht.) Joram nahm sich vor, den abtrünnigen Vasallen zu züchtigen. An dem Feldzuge gegen Moab beteiligte sich auch der judäische König

Josafat. Er kam Joram zu Hilfe mit seinem Heere, zu dem sich ein Kriegertrupp der Edomiter unter der Anführung ihres Königs, eines Vasallen Judas, gesellte. Das Heer der Verbündeten durchzog die edomitische Wüste, wo es durch Wassermangel zu leiden hatte; hernach drang es in Moab ein und verheerte das Land. Die Truppen zerstörten Städte und Ansiedlungen, zerstampften die Äcker und warfen Steine darauf, verschütteten die Brunnen und rissen die Bäume heraus. Mesa verschanzte sich mit dem Rest seines geschlagenen Heeres in der moabitischen Festung *Kir-Hareset* (dem späteren Kerak). Dort wurde er von den Verbündeten belagert. Da versuchte Mesa mit seiner Kriegerschar die die Stadt umschließende feindliche Kette zu durchbrechen; allein auch dies gelang ihm nicht. In tiefster Verzweiflung — so berichtet der Chronist — ergriff der moabitische König seinen ältesten Sohn und opferte ihn auf der Festungsmauer, vor den Augen der Verbündeten, dem Gotte Kemosch, da er auf diese Weise den Gott seines Volkes zu versöhnen hoffte. Dies entflammte den Mut der moabitischen Krieger von neuem; sie stürzten sich in einen verzweifelten Kampf und schlugen die Belagerer von der Festung zurück. Darauf trennten sich die Verbündeten, und die Moabiter erlangten ihre Unabhängigkeit wieder.

Der König Mesa verewigte die Befreiung seines Landes in einer Inschrift auf einem Denkmal, das er bei dieser Gelegenheit an einem Altar, der „Bama", errichtete. Dieses bedeutsame Denkmal, das, wenn man die übliche Prahlerei der Sieger in Abzug bringt, für die Geschichtsforschung äußerst ergiebig ist, hat folgenden Wortlaut[1]):

„Ich bin Mesa, der Sohn des Kemoshona, König von Moab, der Daibonite. Mein Vater ist dreißig Jahre über Moab König gewesen, und ich ward König nach meinem Vater. Da machte ich diese Höhe

---

[1]) Der Stein des Königs Mesa wurde im Jahre 1868 unter den Überresten von Dibon, östlich vom Toten Meere, aufgefunden. Als die ortsansässigen Araber von dem Vorhaben der europäischen Gelehrten, den Stein, der den Einheimischen als Talisman galt, mitzunehmen, erfahren hatten, zerschlugen sie ihn in Stücke; die Bruchstücke wurden jedoch gesammelt, wieder zusammengestellt und nach Paris in den Louvre gebracht, wo sie aufbewahrt werden. Ein Abdruck der Inschrift wurde noch vor der Zertrümmerung des Steines gemacht. Die Inschrift besteht aus 34 Zeilen; die Schriftzeichen gehören dem ältesten Schrifttypus der hebräisch-phönizischen Lettern an. Es ist die älteste der althebräischen Inschriften, die bisher aufgefunden worden sind. Das Denkmal ist um 840 vor der christlichen Ära errichtet.

in Karcha dem Kemosch, weil er Heil schenkte: denn er hat mich gerettet vor allen Königen und hat mich meine Lust sehen lassen an allen meinen Feinden. Omri war König in Israel geworden und hatte alsdann Moab viele Tage lang gedemütigt: denn es zürnte ständig Kemosch (der Gott Moabs) über sein Land. Dann folgte ihm sein Sohn, und auch dieser sagte: ‚Ich will Moab demütigen.' . . . Und Omri hat das ganze Land von *Medeba* in Besitz genommen und darin gewohnt (Israel) während seiner Tage und der Hälfte der Tage (der Regierung) seiner Söhne, vierzig Jahre lang. . . . Und die Leute von Gad wohnten im Lande von Ataroth eine Ewigkeit; da baute sich der König von Israel Ataroth neu. Da kämpfte ich gegen die Stadt, nahm sie und tötete alles Volk aus der Stadt, eine Augenweide für Kemosch und Moab. . . . Darauf sagte Kemosch zu mir: ‚Geh, nimm *Nebo* Israel fort!' Da ging ich in der Nacht und kämpfte gegen es von Anbruch der Morgenröte bis Mittag, nahm es und tötete sie (die Bewohner) insgesamt: 7000 Männer . . . und Frauen . . . und Sklavinnen, denn der Isthar-Kemosch hatte ich sie geweiht. Dann nahm ich von dort die Geräte Jahves und schleppte sie vor Kemosch.

Der König aber baute *Jahas* neu und wohnte darin, während er mit mir Krieg führte. Da vertrieb ihn Kemosch vor mir! Und ich nahm aus Moab 200 Mann, führte sie gegen Jahas und nahm es, um es zu Daibon hinzuzufügen.

Ich habe gebaut Karcha (die Festung Daibons?), die Mauer um den Park und die Mauer von der Akropolis; und ich habe gebaut seine Tore; und ich habe gebaut seine Türme, und ich habe gebaut das Haus des Königs. . . . Und ich habe die Gräben für Karcha graben lassen durch Gefangene von Israel. . . ."

An einer Stelle der Inschrift wird erwähnt, daß nach den Siegen Moabs „Israel auf ewig zugrunde ging". Diese offenbare Übertreibung bezieht sich vielleicht auf jene Katastrophe, die die Dynastie Omris gerade damals im Kampfe mit einem viel stärkeren Feind ereilte, nämlich in dem von neuem entbrannten Kriege mit den Aramäern.

Die Zusammenstöße mit Aram dauerten während der ganzen Regierungszeit Jorams fort. Eines Tages belagerten die Aramäer Samaria. Bald fehlte es in der Stadt an Brot. Es kam zu einer furchtbaren Hungersnot, die die Frauen zwang, sich von den Leichen ihrer Kinder zu nähren. Als König Joram auf der Stadtmauer einherging, rief ihm ein hungriges Weib zu: „Hilf, mein Herr König!" Der König aber erwiderte gereizt: „Möge dir Jahve helfen! Womit soll ich dir helfen? Etwa von der Tenne oder aus

der Kelter?" Da erzählte ihm das Weib, daß der Hunger sie dazu bewogen hätte, die Leiche ihres verstorbenen Sohnes zu verzehren. Da zerriß der König voll Entsetzen seine Kleider. Es ist schwer zu sagen, welches Ende dieser Krieg genommen hätte, wenn den Belagerern nicht plötzlich zu Gehör gekommen wäre, daß Fremdlinge in Aram eingebrochen seien. Die Aramäer hoben die Belagerung Samarias schleunigst auf und eilten in ihr Land. Es war dies anscheinend einer der häufigen Einfälle der assyrischen Truppen Salmanassars II., die jahraus jahrein in Syrien eindrangen und bald diese, bald jene Gegend verheerten. Aus den assyrischen Keilinschriften wissen wir, daß derartige Einfälle sich in den Jahren 849 und 846 wiederholten, wobei die Assyrer mit denselben aramäischen Königen und ihren Verbündeten, „den zwölf Königen vom Ufer des Meeres", Krieg führten, die in den obenerwähnten Inschriften aus der Zeit Ahabs genannt werden (Bir-Idri aus Damaskus u. a.).

Bald darauf kam es in Damaskus zu einem Dynastiewechsel. Der Erzfeind Israels, Ben-Hadad II., war gestorben und einer seiner Heerführer „von niederer Herkunft" (laut der assyrischen Inschrift) mit Namen *Hasael* (Hasa-ilu) bemächtigte sich des Thrones. Der Dynastiewechsel bewirkte keine Änderung in dem Verhalten Arams gegen Israel. Hasael nahm den Feldzug gegen das benachbarte Reich wieder auf, da er die von Ben-Hadad Ahab zurückerstatteten Städte den Israeliten von neuem entreißen wollte. Die Heere Hasaels und Jorams zogen bis nach Rama in Gilead, das noch immer den Zankapfel beider Reiche bildete, und lagerten sich hier einander gegenüber. In einer der Schlachten wurde der König Joram verwundet und war gezwungen, in seinen Palast in Jesreel zurückzukehren, um hier seine Genesung abzuwarten. Zum Heerführer der israelitischen Truppen wurde *Jehu* (in den assyrischen Inschriften „Jaua") ernannt, der ehemals dem Gefolge Ahabs angehört hatte und ein äußerst ehrgeiziger und tatkräftiger Mann war.

Die militärischen Mißerfolge Jorams steigerten den Unwillen gegen die Dynastie Omris, der sich nach und nach seit den Zeiten Ahabs in dem größten Teil des Volkes eingenistet hatte, noch mehr. Die nationale Partei schrieb alles das Land ereilende Mißgeschick der Zulassung fremder nationaler Kulte zu, die von dem Königshause begünstigt wurden. Die Königin Isebel hatte auch nach dem

Tode Ahabs ihren Einfluß auf die Verwaltungsangelegenheiten behalten, dieser Einfluß war aber für die Eigenart des Volkes von Nachteil und lief dem Ideal der Propheten Jahves zuwider. Die nationale Partei gewann die Überzeugung, daß der Frieden im Lande unmöglich sei, solange das „Haus Omri" am Ruder bleibe. Die Prophetenpartei benutzte die Gärung im Volke, um eine scharfe Opposition gegen die Dynastie Omris ins Leben zu rufen und eine Staatsumwälzung vorzubereiten. Das Haupt dieser Opposition war der Prophet *Elischa ben Schafat* (Elisa), ein Jünger des Elias. Zur Zeit Jorams war Elias nicht mehr am Leben; er hatte sich aber in der Person Elischas einen Nachfolger herangebildet. Die Sage erzählt, daß Elias eines Tages Elischa auf dem Felde traf, wo er hinter seinem Pfluge einherging; der Prophet kam heran und warf seinen Mantel über ihn: damit forderte er den jungen Landmann auf, in die Reihen der Kämpfer für die Sache des Volkes zu treten. Elischa folgte Elias, begleitete ihn überallhin und diente dem heiligen Manne bis zu dessen Ende. (Der Volkssage zufolge starb Elias nicht wie alle Menschen, sondern „Jahve ließ ihn im Sturme gen Himmel fahren" vor den Augen des Elischa.) Vor seinem Tode übergab der Prophet dem noch jugendlichen Elischa die Führerschaft seiner Jünger, Bne ha'nebiim, der jungen Propheten, die Elischa als denjenigen anerkannten, auf dem „der Geist des Elias ruht". Schon zur Zeit der Regierung Jorams war Elischa im Volke beliebt, und der König sah sich genötigt, in Zeiten der Wirren den Ansichten des Propheten Rechnung zu tragen, so z. B. während des moabitischen Feldzuges und während der Belagerung Samarias durch die Aramäer. In der Volkslegende wird Elischa gleich seinem Meister als Wundertäter dargestellt: er heilt Kranke und Sterbende, sättigt viele mit einem kleinen Nahrungsvorrat, schlägt die Feinde mit Blindheit usw. Sogar Fremde glaubten an die wundertätige Kraft des israelitischen Propheten; so kam der aramäische Feldherr Naaman eigens zu ihm, um sich vom Aussatz heilen zu lassen.

Diese sagenhafte Darstellung der Persönlichkeit Elischas verhüllt für die Nachkommenschaft seine historische Gestalt und die Rolle, die er tatsächlich im politischen Leben des israelitischen Reiches gespielt hat. Diese Rolle aber war viel bedeutender als diejenige eines heilkundigen Wundertäters. Elischa machte seine

Ideen auf andere Weise volkstümlich als sein Meister Elias. Elias war ein Glaubenseiferer, ein begeisterter Prediger, der die Weltanschauung des Volkes zu beeinflussen bestrebt war; Elischa dagegen war vorzüglich ein politischer Agitator, das Haupt der Oppositionspartei. Der erste hoffte noch, den König und das Volk auf den Weg der Wahrheit zu bringen, der andere hatte diese Hoffnung bereits aufgegeben und erblickte das einzige Heil in einer Staatsumwälzung. Um diese Umwälzung herbeizuführen, ging Elischa eine geheime Verschwörung mit Jehu, dem Oberbefehlshaber der israelitischen Truppen, ein. Der ehrgeizige Heerführer teilte aus ganz anderen Gründen die Ansicht Elischas über die Notwendigkeit einer dynastischen Umwälzung: er ersehnte die Absetzung Jorams, um sich selbst den Weg zum Throne zu bahnen. Und als es nun geschah, daß der verwundete Joram, mitten im Kriege mit den Aramäern, sich nach Jesreel begab und Jehu an der Spitze des israelitischen Heeres im Lager bei Ramot-Gilead zurückließ, da nahte der Augenblick, in dem sowohl der Traum des ehrgeizigen Feldherrn als auch der geheime Wunsch des Propheten ihre Erfüllung finden sollten.

§ 38. *Die Auflehnung Jehus und der Untergang der Omriden*

Die Geschichte der dynastischen Umwälzung, die von dem Heere in Gemeinschaft mit der Prophetenpartei durchgeführt wurde, wird in den „Königsbüchern" folgendermaßen dargestellt:

Eines Tages kam einer von den „Jüngern des Propheten" (Bne ha'nebiim) in das israelitische Lager bei Ramot-Gilead mit einem geheimen Auftrag von Elischa an den Oberbefehlshaber Jehu. Der Gesandte des Propheten rief Jehu von seinen Kriegsgefährten weg und führte ihn in ein entlegenes Gemach. Hier nahm der Gesandte Öl aus einem Kruge, salbte das Haupt Jehus und sagte: „So spricht Jahve, der Gott Israels: Ich salbe dich zum König über Jahves Volk, über Israel. Du sollst das Haus Ahabs, deines Herrn, schlagen und ich will das Blut der Propheten an Isebel rächen!" Er sprach es, entfernte sich mit raschen Schritten und verschwand. Als Jehu zu seinen Gefährten zurückkehrte, fragten sie ihn, was diesen „Verrückten" zu ihm geführt habe. Nach einigen ausweichenden Antworten gestand ihnen Jehu die Wahrheit. Da stießen

die Heerführer ins Horn und riefen: „Jehu ist König geworden!" Das Heer schloß sich seinen Führern an und bekannte sich zum neuen König. Es wurde beschlossen, sich unverzüglich nach Jesreel zu begeben und Joram zu überrumpeln, bevor er von der Umwälzung im Heere etwas erfahren habe. Darauf eilte Jehu mit einem Kriegertrupp nach Jesreel.

Die Turmwache des Jesreelpalastes erblickte in der Ferne den herannahenden Trupp und benachrichtigte den König. Joram schickte einen Boten aus und bald darauf einen zweiten, um zu erfahren, was vorgefallen sei, allein die Boten kamen nicht zurück. Da fuhr der beunruhigte König in Begleitung seines bei ihm weilenden Neffen, des judäischen Königs Ahasja (s. unten, § 39), selbst Jehu entgegen. In der Nähe des ehemaligen Weinbergs Nabots traf Joram seinen Feldherrn und fragte ihn: „Geht's gut, Jehu?" Aber Jehu versetzte schroff: „Was? gut? solange die Hurerei deiner Mutter Isebel und ihre viele Zauberei währen?" Da verstand Joram, daß Jehu Böses im Sinne hatte, und rief: „Verrat, Ahasja!" Er ließ den Wagen umkehren, und beide Könige ergriffen die Flucht. Allein Jehu schoß einen Pfeil auf sie ab, und Joram stürzte, tödlich verwundet, in seinem Wagen nieder. Auch der judäische König wurde schwer verwundet. Nachdem Jehu Joram getötet hatte, begab er sich in den Jesreelpalast, wo die Königin-Mutter lebte. Isebel, die bereits von dem Meuchelmord Kunde erhalten hatte und nun den herannahenden Jehu erblickte, rief ihm aus dem Palastfenster zu: „Geht's gut, Simri, Mörder deines Herrn?" (Der Name Simri scheint damals ein Gattungsname für jeden Königsmörder und Usurpator gewesen zu sein; s. § 31.) Der erzürnte Jehu befahl einigen Kämmerern, Isebel auf die Straße zu schleifen. Die Kämmerer gehorchten dem Befehle und ermordeten die Königin auf grausame Weise. Ihre verstümmelte Leiche wurde zum Teil von den Hunden gefressen, und nur wenige Überreste wurden auf Befehl Jehus bestattet. So beschloß die Hauptleiterin der antinationalen Politik im israelitischen Reiche ihr Leben.

Allein damit war die Revolution noch nicht zu Ende. Es galt noch, sich der Hauptstadt des Reiches zu bemächtigen, wo sich die Mitglieder des Königshauses und die Hofwürdenträger befanden. Jehu sandte ein Schreiben an die Volksältesten Samarias mit der ironischen Aufforderung, einen der gesetzlichen Erben auf den

Thron zu erheben und „für das Haus ihres Herrn" einzustehen. Die in Schrecken versetzten Hofleute und Volksältesten gaben zur Antwort, sie seien dem Willen Jehus völlig untertan und erwarteten seine Befehle. Da verlangte Jehu von ihnen in einem zweiten Schreiben, sie möchten alle Angehörigen des Königshauses Ahabs umbringen. Seine Forderung wurde unverzüglich erfüllt: die Mitglieder der königlichen Familie (die Urkunde nennt sie alle „Söhne Ahabs"), siebzig an der Zahl, wurden enthauptet und ihre Häupter in Körben zu Jehu nach Jesreel gebracht. Nachdem diese grausige Tat vollbracht war, begab sich Jehu selbst nach Samaria. Unterwegs begegnete er dem Haupt der Rechabitensekte (§ 33), Jonadab ben Rechab, und bewillkommnete ihn als einen Gesinnungsgenossen. Jehu setzte ihn in seinen Wagen und brachte ihn nach Samaria, um ihm dort seinen „Eifer für Jahve" zu zeigen. In Samaria angekommen, tötete Jehu alle noch am Leben gebliebenen Verwandten und Hofleute Ahabs, die der alten Ordnung treu geblieben waren.

So vollzog sich die dynastische Umwälzung: die Omriden waren vernichtet, und der ehrgeizige Jehu, den die nationale Partei unterstützte, wurde der König Israels (um 842). Jetzt galt es, jene innere religiöse Umwälzung zu vollziehen, um derentwillen die Prophetenpartei die politische Verschwörung Jehus unterstützt hatte, d. i. die Einheit des nationalen Kultes wiederherzustellen. Zu allererst mußte das sichtbarste Symbol des Abfalls vernichtet werden, der heidnische Tempel oder das „Haus Baals" in Samaria. Und auch hier paarte sich Jehus Hinterlist mit seiner Grausamkeit. Er tat dem Volke kund, daß er ein Volksfest zu Ehren Baals veranstalten wolle („Ahab hat den Baal wenig verehrt, Jehu wird ihn mehr verehren," soll der König dabei gesagt haben), und berief alle Priester und Anbeter der phönizischen Gottheit in den Tempel Samarias. Am festgesetzten Tage, als sich der geräumige Tempel mit den Priestern und Anbetern Baals gefüllt hatte, umstellte Jehu das Gebäude und befahl, niemand herauszulassen. Dann befahl er seiner Leibwache, alle im Tempel Anwesenden mit dem Schwerte niederzustrecken. Nachdem die blutige Tat vollbracht war, schleppten die Diener des Königs das Götzenbild des Baal aus dem Tempel heraus und warfen es in die Flammen. Sie zerstörten auch den Tempel und den Altar, vernichteten alle heidnischen Bildsäulen und verwandelten alles in einen Schutthaufen. Die Verehrung der phöni-

zischen und kanaanitischen Gottheiten wurde im Lande strengstens untersagt.

Die Wiederherstellung des Jahvekultes mittels so vieler Grausamkeiten erregte den Unwillen sogar der national gesinnten Kreise. Hundert Jahre später, als auch die Dynastie Jehus gestürzt wurde, erblickte der Prophet Hosea darin eine Strafe Gottes für die „Blutschuld von Jesreel".

§ 39. Atalja und die Palastrevolution in Juda

Zu derselben Zeit, als Jehu das Geschlecht Ahabs in Samaria ausrottete, regierte ein Weib aus diesem Geschlecht in Juda und spielte hier die Rolle einer zweiten Isebel. Es war dies *Atalja,* die Tochter Isebels und Ahabs und das Weib des Sohnes des judäischen Königs Josafat. Nach dem Tode Josafats (um 850) folgte ihm in Juda sein Sohn und später sein Enkel auf dem Throne, die dieselben Namen trugen wie die damaligen Könige Samariens. Der Sohn Josafats und der Gemahl Ataljas, *Jehoram* oder Joram, erwies sich als ein ebenso schlechter Landesherr in Juda wie Joram-ben-Ahab in Samarien. Unter ihm sagten sich die Edomiter von ihrem Vasallenverhältnis zum judäischen Reiche los und „setzten einen König über sich". An der Spitze seiner Reiterei unternahm Joram einen Feldzug gegen die widerspenstigen Vasallen, konnte aber die abgefallene Provinz nicht mehr zurückgewinnen. Der Abfall Edoms sperrte den Judäern den Zugang zum Roten Meere und setzte dem Seehandel mit Arabien und Indien ein Ende. Auch die westlichen Nachbarn erhoben ihr Haupt. So fiel die Stadt Libna, an der philistäischen Grenze, von Juda ab. Eines Tages (so berichtet die spätere Urkunde) brachen die Philister in Juda ein zusammen mit den „Arabern, die auf seiten der Kuschiten standen", plünderten den Königspalast und führten die Angehörigen des Königshauses in die Gefangenschaft; die Gefangenen wurden allem Anscheine nach bald losgekauft, da das Ganze nichts weiter als ein räuberischer Überfall war. Indessen zeugten derartige Vorfälle von einer Schwächung des Staates. In seinen letzten Lebensjahren hatte Joram an einer „Krankheit der Eingeweide" zu leiden, die nach achtjähriger Regierung seinen Tod herbeiführte (843). Sein junger Sohn und Thronerbe *Ahasja* herrschte nur ein Jahr.

Wie bereits erwähnt, weilte er bei seinem Oheim Joram-ben-Ahab gerade zu der Zeit, als die von Jehu eingeleitete blutige Umwälzung vor sich ging. Durch einen der Krieger Jehus schwer verwundet, kam Ahasja bis zur Stadt Megiddo und starb daselbst. Seine Leiche wurde nach Jerusalem überführt und im königlichen Grabe Davids bestattet.

Nach dem jähen Tode Ahasjas wurde seine Mutter Atalja Regentin in Juda (842). Sie sollte an Stelle von Ahasjas Thronerben bis zu dessen Volljährigkeit das Land regieren; aber das ehrgeizige Weib begnügte sich nicht mit dieser bescheideneren Stellung, sondern wollte ihr Leben lang das Haupt des Reiches bleiben. Sie befahl ihrer Leibwache, diejenigen Prinzen aus dem Geschlecht Davids umzubringen, die Anspruch auf den Thron erheben konnten. Nur ein kleiner Sohn Ahasjas, *Joas* (der spätere König *Jehoasch*), damals noch im Säuglingsalter, entging dem Blutbad: der kleine Königssohn wird von seiner Tante Joscheba, der Gemahlin des Oberpriesters *Jojada*, entführt, in einem Nebenbau des Jerusalemer Tempels verborgen gehalten und dort im geheimen erzogen. Sechs Jahre lang herrschte Atalja in Juda und verwaltete das Reich, ganz ihrer phönizischen Mutter Isebel würdig. Sie war bestrebt, dem eben in Samaria aufgehobenen Baalkultus in Jerusalem zur Vorherrschaft zu verhelfen. In der heiligen Stadt, wo sich der Tempel Salomos erhob, wurde ein „Haus Baals" errichtet, mit Götzenbildern und einem Opferaltar; das Priesteramt in diesem Tempel versah ein gewisser *Mattan*. Die Königin hatte anscheinend eine ihr ergebene Partei in den Hofkreisen. Jedoch die Mehrzahl des Volkes war über ihr gesetzloses Handeln aufgebracht. Die Kunde von der nationalen Umwälzung in Samaria belebte auch den Mut der Patrioten in Jerusalem. Es bildete sich eine revolutionäre Partei, die Atalja absetzen und den gesetzmäßigen Thronerben Joas auf den Thron bringen wollte.

An der Spitze dieser Partei stand der Oheim des minderjährigen Prinzen, der Oberpriester Jojada, unter dessen Leitung er erzogen wurde. Als Joas sieben Jahre alt geworden war, beschloß Jojada, seinen Umwälzungsplan zur Ausführung zu bringen. Zu diesem Zwecke verschwor er sich mit den Befehlshabern der Leibwache. An einem Sabbat führte er den siebenjährigen Joas aus den inneren Gemächern des Tempels auf die Außengalerie, stellte ihn auf eine

Erhöhung, setzte ihm die Königskrone auf das Haupt und rief ihn zum Könige von Juda aus. Das versammelte Volk huldigte ihm, blies in die Posaunen und rief: „Es lebe der König!" Als Atalja den Lärm in der Nähe des Tempels vernahm, eilte sie dahin und erblickte den kleinen Prinzen mit der Königskrone auf dem Haupte. Da sah sie, daß sie verraten war, und rief: „Verrat! Verrat!" Der Oberpriester Jojada befahl der Leibwache, die Königin aus dem Tempel zu führen, sie aber nicht anzurühren, solange sie den heiligen Ort nicht verlassen habe. Sobald Atalja herauskam und sich zum Palaste begeben wollte, wurde sie von der Leibwache ergriffen und ermordet (um 836). Das Volk brach in das „Haus Baals" ein, zerstörte dort alle Altäre und Götzenbilder und schlug den Priester Mattan nieder. Joas bestieg den judäischen Thron, und bis zu seiner Volljährigkeit regierte in seinem Namen der Oberpriester Jojada.

So kam es, daß im Laufe eines Jahrzehntes sowohl im Reiche Israel wie auch im Reiche Juda die Wiederherstellung des religiösen Kultes und der Staatsverwaltung im nationalen Geiste zur Tatsache ward.

Drittes Kapitel

Die Jehuiden in Samarien und der Kampf der beiden Reiche

(842—740)

§ 40. Jehu, Joahas und Joas in Samarien

Der Sturz der Omridendynastie ereignete sich gerade zu der Zeit, als das Reich Israel in einen Krieg mit den Aramäern verwickelt war. Zugleich mit der Krone der Omriden übernahm Jehu die schwerbelastete Erbschaft ihres Königtums: das Land hatte sich unausgesetzt der hartnäckigen Feinde von außen her zu erwehren. Die achtundzwanzig Jahre währende Regierung Jehus (842—814) war eine unruhvolle Zeit für das israelitische Volk. Dem Begründer der neuen Dynastie gelang es wohl, dem nationalen Prinzip im inneren Staatsleben teilweise wieder zur Vorherrschaft zu verhelfen, nicht aber, die internationale Lage seines Landes günstiger zu gestalten. Nach der blutigen Umwälzung, der das mit den Phöniziern verwandte „Haus Ahabs" zum Opfer gefallen war, wurde das Bündnis zwischen Samarien und Phönizien zweifellos gelöst. Indessen hatte das israelitische Reich, obwohl es nunmehr die Freundschaft von Tyrus eingebüßt hatte, doch weiterhin unter der Feindschaft von Damaskus zu leiden. Der neue aramäische König Hasael führte einen ebenso hartnäckigen Kampf mit Samarien wie seine Vorgänger und brachte viel Unheil über die Israeliten. In den „Königsbüchern" finden wir eine rührende Erzählung darüber, wie der Prophet Elischa dieses traurige Los seines Landes vorhergesagt hat. Als Hasael noch einfacher Heerführer in Damaskus war, kam er zu Elischa als zu einem heiligen Manne und einem Wahrsager, um ihn über den Ausgang der Krankheit des Königs

Ben-Hadad zu befragen. Der Prophet verkündete unter Tränen, daß der kranke König sterben und Hasael den Thron besteigen werde. „Warum weint mein Herr?" — fragte Hasael. „Weil ich weiß — versetzte Elischa — was du den Israeliten tun wirst; du wirst ihre Festungen in Brand stecken, ihre Jünglinge mit dem Schwert töten, ihre Säuglinge zerschmettern und ihre Schwangeren aufschlitzen!" — Diese Sage zeigt uns, in welcher Weise sich die aramäischen Überfälle in der Erinnerung des israelitischen Volkes widerspiegelten. Die Truppen Hasaels verwüsteten besonders die transjordanischen Gebiete Gileads und Baschans (vielleicht im Bunde mit den Ammonitern), knechteten deren Einwohner aus den Stämmen Ruben, Gad und Manasse und verübten jene Greueltaten, von denen in der Weissagung Elischas die Rede ist.

Von den Aramäern immer wieder belästigt, versuchte Jehu, bei ihrem mächtigen Feind, Assyrien, Hilfe zu suchen. Dadurch kann wohl die Tatsache erklärt werden, daß Jehu schon im ersten Jahr seiner Regierung (842) dem assyrischen König Salmanassar II. reichen Tribut darbrachte. Die assyrische Urkunde berichtet darüber im Zusammenhang mit dem Feldzuge Salmanassars gegen Hasael. „In meinem achtzehnten Regierungsjahre — so rühmt sich Salmanassar seiner Siege — überschritt ich zum sechzehnten Mal den Fluß (Euphrat). Hasael von Damaskus verließ sich auf die Masse seiner Truppen und bot seine Truppen in Menge auf (gegen mich). Den Saniru, eine Bergspitze gegenüber dem Libanon[1]), machte er zu seiner Festung. Mit ihm kämpfte ich. Eine Niederlage brachte ich ihm bei." (Ferner wird von reicher Beute, von der Flucht Hasaels nach Damaskus, von dem Vorrücken der Assyrer gegen das Gebirge Hauran und von der Verwüstung vieler dort gelegener Städte berichtet.) „In jener Zeit — so schließt die Inschrift — empfing ich Tribut vom Tyrer, Sidonier und *Jaua aus dem Lande Omri*[2])." Auf einem Obelisk Salmanassars, der den Feldzug von 842 verewigen sollte, sind tributdarbringende Männer abgebildet,

[1]) *Saniru* ist offenbar mit dem Berge Senir beim Hermon, dem Amman oder Antilibanon identisch, von dem im Hoheliede (4, 8) gesagt wird: „Mit mir vom *Libanon*, o Braut, mit mir vom Libanon komm doch, komm fort vom Gipfel des *Amana*, vom Gipfel des *Senir* und des *Hermon*." Vgl. auch Deutr. 3, 9.

[2]) In Assyrien wurde, wie bereits erwähnt, mit dem Namen Bit-Humri oder Mat-Humri, d. i. „Haus Omris", das ganze Reich Israel bezeichnet. (Entsprechend *Amos* 1, 4: „Bet-Hasael" statt Aram.)

die sich dem assyrischen König zu Füßen werfen; darüber prangt die folgende Inschrift: „Tribut Jauas von Bet-Omri: Silber und Goldbarren. . . .“ (Es folgt eine Aufzählung der kostbaren Gefäße, die dem König dargebracht wurden.) Bemerkenswert ist jedoch, daß in der Inschrift eines späteren Obelisken über den Feldzug von 839 nur Phönizier: „Tyrer, Sidonier, Byblier“, nicht aber Israeliten als Tributdarbringende erwähnt werden. Dies mag vielleicht dadurch zu erklären sein, daß Hasael, der den Israeliten durch seine Überfälle Schrecken einjagte, Jehu von direkten Beziehungen zu Assyrien fernhielt.

Unter dem Sohn und Nachfolger Jehus, *Joahas* (814—797), wurde das israelitische Reich immer wieder von Hasael und seinem Sohn Ben-Hadad III. belästigt. Eine Folge der aramäischen Überfälle war der völlige Verfall der Wehrmacht Samariens. Dem Berichte des Chronisten zufolge stand Joahas nur noch ein unbedeutendes Heer zur Verfügung, das sich im ganzen aus 10 000 Mann Fußvolk, 50 Reitern und 10 Streitwagen zusammensetzte. Allein derselbe israelitische Chronist deutet unklar an, daß „Jahve Israel einen Helfer gesandt habe, der es aus der Gewalt Arams befreite“. Einen Schlüssel zur Enträtselung dieser Andeutung gibt uns eine zeitgenössische assyrische Inschrift, in der es heißt, daß der assyrische König Adad-Nirari (812—783) Tyrus, Sidon und das Land Omri (Mat Humri), Edom und Philistäa tributpflichtig gemacht, den aramäischen König in Damaskus gefangengenommen und ganz unter seine Botmäßigkeit gebracht habe. Diese Ereignisse fallen ungefähr in das Jahr 803. Es ist wohl möglich, daß der von dem „Land Omri“ an Assyrien entrichtete Tribut ein Entgelt für den gegen die Aramäer geleisteten Beistand bildete und daß eben dies die „Errettung“ des Landes vor den Einfällen der ungestümen Nachbarn zu bedeuten hatte.

Das durch fortwährende Kriege entkräftete Land erholte sich etwas unter dem Sohne des Joahas, *Joas* (797—781). Der neue König schlug die Aramäer bei Afek in der Jesreelebene und gewann viele der von ihnen besetzten Städte zurück. Wie wir weiter sehen werden (§ 41), lebte unter Joas die Urfehde zwischen dem israelitischen und dem judäischen Reiche wieder auf.

Von den inneren Angelegenheiten des israelitischen Reiches unter den drei ersten Königen der Jehuidischen Dynastie ist uns

beinahe nichts bekannt. Vermutlich machte sich der Einfluß der nationalen Partei sowohl auf dem Gebiete der Staatsverwaltung als auch auf demjenigen des religiösen Kultes viel mehr geltend als unter den Omriden, obwohl die gestrengen biblischen Chronisten auch den Jehuiden es zum Vorwurf machen, daß sie „nicht abließen von der Sünde des Hauses Jerobeams". Der Prophet Elischa, der Jehu zur nationalen Restauration anregte, hatte in der ersten Zeit einigen Einfluß auf die Verwaltungsangelegenheiten. Er starb in sehr hohem Alter während der Regierung Joas', dem er noch am Vorabend seines Hinscheidens einen dreifachen Sieg über Aram prophezeit haben soll. Der Kampf des Elias und Elischa gegen die fremdländischen Einwirkungen mußte schon aus dem Grunde von gewissem Erfolg begleitet gewesen sein, weil Phönizien, der Verbündete der gefallenen Omriden-Dynastie, der ehedem einen bedeutenden kulturellen Einfluß auf Samarien ausübte, nun gänzlich vom israelitischen Horizonte verschwunden war.

§ 41. Jehoasch, Amazia und Usia in Juda

Im judäischen Reiche herrschte nach dem von der Priesterpartei durchgeführten Umsturz *Jehoasch* oder Joas (836—796). Bis zur Volljährigkeit des Königs wurde das Land von seinem Oheim und Vormund, dem Jerusalemer Priester Jojada, verwaltet. Solange Jojada lebte, stand der König unter dem ausschließlichen Einfluß der Priesterschaft, was auch in den Regierungsmaßnahmen der ersten Zeit seiner Herrschaft zur Geltung kam. Als Joas volljährig geworden war, beauftragte er zuallererst die Priester, die Reparatur der baufälligen Teile des Salomonischen Tempels in Angriff zu nehmen. Zu diesem Zwecke wurden Geldsammlungen im ganzen Lande veranstaltet. In Jerusalem warfen die Spender das Geld in die Öffnung eines Kastens hinein, der neben dem Altar im Tempelhof aufgestellt war. Für das gesammelte Geld wurden die nötigen Baumaterialien angeschafft sowie Zimmerleute und Maurer angestellt. Ob die Reparatur des Tempelgebäudes zu Ende geführt wurde, ist uns aber unbekannt. Ein unerwarteter Einfall der Aramäer mochte vielleicht störend dazwischen gekommen sein. Nach einem erfolgreichen Einfall in Samarien dirigierte nämlich König Hasael seine Streitmacht gegen Süden hin und näherte sich

Juda, wohin die Aramäer bisher noch nicht vorgedrungen waren. Der Feind hatte sich bereits der philistäischen Stadt Gat bemächtigt und marschierte auf Jerusalem zu, allein Joas beugte der Not vor, indem er von demselben Mittel Gebrauch machte, zu dem die unkriegerischen judäischen Könige schon oft gegriffen hatten: er entnahm dem Jerusalemer Tempelschatz viel Gold und Silber und sandte es Hasael als Lösegeld. Durch die reichen Gaben beschwichtigt, zog sich der aramäische König wieder in sein Land zurück.

Nach dem Tode Jojadas trübte sich das gute Verhältnis zwischen dem König und den Priestern, weil diese anscheinend eine zu große Macht in den Staatsgeschäften gewonnen hatten. Es kam, wie es schon so oft geschehen war, zu einem Konflikt zwischen der Königsgewalt und den Verfechtern der strengen Theokratie. Der König — so legt es der spätere Verfasser der „Chronik", ein Parteigänger der Theokratie, aus — ließ sich von den weltlichen Würdenträgern beeinflussen und wandte nun seine Gunst den Übertretern der Gesetze Jahves zu. Dadurch entspann sich zwischen ihm und dem Sohne Jojadas, Zecharja, ein heftiger Streit. Zecharja erinnerte den König daran, daß er den Königsthron dem Oberpriester verdanke, und bedrohte ihn öffentlich mit dem Zorne Gottes. Der gereizte König ließ Zecharja auf dem Tempelhofe umbringen. Zecharja starb mit den Worten: „Jahve sieht es und wird es ahnden!" Die grausame Mordtat des Königs erregte den Unwillen der Priesterschaft und des Hofes. Es kam zu einer Verschwörung, und zwei Hofleute ermordeten Joas auf seinem Lager, so Rache für das Blut des Sohnes Jojadas nehmend.

Die erste Tat des Sohnes und Nachfolgers Joas', *Amazia* (um 796—782), war die Hinrichtung der Mörder seines Vaters. Aber auch ihm gelang es nicht, feste Ordnung im Staate zu stiften. Der neue König trachtete nach Kriegsruhm und unternahm einige Feldzüge gegen seine Nachbarn. Zunächst wandte er sich gegen die Edomiter, die schon unter dem König Jehoram Juda abtrünnig geworden waren. Die Edomiter verschanzten sich in ihren unersteigbaren Bergen, doch gelang es Amazia, in die Berggegend vorzudringen. In einer Schlacht in der Nähe des Salztales schlug er die Edomiter und erstürmte ihre Hauptfestung *Sela* („Fels", Petra). Nach dem errungenen Siege über die Edomiter ließ sich Amazia

zu einem unvorsichtigen Schritte verleiten: er sandte dem israelitischen König Joas eine Herausforderung zum Kriege. Über die Ursache der Feindschaft der beiden Könige wird uns in der Urkunde nichts berichtet. Mit dem Untergange der Omriden hatte die Freundschaft zwischen Samarien und Juda, die bis dahin auf verwandtschaftlichen Beziehungen beruhte, sehr bald ein Ende genommen. Unter den Jehuiden erwachte von neuem die Urfehde zwischen den beiden Reichen, und dies mochte Amazia veranlaßt haben, sich von dem vasallenartigen Verhältnis des kleinen Juda zum nördlichen israelitischen Reiche loszusagen. Wenn dies tatsächlich der Grund der Herausforderung Amazias war, so ist auch die darauf erteilte hochmütige Antwort des israelitischen Königs begreiflich. Joas soll nämlich, dem Bericht des Königsbuches zufolge, mit folgender Parabel geantwortet haben: es wollte einst der winzige Dornbusch sich mit der hohen Libanonzeder messen, wurde aber von den wilden Tieren des Libanonwaldes zerstampft. „Du denkst, du habest die Edomiter (vollständig) geschlagen! Und so treibt dich nun dein Übermut, dich mit noch größerem Ruhm zu bedecken! Jetzt aber bleibe nur daheim! Warum willst du das Unglück herausfordern, daß du zu Falle kommst und Juda mit dir?" — ließ Joas Amazia sagen. Allein Amazia ließ sich durch die Mahnung nicht zurückhalten und führte seine Truppen gegen den israelitischen König. Bei Bet-Semes kam es zu einer Schlacht zwischen den Judäern und den Israeliten. Die Judäer erlitten eine Niederlage, Amazia selbst wurde gefangengenommen. Das israelitische Heer rückte bis nach Jerusalem vor und zerstörte einen Teil der Stadtmauer. Nachdem Joas ein reiches Lösegeld aus den Schätzen des Jerusalemer Tempels und Palastes ausgehändigt worden war, gab er Amazia frei und kehrte nach Samaria zurück. Diese Niederlage, die Amazia durch seinen Leichtsinn verschuldet hatte, erregte einen starken Unwillen in der Bevölkerung Jerusalems gegen den König. Lange gärte es in den Tiefen der Volksseele, bis schließlich die Unzufriedenheit zum Durchbruch kam. Amazia ereilte dasselbe Schicksal, dem auch sein Vater zum Opfer gefallen war. Jerusalem geriet in hellen Aufruhr, der König floh nach Lakis, wurde aber von den Aufrührern eingeholt und ermordet. Als gesetzmäßiger Thronerbe wurde der sechzehnjährige Königssohn *Asarja* oder *Usia* anerkannt.

Die langjährige Regierung Usias (um 782—740[1]) war für Juda eine Zeit der äußeren Machtentfaltung und des inneren Wohlstandes. Dem neuen König gelang es bald, die Wunden zu heilen, die seine eines gewaltsamen Todes gestorbenen Vorgänger dem Staate geschlagen hatten. Um das Reich vor feindlichen Überfällen zu schützen, vermehrte der König (dem Bericht der späteren „Chronik" zufolge) seine Streitmacht und baute einige Festungen in den Grenzmarken. Er stellte den unter Amazia zerstörten Teil der Jerusalemer Stadtmauer wieder her, ließ Türme erbauen und stellte dort Steine und Feuer schleudernde Geschütze auf. Die judäischen Krieger wurden mit neuen Speeren, Schilden und Helmen ausgerüstet; auch wurde die Zahl der von Ägypten bezogenen Streitwagen und Rosse bedeutend vermehrt. Alle diese Rüstungsmaßnahmen waren nicht gegen das zu jener Zeit mächtig gewordene israelitische Reich gerichtet, mit dem Juda das ehemalige Bündnis wieder erneuerte, sondern gegen die kleinen südlichen und westlichen Fürstentümer, die das Land durch ihre Einfälle belästigten. So vollendete Usia den Sieg seines Vaters über die *Edomiter*, indem er den Hafen Elat am Roten Meere zurückeroberte. Dies ermöglichte den Judäern die Wiederaufnahme des überseeischen, seit dem Tode Josafats brachliegenden Handelsverkehrs mit den Häfen des arabischen Meerbusens. Eine spätere Überlieferung berichtet, daß Usia auch den *Philistern* und *Arabern*, die das Land von Westen und von Süden her überfielen, mehrere Niederlagen beigebracht habe. Den Philistern gewann er mehrere Städte ab, darunter auch Asdod. Zugleich förderte der König, der selbst große Landbesitztümer in verschiedenen Gegenden seines Reiches sein eigen nannte, die Entwicklung von Landwirtschaft und Gewerbe. Auch unterhielt

---

1) In der biblischen Urkunde ist der Hinweis auf die Gleichzeitigkeit der Regierungen Amazias und Usias in Juda und andererseits Jehoaschs und Jerobeams II. in Samaria unklar und widerspruchsvoll (vgl. II. Kön. 14, 17—23 und 15, 2). Daher sind die mit der allgemeinen chronologischen Ordnung nicht übereinstimmenden und übertriebenen Angaben über die Dauer der Regierungen Amazias (29 Jahre) und Usias (52 Jahre) durchaus nicht genau zu nehmen. Die Übertreibung hinsichtlich der Dauer der Regierung Usias rührt vielleicht daher, daß sie die zehnjährige Regentschaft des Thronerben Jotam während der Krankheit seines Vaters (s. unten) miteinbegreift. Die in unserem Text angeführten, allerdings nur annähernd richtigen chronologischen Daten sind mit dem an den assyrischen Annalen verglichenen Synchronismus der Königsbücher in Übereinstimmung gebracht. S. Anhang, Note 5.

Juda um diese Zeit rege Handelsbeziehungen zu Phönizien und Ägypten. Luxuswaren aus diesen beiden Kulturländern überfluteten das kleine Juda und verlockten die Bevölkerung zu Prunksucht und Verschwendung. „Sein Land war voll Silber und Gold, — so spricht der zeitgenössische Prophet (Jesaja) — unzählbar sind seine Schätze, sein Land war voll Rosse, unzählbar sind seine Wagen."

Auf diese glücklichen Zeiten werfen jedoch einige traurige Ereignisse ihre dunklen Schatten. So wurde das Land während der Regierung Usias von schweren Katastrophen heimgesucht: ein heftiges Erdbeben, das durch ganz Palästina ging, zerstörte viele Ansiedlungen in Juda und brachte viele Menschen ums Leben, Dürre und Heuschreckenplage versetzten der Landwirtschaft einen harten Schlag[1]). In der zweiten Hälfte der Regierung Usias kam es wieder einmal zu einem Zusammenstoß zwischen König und Priesterschaft, wie es auch schon unter seinem Großvater geschehen war. Der König unterfing sich, in den Wirkungskreis der Tempelpriesterschaft einzugreifen. Eines Tages — so erzählt die spätere Urkunde — drang Usia in den Jerusalemer Tempel ein, um auf dem Altar Räucherwerk darzubringen, was von Rechts wegen nur den Priestern allein zukam. Der Oberpriester und die anderen geistlichen Würdenträger verlangten, daß der König den Tempel verlassen und von seinem Vorhaben Abstand nehmen solle. Allein Usia schenkte ihnen kein Gehör und trat an den Räucheraltar heran. Plötzlich merkten die Hofleute, daß die Stirn des Königs aussätzig wurde. Der Aussätzige entfernte sich sogleich aus dem Tempel. Das Volk erblickte aber hierin eine Strafe Gottes für die Entweihung des Heiligtums. Vom Aussatz befallen, mußte Usia seine letzten Lebensjahre an einem abgeschiedenen Wohnorte verbringen, während sein Sohn und Thronerbe *Jotam* statt seiner den Staat verwaltete.

Jotam (um 740—735[2])) verfolgte die gleichen Ziele wie sein Vater. Unter ihm wurde die Befestigung Jerusalems, insbesondere

---

[1]) Hinweise auf diese Elementarereignisse sind in den Büchern der Propheten verstreut: *Amos* 1, 1 u. 4, 6 f.; *Sach.* 14, 5.

[2]) Der alte Chronist rechnet mit einer sechzehnjährigen Regierungsdauer Jotams, die aber anscheinend auch die 10—11 Jahre seiner Regentschaft zu Lebzeiten seines Vaters miteinschließt.

des oberen Stadtviertels, wo sich der Tempel befand, noch weiter geführt; auch wurden Kastelle und Türme in den Provinzstädten errichtet. Dem Berichte des späteren Chronisten zufolge unterwarf Jotam die *Ammoniter* und nahm ihnen mehrere Jahre lang einen Tribut ab, der aus Geld und Getreide bestand. Jedoch am Ende seiner Regierung tauchte am politischen Horizonte des Orients eine Macht auf, die für alle syrisch-palästinischen Reiche eine gleich schwere Gefahr bedeutete: es war dies der assyrische Eroberer Tiglat-Pileser III., der mit der Gewalt seiner Waffen die „westlichen Länder" an der Mittelmeerküste bedrohte. Stürmische Zeiten standen nunmehr dem bisher friedlichen Juda bevor (s. unten, § 44).

§ 42. *Jerobeam II. und die Blütezeit Samariens. Der Prophet Amos*

Nach langen Jahren der Wirren und der verheerenden Kriege kam auch das nördliche Reich für eine Zeitlang zur Ruhe. Die vierzigjährige Regierung *Jerobeams II.* (781—740), des Zeitgenossen des judäischen Königs Usia, bildete nach außen hin die glänzendste Periode in der Geschichte des israelitischen Reiches. Die beiden Bruderreiche lebten zu jener Zeit in Frieden miteinander; sie wurden sich der Zwecklosigkeit des noch unter den Königen Amazia und Joas geführten Kampfes endlich bewußt. Auch gegen seinen Erzfeind *Aram* hatte sich das israelitische Reich gesichert. Jerobeam bezwang nicht nur die benachbarten Aramäer von Damaskus, sondern auch ihre Stammesgenossen in Hamat, an der Grenze Mesopotamiens. Als Sieger zog er in Damaskus ein und brachte die ehemaligen Bedrücker gänzlich unter seine Botmäßigkeit. Durch die Einfälle ihrer mächtigen Nachbarn, der Assyrer, geschwächt, vermochten die Aramäer den Israeliten nicht standzuhalten und waren gezwungen, ihnen alle bisher eroberten transjordanischen Städte zurückzuerstatten. Mit gleichem Erfolg bekriegte Jerobeam in Transjordanien die *Moabiter* und andere feindliche Völkerschaften[1]). Der Prophet *Jona ben Amitthai* aus Gat-

[1]) Aus Amos (6, 13) ist zu ersehen, daß die Israeliten zu jener Zeit auf die Eroberung der moabitischen Städte Karnaim und Lodebar stolz waren. Auf diesen Feldzug mögen sich vielleicht auch die Kapitel 15—16 des Buches des Propheten Jesaja beziehen, wo das traurige Los des verwüsteten Moab zur Darstellung kommt.

Hepher spornte den König zu diesen Feldzügen an, die die Wiederherstellung des israelitischen Reiches in seinen alten Grenzen zum Ziele hatten. Infolge der Siege Jerobeams erstreckte sich das israelitische Reich wie ehedem vom Libanongebirge bis zum Toten Meere oder nach dem biblischen Ausdruck „vom Weg nach Hamat bis zum Steppenmeere" („Jam ha'araba").

Vor den Einfällen der Nachbarn gesichert, konnte sich nunmehr die Bevölkerung des israelitischen Reiches ungestört der friedlichen Arbeit hingeben. Der Handel mit den phönizischen Städten und den fernen Ländern trug zur Bereicherung des Staates bei. Paläste der Reichen schmückten Samaria; der Luxus fand in der Hauptstadt noch mehr Verbreitung als zu den Zeiten Isebels und Ahabs. Der König Jerobeam II. besaß zwei Paläste: eine Winter- und eine Sommerresidenz. Die Reichen und Vornehmen ließen sich Wohnhäuser aus glatten Quadersteinen mit Elfenbeinverzierungen erbauen. In den Gemächern saßen sie bei fröhlichen Gelagen und ihre Weiber spielten bei dieser schwelgerischen Lebensführung die Hauptrolle. Doch zugleich mit dem Reichtum der oberen Klassen kommt auch die Armut der arbeitenden Massen immer mehr zum Vorschein. Die allzu große wirtschaftliche Ungleichheit brachte die üblichen Folgeerscheinungen im sozialen Leben mit sich. Viele erwarben ihren Reichtum durch Betrug und Gewalttätigkeit, durch Bedrückung der Schwachen und Beraubung der Armen. Die Reichen liehen den Armen ihr Geld zu Wucherzinsen, und die säumigen Schuldner wurden von den unbarmherzigen Gläubigern ihrer letzten Habe beraubt oder gar zu Sklaven gemacht. In Jahren des Mißwachses trieben die Reichen auch Getreidewucher; falsches Maß und Gewicht herrschte im Handel. Die Richter und Vögte standen aber den Starken, nicht den Schwachen zur Seite: sie ließen sich von den Bedrückern bestechen und hörten nicht auf die Klagen der Bedrückten. Die Sitten wurden immer verderbter und zugleich lockerten sich auch die religiösen Bindungen immer mehr.

Neben dem politischen Mittelpunkte des Reiches, Samaria, spielte auch der alte religiöse Mittelpunkt *Betel* eine wichtige Rolle. Dort befand sich der Haupttempel des israelitischen Reiches mit einem großen Opferaltar und einer zahlreichen Priesterschaft. An den Festtagen kamen der König und die Würdenträger in die

heilige Stadt, um der Opferzeremonie beizuwohnen; daher wurde auch der Betel-Tempel das „königliche Heiligtum" („Mikdas melech") genannt. Der Opferkultus drängte die unmittelbare Äußerung des religiösen Gefühls zurück. Daneben hatte sich noch der alte Volkskultus des Goldenen Kalbs als Darstellung Jahves erhalten; und auch Überreste des kanaanitisch-phönizischen Baal- und Astartekultus, um dessen Ausrottung sich früher Jehu bemüht hatte, waren im Volke noch immer lebendig. Eine ganze Reihe von Heiligtümern mit gemischtem Kultus gab es auch noch in Samaria, Dan, Gilgal, Mizpa und dem transjordanischen Gilead. Die im Dienste der Tempel und Altäre stehenden Priester waren weit davon entfernt, wahre Seelsorger zu sein: bei der Ausübung ihres Priesterberufes waren sie oft nur auf Geldgewinn erpicht und gingen in sittlicher Hinsicht mit schlechtem Beispiel voran.

Gegen die Verderbtheit der oberen Klassen und der offiziellen Priesterschaft trat mit feurigen Predigten der Prophet *Amos* auf, einer der ersten Propheten, deren Reden in schriftlicher Form an uns gelangt sind. Aus Tekoa, einem judäischen Städtchen bei Bethlehem, gebürtig, lebte Amos dort als ein friedlicher Landmann und Viehzüchter. Unbekannt sind uns die Umstände, die ihn aus dieser friedlichen Lebensführung heraus nach dem an der judäischen Grenze gelegenen Betel, der geistigen Hauptstadt des israelitischen Reiches, führten. Hier bekam der judäische Landmann, in dem ein urwüchsiger Denkergeist lebendig war, die Verirrungen und Laster zu Gesicht, die in den oberen Bevölkerungsschichten Wurzel gefaßt hatten, und sein Herz empörte sich. Was ihn besonders mit Entrüstung erfüllte, war die Verschwendungssucht der Reichen, die Bestechlichkeit der Beamten und die politische Kurzsichtigkeit der Staatslenker, die sich in der nun eingetretenen Friedensperiode ausschließlich dem Genuß und der Sorglosigkeit hingaben, ohne dem von Assyrien heraufziehenden Kriegsgewitter auch nur die geringste Aufmerksamkeit zu schenken. Mit glühender Beredsamkeit geißelt Amos in seinen öffentlichen Reden die Laster der oberen Schicht der israelitischen Gesellschaft. Er weist auf die gefährlichen Zersetzungssymptome im Staatsleben hin, das von außen gesehen so glanzvoll erschien. Er fand den Mut, vorauszusagen, daß großes Unheil über das Land und das Königshaus kommen müsse, wenn die soziale Ordnung keine Änderung erfahre.

Den diensteifrigen Patrioten, die auf die Erweiterung der Grenzen des israelitischen Reiches „von Hamat bis Araba" so stolz waren, erwiderte er: „Schon lasse ich wider euch, ihr Israeliten — so spricht Jahve — ein Volk auftreten, das soll euch bedrängen vom Zugang nach Hamat bis zum Tal der Araba." Den Priestern von Betel behagten die Reden des ungebetenen Weissagers sehr wenig. Einer von ihnen, Amazia, hinterbrachte dem König Jerobeam, daß der Judäer Amos das Volk gegen die Obergewalt aufwiegele und durch Voraussagung eines baldigen Unterganges des Staates die Gemüter in Erregung versetze. Der Priester forderte Amos auf, Betel unverzüglich zu verlassen, in sein heimatliches Juda zurückzuwandern und dort nach Belieben seine Prophetie zu treiben. „Aber in Betel — so sprach er zu Amos — darfst du fortan nicht mehr auftreten; denn dies ist ein königliches Heiligtum und ein Hoftempel." Amos aber versetzte: „Ich bin weder ein Prophet noch ein Prophetenschüler, sondern ein Schafzüchter bin ich und ziehe Maulbeerfeigen. Aber Jahve hat mich hinter der Herde weggeholt und Jahve sprach zu mir: Gehe hin, tritt gegen mein Volk Israel als Prophet auf!" Amos predigte mit der Begeisterung eines Menschen, der überzeugt ist, daß Gottes Geist aus seinem Munde redet. „Der Löwe hat gebrüllt, — so rief er aus — wer sollte sich nicht fürchten? Jahve hat geredet — wer müßte nicht Prophet werden?" Amos hatte das Vorbild des Elias, des furchtlosen Anklägers, vor sich; allein zum Unterschiede von seinem Vorgänger war er mehr ein Mann des Wortes als der Tat.

Amos stand nicht allein in seiner geistigen Opposition: ihm zur Seite stellte sich der Prophet *Hosea*, der die „Sünden Samarias" in noch schärferer Weise geißelte; jedoch die Wirksamkeit Hoseas, die in der ruhigen Periode Jerobeams II. ihren Anfang nahm, erreichte ihren Höhepunkt in der Zeit der Wirren, die auf den Tod dieses Königs folgten und die dem Untergange des Reiches Israel unmittelbar vorausgingen (§ 43). Die Reden des Amos und Hosea, in denen sich eine umfassende religiös-sittliche Weltanschauung offenbart, eröffnen eine neue Ära in der Geschichte der geistigen Entwicklung des israelitischen Volkes [1]).

[1]) Über den Prophetismus s. unten, § 49.

Viertes Kapitel

Der Einbruch Assyriens und der Untergang des nordisraelitischen Reiches

(740—720)

§ 43. *Der Kampf um die Krone und die Einmischung Assyriens. Der Prophet Hosea*

Die langjährige Regierung Jerobeams II. war der letzte ruhige Zeitabschnitt in der Lebensgeschichte des israelitischen Reiches. Dem Tode Jerobeams folgte von neuem eine Zeit der Wirren. Die gewaltsame Beseitigung der Dynastien, dieses Erbübel des nördlichen Reiches, wurde wieder zu einer gleichsam alltäglichen Erscheinung. Der Sohn Jerobeams II., *Sacharja*, regierte nur sechs Monate. Ein gewisser *Schallum* zettelte eine Verschwörung gegen den König an und ermordete ihn. Mit dem Tode Sacharjas erlischt die Dynastie der Jehuiden, die fast hundert Jahre lang den Thron fest in der Hand gehabt hatte. Diese Dynastie, die inmitten des Kriegslärmes den blutüberströmten Thron der Omriden bestiegen hatte, mußte ihn gleichfalls infolge eines blutigen Umsturzes verlassen, am Vorabend neuer, noch gefährlicherer innerer und äußerer Wirren. Ehrgeizige Emporkömmlinge machten das Land zu einem Schauplatz unausgesetzter Kämpfe um die Königskrone. Ehe noch der Usurpator Schallum die Früchte seiner Gewalttat ernten konnte, wurde er von einer anderen Partei abgesetzt, deren Haupt *Menahem ben Gadi* aus der Stadt Tirsa war (um 740—736[1]). Von Tirsa begab sich Menahem nach Samaria, wo ein Teil der Bevölkerung ihn zum Könige ausrief. Der größere Teil des Volkes war jedoch

[1]) Über die chronologischen Daten vgl. Anhang, Note 5.

gegen Menahem, was notwendigerweise zu einem Bürgerzwist führen mußte. Die Einwohner der Stadt Tipsah (Tapuah) weigerten sich, den Usurpator einzulassen. Daher belagerte Menahem die Stadt, besetzte sie und metzelte alle Einwohner nieder, ohne sich sogar der schwangeren Frauen zu erbarmen. Schon griff der Bürgerkrieg mit allen seinen Schrecken immer weiter um sich, als die dröhnenden Schritte des reichezermalmenden Assur dem Zwist im Landesinneren für eine Zeitlang Einhalt geboten.

Längst schon war das dumpfe Getöse der assyrischen Heerscharen, bisher von dem Lärm der immer wieder ausbrechenden Kriege mit Aram übertönt, bis in das israelitische Reich gedrungen. Im Laufe eines ganzen Jahrhunderts hatte Aram unter dem unmittelbaren Anprall der vorwärtsdrängenden assyrischen Macht zu leiden, den Israel aber nur indirekterweise zu spüren bekam, indem seine Könige sich von Zeit zu Zeit veranlaßt sahen, die Gebieter Assurs durch Tribut zu besänftigen (oben, §§ 35, 40). In der Mitte des VIII. Jahrhunderts gelangt Assyrien zur höchsten Machtentfaltung. Eine Gefahr für ganz Asien droht von den Ufern des Tigris, aus *Ninive*, der Hauptstadt der assyrischen „Großkönige": dort wird das Schicksal der kleinen Staaten entschieden, die auf dem Wege der siegreichen Weltmacht liegen, von Mesopotamien zu den Ufern des Mittelmeeres. Nachdem die Assyrer nach Babylonien auch das ganze übrige Mesopotamien wie auch den größten Teil Syriens unterworfen hatten, wandten sie sich nun gegen Palästina. Von allen syrisch-palästinischen Grenzländern hatten sie bereits Besitz ergriffen mit Ausnahme von Damaskus, mit dem sie schon lange auf Kriegsfuß standen, und von dem reichen Küstenland Phönizien, auf das sie gleichfalls ihre Blicke lenkten. Sodann sollten das israelitische und das judäische Reich an die Reihe kommen und damit der Weg freigelegt werden zum Endziel der assyrischen Machtgelüste, zu dem alten Rivalen Mesopotamiens: Ägypten. Die assyrischen Machthaber nannten sich „Großkönige" und gingen darauf aus, die ganze Welt ihrem Willen untertänig zu machen; in weitausholenden Feldzügen und Eroberungen erblickten sie das eigentliche Wesen der königlichen Gewalt. Die assyrischen Krieger galten überall als unbesiegbar. Der zeitgenössische Prophet (Jesaja) schildert in folgenden Worten den assyrischen Krieger: „Da rücken sie eilends, schnell ein. Kein

Müder und kein Strauchelnder ist darunter; sie schlummern und schlafen nicht. Nicht löst sich der Schurz ihrer Lenden, nicht zerreißt der Riemen ihrer Schuhe. Ihre Pfeile sind geschärft und alle ihre Bogen sind gespannt. Die Hufe ihrer Rosse sind wie Kiesel, und die Räder ihrer Wagen wie der Wirbelwind. Ein Gebrüll haben sie wie der Löwe, der knurrt und packt den Raub und schleppt ihn fort — niemand rettet." Die Assyrer waren Eroberer von Beruf und ihre gesamte Kultur war vom Geiste des Krieges und der Gewalttätigkeit durchdrungen.

Als Menahem in Samaria den Thron bestieg, unternahm der mächtigste der assyrischen Könige, der Unterwerfer Babyloniens, *Tiglat-Pileser* oder *Pul*, einen Feldzug nach Syrien und unterwarf dort das kleine aramäische Fürstentum Arpad (740). Zuvor warf er noch die Armenier aus dem kleinasiatischen Reiche Urartu (Ararat) von Syrien zurück, mit denen die Aramäer ein Bündnis eingegangen waren. Das in Schrecken versetzte Damaskus und die anderen Fürstentümer Syriens und Palästinas kauften sich von dem Eindringen der Assyrer durch schwere Tribute los. Unter den Tributzahlenden befand sich auch Menahem, der König von Israel[1]). Die Unterwürfigkeit Menahems mag wohl durch seine schwierige innerpolitische Lage zu erklären sein. Ein Usurpator, der das Volk durch seine Grausamkeit in Erregung versetzte, war er zwischen zwei Feuer geraten: zwischen den ihm feindlich gesinnten Teil der Bevölkerung im Landesinneren und den äußeren Feind. Er zog es vor, beim Feinde Hilfe zu suchen. Durch schweres Lösegeld gelang es ihm, den Assyrerkönig dazu zu bewegen, das Land in Frieden zu lassen und seine eigenen Machtansprüche zu unterstützen. Es war dies der erste Schritt zur Anerkennung der Ober-

---

[1]) In den assyrischen Annalen ist unter dem Jahre 738 bei der Aufzählung der dem Assyrerkönig tributdarbringenden Könige neben Hiram von Tyrus und Rassuna (Rezin, Rason) von Damaskus auch Menahem von Samarien (Menihimme Samarinaai) erwähnt. Der in den gleichen Annalen unter den unterworfenen Herrschern mitaufgezählte *Asriau aus Jaudi* gibt uns ein Rätsel auf. Es ist kaum anzunehmen, daß hier von Asarja (Usia) die Rede ist, obwohl das Ende seiner Regierung zeitlich mit dem Beginn der Feldzüge Tiglat-Pilesers nach Syrien zusammenfällt: die biblische Urkunde hätte einen derartigen Einfall Assyriens nicht mit Schweigen übergehen können, und außerdem lag ja Juda ganz abseits vom Wege des Eroberers. Man nimmt deshalb an, daß *Jaudi* der Name einer syrischen Gegend in der Nähe von Hamat sei. Vgl. die in der Bibliographie zu diesem Paragraphen angeführten Quellen.

hoheit Assyriens über Israel. Um die Tributsumme, die sich auf 1000 Talente Silber belief, aufzubringen, legte Menahem der wohlhabenden israelitischen Bevölkerung eine besondere Kopfsteuer von je 50 Schekel auf.

Der baldige Tod Menahems setzte seiner Regierung ein rasches Ende. Die Dynastie dieses unpopulären Königs erlosch schon mit seinem Sohne *Pekachja*, der nur zwei Jahre regierte und einer Verschwörung zum Opfer fiel. An der Spitze der Verschwörung stand *Pekach ben Remalja*, der Wagenlenker des Königs. Mit Hilfe von 50 Gileaditen, anscheinend seinen Landsleuten, ermordete Pekach den König Pekachja in seinem Palast zu Samaria und bestieg selbst den Königsthron (735). Die Partei, die Pekach zum Throne verholfen hatte, billigte die assyrienfreundliche Politik Menahems nicht. Sie war im Gegenteil darauf bedacht, im Bunde mit den von Assyrien bedrückten Völkern, mit den Aramäern und Phöniziern, den Kampf mit diesem Raubstaate aufzunehmen und sein Joch abzuschütteln. Auch das judäische Reich wollten Pekach und seine Anhänger in die Koalition gegen Assyrien miteinbeziehen, ebenso Ägypten, denn auch den Pharaonen war viel daran gelegen, daß Palästina, der Schlüssel zum ägyptischen Reiche, nicht in die Hände der Assyrer gerate. So wurde der politische Knoten immer fester geschürzt und die Verwirrung immer größer. Der Augenblick des entscheidenden Kampfes und der endgültigen Katastrophe kam in greifbare Nähe.

In dieser unruhvollen Zeit wirkte im israelitischen Reiche der Prophet *Hosea ben Beeri* mit glühenden Mahnworten. Der Beginn seiner Wirksamkeit fällt noch in die letzten Regierungsjahre Jerobeams II. Gleich seinem Vorgänger Amos sah auch Hosea hinter der glänzenden Außenseite dieser Regierungsperiode die Anzeichen der inneren Zersetzung. Er sagte den Sturz der Jehuidendynastie voraus, der noch zu seinen Lebzeiten unter Zacharja, dem Sohne Jerobeams, zur Tatsache wurde. Es ist wohl möglich, daß Hosea, der den Regierungskreisen Samarias nahestand, von der geplanten dynastischen Umwälzung unterrichtet war. Im Sturz der Jehuiden erblickte der Prophet das Walten der höchsten Gerechtigkeit; eine Dynastie, die aus dem Blutbad in Jesreel entstanden war, die das ganze Geschlecht Ahabs ausgerottet hatte, mußte selbst in Blutströmen untergehen („Ich will die Blutschuld von Jesreel an Jehus

Familie heimsuchen" — Das Buch Hosea 1, 4). Der Prophet war Zeuge mehrerer Umwälzungen. Der Bürgerkrieg im israelitischen Reiche, der häufige Wechsel der Könige, die von den kämpfenden Parteien auf den Thron gebracht und dann wieder gestürzt wurden (Schallum, Menahem, Pekachja, Pekach), die große assyrische Gefahr und der durch sie bewirkte politische Zwiespalt, alle diese Ereignisse fanden in den leidenschaftlichen Reden Hoseas ihren Widerhall. Voll Bitterkeit spricht er von den Königen Samariens, die wie „ein Splitter auf der Wasserfläche" auftauchen, und von der „Bürde der Könige und Fürsten". „Ich gebe dir einen König in meinem Zorn und nehme ihn in meinem Grimm" — so kündet der Prophet im Namen Gottes. In grellen Farben schildert er auch die Ratlosigkeit der regierenden Kreise und der politischen Führer in jener verhängnisvollen Zeit. „Und Ephraim benahm sich wie eine Taube, eine einfältige, hirnlose: die Ägypter haben sie herbeigerufen, sind nach Assur gezogen" . . . Der Prophet ahnte, daß dieses politische Hin- und Herschwanken den Untergang des israelitischen Reiches nach sich ziehen würde, und diese Ahnung wurde gar bald zur traurigen Wirklichkeit. Hosea war es beschieden, die Todesqualen seiner Heimat mitzuerleben.

§ 44. *Das Bündnis gegen Assyrien und der Verlust der nördlichen Provinzen des israelitischen Reiches*

Um jene Zeit (735—734) begannen die Völker Syriens und Nordpalästinas Bündnisse miteinander gegen ihren gemeinsamen Bedrücker, den „Großkönig" Assyriens, einzugehen. An der Spitze eines dieser Bündnisse standen der aramäische König *Rezin* (Rassuna) von Damaskus und Pekach ben Remalja von Israel, die Herrscher jener beiden Reiche, die ehedem jahrhundertelang in Hader miteinander gelegen hatten. Ihnen schlossen sich die Hauptstädte Phöniziens, Tyrus und Sidon, an, während die südpalästinischen Staaten, Juda, Moab, Ammon u. a., sich dem Bunde fernhielten. Die nächste Aufgabe der Häupter der Koalition bestand infolgedessen darin, Juda für ihre Sache zu gewinnen.

Im judäischen Reiche hatte die assyrische Gefahr schon gegen Schluß der Regierung Jotams (§ 41) Befürchtungen erweckt; jedoch ernstlich hatte mit ihr erst sein Sohn und Nachfolger *Ahas*

(eine Abkürzung des Namens Joahas, 735—720) zu rechnen. Der junge König, der sich weder durch Kriegstüchtigkeit noch durch politische Weitsicht auszeichnete, stand vor der Entscheidung der schwierigen Frage, ob er an dem Bunde der syrisch-palästinischen Fürsten gegen Assyrien teilnehmen und so Juda in den gefährlichen Krieg mit der Weltmacht mithineinziehen solle. Sein Selbsterhaltungstrieb hielt ihn, trotz der nachdrücklichen Aufforderungen Rezins und Pekachs, von der Teilnahme an der Koalition zurück. Dieser Verzicht auf den Kampf mit Assyrien mußte aber bei Ahas notwendigerweise zur Anerkennung der Oberhoheit des „Großkönigs" führen und ihn infolgedessen zwingen, den Assyrern gegen die Verbündeten Vasallenhilfe zu leisten. Aus diesem Grunde betrachteten Rezin und Pekach die Weigerung des judäischen Königs, ihrem Bündnis beizutreten, als einen gegen sie gerichteten unfreundlichen politischen Akt. Sie rückten daher mit ihren Truppen gegen Jerusalem vor. In der Hauptstadt Judas teilte sich die Bevölkerung in verschiedene Parteien: die einen waren für den Anschluß an die antiassyrische Koalition, die anderen verharrten in ihrer Gegnerschaft gegen die Koalition, und die dritten waren sogar bereit, dem assyrischen König ihre Unterwürfigkeit spontan zu bezeugen. Die Kriegspartei plante den Sturz Ahas' und wollte mit Hilfe der Verbündeten einen gewissen *Ben-Tabel* auf den Thron bringen. Das Herannahen der verbündeten Könige versetzte Ahas und seine Würdenträger in große Erregung „und ihre Herzen erbebten — wie der zeitgenössische Prophet sich ausdrückt —, wie die Bäume des Waldes vor dem Winde erbeben". Die Not wurde noch durch Volksunruhen erhöht, die gerade zu jener Zeit im Süden des Reiches ausbrachen. Die Edomiter, die von jeher Juda tributpflichtig gewesen waren, nützten nun seine schwierige Lage aus, um mit Hilfe der aramäischen Truppen Rezins von dem Hafen Elat am Roten Meere, dem Ausgangspunkte des judäischen Seehandels, Besitz zu ergreifen. Inzwischen verheerten die aramäisch-israelitischen Verbündeten (einem nachträglichen Bericht des Verfassers der „Chronik" zufolge) das judäische Land: Pekach brachte von dort viele Gefangene und eine reiche Beute mit nach Samaria, und nur auf die inständigen Mahnungen des samaritischen Propheten Oded hin gaben die ephraimitischen Heerführer ihre gefangenen Stammesbrüder wieder frei. Von Feinden umringt, geriet

Ahas in größte Verlegenheit. Um aus seiner verzweifelten Lage irgendwie herauszukommen, unterwirft er sich dem assyrischen Großkönig. Er schickt — wie die bilderreiche Schilderung der Königsbücher berichtet — Gesandte zu Tiglat-Pileser und läßt ihm so sagen: „Dein Knecht und dein Sohn bin ich. Ziehe herauf und befreie mich aus der Hand des Königs von Aram und aus der Hand des Königs von Israel, die mich angegriffen haben." Zugleich händigten die judäischen Gesandten dem assyrischen Gebieter große Gold- und Silberschätze ein, die ihm Ahas als Geschenk oder Tribut übersandte [1]). Der assyrische König war mit der Unterwerfung Ahas', der sich den Feinden Assyriens nicht nur nicht anschloß, sondern im Gegenteil demütig um seinen Beistand flehte, durchaus zufrieden. Unverzüglich brach er mit seinen zahlreichen Truppen in die Länder seiner aufrührerischen Vasallen Rezin und Pekach ein (734).

Als die Verbündeten von dem Eindringen der Assyrer in ihre Reiche Kunde erhielten, verließen sie Juda und kehrten schleunigst in ihre Länder zurück. Allein es war schon zu spät: Tiglat-Pileser hatte bereits *Damaskus* belagert. Nachdem er sich nach einem hartnäckigen Kampfe der Hauptstadt Arams bemächtigt hatte, vertrieb er die Einwohner in die assyrische Provinz Kir; der König wurde gefangengenommen und umgebracht. Mit der Eroberung von Damaskus hatten die Assyrer die gesamten aramäischen Fürstentümer Syriens unter ihre Gewalt gebracht. Aram wurde Assyrien einverleibt und büßte späterhin sogar seinen Namen ein, der mit der geographischen Bezeichnung *Syrien* verschmolz. Hernach drang Tiglat-Pileser in das israelitische Reich ein und eroberte im Norden den Gau *Galil* oder *Galiläa*, wo sich die Landanteile der nördlichen Stämme (Naftali u. a.) befanden, und im Osten das ganze *Gilead*, den Landbereich der transjordanischen Stämme. Diese Länder wurden dem besetzten Gebiet von Damaskus zugewiesen, während die Einwohner in entlegene Gegenden Assyriens weggeschleppt wurden (734—733 [2])).

[1]) In einer assyrischen Inschrift jener Zeit (auf einer Tontafel) wird unter den Tributpflichtigen Assyriens auch *Joahas aus Juda* (Jauhasi iadaai) erwähnt. Zugleich werden hier auch die Nachbarkönige von Moab, Ammon, Edom, Askalon, Gaza u. a. miterwähnt.

[2]) In den assyrischen Annalen werden unter dem Jahre 733 die Heldentaten Tiglat-Pilesers in den Westländern mit folgenden Worten verherrlicht: „Seine

So ging das israelitische Reich mit einem Male seiner nördlichen und östlichen Gebiete verlustig. Pekach behielt nur noch den Landbereich Ephraims in seiner Hand, d. h. den Mittelpunkt des Landes, wo sich die Hauptstadt Samaria befand. Dieses noch selbständig gebliebene Gebiet sah sich gezwungen, die Oberhoheit des assyrischen Königs anzuerkennen und ihm Tribut zu entrichten. Darum war das Volk gegen Pekach aufgebracht, der durch seinen Aufstand solches Elend über das Land heraufbeschworen hatte. Es bildete sich eine Verschwörung gegen den König, an deren Spitze *Hosea ben Ela* stand; dieser ermordete Pekach und bestieg mit Hilfe der Assyrer den israelitischen Thron (733). Der neue König gelobte Assyrien Vasallentreue [1]).

Nach seinen Siegen in Palästina und Syrien lebte Tiglat-Pileser zeitweilig in dem von ihm eroberten Damaskus. Hier nahm der stolze Gebieter Asiens die Huldigungen und Geschenke der palästinischen Fürsten entgegen, die ihm ihre Vasallentreue bezeugten. Zu diesen Vasallen, die dem assyrischen König ihre Aufwartung machten, gehörte auch der judäische König Ahas. Ahas, der freiwillig die Souveränität Assyriens anerkannt hatte, kam Tiglat-Pileser mit grenzenloser Demut entgegen und schmeichelte ihm in jeder Weise. Als König eines winzigen, schwächlichen Reiches sah er voll Entzücken zu dem „Großkönig", dem Gebieter der Völker, auf und bewunderte den Glanz und die Herrlichkeit des Hoflebens. In Damaskus lernte Ahas die assyrischen Sitten und religiösen Bräuche kennen, und manches darunter gefiel ihm nur zu wohl. Der alte judäische Chronist, der das Wohlgefallen Ahas' an der fremden Lebensführung streng verdammt, erzählt, daß der König sich den heidnischen Altar, auf dem der assyrische Machthaber dem Kriegsgotte Opfer darbrachte, zum Muster nahm. Ahas sandte aus Damaskus ein Modell oder eine Zeichnung dieses Opferaltars dem Oberpriester Uria nach Jerusalem und befahl ihm, daselbst einen ähnlichen Altar aufzubauen. Dieser Befehl wurde von

---

gesamten (des israelitischen Reiches oder Bet-Omris) Städte habe ich auf meinen früheren Feldzügen zum Gebiete meines Landes gezogen, ihre Einwohner habe ich in die Gefangenschaft geführt, die Stadt Samaria ihm (dem Könige) allein übriggelassen."

[1]) In der assyrischen Inschrift heißt es: „Pekah, ihren König, stürzten sie und Hosea (Ausi) setzte ich über sie ein."

Uria auch ausgeführt. Der neue Altar wurde im Jerusalemer Tempelhof an Stelle des ehernen Altars Salomos errichtet, der an einen anderen Ort gebracht wurde. Nach seiner Rückkehr aus Damaskus brachte Ahas auf diesem neuen „großen Altar" selbst Opfer dar, wie es die assyrischen Könige, die sich als Göttersprößlinge betrachteten, zu tun pflegten.

So wurden die nahen Beziehungen zu Assyrien bedrohlich für die Grundfesten des geistigen Lebens Judas, das bisher von den Einwirkungen der fremdländischen Kulturen nur wenig berührt war. In politischer Hinsicht konnte Ahas' assyrienfreundliche Haltung zunächst als zweckmäßig erscheinen, da sie Juda vor dem furchtbaren Los bewahrte, welches das israelitische Reich betroffen hatte. Allein damit war zugleich im judäischen Reiche der erste Schritt zur Anerkennung jener Oberhoheit Assyriens getan, gegen die der „Rest Israels" in der nachfolgenden Geschichtsperiode noch einen schweren Kampf zu bestehen haben wird.

§ 45. *Der Untergang Samariens*

Nachdem Tiglat-Pileser dem israelitischen Reiche die größere Hälfte seines Landbereiches genommen hatte, konnte der noch unversehrt gebliebene Teil des Staates nur dann fortbestehen, wenn er sich völlig der Übermacht des assyrischen Gebieters fügte. In der ersten Zeit ertrugen die Israeliten geduldig das fremde Joch, und der König Samariens, Hosea (733—725), sandte den festgesetzten Tribut pünktlich nach Ninive. Nach dem Tode Tiglat-Pilesers (727) aber setzten in Syrien und Palästina neue Wirren ein. Die Phönizier in Tyrus, die Philister in Gaza und einige andere Völkerschaften erhoben sich gegen die „Rute der Völker". Die aufrührerischen kleinen Fürstentümer setzten ihre Hoffnungen hauptsächlich auf den Beistand des großen Rivalen Assyriens: auf Ägypten. Die allgemeine Bewegung riß auch den König Hosea mit sich. Er trat in geheime Beziehungen zu dem ägyptischen König *So* oder *Sewe* [1])

[1]) Bis vor kurzem glaubte man annehmen zu dürfen, daß unter diesem Namen der Pharao Sabakon aus der Äthiopendynastie gemeint sei, allein dieser war zu jener Zeit noch nicht auf dem Throne. Viel eher ist deshalb zu vermuten, daß der biblische So oder Sewe, der „König von Mizraim" (II. Kön. 17, 4), mit dem in den assyrischen Inschriften erwähnten *Sibu* identisch sei, der

mit der Absicht, zur Abwehr Assyriens ein Bündnis mit ihm einzugehen. Sich auf den Beistand Ägyptens verlassend, kündigte Hosea dem Nachfolger Tiglat-Pilesers, *Salmanassar V.*, den alljährlichen Tribut. Allein Hosea hatte sich verrechnet: als der über den Abfall Samarias empörte Salmanassar mit zahllosen Heerscharen in das israelitische Gebiet eindrang, ließ Ägypten die Israeliten im Stich. Die Assyrer nahmen eine israelitische Stadt nach der anderen ein, bis sie schließlich bei Samaria standen und es belagerten. Die Assyrer wurden bald des Königs Hosea habhaft und warfen ihn als einen Verräter in den Kerker. Allein die Einwohner Samarias leisteten dem Feinde weiter verzweifelten Widerstand. Drei Jahre lang belagerten die Assyrer die gut befestigte israelitische Hauptstadt. Erst dem Nachfolger Salmanassars, *Sargon* (722—721), ist es gelungen, die Stadt endlich in die Hand zu bekommen.

Nachdem sich der assyrische Eroberer Samariens bemächtigt hatte, schritt er zur völligen Vernichtung des israelitischen Reiches. Er griff zu dem erprobten Mittel, durch welches die Assyrer eine völlige Verschmelzung der unterworfenen Länder mit ihrem Stammland herbeizuführen pflegten: er führte viele Tausende von Israeliten aus Samaria in die Gefangenschaft und siedelte sie in entfernten Gegenden Mesopotamiens und Mediens an („in Halach, an dem Habor, an dem Wasser Gosan und in den Städten der Meder", wie es in dem Königsbuche zu lesen ist).

Die dürftigen Berichte der biblischen Urkunde über diese verhängnisvolle Krise der altisraelitischen Geschichte finden in den erhaltengebliebenen assyrischen Denkmälern ihre Ergänzung. Im Namen des siegreichen Königs Sargon wird dort folgendes berichtet[1]): „Vom Beginn meiner Herrschaft bis zum 15. meiner Regierungsjahre (im Anfang meiner Regierung und in meinem ersten Regierungsjahre) belagerte und eroberte ich Samaria (Samerina). 27 290 ihrer Bewohner führte ich fort, 50 Streitwagen

---

Landvogt des arabisch-ägyptischen Grenzlandes Muzri war und eben um diese Zeit im Bunde mit dem König von Gaza, Hanun, gegen Assyrien kämpfte. Bei dem damals häufigen Pharaonenwechsel in Ägypten mochte er sich wohl selbst den Königstitel beigelegt haben. Vgl. Literatur zu § 45.

[1]) In dem hier folgenden Zitat sind zwei verschiedene, einander ergänzende Texte: der Annalen und der Inschriften Sargons, mit den textkritischen Verbesserungen *Winckler*s, vereinigt (Keilinschriftliches Textbuch, 37, 38; *Gressmann*, Altorientalische Texte, 116—117).

hob ich von ihnen aus, *die übrigen* (Bewohner) aber *ließ ich ihren Landbesitz behalten*, setzte meinen Statthalter über sie und legte ihnen den Tribut des früheren Königs auf. . . . Leute aus allen Ländern, meine Gefangenen, siedelte ich dort an." Aus denselben assyrischen Inschriften ist zu ersehen, daß ein Jahr nach der Eroberung Samarias (720) unter den im Lande verbliebenen Israeliten ein neuer Aufstandsversuch aufgedeckt wurde. Der König von Aram-Hamat Ilubidi (Jaubidi) bewog die Einwohner von Damaskus und Samaria zur Teilnahme an einem antiassyrischen Bündnis; im Süden schlossen sich der philistäische König Hanun aus Gaza und der obenerwähnte ägyptische Machthaber Sewe dem Bunde an. Sargon rückte mit seinem Heere gegen das Hauptzentrum des Aufruhrs, Karkar, vor und schlug die aufrührerischen Heerhaufen Ilubidis; sodann zerstreute er bei der Küstenstadt Raphia auch das philistäisch-ägyptische Heer Hanuns und Sewes. Damaskus und Samaria wurden für die Auflehnung exemplarisch bestraft; anscheinend folgten ihr auch neue gewaltsame Aussiedlungen der Israeliten nach fernen Ländern [1]).

Auf diese Weise gehen Samaria und andere israelitische Städte eines bedeutenden Teiles ihrer Bevölkerung verlustig. Nach fernen Ländern vertrieben, vermischen sich die Israeliten mit den einheimischen heidnischen Völkerschaften und gehen zum Teil in ihnen auf. Die leer gewordenen israelitischen Städte aber werden (dem Bericht der biblischen Urkunde zufolge, der durch die obenerwähnte Inschrift Sargons teilweise bestätigt wird) Assyrern, Babyloniern und Aramäern aus anderen Gebieten des assyrischen Reiches als Wohnort zugewiesen. Die neuen heidnischen Ansiedler nehmen im Laufe der Zeit viele israelitische Sitten und Bräuche

---

[1]) Unter den die Unterdrückung des Aufstandes betreffenden Prunkinschriften Sargons befindet sich auch ein Hinweis auf die Unterwerfung „des Landes *Jaudu*, dessen Lage fern ist". Es ist schwer zu entscheiden, ob hier von der aramäischen Gegend dieses Namens in der Nähe von Hamat (das in der Inschrift unmittelbar neben Jaudu erwähnt wird) die Rede ist, oder aber von *Juda*. Es ist indessen zu erwägen, daß der judäische König um jene Zeit Assyrien untergeben war und schwerlich an dem Aufstand seiner Nachbarn teilnehmen konnte. Wenn unter dem „fernliegenden Lande Jaudu" dennoch Juda gemeint ist, so ist anzunehmen, daß die „Unterwerfung" in diesem Falle nichts weiter besagen will als die Erhebung eines Tributes in einem Lande, das bereits früher seine Unterwürfigkeit bezeugt hatte (vgl. die Quellen in der vorhergehenden Anmerkung).

an; sie vermischen sich mit den Überresten der israelitischen Bevölkerung und bilden späterhin eine besondere halbhebräische Völkerschaft, die unter dem Namen *Samaritaner* bekannt ist.

In den „Königsbüchern" wird über die Entstehung dieser gemischten samaritischen Völkerschaft folgendes berichtet: in der ersten Zeit nach ihrer Ansiedlung im israelitischen Reiche hatten die assyrischen Kolonisten viel von den Löwen zu leiden, die sich in Menge in dem entvölkerten Lande zeigten. Hierin erblickte man eine von Jahve auf die neuen Ansiedler herabgesandte Strafe, weil sie ihn, den „Landesgott", nicht verehrten. Als man dies dem assyrischen König meldete, befahl dieser, einen von den fortgeführten israelitischen Priestern nach Samaria zurückzubringen, damit er die neuen Ansiedler in dem „Kult des Landesgottes" unterweise. Dieser Priester ließ sich in der Stadt Betel nieder und weihte die Andersgläubigen in den Jahvekultus ein. Die assyrischen, babylonischen und aramäischen Kolonisten machten sich ihn allmählich zu eigen, während sie zugleich auch den heidnischen Bräuchen ihrer früheren Heimat treu blieben. Im Laufe der Zeit gewannen jedoch die israelitischen Elemente in der Kultur der gemischten Völkerschaft die Oberhand; die Ansiedler eigneten sich auch Sprache und Sitten der einheimischen Bevölkerung an und erhoben zwei Jahrhunderte später sogar den Anspruch auf eine völlige Verschmelzung mit den Judäern des benachbarten Staates.

So ging das israelitische oder nördliche „Zehnstämmereich" zugrunde, nachdem es nach seiner Trennung von Juda über zwei Jahrhunderte lang existiert hatte. Und nicht nur das Reich ging unter, auch der größte Teil seiner Bevölkerung wurde in alle Winde zerstreut. Infolge des von Assyrien angewandten doppelten Ansiedlungssystems verloren sich viele von den in fremde Länder geführten Israeliten unter der dortigen Bevölkerung, während die in der Heimat zurückgebliebenen Israeliten durch Vermischung mit den dorthin gebrachten fremdländischen Ansiedlern die Reinheit ihres nationalen Typus einbüßen mußten. Jedoch ein großer Teil der Bevölkerung des nördlichen Reiches bewahrte seinen Glauben und seine Nationalität, indem er sich in das südliche judäische Reich hinüberrettete und sich mit dem erhalten gebliebenen Kern der Nation wieder vereinigte. Dieser bedeutende Bevölkerungszuwachs im kleinen Juda trug zu seiner Kräftigung bei und er-

höhte seine Widerstandsfähigkeit im Kampfe mit den äußeren Feinden. Der „Rest Israels" wurde von Juda aufgesogen, und unter den folgenden judäischen Königen wurden Versuche unternommen, auch einen Teil des ehemaligen *Landgebietes* des nördlichen Reiches (die Bezirke Betels, Samarias, Sichems) mit Juda wieder zu vereinigen. Nach der großen Katastrophe begann jener Prozeß der Konzentration der Volkskräfte in Juda, dem es beschieden war, mitten in den politischen Krisen des Orients, anderthalb Jahrhunderte hindurch, die Lebensfähigkeit des judäischen *Staates* und späterhin der jüdischen *Nation* aufrechtzuerhalten.

Fünftes Kapitel

Die materielle und geistige Kultur in der Periode der Reichstrennung

In die Periode der Reichstrennung fällt die Blütezeit des geschichtlichen Jugendalters der israelitisch-judäischen Nation. Diese Epoche ist reich an dynamischen Erscheinungen: an großen Schwankungen und Veränderungen im politischen und geistigen Leben des werdenden Volkstums. Jedoch kann neben der geschichtlichen Dynamik in dieser Epoche auch schon von einer *Statik* die Rede sein: von den fest gewordenen, bewußt entlehnten oder selbständig gestalteten Formen des materiellen und geistigen Seins. Über der ältesten Schicht der israelitischen Kultur, die einen Teil des gesamtorientalischen Kulturschatzes bildete (§ 10—11), erheben sich um diese Zeit neue Schichtungen von vorwiegend eigener Färbung. Das in der Periode der Reichstrennung zur Entfaltung gelangte Schrifttum bewahrte in erhalten gebliebenen Fragmenten viele Spuren der israelitisch-judäischen Lebensführung und Denkweise nicht nur aus der zeitgenössischen Epoche, sondern auch aus der vorhergehenden Epoche David-Salomos. Daher ist es auch möglich, in die Formen des Volkslebens während dieser Geschichtsperiode (X. bis VIII. Jahrhundert) sowohl auf sozial-wirtschaftlichem als auch auf staatlichem, religiösem und geistigem Gebiete überhaupt mit ziemlicher Genauigkeit Einblick zu gewinnen [1]).

[1]) Als Quellen für die folgende Darstellung dienen nicht nur die Schriftdenkmäler, die von der wissenschaftlichen Kritik in die Epoche der Reichstrennung verlegt werden, sondern auch einige Werke aus der nachfolgenden Epoche (wie z. B. das Deuteronomium), insofern sie die schon früher eingebürgerten Lebensformen widerspiegeln.

§ 46. *Das wirtschaftliche und häusliche Leben*

Seit der Zeit, da Israel nach der Eroberung Kanaans ein bodenständiges Volk geworden war, bildete der Ackerbau seine Hauptbeschäftigung. Die ehemaligen Gewohnheiten des freien Nomadenlebens wurden durch die Anhänglichkeit an die eigene Scholle verdrängt. Auf Wiederherstellung der primitiven Lebensführung, auf das Hausen in Zelten, legten nur Sekten von der Art der Rechabiten Wert (§ 33), die die Gesetze der wirtschaftlichen Entwicklung nicht anerkennen wollten. Die Viehzucht war nur in solchen Gegenden vorherrschend, wo sie durch die natürlichen Lebensbedingungen begünstigt war: in dem transjordanischen Steppenlande und in den südlichen, an die Steppen des Negeb angrenzenden Teilen Judas; sonst aber herrscht überall eine komplizierte Ackerbauwirtschaft vor. Seinen Acker bestellen, seinen Olivengarten oder Weinberg bebauen, galt als der natürlichste Beruf des Menschen. Das Ideal des Israeliten war, „unter seinem Feigenbaume und in seinem Weinberge zu sitzen". Der Boden Palästinas zeichnete sich nicht durch große Fruchtbarkeit aus und dort, wo er während einer langen Zeitdauer brachgelegen hatte, verwandelte er sich leicht in eine öde Wüste. Allein die zähe Arbeit des Ackerbauers und Weingärtners machte aus dem Lande einen üppigen Garten. Ebenen und Täler bedeckten sich mit Gerste und Weizen; an den Bergabhängen blühten Weinberge, Gärten und Olivenhaine. Nicht nur die Landleute, sondern auch viele Stadtbewohner, die ihre Felder und Gärten in der Umgegend der Städte besaßen, trieben Acker-, Wein- und Gartenbau. Diese Beschäftigungsart stand zu vornehmer Herkunft und hohem geistigen Entwicklungsniveau in gar keinem Widerspruch. In seiner Jugend ging Saul hinter dem Pfluge her, und David war ein Hirtenknabe. Der Prophet Elischa trieb Ackerbau und der Prophet Amos Viehzucht[1]).

Das Reifen der Getreidepflanzen beginnt in Palästina mit dem Frühlingsanfang, und die Erntezeit fällt mit dessen Ende zusammen; die Weinlese und das Einbringen des gedroschenen Getreides in die Scheunen ging am Ende des Sommers und am Anfang des Herbstes

---

[1]) Ex. 23, 10, 15—16, 19, 29; Deutr. 8, 8; 11, 13 f.; I. Kön. 19, 19—21; 21, 2 f.; Am. 1, 1 und 7, 14—15, sowie viele andere Stellen, die von dem Vorherrschen der Ackerbaukultur zeugen.

vor sich. Diesen Höhepunkten des Landlebens entsprachen die großen *Jahresfeiertage:* Pessah oder Passah, das Fest der reifenden Ähren oder der ungesäuerten Brote („Chag ha'abib, Chag ha'mazoth"), Schebuoth, das Erntefest („Chag ha'kazir"), Sukkoth, das Fest des „Einbringens von der Dreschtenne und von der Kelter". Diese ausgesprochen volkstümlichen Festlichkeiten waren von religiösen Zeremonien begleitet (§ 48), hatten aber in dieser Epoche jene national-historische Nebenbedeutung noch nicht gewonnen, die ihnen späterhin von den Vertretern der Geistlichkeit, den Priestern und Propheten, beigelegt wurde. Sogar das Passahfest wurde anscheinend noch nicht als Andenken an den Auszug aus Ägypten gefeiert, und das Essen des ungesäuerten Brotes während dieser Festtage scheint nur ein Symbol des reifenden Kornes gewesen zu sein, aus dem man in aller Eile ungesäuerte Fladen zu backen pflegte [1]).

Zu den ältesten Institutionen der israelitischen Religion, die einen großen Einfluß auf das wirtschaftliche Leben der Bevölkerung ausübten, gehörte der Pflichtruhetag am Schluß einer jeden Woche, der *Sabbat* („Sabbat" = Ruhe). In den zwei Fassungen des Dekalogs (Ex. 20, 11; Deutr. 5, 14—15) wird die symbolische Bedeutung des Sabbats verschieden gedeutet: nach der einen Fassung soll der Sabbat ein Andenken daran sein, daß Gott die Welt in sechs Tagen erschuf und am siebenten ruhte; nach der anderen soll aber der Sabbat einerseits als ein Ruhetag für jede Familie eingerichtet worden sein und andererseits als ein Gedenktag an die Befreiung des Volkes von der Fronarbeit in Ägypten. Am zutreffendsten jedoch ist die ursprüngliche natürliche Begründung der Sabbatruhe in dem ältesten Teil des Bibelkodex zum Ausdruck gebracht, wo es heißt: „Sechs Tage hindurch magst du deine Arbeit verrichten, am siebenten aber sollst du feiern, damit dein Rind und dein Esel ruhe und der Sohn deiner Sklavin sowie der Fremdling einmal aufatme [2])." Hierin tritt deutlich das rein wirtschaftliche Motiv zutage. In dem sogenannten „Analogon des Dekalogs" (Ex. 34, 21)

[1]) Ex. 23 (Bundesbuch), 14—16; 34, 18, 23. Das geschichtliche Motiv des Passahfestes („Denn zur Zeit des Monats Abib bist du aus Ägypten ausgezogen") mag hier von dem späteren Textredaktor herrühren, der in die Bräuche Motive hineinzudeuten suchte, die mit dem prophetischen Geist des „Deuteronomium" übereinstimmen sollten. Ein nationalhistorisches Fest ist das Passahfest höchstwahrscheinlich erst zur Zeit des Königs Josia geworden. Vgl. unten §§ 58, 83.

[2]) Ex. 23, 12.

tritt das landwirtschaftliche Motiv in den Vordergrund: „Am siebenten Tage sollst du ruhen; selbst in der Zeit des Pflügens und des Erntens sollst du ruhen." Und sogar auf das Land erstreckte sich das Prinzip der Sabbatruhe: der Boden mußte alle sieben Jahre ein Jahr „ruhen" (die Institution der „Schemita" oder des Sabbatjahres). „Sechs Jahre — so lautet das alte Gebot — sollst du dein Land besäen und seinen Ertrag einheimsen — im siebenten Jahre aber sollst du es brachliegen lassen und freigeben, so daß die Armen deines Volkes es (was von selbst nachwächst) essen können, und was die übriglassen, mag das Wild fressen. Ebenso sollst du verfahren mit deinem Weinberg und deinem Obstgarten." Dieses von humanem Geiste erfüllte Gesetz konnte sich nur aus dem Grunde durchsetzen, weil es (das Brachliegenlassen des Landes usw.) der Eigenart der Ackerbaukultur Palästinas entsprach. In späterer Zeit entstand eine noch kompliziertere Institution, das „Halljahr", welches alle 50 Jahre nach dem siebenten Sabbat- oder „Schemita"-jahr wiederkehrte und mit der Neuverteilung des Landbesitzes verbunden war; allein diese Einrichtung, die von dem humanen Gesetzgeber geschaffen worden war, konnte wohl kaum in ihrem vollen Umfange in die Praxis umgesetzt werden [1]). Neben dem allwöchentlichen Sabbatfeste spielte auch das allmonatliche Fest des „*Neumondes*" („Chodesch") im Volksleben eine Rolle: ein Überrest des uralten Mondkultes, der sich mit der Zeit in einen Kalendergedenktag verwandelte [2]).

Der Ackerbau blieb auch dann die Grundlage der Volkswirtschaft, als sich eine neue wirtschaftliche Schicht, der *Handel*, bildete; aber die Lebensführung des Landmannes änderte sich mit dem Übergange von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft, als die ländlichen Erzeugnisse: Brot, Wein und Oliven, zur Tauschware im Binnen- und Außenhandelsverkehr wurden. Nur langsam bürgerte sich die neue wirtschaftliche Ordnung in dem israelitisch-

---

1) Ex. 23, 10—11; Lev. 25, 2—13.

2) Im Schrifttum der Reichstrennungsepoche wird der Sabbat gewöhnlich neben dem Neumondsfeste erwähnt („Sabbat we'chodesch", vgl. II. Kön. 4, 23; Am. 8, 5; Hosea 2, 13; Jes. 1, 13—14), woraus gefolgert werden kann, daß nicht nur eine kalendermäßige Wechselbeziehung zwischen den Sabbatfesten und dem Neumondsfeste, sondern auch ein bestimmter genetischer Zusammenhang zwischen ihnen bestand: die vier Sabbatfesttage des Monats entsprachen den vier Mondphasen und sind ein Überrest des uralten Kultes dieses Gestirnes.

judäischen Milieu ein. Die patriarchalischen Sitten konnten sich lange mit der seelenlosen Öde des Warenumsatzes nicht abfinden. Am Anfang überließen die Israeliten den Handel als eine unwürdige Beschäftigung den „Kanaanitern" oder Phöniziern, „in deren Hand eine falsche Wage ist und die es lieben, zu überlisten" (Hosea 12, 8). Allmählich wurde indessen ein gewisser Teil der Bevölkerung durch die Macht der Umstände in das Handelsleben mit hineingezogen. Zur Zeit Salomos bildete der Handel noch ein Staatsmonopol: der König und seine Regierung rüsteten selbst, meist mit Hilfe der Phönizier, Karawanen und Handelsschiffe aus, um sie in ferne Länder hinauszusenden. In den Zeiten Ahabs und Josafats entwickelte sich schon ein freier Handel in beiden Reichen. Beim Friedensschluß mit den Aramäern verschaffte Ahab den israelitischen Kaufleuten das Recht, einen besonderen Basar („Chuzoth") in Damaskus zu besitzen, als Kompensation für das Vorrecht der Aramäer auf einen eigenen Handelsbasar in Samaria [1]). Im allgemeinen war der Binnenhandel vorherrschend. Mittelmeerhäfen von der Bedeutung eines phönizischen Tyrus oder Sidon standen zu jener Zeit weder Israel noch Juda zur Verfügung. Jaffa war für diese Zwecke ungeeignet, und Juda war stets auf den im edomitischen Bereiche am Roten Meer gelegenen Hafen Elat angewiesen. Von den Karawanenstraßen, welche Syrien mit Ägypten verbanden, lief die eine längs der phönizisch-philistäischen Küste, während die andere durch Transjordanien und Südpalästina führte. An der ersten lag Samaria, an der zweiten Jerusalem.

Unter Jerobeam II. und Usia trägt der aufstrebende Handel viel zur Entwicklung des Stadtlebens bei. Neben der Arbeit sucht bereits das Kapital nach Geltung. Das Geldwechselgeschäft kommt in Schwung; verschiedenartige Darlehensoperationen, vorzüglich unter Getreideverpfändung, werden landesüblich, der Wucher blüht. Den Säumigen, der die Zinsen nicht rechtzeitig entrichtete, durfte der Geldgeber zu seinem Sklaven machen, wie es auch bei allen anderen Völkern des Altertums üblich war. Die Standesunterschiede wurden immer größer, ein Abgrund tat sich zwischen reich und arm auf. Große Ländereien kamen in den Besitz weniger reicher

[1]) I. Kön. 9, 26—28; 10, 11, 15, 22, 28 („sochare ha'melech" = die königlichen Kaufleute); 20, 34; 22, 49 f.

Grundherren. Die von demokratischer Gesinnung durchdrungenen Propheten erhoben lauten Protest gegen die überhandnehmende soziale Ungleichheit, gegen die Ausbeutung der Armen durch die Reichen. So erklärt Amos, daß Gott keine Nachsicht gegen die üben werde, die „für Geld den Rechtschaffenen verkaufen und den Armen um eines Paares Schuhe willen, die Geringen auf den Kopf schlagen und die Elenden aus dem Wege drängen". Für das Zinsdarlehen hatte die hebräische Sprache die Bezeichnung „Neschech", die soviel bedeutet wie Biß oder Klemme. Das alte auf Gewohnheitsrecht sich stützende Gesetz kämpfte gegen die Ausbeutung der Armen durch die Wucherer an: „Wenn du jemandem aus meinem Volk, einem Armen neben dir, Geld leihen mußt, so erzeige dich nicht wie ein Wucherer." Allein das Leben konnte sich nicht nach diesen patriarchalischen Geboten richten: die glühenden Protestrufe der Propheten vermochten den wirtschaftlichen Entwicklungsgang nicht aufzuhalten, der sowohl durch das innere Wachstum der Volkswirtschaft als auch durch die Teilnahme Israels an dem Handelsverkehr der Kulturländer gefördert wurde [1]).

Zugleich war aber auf dem flachen Lande und in den kleineren Städten vieles aus der älteren patriarchalisch-schlichten Zeit erhalten geblieben. Die Häuser wurden aus Holz und aus Lehm gebaut; das flache Dach diente als Nachtlager in der heißen Jahreszeit. Zumeist waren die Häuser einstöckig, nur die Häuser der Wohlhabenderen waren durch einen Oberstock oder durch ein Oberzimmer („Alia") vergrößert. Auch die innere Einrichtung war von großer Einfachheit. So befand sich in der von Elischa bewohnten Kammer, als er bei vermögenden Leuten als Gast weilte, nichts als ein Bett, ein Tisch, ein Stuhl und ein Licht. Die Kleidung bestand in der Regel aus einem Untergewand und einem darübergeworfenen Mantel, der den unbemittelteren Leuten des Nachts zugleich als Decke diente. Brot aus Weizen- oder Gerstenmehl, Mehlfladen mit Olivenöl, Milch, Gemüse, Trauben, Feigen — dies waren die Hauptnahrungsmittel. Der Wein war auch für Minderbemittelte erschwinglich. Fleisch wurde bei Familienfeierlichkeiten genossen sowie bei den

---

[1]) II. Kön. 4, 1; Am. 2, 6—7; 8, 4—6; vgl. Ex. 22, 24—26; Jes. 3, 14 f.; Deutr. 23, 20 (vgl. Lev. 25, 36—37).

Jahresfesten, wenn der Landmann sein Vieh an den nächsten Altar oder Tempel als Opfer mitbrachte, wobei ein Teil des Opfertieres am „heiligen Mahle" (§ 48) verzehrt wurde. Vor dem Genuß des Fleisches ließ man das ganze Blut abfließen, weil es strengstens untersagt war, Blut zu genießen [1]). Allein diese schlichten Lebensgewohnheiten verschwanden in jenen Gesellschaftsschichten, die bereits mit der neuen geldwirtschaftlichen Ordnung in Berührung gekommen waren, vor allem in den größeren Städten. Der Prophet Amos in Betel geißelt die Großen, die sich Häuser aus Quadern errichten, „gemästete Lämmer und Kälber essen, aus den Schalen Wein trinken, sich mit kostbarstem Öl salben und auf Elfenbeinlagern schlafen". Der Jerusalemer Prophet Jesaja stellt die „Töchter Zions" aus den höheren Ständen bloß, deren Lebensinhalt ganz in Putzsucht besteht. Die von ihm angeführte lange Liste des Zubehörs der damaligen weiblichen Mode zeugt von einem raffinierten Luxus, in dem die judäische Aristokratie jener Zeit schwelgte und der allem Anscheine nach Phönizien, Assyrien und Ägypten entlehnt war. Für die Bewohner Samarias findet dieser Prophet nur den einen herabsetzenden Rufnamen: „Die Prasser Ephraims [2])". Indessen fand die Entfaltung der äußeren Kultur nicht nur in dem zügellosen Hang zum Luxus und zu Schwelgereien ihren Ausdruck. Zugleich vergrößerten sich auch die Städte und ihr Wohlstand: an Stelle der alten Häuser aus Holz und Lehm traten herrliche Quadernbauten; in den Großstädten werden Wasserleitungen und Abzugskanäle angelegt; exotische Waren füllen die Marktplätze mit ihrer Pracht; Edelmetalle und Elfenbein zieren immer häufiger Hausgerät und -einrichtung. Das Handwerk kommt zur Blüte, auch Anfänge der Kunst sind bemerkbar, besonders auf dem Gebiete des Bauwesens und der Musik [3]).

Das *Familienleben* der alten Israeliten unterschied sich nur wenig von den allgemeinen Familienverhältnissen der Nachbarvölker; jedoch standen die Sitten auf einer höheren Stufe. Die Vielweiberei bildete nur einen Ausnahmefall, während die übliche Eheform die Monogamie war. Den Königen war es allerdings ge-

---

[1]) II. Kön. 4, 10; Ex. 22, 26; Deutr. 12, 16, 20 f.; I. Sam. 14, 34.
[2]) Am. 6, 4—6; Jes. 3, 16—23; 5, 11—12; 28, 1—8.
[3]) Am. 5, 11; Jes. 2, 7, 16; 9, 9; I. Kön. 20, 34; 22, 39.

stattet, viele Weiber zu besitzen, wahrscheinlich zu Zwecken der Vermehrung und Befestigung der Dynastie, allein nach Salomo mißbrauchten auch die Könige nur selten dieses Vorrecht. Sonst aber, in der Mittelstandsfamilie, galt nur die Kinderlosigkeit als Grund zur Heirat eines zweiten Weibes[1]). Die Vielweiberei trat daher im Volksleben in der Regel nur in Form der Bigamie auf, wobei die eine Frau oft als eigentliche Gattin galt, während die zweite nur ein Kebsweib („Pileges") neben ihr war. Die Kebsweiber waren meistens Sklavinnen oder im Kriege gefangengenommene Frauen. Wenn es zwei gleichgestellte Weiber im Hause gab, kam es nur zu oft zu Familienzwistigkeiten: das verstoßene Weib verfolgte mit Mißgunst die bevorzugte Gattin, die Kinderlose die mit Leibesfrucht Gesegnete[2]). Vor der Ehelichung einer Jungfrau händigte der Freier ihren Eltern das übliche „Lösegeld" oder „Mohar" ein, wie es noch heutzutage bei den orientalischen Völkern gang und gäbe ist (so der „Kalym" bei den Tataren oder das mit dem hebräischen „Mohar" gleichlautende „Mahori" im Kaukasus); dieser Entgelt wurde nicht nur in Form von Bargeld oder von Wertgegenständen geleistet, sondern auch in Form von persönlichen Diensten (vgl. diesen lebensgetreuen Zug in der Erzählung von der Eheschließung des Erzvaters Jakob). In den ältesten Zeiten galten die Ehen unter den nächsten Verwandten nicht als anstößig: so durfte man sogar seine eigene Halbschwester heiraten (vgl. die Geschichte von Amnon und Tamar) oder zwei Schwestern zugleich; später aber wurden Ehen unter sehr nahen Verwandten nicht mehr zugelassen. Die elterliche Gewalt galt als unumschränkt: auf die Verletzung von Vater- oder Mutterehre durch Wort oder Tat stand die Todesstrafe. Dem Vater stand sogar das Recht zu, seine Tochter als Sklavin oder Magd zu verkaufen[3]).

Was die Sklaverei betrifft, so nahm sie bei den Israeliten minder

---

[1]) Der Verfasser der kunstvollen Lebensbeschreibungen der Erzväter im 1. Buche Moses führt diesen Zug des Familienlebens aus der viel späteren Zeit als Grund für die Ehelichung Hagars durch Abraham an (Gen. 16, 2 f.). Durch Kinderlosigkeit wird auch im Kodex *Hammurapi* die Doppelehe motiviert, woraus zu ersehen ist, daß bei den Assyrern gleichfalls die Bigamie neben der üblichen monogamen Ehe anerkannt war.

[2]) I. Sam. 1, 5—6; Gen. 29, 31—33; vgl. Deutr. 21, 10, 15.

[3]) Ex. 22, 15—16; Gen. 29, 18—27; Gen. 20, 12; I. Sam. 18, 17, 27; II. Sam. 13, 13; Lev. 18, 9, 18; Ex. 21, 7, 15—17.

rohe Formen an als bei den Nachbarvölkern. Die Sklaven und Sklavinnen galten als Familienmitglieder und ihre Rechte waren durch bestimmte Gesetze geschützt. Man unterschied zwei Arten von Sklaven: die bei den Sklavenhändlern gekauften oder im Kriege erbeuteten *fremdstämmigen* und die *hebräischen* (Ebed ibri), die aus Armut oder als Schuldknechte in die Sklaverei ihrer Stammesgenossen gerieten. Die Rechte der einen wie der anderen standen nicht nur unter dem Schutze der Gesetzesvorschriften, sondern auch des Gewohnheitsrechtes: im ältesten Gesetzbuch (Ex. Kap. 20—23) ist eine strenge Haftpflicht des Herrn für die Verstümmelung des Sklaven oder der Sklavin festgesetzt; auch die Sabbatruhe war für alle Sklaven ohne Unterschied der Abstammung vorgeschrieben („damit auch dein Sklave ruhen soll"). Das Hauptvorrecht des israelitischen Sklaven vor dem fremdstämmigen bestand darin, daß er vor lebenslänglicher Sklaverei geschützt war; der hebräische Sklave war nur zu einem sechsjährigen Dienst bei seinem Herrn verpflichtet und mußte im siebenten Jahre von diesem freigelassen werden. Das Gesetz zieht auch solche Fälle in Betracht, wo der israelitische Sklave nach Ablauf der sechsjährigen Frist selbst seinen Herrn nicht mehr verlassen will und aus eigenem Antrieb bei ihm zurückbleibt. Die Befristung der Knechtschaft eines Stammesgenossen rührte daher, daß diese Art von Sklaverei in der Regel eine Schuldknechtschaft war und folglich mit der Begleichung der Schuld durch die geleisteten Dienste gerechterweise aufhören mußte [1]). Höchst bemerkenswert ist es, daß die Israeliten in dieser Epoche nirgends als Sklavenhändler auftreten: diesen Handel trieben zu jener Zeit in ausgedehntestem Maße die Phönizier und später die Griechen (Jonier-„Jewanim" [2])).

Das Familienrecht im israelitischen Staate floß aus der gemeinsamen Quelle jenes Gewohnheitsrechtes der vorderasiatischen Völker, das unter anderem auch den „Kodex Hammurapi" (oben, § 10) hervorbrachte. Jedoch sieht man bei der Vergleichung der Bestimmungen dieses Kodex mit den Vorschriften der israelitischen Gesetzgebung, so wie sie in dem „Bundesbuch" und in anderen

---

[1]) Ex. 21, 2—6; noch menschenfreundlichere Bestimmungen finden sich im Deutr. 15, 12 f. Nach dem Kodex Hammurapi war die Schuldknechtschaft auf eine dreijährige Frist beschränkt.

[2]) Joel 4, 4—6; Ez. 27, 13.

ältesten Teilen des Pentateuch formuliert sind, wie im Volke Israel im Laufe der Zeit über der allgemeinen Grundlage der Gesetzgebung sich eine menschenfreundlichere Schicht erhebt, die die Härten des alten Brauches allmählich mildert. Bei aller Verwandtschaft der Grundnormen des Familienrechts im Hammurapikodex und im Pentateuch tritt auch deutlich das Gegensätzliche an ihnen zutage. Dies wird besonders kenntlich an dem Verhalten des Gesetzes der Frau gegenüber: in dem babylonisch-assyrischen Gesetzbuch tritt uns die Frau stets als untergeordnetes Glied in der Familie ihres Vaters oder Gatten entgegen; im israelitischen Gesetze hingegen ist sie die Gefährtin des Mannes und ihre Interessen sind in viel höherem Maße gewahrt. Der Kodex Hammurapi enthält eine Strafbestimmung nur für die Verletzung der väterlichen Ehre, dagegen bestraft das israelitische Gesetz auch die Verletzung der Mutterehre und verlangt überhaupt, daß Vater und Mutter in gleichem Maße in Ehren gehalten werden. Die Ehescheidung erfolgt nach babylonisch-assyrischem Recht einfach auf Verlangen des Ehemannes, der befugt ist, sein Weib ohne jeden besonderen Grund fortzuschicken; das israelitische Gesetz aber macht die Ehescheidung von dem Tatbestand einer „schändlichen Verfehlung" abhängig. Auch verhält sich das israelitische Gesetz dem Sklaven gegenüber viel humaner als das assyrisch-babylonische Recht[1]).

§ 47. *Gesellschaft und Staat*

Scharfe Kastenunterschiede gab es in der israelitischen Gesellschaft nicht. Die zwei folgenden Gruppen nahmen in der gesamten Bevölkerung eine Sonderstellung ein: die mit dem Staate in gar keiner Verbindung stehenden *Fremden* („Nochrim") und die *„Fremdstämmigen"* („Gerim"), das sind die einheimischen Kanaaniter, die mehr oder weniger mit dem israelitischen Volke verschmolzen waren. Der Fremde genießt nur die Gastfreundschaft, es erstrecken sich aber auf ihn nicht die Vergünstigungen der Gesetze, die den unbemittelten Schichten der einheimischen Bevölkerung zugute kommen[2]). Eine ganz andere Stellung nimmt jedoch der Fremd-

---

[1]) Vgl. Kodex Hammurapi §§ 137 f., 195, 199, 252—53, 281 u. Gen. 2, 18; Ex. 20, 12; 21, 15, 17; Deutr. 15; 24, 1; 27, 16.

[2]) Deutr. 15, 3; 23, 4—9, 21.

stämmige, der „Ger", ein. Ihm steht es von Rechts wegen frei, sich dem „Kahal Jahves", d. i. der Ortsgemeinde, anzuschließen und an allen ihren öffentlichen Handlungen und Feierlichkeiten teilzunehmen. Das Gesetz nimmt den „Ger" immer wieder unter seinen Schutz: man solle ihn nicht bedrücken, man solle ihn in Rechtsstreitigkeiten nicht benachteiligen; man solle ihm gegenüber Milde walten lassen gleichwie gegenüber allen anderen schutzbedürftigen Mitgliedern der israelitischen Gesellschaft, den Armen, Witwen und Waisen; neben diesen ist es dem Fremdstämmigen gestattet, die Erntereste auf den Äckern der Begüterten aufzulesen und die festgesetzte Unterstützung aus Staatsmitteln zu genießen. In den späteren Begründungen dieser Gesetzesbestimmungen heißt es immer wieder: „Einen ‚Ger' sollst du nicht übervorteilen und nicht bedrücken. Seid ihr doch selbst ‚Gerim' gewesen in Ägypten [1])."

Jede Stadt mitsamt den sie umgebenden Siedlungen, „die Stadt und ihre Töchter", wie die Bibel sich ausdrückt, bildete ein einheitliches Gemeinwesen. Früher, im patriarchalischen Zeitalter, stellte eine derartige Einheit das *Geschlecht* dar (der Stamm, die Sippe, eine Gruppe blutsverwandter Familien), dagegen tritt im Zeitalter der Könige die Einteilung nach Geschlechtern allmählich hinter dem territorialen Prinzip zurück: die *Stadtgemeinde* („Kahal", „Eda") trat an die Stelle des Geschlechtes. Die alte patriarchalische Sitte, die Rechtsprechung und die Ahndung in die Hände der *ältesten* Mitglieder des Gemeinwesens (der „Sekenim") zu legen, blieb jedoch auch in der Königszeit erhalten. Der Ältestenrat bildete in jeder Stadt das Gerichtskollegium. Die Richter hielten in der Regel ihre Sitzungen an den „Toren" der Stadt, d. i. in der Vorstadt („Schaar" = Vorstadt) ab, was als ein Wahrzeichen der ungeschmälerten Öffentlichkeit der Gerichtsverhandlungen gelten sollte. Dabei wurden die mit der Gerichtsordnung zusammenhängenden religiösen Handlungen, z. B. die Eidesleistung, an dem Ortsaltar oder im Tempel vollzogen. Die richterliche Gewalt kam außer den Stadtältesten auch noch den Priestern oder Leviten zu [2]).

---

[1]) Ex. 20, 10; 22, 20; 23, 9 f.; Deutr. 10, 18—19; 14, 29; 16, 11 f.; 24, 14 f.; 26, 11 f.

[2]) I. Kön. 21, 8, 11; Deutr. 17, 8 f.; 19, 12, 17; 21, 2, 5, 19; 22, 15; 25, 7 f.

Die Beteiligung der Priesterschaft an der Rechtsprechung war anscheinend ursprünglich auf einen bestimmten Kreis von Gerichtssachen beschränkt und gewann erst nach und nach mit der allmählichen Erstarkung des theokratischen Prinzips an Bedeutung. Da die Rechtsprechung zu jener Zeit nur selten von der allgemeinen Verwaltung getrennt war, so waren die Stadtältesten zugleich auch die Stadthäupter. Der König zog sie manchmal zur Beratung über die wichtigsten Staatsangelegenheiten heran, wie z. B. zur Entscheidung über Krieg und Frieden [1]).

Das Zivil- und Strafrecht dieses Zeitalters erreicht im Vergleich zu dem althergebrachten Gewohnheitsrecht eine viel höhere Entwicklungsstufe. Die Geschlechtssitte des „Blutrache", die den Anverwandten des Getöteten dazu berechtigte, den Mörder zu verfolgen und mit dem Tode zu bestrafen, lebte allerdings im Volke noch weiter fort (wie sie noch heutzutage unter den Arabern Palästinas anzutreffen ist), allein die Gesetzgebung trug zur Milderung der Grausamkeit dieser Sitte erheblich bei. War der Totschlag nicht vorsätzlich begangen worden, so konnte der Täter in irgendeinem Tempel an den Stufen des Altars oder in eigens dafür bestimmten „Zufluchtsstätten" Schutz suchen, wo der Bluträcher („Goel ha'dam") ihn nicht anrühren durfte. Dagegen war der Rächer befugt, im Falle eines vorsätzlichen Mordes den Mörder sogar „vom Altar zu nehmen", um ihn zu töten. Das Gesetz verbot, an den Kindern des Mörders das Verbrechen ihres Vaters zu sühnen; so verschonte z. B. der König Amazia die Söhne der Mörder seines Vaters [2]). Im Laufe der Zeit trat bei Kapitalverbrechen an Stelle der Privatahndung die Bestrafung durch das berufene Organ des Gemeinwesens, durch das Gericht. Nur in Ausnahmefällen ließ sich das Gericht in seinem Urteile von dem uralten Vergeltungsprinzipe leiten: „Auge um Auge, Zahn um Zahn, Leben um Leben." Sonst aber wurde dem Schuldigen eine Geldbuße auferlegt. Der Verstoß gegen die Grundgebote der Religion, ferner die Gotteslästerung und die Majestätsbeleidigung wurden mit dem Tode bestraft. Eine der ältesten Arten der Todesstrafen war die Steinigung („Sekila"), die

---

1) I. Kön. 20, 7 f. („kol sikne ha'arez" = die Ältesten aus allen Provinzen); II. Kön. 6, 32 u. 10, 1.

2) II. Kön. 14, 6; vgl. II. Sam. 3, 27—30; 14, 7 f.; 21, 1 f.; Ex. 21, 13—14; Num. 35, 11 f.; Deutr. 19 u. 24, 16.

man in der Regel außerhalb der Stadtgrenzen und unter der Beteiligung des Volkes zu vollziehen pflegte[1]).

Die *Heeresorganisation* im israelitischen und judäischen Reiche nahm in der Königszeit feste Formen an. Bei wichtigen militärischen Entscheidungen und zu Zwecken der unmittelbaren Landesverteidigung wurde nach wie vor die Volkswehr aufgeboten; zugleich aber bestand schon der Kern eines stehenden Heeres. Dieses bildete sich aus jener königlichen Leibwache heraus, die aus geübten Kriegern, zum Teil aber auch aus Freiwilligen zusammengesetzt war, jenen „Recken", die unter den ersten Königen Saul und David eine so bedeutsame Rolle gespielt hatten. In der Folgezeit trat an die Stelle des freiwilligen Kriegsdienstes die Militärdienstpflicht für die jungen Leute aus den begüterten Familien. Auch die Kriegsrüstungen sowie die sonstigen Hilfsmittel der Landesverteidigung entwickelten sich zusehends. Mit der Vergrößerung des Heeres vermehrte sich auch die Zahl der mit Garnisonen belegten festen Plätze. Unter Ahab waren den Statthaltern besondere Abteilungen von militärisch ausgebildeten Knappen („naare sare ha'medinot") unterstellt, mit denen sie sich im Kriegsfalle dem Könige zur Verfügung stellten. Diese gut ausgebildeten jungen Krieger waren die gegebenen Führer der Volkswehrtruppen. In der Reichstrennungsperiode unternahmen die Israeliten nur selten Angriffskriege zu Eroberungszwecken, dagegen mußten sie nur zu häufig Verteidigungskriege führen infolge der damals in den internationalen Beziehungen herrschenden Beutegier und Machtgelüste[2]).

Die *königliche Gewalt*, die aus der Notwendigkeit heraus, das Volk gegen seine äußeren Feinde in eine Einheit zusammenzufassen, entstanden war, wies ursprünglich einen rein militärischen Charakter auf. Der König war der Anführer sowohl der Volkswehr als auch des stehenden Heeres. Bei einem Vormarsch oder bei der Abwehr des Feindes stand der König stets an der Spitze des Volkes in Waffen. Jedoch mit der Zeit wird in der Person des Königs der Krieger mit dem Bürger, der Herrscher mit dem Richter vereinigt. Der König bildete die höchste Gerichtsinstanz nicht nur

[1]) Ex. 21—22; I. Kön. 21, 13; vgl. Num. 15, 35—36.

[2]) I. Kön. 20, 14—19; II. Kön. 11, 4; 15, 20; vgl. Num. 1, 2 f.; 26, 2; I. Sam. 8, 11—12 usw.

in besonders wichtigen Fällen, sondern auch mit gewöhnlichen Privatklagen durfte man ohne weiteres sich an ihn wenden [1]).

Es fehlt uns jede Nachricht über die Art der Ausübung der höchsten Zivilgewalt durch den König. In der Verwaltung scheint das Prinzip der Dezentralisation vorherrschend gewesen zu sein. An der Spitze der lokalen Behörden standen die Stadtältesten und die „Landvögte". Zur Bestreitung des Unterhaltes des Hofes wurden noch unter Salomo besondere Natural- und Geldleistungen festgesetzt. Aber auch der Ertrag besonderer Krongüter oder Domänen mochte dem Königshofe zur Verfügung gestanden haben. So tritt uns der judäische König Usia in der Urkunde als reicher Gutsbesitzer entgegen: „Er besaß viele Herden in der Schefela (Niederung) und in der Ebene, viele Ackerbauer und Winzer auf den Bergen und auf dem Karmel" (II. Chron. 26, 10). War der Königsschatz erschöpft, so nahmen die judäischen Könige zur Bestreitung der Kriegskosten oder zur Leistung einer Kriegsentschädigung die Schatzkammern des Jerusalemer Tempels in Anspruch, wo unter anderem auch die Volksersparnisse aufbewahrt wurden nach Art der modernen Staatssparkassen (Rehabeam, Asa, Joas, Amazia, Ahas).

Weder im Nord- noch im Südreiche hatte die Königsgewalt despotischen Charakter; ganz im Gegenteil trat in ihr ein demokratischer Zug deutlich hervor. In entscheidenden Momenten des politischen Lebens pflegte der König die Volksvertreter, die Volksältesten, zu Rate zu ziehen (Ahab, Jehu). Die Propheten aus der Oppositionspartei sagten den Königen die Wahrheit freimütig ins Gesicht und geißelten in öffentlicher Rede ihre Missetaten (Nathan, Ahia, Elias, Elischa, Amos, Jesaja). Als der reiche Nabot aus Jesreel sich weigerte, dem König Ahab seinen Weinberg abzutreten, geriet dieser in Verzweiflung, ebendarum, weil weder Sitte noch Gesetz den König dazu berechtigten, sich gewaltsam den Besitz eines friedlichen Bürgers anzueignen. Nur die Tücke der Königin Isebel brachte es fertig, Ahab in den Besitz des begehrten Grundstückes zu setzen. Die im Geiste des orientalischen Despotismus aufgewachsene Phönizierin Isebel vermochte die sittlichen Grund-

---

[1]) II. Sam. 14, 5 f.; 15, 2—6; I. Kön. 3, 9, 16 f.; II. Kön. 6, 26; 8, 5; 15, 5.

lagen der Königsgewalt bei den Israeliten nicht zu begreifen und verhöhnte daher Ahab, indem sie ihn fragte: „So (d. i. in den engen Schranken von Recht und Gerechtigkeit) willst du deine Königsgewalt über Israel bekunden?" Und doch vermochte es der orientalische Einfluß nicht, den Despotismus am Hofe der israelitischen Könige, von wenigen Ausnahmen abgesehen, heimisch zu machen. Sogar den Fremden fiel es auf, daß die „Könige Israels barmherzige Könige" waren (I. Kön. 20, 31). Gewalttätige Tyrannen waren häufiger unter den Usurpatoren zu finden (Menahem). Allerdings gingen die dynastischen Umwälzungen nicht ohne Grausamkeiten vor sich (Jehu).

In manchen Reichen des Altertums versah der König zugleich auch das Amt des Oberpriesters. Derartige Priesterfunktionen übten auch die ersten Könige Gesamt-Israels aus. So brachten Saul und David als „gottgesalbte" Herrscher bei hochfeierlichen Gelegenheiten die Opfer selbst dar. In der Folgezeit behielten die Könige des Nordreiches noch teilweise die hohe Würde eines Oberpriesters. So pflegte Jerobeam I. — nach dem Zeugnis der Urkunde — manchmal selbst die Opfer in Betel darzubringen; unter Jerobeam II. galt der Tempel von Betel als Hoftempel und die dort amtierenden Priester waren königliche Beamte. In Juda dagegen, wo die Theokratie viel festere Wurzeln gefaßt hatte, wollte die Priesterschaft die Oberpriesterwürde des Königs in der Praxis nicht anerkennen, und es brach, um ein Beispiel zu erwähnen, eine allgemeine Empörung gegen den König Usia aus, als er sich einmal anmaßte, das priesterliche Amt im Tempel zu Jerusalem persönlich zu versehen [1]).

§ 48. Religion und Kultus

Wie in allen Religionen des Altertums, so stand auch in der Religion der alten Israeliten nicht das Dogma, sondern der Kultus, der Ritus des Gottesdienstes an erster Stelle. In seinen äußeren Formen wies der Jahvekultus große Ähnlichkeit mit den Kulten der kanaanitischen Nachbarvölker auf, und noch zur Zeit der Reichstrennung war die Volksreligion, besonders im nördlichen

[1]) I. Sam. 13, 9; 14, 34; II. Sam. 6, 13 und sonst; I. Kön. 12, 32 f.; Am. 7, 13; II. Chron. 26, 16 f.

Reiche, von heidnischen Elementen nicht frei. Neben den offiziellen Gottesdienststätten in den Königsresidenzen (Jerusalem in Juda und Betel in Ephraim) gab es in beiden Reichen auch noch andere heilige Stätten. In den Provinzstädten Judas strömte das Volk zu den zahlreichen Altären auf den Anhöhen *(Bamoth)*, wo der Jahvedienst nach uralten, vom offiziellen Kultus der Hauptstädte abweichenden Riten geübt wurde; allein große Tempel, die mit dem Jerusalemer hätten wetteifern können, gab es hier nicht, und die meisten judäischen Könige waren daher gegen diese lokalen Volkskulte durchaus duldsam [1]). Im israelitischen Reiche dagegen machte sich die Dezentralisation des Kultes viel mehr bemerkbar. Hier bestanden neben dem Königstempel in Betel ein Jahvetempel in Dan für die fernen nördlichen Stämme und noch andere Tempel in der Hauptstadt Samarias, in Gilgal, Mizpa, Sichem und manchen anderen Städten [2]). Der Gottesdienst auf den Anhöhen und in den Hainen war hier verbreiteter als in Juda und näherte sich mehr den heidnischen Kultformen. Die Altäre auf dem Lande wurden auf Anhöhen in Form von Steinhaufen errichtet; häufig baute man sie in Hainen, im Schatten einer Eiche, einer Palme oder eines Tamarindenbaumes. Neben den Altären pflegte man die Symbole der alten kanaanitischen Gottheiten aufzustellen: ein verziertes Steindenkmal („Masseba") oder einen heiligen Baum in Form von einem nach obenzu breiter werdenden Holzpfahl („Aschera"), der dem Standbilde der Göttin der Fruchtbarkeit, Astarte, ähnlich war (§ 11). Hier wurden bei fröhlichem Mahle oder Trinkgelage im Beisein geschmückter Frauen jene von „heiliger Prostitution" zu Ehren der Astarte begleiteten Orgien oder Bacchanale gefeiert, die bei den Propheten eine so große Entrüstung hervorriefen (vgl. Hosea an verschiedenen Stellen seines Buches). In einigen Tempeln des israelitischen Reiches waren goldene Bildsäulen Jahves in Stiergestalt aufgestellt [3]). Sogar in Jerusalem war noch bis zu den Zeiten des Königs Hiskia eine aus

---

[1]) I. Kön. 14, 23; 15, 14; 22, 44; II. Kön. 12, 4 (es wiederholt sich der Satz: „Die *Bamoth* waren aber noch nicht verschwunden und das Volk opferte und räucherte auf den Bamoth").

[2]) Am. 5, 5; 8, 14; Hosea 4, 15; 9, 15.

[3]) I. Kön. 12, 28 f.; Hosea 8, 5; 10, 5; 13, 2 usw.

Erz gegossene Schlange, die das Symbol einer gesundheitspendenden Gottheit darstellte, anzutreffen [1]); im nördlichen Reiche, unter den Omriden, wetteiferte mit dem Volkskultus Jahves jener gemischte Jahve-Baalkultus, der unter Jehu auf so grausame Weise verfolgt wurde. Der Baaldienst war bereits aus dem Volksleben verschwunden, allein viele Riten dieses Kultes lebten in der Volksreligion noch weiter fort.

Die Hauptform des Gottesdienstes bildete die *Opferdarbringung*. Der Mensch der alten Zeit suchte durch Darbringung von Gaben seinen Gott günstig zu stimmen. Allein das Opfer hatte bei den Israeliten (wie auch bei den Griechen Homers) auch noch die praktische Bedeutung, daß das Fleisch des Tieres, wovon ein Teil zu Ehren Gottes auf dem Altar verbrannt wurde, ebendadurch rein und im religiösen Sinne genießbar wurde. Das Blut des Opfertieres ließ man ganz auf den Altar fließen, da der Blutgenuß streng untersagt war [2]). Auf dem Altar wurden auch Trankopfer von Weihöl und Wein dargebracht. Als Opfer galt auch das Hinbringen der ersten Ackerbauerzeugnisse des Jahres, der sogenannten „Erstlinge", oder von Proben des eben geernteten Getreides sowie der eingebrachten Früchte und Trauben in den Tempel zu Weihzwecken. Der Tempel und der Altar galten als Sitz Gottes; in ihrer Nähe erhielten alle Familienmahle eine religiöse Weihe. Besonders feierlichen Charakter hatten diese Opfermahle während der großen Festtage. Die drei landwirtschaftlichen Jahreszeitfeste, die in engstem Zusammenhang mit der ländlichen Lebensweise standen (§ 46), wurden allmählich in den Bereich des Tempelkultus miteinbezogen. „Dreimal im Jahre — so lautete das Gesetz — soll alles, was männlich ist bei dir, vor dem Herrn Jahve erscheinen. Und man soll nicht mit leeren Händen vor mir erscheinen." Am Passahfest wurde das Fleisch der Opfertiere zusammen mit den ungesäuerten Gerstenfladen („Mazoth") verzehrt, die als Symbol des auf den Feldern im Frühjahr reifenden Getreides galten. Am Sommerfest der Frühernte oder dem „Wochenfest" („Schebuoth", sieben Wochen nach dem Passahfest), während des Einbringens der Ernte, galt anscheinend nicht das ungesäuerte, sondern das

[1]) II. Kön. 18, 4.
[2]) I. Sam. 14, 32 f.; Lev. 17, 14; Deutr. 12, 16.

gesäuerte Weizenbrot als symbolische Speise. Ein wichtiges Tempelfest war auch das Herbstfest der „Fruchtlese" oder das „Laubhüttenfest" („Sukkoth"); Baumfrüchte und Palmenzweige, die in den Tempel gebracht wurden, symbolisierten dieses Fest. Während all dieser Feste wurden um die Tempel und Altäre herum fröhliche Volksgelage abgehalten. Jede bemittelte Familie lud Arme, Witwen, Waisen und Fremdstämmige zu ihrem Mahle ein. Alle „aßen, tranken und waren fröhlich vor Jahve[1])". Die ländlichen Feste wurden zu religiösen Feiern, die an manchen Orten in Bacchanale von der Art der griechischen „Dionysien" ausklangen.

Im Dienste des Altars oder Tempels stand der *Priester* („Kohen"). Er büßte nach und nach seine ehemalige Bedeutung als Orakelverkünder ein[2]), da diese Funktion dem Propheten zufiel, und wurde zum Leiter des öffentlichen Gottesdienstes. Die Tempeldiener versahen den Opferdienst und erhielten einen gewissen Teil der Opfergaben als Geschenk. Auch sonst wurden sie von den Andächtigen mit ländlichen Erzeugnissen beschenkt; das Maß dieser Gaben wurde später von dem Gesetze genau festgelegt. Das Priesteramt vererbte sich in Juda vom Vater auf den Sohn. Einer alten Tradition zufolge leiteten die judäischen Priester ihr Geschlecht von einem gemeinsamen Ahnen her, nämlich von Aaron, dem Bruder Moses' aus dem Stamme Levi. Seit den Zeiten des Königs Salomo war das Oberpriesteramt am Jerusalemer Tempel im Geschlechte Zadoks erblich. Im israelitischen Reiche gab es nach der religiösen Umwälzung durch Jerobeam I. Laienpriester, die weder dem Aaroniden- noch dem Levitengeschlecht angehörten. Am wenigsten konnten die dem volkstümlichen Kultus vorstehenden „Priester der Anhöhen" (kohane bamoth) auf vornehme Abstammung stolz sein, denn gar häufig fehlte ihnen auch die einem geistlichen Würdenträger geziemende Sittenreinheit[3]). Die Vertreter der offiziellen Tempelpriesterschaft, besonders in Jerusalem, blieben auch jetzt die

---

[1]) Ex. 23, 14 f.; Deutr. 16; Lev. 23 u. a. In den letzten zwei Büchern machen sich schon die späteren Bestrebungen bemerkbar, diesen Festen den Charakter geschichtlicher und offizieller Tempelfeste zu verleihen. S. unten, § 83.

[2]) In den Urkunden wird das Befragen des „Efod" in der nachdavidischen Zeit fast gar nicht mehr erwähnt. Die Könige Ahab und Josafat befragen vor dem Kriege mit den Aramäern nur die Propheten; zu diesem Zwecke gab es eine besondere Institution: die Hofprophetie.

[3]) I. Kön. 12, 31; 13, 33; II. Kön. 23, 9, 20.

des Gesetzes Kundigen sowie die Hüter der heiligen Überlieferungen und des religiösen Schrifttums. Während der Beruf der religiösen Unterweisung des Volkes den Priestern von den Propheten streitig gemacht wurde, blieb ihre Autorität in Fragen der religiösen Bräuche und Riten auch jetzt ungeschmälert: sie machten dem Volke die Gesetze über „rein" und „unrein" in Speise und Trank klar und unterwiesen es auch in den Regeln der Gesundheitspflege und der Krankenbehandlung [1]). Wie die Priester anderer Völker verfügten auch sie über gewisse medizinische Kenntnisse und traten als Heilkundige auf; nur wenige von den Propheten wetteiferten mit ihnen auf diesem Gebiete (Elias, Elischa). Von den Gerichtsfunktionen der Priester war bereits oben die Rede (§ 47).

Außer dem öffentlichen Gottesdienst gab es auch einen Ritus innerhalb des häuslichen Lebens. Dieser bestand aus einer Menge Sitten und Bräuche, die im alten Volksglauben wurzelten. Hierher gehört auch der Ritus der *Beschneidung* der männlichen Säuglinge. Der Brauch der „Vorhautbeschneidung" wurde in uralten Zeiten zur Verhütung von gewissen im tropischen Klima verbreiteten Geschlechtskrankheiten eingeführt und erhielt erst später eine religiöse Sanktion. Unbeschnittenen wurde anscheinend die Ehe und der Eintritt in die Gemeinde der Gläubigen untersagt [2]). Die Bedeutung eines Symbols des „Bundes" (Brith) zwischen Gott und dem Volke Israel mag der Beschneidungsbrauch erst nach seiner Abschaffung bei den anderen Völkern erlangt haben, als er im israelitischen Volke erhalten blieb zur Unterscheidung von den Unbeschnittenen (Arelim). Die mit Geburt, Eheschließung und Tod verbundenen Zeremonien zeichneten sich durch patriarchalische Schlichtheit aus. Am Lager des Toten pflegte man laut zu weinen und zu jammern, wozu auch spezielle „Klagefrauen" bestellt wurden. Zum Zeichen der Trauer schüttete man Asche aufs Haupt, zog statt des Mantels einen Sack über und umgürtete sich mit einem Strick. Die Vorstellungen vom Leben im Jenseits waren zu jener Zeit noch sehr unklar und verworren; man glaubte, daß der Tote nach seinem Ableben sich zu seinen Ahnen geselle, daß es einen gemeinsamen Wohnort aller Toten, den „Scheol", gebe, etwa in der Art

---

[1]) Deutr. 17, 9 f.; 33, 10; Lev. 13—15.
[2]) Gen. 17, 10; 21, 4; Ex. 4, 25.

eines unterirdischen Schattenreiches [1]). In den Volkssitten finden sich noch Überreste des primitiven Totenkultes (Animismus) in Form von „Totenmahlen [2])". Auch glaubte man, die Seelen der Toten zu Zwecken der Weissagung aus dem Totenreiche heraufbeschwören zu können (Nekromantie: die Geschichte von der Hexe zu Endor). Das Gesetz verdammte in schroffer Weise all diesen Volksaberglauben. Die Zauberkunst und die Hexerei, der Glaube an Dämonen und Gespenster, wurden von dem Gesetzgeber dem Götzendienst gleichgestellt [3]). Die Jahvereligion, die die abergläubischen Volksbräuche als solche verwarf, behielt dennoch manche von ihnen bei, nachdem sie ihnen eine veränderte symbolische Bedeutung verliehen hatte. Auf diese Weise wurden wohl verschiedene Amulette beibehalten, die ehedem als Schutzmittel gegen die bösen Dämonen angewendet wurden, so z. B. die Quasten am Kleidersaum („Zizith"), das Stirnband („Totafoth"), die Talismane mit Inschriften an den Türpfosten („Mesusoth"). Im Gesetz wurden alle diese Amulette zu Andachtsgegenständen umgewandelt, zu symbolischen Zeichen, die die religiöse Stimmung aufrechterhalten und die Gläubigen an die Gebote Jahves erinnern sollten [4]).

Was das Dogma anbetrifft, so stellte die israelitische Religion in der Zeit der Reichstrennung ein Gemisch von verschiedenartigen religiösen Anschauungen niederer und höherer Art dar. Der gemeine Mann hatte einen anderen Begriff von der Religion als der Anhänger der Propheten: jener fügte dem Jahveismus heidnische Vorstellungen und Kultformen hinzu, während dieser bestrebt war, den Jahveismus von heidnischen Elementen durchaus reinzuhalten. Die Wechselwirkung dieser beiden Richtungen bestimmte die geschichtliche Entwicklung der israelitischen Religion. Das Prinzip eines nationalen oder territorialen Gottes war in der Gedankenwelt des Volkes noch immer vorherrschend: Jahve ist der Gott Israels, und Israel ist das Volk Jahves; Jahve ist der Gönner des israelitischen

---

[1]) Gen. 37, 35; Jes. 14; 38, 10. Vgl. die übliche Wendung in den Königsbüchern: „Und es entschlief der König (es folgt der Name des betreffenden Königs) zu seinen Vätern und ward begraben . . ."

[2]) Deutr. 18, 11; 26, 14; Psalm 106, 28.

[3]) Ex. 22, 17; Lev. 19, 26; 20, 6; Jes. 8, 19.

[4]) Ex. 13, 16; Num. 15, 38—39; Deutr. 6, 8—9; 11, 18; 22, 12. Vgl. „Jüdische Altertümer" von Josephus Flavius, Buch IV, Kap. 8, § 13.

Landes, ist an dessen Boden gebunden, „wohnt unter seinem Volke". Es galt die Auffassung, daß Jahve geradeso ein Privatgott Israels sei wie Kemosch einer der Moabiter oder wie die verschiedenen Baale bei den einzelnen kanaanitischen Völkern, und daß sein Wirkungskreis durch die von Stamm oder Land gesetzten Schranken begrenzt sei (Monolatrie, Henotheismus [1]). Der Kultus dieses Stammesgottes bestand neben den Kulten der lokalen oder fremden Gottheiten. Nach und nach bildete sich jedoch die Überzeugung heraus, daß Jahve höher stehe als die Stammesgottheiten anderer Völkerschaften, daß seine Macht sich nicht nur in den Schicksalen eines einzelnen Stammes, sondern auch im Leben der gesamten Menschheit kundtue. Die fremdländischen Gottheiten, die heidnischen Götzenbilder und die lokalen oder gar häuslichen Gottheitsdarstellungen verloren immer mehr vor dem überwältigenden Glanze, der von Jahve ausging, an Bedeutung [2]). Allerdings wurden noch immer mit Jahve anthropomorphische Vorstellungen verbunden: der Gott wurde noch immer in menschlicher Gestalt gedacht, man glaubte menschliche Leidenschaften ihm zuschreiben zu dürfen [3]). Das Volk vermochte die bildlichen Darstellungen der Gottheit noch nicht zu entbehren. Die Besten der Nation gelangten dagegen nach und nach zu einer neuen Einsicht: sie predigten, daß Jahve durch keine bildlichen Darstellungen erfaßt werden könne, daß er, der nationale Gott Israels, zugleich der alleinige Gott des Universums sei, der Schöpfer der Natur und der Menschen. Mit diesem dogmatischen Begriff verbanden sie ein umfassendes sittliches System:

---

[1]) Noch dem König David wird der bezeichnende Spruch in den Mund gelegt: „Heute (während der Flucht vor Saul) treiben sie mich aus, daß ich nicht teil an Jahves Eigentum haben soll, indem sie sprechen: ‚Fort, diene anderen Göttern' " (I. Sam. 26, 19). Vgl. II. Sam. 15, 25.

[2]) Die Fortschritte des Jahveismus sind auch aus der Tatsache des allmählichen Schwindens der Eigennamen mit der Partikel *baal* und des Häufigwerdens von theophorischen Namen mit der Partikel *Jahve* (Jahu, Jo) zu ersehen: Joahas, Josafat, Joram, Ahasja u. dgl. mehr. In den neu aufgefundenen samaritischen Inschriften aus der Zeit Ahabs („Ostraka", vgl. § 50) finden sich allerdings noch Namen mit der Partikel *baal*. Es ist anzunehmen, daß nach der grausamen Ausrottung der Baalverehrer unter König Jehu auch die Namen mit den heidnischen Bestandteilen gänzlich außer Gebrauch kamen.

[3]) Diese volkstümlichen Vorstellungen sind in den religiös-dichterischen Schilderungen der Genesis und anderer Teile des Pentateuch, die zu jener Zeit von Männern mit einer viel höherstehenden Weltanschauung verfaßt worden sind, in ausgiebigster Weise verwendet worden.

Gott verlangt von seinen Verehrern nicht so sehr die Vollziehung von sinnfälligen religiösen Zeremonien als die Lauterkeit der Seele und die Erfüllung der höchsten sittlichen Gebote. Nicht der Kultus, sondern die Sittlichkeit bildet den Mittelpunkt der Religion. Diese achthundert Jahre vor der christlichen Ära von den Propheten des israelitischen und judäischen Reiches proklamierte Idee zeitigte später eine radikale Umgestaltung der gesamten religiösen Weltanschauung des Judentums.

§ 49. Die Entwicklung des Prophetismus [1])

In seiner ursprünglichen Form war der Prophetismus eine Erscheinung, die Israel neben vielen anderen Völkern des alten Orients eigen war, und nur in seiner höchsten Entwicklungsphase wird er zu einem originellen Produkt des geistigen Schaffens Israels.

Das Wort „Nabi" im Sinne von „Verkünder", Seher, ist unter verschiedener Form in allen semitischen Sprachen anzutreffen, von der assyrischen angefangen bis zur arabischen. So wurden Menschen genannt, denen der Volksglaube eine geheimnisvolle geistige Kraft zuschrieb, eine Begabung, die Zukunft vorauszusagen, das Unbekannte zu erraten und also auch zu „verkünden", d. h. in Zeiten der Volksbewegungen oder der politischen Umwälzungen Anleitungen zu geben. Diese Begabung war bei dem Nabi mit einem gewissen Grad von religiöser Verzücktheit verbunden. Diese, die sich in Zeiten der nationalen Krisen mit politischer Begeisterung vermählte, verwandelte sich in eine Triebkraft von großer politischer Tragweite. Hier liegt die Grenzlinie zwischen den Propheten höheren und niederen Ranges, zwischen den einfachen Wahrsagern und den weitsichtigen, für die Öffentlichkeit wirkenden Persönlichkeiten.

Den Ruf eines im Dienste der Öffentlichkeit stehenden Nabi erwarb sich in Israel zuerst das patriotisch begeisterte Weib der Richterzeit, *Debora* [2]). In dem sagenhaften Bericht über die Wirk-

---

[1]) Die Bezeichnung „Prophetismus" gebrauchen wir im Sinne einer Weltanschauung oder eines Ideensystems der biblischen Propheten, das sowohl die Religion wie auch die Ethik und Sozialpolitik mitumfaßt.

[2]) Moses lassen wir hier unerwähnt, da ihm die Bezeichnung „Nabi" (Deutr. 34, 10), wie aus dem Zusammenhang zu ersehen ist, in dem allgemeinen Sinne eines gottschauenden Gesetzgebers beigelegt wird, der seine Erleuchtungen unmittelbar von oben empfängt. Andererseits ist in der Schilderung auch des

samkeit dieser „Prophetin" wie auch in ihrem Liede tritt uns eine Schwärmerin für die nationale Einheit entgegen, die das Volk zum Zusammenhalten und zur Abwehr der äußeren Feinde aufruft. Viel komplizierter erscheint die Gestalt *Samuels*, die sich an der Grenzscheide zweier Epochen, der Richter- und der Königszeit, erhebt. Die Urkunde zeigt ihn in drei aufeinanderfolgenden Stadien der Prophetie: zunächst kommt man zu ihm als zu einem „Gottesmanne" (Wundertäter), um über verschwundene Eselinnen Auskunft zu erhalten; dann steht er an der Spitze eines ganzen „Prophetentrupps" (chebel nebiim), der von einer religiös-patriotischen Ekstase ergriffen ist; und schließlich agitiert er für die Königswahl Sauls und steht überhaupt im Mittelpunkte jener politischen Umwälzung, die ein allisraelitisches *Königtum* zur Folge hatte. In den Urkunden wird Samuel mehrfach *„Roe"* genannt, d. i. Hellseher, Vorausblickender, wobei der spätere Textredaktor die Erklärung beifügt, daß „die jetzt Propheten *(Nabi)* genannt werden, vor Zeiten Seher *(Roe)* hießen" (I. Sam. 9, 9). So vereinigte die Volksüberlieferung in der Persönlichkeit Samuels den Propheten höheren und niederen Ranges: einen gewöhnlichen Orakelwahrsager, einen begeisterten Patrioten und den höchsten geistigen Führer der Nation. Dieser Prophet gibt dem künftigen König Saul, den er zu seinen Gesinnungsgenossen sendet, folgende Anweisung mit auf den Weg: „Wenn du dorthin in die Stadt (Gibea) kommst, wirst du einem Trupp Propheten begegnen, die von der Opferstätte *(Bama)* herabkommen, vor ihnen her Harfe, Pauke, Flöte und Zither, sie selbst sind verzückt (‚mitnabim', prophezeien), da wird dann der Geist Jahves über dich kommen, daß du mit ihnen in Verzückung gerätst (prophezeist) und dich in einen anderen Menschen verwandelst[1])." Hier kommt in der Prophetie das Moment der religiös-patriotischen Ekstase, die sich den Seelen mitteilt und einen gewöhnlichen Menschen in einen „Propheten" zu verwandeln vermag, d. i. in einen begeisterten Kämpfer für die Volkssache, klar zum Ausdruck.

---

fremdstämmigen Propheten Bileam das Element der unbewußten Eingebung im Zustande der Ekstase hervorgehoben: „So spricht Bileam, der Sohn Beors, so spricht der Mann mit dem geschlossenen Auge, so spricht, der vernimmt Gottes Worte und den höchsten Gedanken kennt, das Gesicht des Allmächtigen schaut, hingesunken und enthüllten Auges" (Num. 24, 3—4, 15—16).

[1]) I. Sam. 10, 5—6.

In der Regierungszeit Davids treten die unklaren Umrisse zweier Prophetengestalten hervor, *Nathans* und *Gads*. Der erste, der die Sünde des Königs in seiner Parabel vom reichen und armen Manne geißelt, ist zugleich Hofprophet und Anhänger einer bestimmten politischen Partei[1]). Der andere führt den Namen eines „Hofsehers" (Chose ha'melech) und berät oder warnt den König im Namen Jahves[2]). In der Regierungszeit Salomos tritt der Prophet und Agitator *Ahia aus Silo* mit Strafpredigten hervor. Dieser leistete zuerst dem Aufrührer Jerobeam in seinem Kampfe mit Salomo Beistand, sah sich aber dann durch den Mann seiner Wahl enttäuscht[3]). Dann folgt eine Reihe wenig bekannter Propheten (Schemaja, der „Gottesmann", unter Rehabeam, Hanani unter König Asa, Jehu ben Hanani unter Baasa u. a.), die anscheinend an den politischen Wirren der Reichstrennungsepoche regen Anteil nahmen[4]).

Die gesellschaftliche Bedeutung der Propheten zeigte sich besonders in der Zeit des *Elias* und *Elischa*. Die Lebensgeschichte beider Propheten ist von Volkssagen umwoben, die in ihren Lieblingshelden wundertätige Wahrsager im primitiven Sinne des Wortes „Nabi" erblicken; in dem Bericht der Urkunde, die diese Elemente der Volkssagen in sich aufgenommen hat, treten jedoch auch die religiös-politischen Züge in der Wirksamkeit beider Propheten klar hervor. Diese beiden Propheten des nördlichen Reiches hatten eine bestimmte Aufgabe auf sich genommen, von der ein jeder einen Teil zur Ausführung brachte. Elias kämpfte mit aufopfernder Hingabe gegen den Synkretismus im religiösen Kultus und gegen den Despotismus des Königs Ahab; Elischa agitierte gegen die antinationale Dynastie der Omriden, und es gelang ihm, ihren Sturz herbeizuführen. Beide waren von einer Schar junger „Prophetensöhne" (Bne ha'nebiim) umgeben, die oft wichtige politische Aufträge ausführten, z. B. bei dem Umsturz Jehus[5]). Aus diesen Kreisen kam nicht nur ein religiöser, sondern auch ein sittlicher Protest gegen die weissagenden Propheten niederen Ranges; nicht nur die „Propheten Jahves" treten den „Propheten Baals" ent-

[1]) II. Sam. 7, 2 f.; 12; I. Kön. 1, 8 f.
[2]) I. Sam. 22, 5; II. Sam. 24, 11 f.; II. Chron. 29, 25.
[3]) I. Kön. 11, 29; 14, 2 f.
[4]) I. Kön. 12, 22; 16, 1, 7; II. Chron. 16, 7 f.
[5]) II. Kön. 9, 1 f.

gegen, sondern auch die „wahren" Propheten den „falschen" (Nebie ha'scheker); die unabhängigen Volkstribunen, die den Regierenden und den Oberen die Wahrheit frei ins Gesicht sagen, wenden sich gegen die käuflichen Orakelkünder von Beruf, von denen es hieß: „Wenn sie mit ihren Zähnen zu beißen haben, rufen sie Heil! Aber gegen den, der nichts in den Mund gibt, erklären sie den Krieg [1])." Ein Beispiel eines solchen Konfliktes finden wir bereits in dem Auftritt, der sich zwischen Micha ben Jimla und Zedekia ben Kenaana am Hofe Ahabs (§ 36) abspielte [2]). Der Kampf mit den „falschen Propheten" bleibt bis zum Untergange beider Reiche eine ständige Begleiterscheinung der Prophetie [3]).

Der Wendepunkt in der Entwicklung des Prophetismus fällt in das VIII. Jahrhundert. Es erscheint ein neuer, höherer Prophetentypus. Es ist dies der Prophet, der zugleich Lehrer, Prediger und politischer Volksredner ist, der inbrünstig eine radikale Erneuerung der religiösen und sozialen Ordnung auf Grund der höchsten sittlichen Ideale herbeisehnt. Er vollbringt keine Wunder, um das Volk zu überzeugen, er hält nicht die dunklen Reden eines Orakeldeuters, sondern verkündet mit der Begeisterung eines Apostels die erhabensten religiösen, sittlichen und politischen Wahrheiten. Die neuen Propheten schaffen eine besondere Form der Rede, in der Pathos mit lyrischer Innigkeit, Beredsamkeit mit Poesie, Prosa mit gebundener Rede vereint sind. Die Reden dieser begeisterten Männer wurden von ihnen selbst oder von ihren Jüngern niedergeschrieben und sind uns als literarische Denkmäler erhalten geblieben. Die mündliche Prophetie der früheren Zeit macht nach und nach, mit der zunehmenden geistigen Entwicklung des Volkes, einer Prophetie in schriftlicher Form Platz. Zu der ersten Gruppe von Propheten dieser neuen Art gehören Amos und Hosea im israelitischen Reiche, Jesaja und Micha in Juda.

Zwei Grundideen sind für diese neue Richtung im Prophetismus charakteristisch: 1. der universale Gottesbegriff und 2. der ethische Monotheismus. In den Reden *Amos'* tritt zum ersten Male der Übergang von dem Begriffe Jahves als eines Stamm- oder nationalen Gottes zu dem eines universalen Gottes zutage. In der Vor-

[1]) Micha 3, 5.
[2]) I. Kön. 22, 8 f.
[3]) Vgl. Jeremia, Kap. 26—29.

stellung des Propheten hat Jahve nicht nur die Schicksale des israelitischen Volkes in seiner Hand, sondern auch die aller anderen Völker: er ist nicht nur der Gott eines Stammes wie irgendein Baal oder Kemosch, sondern auch der Gott der Welt, der die geschichtlichen Schicksale der gesamten Menschheit lenkt. „Seid ihr nicht wie die Kuschiten, ihr Israeliten, — so spricht Jahve durch den Mund des Propheten — habe ich nicht Israel aus Ägypten hergeführt und die Philister von Kaphtor und die Aramäer aus Kir?" (Amos 9, 7). Das will sagen, daß derselbe Gott, der dem Nomadenvolke Israel Kanaan als seinen ständigen Wohnort zugewiesen hat, auch die von den jonischen Inseln hergekommenen Philister mit einem Landgebiet in Palästina bedacht hat, ebenso die Aramäer mit einem Stammsitz in Syrien. Gott sorgt für alle Völker. Der Prophet streitet die Auserkorenheit Israels nicht ab, sucht aber dabei klarzumachen, daß gerade an die Auserwählten größere Anforderungen zu stellen sind. „Von allen Völkern der Erde habe ich (Jahve) nur euch erkannt (erwählt), darum werde ich alle eure Verschuldungen an euch strenger strafen" (Am. 3, 2). Aus der Idee eines universalen Gottes zieht Amos den richtigen Schluß: er prophezeit auch die Schicksale anderer Völker, die zu jener Zeit am politischen Horizonte Israels sichtbar waren; im Namen Jahves droht er diesen Ländern und Völkern: Damaskus, Tyrus, Edom, Ammon, Moab, mit verschiedenen Strafen, besonders für ihre sittlichen Verfehlungen. Allein während die heidnischen Völker nur für Grausamkeit und Unmenschlichkeit in ihren Kriegen mit den Nachbarn bestraft werden sollen, werden Israel und Juda für jede Verletzung der höchsten Gerechtigkeit und Sittlichkeit im gesellschaftlichen und persönlichen Leben verantwortlich gemacht (Amos, Kap. 1 und 2). Die Sünde der Judäer besteht darin, daß sie „das Gesetz Jahves verworfen und seine Satzungen nicht gehalten haben", und die Sünde der Israeliten darin, daß sie „für Geld einen Rechtschaffenen verkaufen und den Dürftigen um eines Paars Schuhe willen", daß sie „die Geringen auf den Kopf schlagen und die Elenden aus dem Wege drängen". Voll Empörung über die soziale Ungerechtigkeit sagt Amos: „Wehe den Sorglosen in Zion und den Sicheren auf dem Berge Samarias. . . . Sie liegen auf Lagern von Elfenbein und räkeln sich auf ihrem Diwan, sie essen die Lämmer von der Herde weg und die Kälber aus dem Stalle, sie gröhlen zum

Klang der Harfe, sie trinken den Wein aus Schalen und versalben das beste Öl, aber sie grämen sich nicht um den Schaden (des Geschlechtes) Joseph!" (Amos 6, 1—6). An die Frauen des vornehmen Standes wendet sich Amos mit folgenden wenig liebenswürdigen Worten: „Hört dieses Wort, ihr Basanskühe auf dem Berge Samarias, die die Geringen bedrücken, die Dürftigen zermalmen, die zu ihrem Herrn sprechen: Schafft uns zu trinken! Fürwahr, es sollen Tage über euch kommen, so wird man euch selbst an Angeln und euren Nachwuchs an Fischhaken emporziehen, und ihr werdet durch die Breschen hinausgetrieben!" (Amos 4, 1—3).

Das Ideal des Guten und des Gerechten ist für den Propheten nicht abgesondert von der Religion, sondern bildet für ihn ihr ureigentliches Wesen. Amos vollbringt eine völlige Umwertung der Ideale: nicht der Kultus oder die Riten, sondern die sittliche Vervollkommnung ist der Sinn und das Ziel der Religion. Die äußerliche Frömmigkeit und den rituellen Eifer der Israeliten verhöhnend, sagt Amos im Namen Gottes: „Eure Neumonde hasse ich, verachte eure Feste und kann eure Feiertage nicht riechen. Eure Gaben nehme ich nicht gnädig auf und die Mahlopfer von euren Mastkälbern sehe ich nicht an. Hinweg von mir mit diesem Geplärre eurer Lieder, das Rauschen eurer Harfen mag ich nicht hören! Möge vielmehr Recht sprudeln wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein nimmer versiegender Bach!" „Fürwahr, es sollen Tage kommen, ist der Spruch des Herrn Jahve, da will ich Hunger in das Land senden, nicht Hunger nach Brot und nicht Durst nach Wasser, sondern danach, das Wort Jahves zu hören, daß sie von einem Meere zum anderen wanken und von Norden nach Osten umherschweifen, um das Wort Jahves zu suchen, ohne etwas zu finden!" (Am. 5, 21; 8, 11).

Als Amos in den ruhigen Tagen Jerobeams II. von dem herannahenden furchtbaren „Tage Jahves" weissagte, der Verderben über das israelitische Reich bringen werde, hatte er wahrscheinlich jene Gefahr des assyrischen Einfalls im Auge, die zu jener Zeit nur vorausgeahnt werden konnte. Die Propheten waren stets, dem Worte eines modernen Geschichtsschreibers zufolge, „die Sturmvögel der Weltgeschichte": sie erhoben ihre Stimme am Vorabend gewaltiger geschichtlicher Umwälzungen und riefen das Volksbewußt-

sein wach. Der unmittelbare Nachfolger des Propheten Amos hatte es mit der schon tatsächlich eingetretenen Katastrophe zu tun. Der Prophet Hosea erlebte die ersten Einfälle Assyriens in das israelitische Reich mit und sah die Todeszuckungen seiner dem Untergange geweihten Heimat. Die furchtbare Volksnot machte es ihm unmöglich, die Höhen des weltumfassenden Gedankens zu ersteigen. Wie ein Arzt am Lager eines von einem schweren Siechtum Befallenen, sucht er in tiefer Betrübnis die Krankheitsursachen herauszufinden und ruft sein Volk voll glühender Leidenschaft zu ihrer Beseitigung auf. Die Hauptursache alles Elends, das über Samaria hereingebrochen ist, erblickt Hosea im geistigen Wankelmut und in den religiösen Verirrungen. Oft vergleicht er die israelitische Nation mit einer unzüchtigen Frau, die ihren gesetzlichen Gemahl, Jahve, verläßt und ihren Liebhabern, den Baalen, nachläuft. Jahve zürnt der Untreuen, bewahrt ihr aber doch seine Liebe und harrt ihrer Wiederkehr. Mit dem „Nachlaufen den Baalen" meint Hosea nicht sowohl den Kultus fremder Gottheiten, der um jene Zeit unter den Israeliten kaum noch verbreitet war, sondern eher jene heidnischen Formen, die der Jahvekultus im nördlichen Reiche angenommen hatte: er kämpfte gegen die bildlichen Darstellungen Gottes an, gegen die bacchantischen Ausschweifungen, von denen der Gottesdienst auf den Anhöhen begleitet war, gegen die Habgier und Sittenlosigkeit der Priester: „Mein Volk befragt sein Stück Holz (eine Gottesdarstellung aus Holz), und sein Stab gibt ihm Bescheid! Denn ein hurerischer Geist hat es betört, daß sie hurend ihren Gott verlassen. Auf den Gipfeln der Berge schlachten sie und opfern auf den Hügeln, unter den Eichen und Weißpappeln und Terebinthen — ihr Schatten ist so schön! . . . Besucht doch nicht Gilgal, zieht doch nicht hinauf nach Bethaven (‚Haus der Lüge' — ein Schmähwort für die heilige Stadt Betel, deren Name soviel bedeutet wie ‚Haus Gottes'). In Stücke soll zergehen das Kalb Samariens (das Standbild des Kalbes im Tempel). Denn ein Künstler hat es gemacht, aber Gott ist es nicht" (Hosea 4, 12 f.; 8, 5—6).

Angesichts des qualvollen Todeskampfes Israels erinnert Hosea das Volk an seine geschichtliche Jugendzeit, an den Auszug aus Ägypten und das Umherirren in der Wüste Sinai, wo Gott und das Volk Israel der Überlieferung zufolge durch die Offenbarung vereinigt wurden. „Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel, —

so redet Gott durch den Mund des Propheten — wie eine Frühfrucht am Feigenbaum erblickte ich seine Vorfahren" (9, 10). Eine grenzenlose väterliche Liebe spricht aus dem folgenden Bekenntnis Jahves: „Als Israel jung war, gewann ich es lieb, und von Ägypten an habe ich seine Scharen gerufen. Ich selbst gängelte die Ephraimiten und nahm sie auf meinen Arm. Wie könnte ich dich darangeben, Ephraim, wie könnte ich dich preisgeben, Israel? Mein Sinn in mir verwandelt sich, zugleich ist mein Mitleid entbrannt. Mein heißer Zorn soll nicht zur Tat werden, ich will mir nicht so widersprechen, daß ich Ephraim verderbe. Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch" (11, 1—9). Diese Apotheose der Liebe und der allumfassenden Vergebung führt den Propheten zu dem Glauben an eine geistige und politische Wiedergeburt Israels. Bemerkenswert ist es, daß beide israelitischen Propheten, sowohl Amos wie Hosea, die Wiedergeburt des israelitischen Reiches von der Vorrangstellung Judas und seiner Dynastie erhoffen. Amos redet von „der Aufrichtung der zerfallenen Hütte Davids" (Am. 11, 9); Hosea stellt häufig dem zügellosen Ephraim das rechtgläubige Volk Judas gegenüber und verkündet, daß das reuige Israel sich am „Ende der Tage" zu Jahve und zu dem Könige aus dem Hause Davids hinwenden würde (Hos. 3, 5; 4, 15). Die verhältnismäßig große nationale und geistige Standhaftigkeit Judas sowie die Dauerhaftigkeit seiner zwei Hauptstützen, der Davidischen Dynastie und des Jerusalemer Tempels, ließen die Propheten die Errettung der ganzen Nation von ihrer Vereinigung unter der Oberherrschaft Jerusalems erhoffen. Für die Erfüllung dieser Hoffnung kämpfte der Jerusalemer Prophet *Jesaja ben Amoz* [1]), einer der gewaltigsten Vertreter des judäischen Prophetismus, sein ganzes Leben lang.

Jesaja trat an der Grenzscheide zweier Zeitalter auf, als die eine Hälfte der israelitischen Nation ihrem Verderben entgegenging, während die andere krampfhaft nach einer Rettung ausspähte. Mitten in dem ganz Vorderasien erfüllenden Waffengeklirr, als Reiche und Völker vom Erdboden verschwanden, rief dieser gewaltige Prophet die judäische Nation zur Wiedergeburt auf. Nicht

[1]) Zu den Prophezeiungen *Jesajas* gehören mit einigen Ausnahmen die ersten 39 Kapitel des Buches Jesaja. Die Kapitel 40—66 des Buches dagegen rühren von einem oder von mehreren Propheten aus der Zeit des babylonischen Exils und der persischen Herrschaft her (vgl. unten, § 69).

nur mit dem Wort, sondern auch mit der Tat trug er zu dieser Erneuerung des Volkslebens bei, die Juda von dem furchtbaren Los des nördlichen Reiches errettete. Jesaja gehörte anscheinend den höheren Klassen der Jerusalemer Gesellschaft an und stand in nahen Beziehungen zu den regierenden Kreisen. Der Tiefsinn eines Weisen und die Begeisterung eines Dichters vermählten sich in ihm mit dem Tatsachensinn und der Energie eines Staatsmannes. Die erste „Vision", die Jesaja seinen heiligen Beruf offenbarte, fällt in das Todesjahr des Königs Usia. Jedoch als Staatsmann trat er erst am Anfang der Regierung Ahas' auf (§ 44). Als Jerusalem durch das Herannahen der verbündeten aramäisch-samaritischen Truppen Rezins und Pekachs in Schrecken versetzt wurde, ermunterte der Prophet das Volk und beruhigte Ahas, der, ganz ratlos, bald auf die Verteidigung seiner Residenz die Hoffnung setzte, bald Unterhandlungen mit Assyrien einzuleiten suchte. Eines Tages, als Jesaja Ahas am oberen Kanal begegnete, wo dieser Schutzmaßnahmen für den Fall einer Belagerung der Hauptstadt traf, wandte sich der Prophet mit folgenden Worten an den König: „Hüte dich und halte Ruhe, fürchte dich nicht und dein Herz verzage nicht wegen dieser beiden rauchenden Stummel von Brandscheiten, bei dem lodernden Zorn Rezins und der Aramäer und des Sohnes Remaljas!" (7, 4). Mit der internationalen Lage wohl vertraut, sah der Prophet voraus, daß die Verbündeten gezwungen sein würden, Juda zu verlassen und daß ihre Länder dem assyrischen König als Beute zufallen würden; zugleich billigte er aber auch den Entschluß Ahas' nicht, Juda freiwillig unter die Vormundschaft Assyriens zu stellen. Die unwürdige Politik Ahas', der sich demütig dem Willen Tiglat-Pilesers fügte, verletzte den nationalen Stolz des Propheten. Das Vasallenverhältnis zu dem despotischen, die schwachen Reiche zermalmenden Assyrien widersprach auch dem sittlichen Gefühl Jesajas. Er riet Juda, sich nicht in die unstete Politik einer Großmacht verstricken zu lassen, die, nachdem sie die kleinen Nationen verschlungen habe, selbst von ihrem Verhängnis ereilt werden würde; er predigte, das judäische Volk möge abseits stehen und sich ganz seiner inneren Vervollkommnung und Stärkung hingeben. Unter Hinweis auf den bereits immer weiter um sich greifenden Verfall des israelitischen Reiches drohte der Prophet Juda mit dem gleichen Los. Israel sei ein Spielball der politischen

Leidenschaften geworden, dasselbe werde Juda widerfahren, wenn es sich nicht auf die ewigen geistigen Quellen seines nationalen Seins besinne. In den historischen Schicksalen der Völker erblickt der Prophet den Ausdruck eines höheren Willens: Assur ist nur „der Stock des göttlichen Zornes. Trotzt wohl die Axt dem, der damit haut? oder tut die Säge groß gegen den, der sie zieht?" (Jes. 10, 5—15). Das Sittengesetz habe das entscheidende Wort in der Weltgeschichte; mächtige Staaten seien nur blinde Werkzeuge bei dem Vollzug des Todesurteils an dem dem Tode Geweihten; nur den gerechten, nach den Geboten der höchsten Sittlichkeit handelnden Völkern könne die Rettung beschieden sein.

In der Zeit zwischen dem ersten und dem letzten Zusammenbruch des israelitischen Reiches (733—720) verkündete Jesaja das Los des dem Verderben geweihten Samaria mit folgenden harten und unerbittlichen Worten: „Wehe der stolzen Krone der Trunkenbolde Ephraims und den welkenden Blumen seines herrlichen Schmucks auf dem Gipfel des fetten Tals (Samariens) der vom Weine Berauschten! Schon kommt ein Starker und Gewaltiger des Herrn (Assur) wie ein Hagelwetter, ein zerschmetternder Sturm, wie ein Wetter von gewaltigen reißenden Wassern! Er wirft alles zu Boden, man zertritt mit Füßen die stolze Krone der Trunkenbolde Ephraims. . . . An jenem Tage wird Jahve der Heerscharen eine schmucke Krone und ein herrlicher Stirnreif dem Reste seines Volkes (Juda) sein und gerechte Gesinnung geben dem, der zu Gerichte sitzt, und Heldenkraft denen, die den Kampf zum Tore hinaus zurückschlagen!" (Jes. 28, 1—6). Ein glühender Patriot Judas, verschmerzte der Prophet den Sturz Samarias, der die unausbleibliche Folge seines Abfalls von dem gesamtnationalen Bunde und seines religiös-sittlichen Verfalls war. Aber auch das heimatliche Juda erscheint Jesaja von dem Wege der Tugend und vom Ideal eines gerechten Staates weit abgeirrt, und er bedroht es mit dem Los Samariens, wenn es sich nicht bessern wolle. Er ist empört über die Seelenruhe der Regierenden in Jerusalem, nachdem sie in so schimpflicher Weise dem assyrischen König ihre Unterwürfigkeit bezeugt hatten: „Hört darum das Wort Jahves, ihr Spötter, ihr Spottlieddichter dieses Volkes in Jerusalem! Ihr habt gesagt: Wir stehen mit dem Tode in Vertrag und haben mit der Hölle ein Abkommen, die flutende Geißel wird, wenn sie daherfährt, uns

nicht erreichen, denn wir haben Lüge zu unserer Zuflucht gemacht und in Trug uns geborgen. . . . Allein Hagel vernichtet die Lügenzuflucht, und Wasser schwemmt die Trugburg fort; euer Vertrag mit dem Tode wird gebrochen und euer Abkommen mit der Hölle gilt nicht. Wenn die flutende Geißel (Assyriens) daherfährt, sollt ihr von ihr zermalmt werden" (28, 14—18).

Tiefe Entrüstung tönt aus den Reden Jesajas in jenen Jahren, als Ahas, der Protektion Tiglat-Pilesers sicher, auch in Juda assyrische Sitten heimisch zu machen suchte. Die Nachahmung der heidnischen Kulte, die Sittenlosigkeit, die soziale Ungerechtigkeit, alles dies geißelt der Prophet in seinen glühenden Strafreden. „Ach, wie ist zur Hure geworden die treue Stadt! — so ruft er einmal aus, den Vergleich seines samaritischen Zeitgenossen Hosea auf Jerusalem beziehend — Zion, das von Recht erfüllt war, eine Herberge der Gerechtigkeit, aber jetzt sind dort Mörder. Deine Führer wurden Aufrührer und Diebsgenossen; sie alle nehmen gern Geschenke und laufen der Bezahlung nach; den Waisen schaffen sie nicht ihr Recht, und die Sache der Witwen kommt nicht vor sie" (1, 21—23). Voll Empörung tritt der Prophet gegen diejenigen auf, die auf unehrlichem Wege Reichtümer anhäufen: „Wehe denen, die Haus (das eigene) an Haus (das fremde) reihen, Feld an Feld rücken, bis kein Platz mehr bleibt und ihr allein die Besitzer im Lande geworden seid. Wehe denen, die frühmorgens schon dem Rauschtrunk nachgehen und die spät abends noch der Wein erhitzt! Die Zither und Harfe, Pauke und Flöte und Wein zum Gelage vereinen, aber nach dem Tun Jahves nicht blicken und das Werk seiner Hände nicht sehen" (5, 8—13). Mit Verachtung blickt der Prophet auf den Hang der Jerusalemer Frauen zu Luxus und Schmuck herab: „Weil die Frauen Zions so hochfahrig sind, im Gehen den Hals hochrecken und freche Blicke werfen, immerfort tändelnd einhergehen und mit den Fußspangen klirren, wird der Herr den Scheitel der Frauen Zions grindig machen und Jahve ihre Scham entblößen" (3, 16—17). Wie es schon der Prophet Amos tat, so tadelt auch Jesaja in scharfer Weise diejenigen, die die Gesetze von Recht und Gerechtigkeit im sozialen Leben verletzen und zugleich Gott durch Opfer und Gebet wohlgefällig sein möchten. „Was soll ich mit euren vielen Schlachtopfern? spricht Jahve. . . . Wenn ihr hereinkommt, mein Antlitz zu sehen (in den

Tempel), wer hat von eurer Hand gefordert, meine Vorhöfe zu zertreten? Bringt keine eitlen Gaben mehr dar. Räucherwerk — ein Greuel sind sie mir! Eure Versammlungen und eure Festtage kann ich nicht leiden. Auch wenn ihr noch soviel betet, ich höre nicht; denn eure Hände sind voll Blutschuld. Waschet, reinigt euch, schafft fort eure bösen Taten mir aus den Augen! Hört auf, Böses zu tun! Trachtet nach dem Recht, steuert den Gewalttätigen, schafft den Waisen ihr Recht, führt die Sache der Witwen!" (1, 11—17). Vor sechsundzwanzig Jahrhunderten erscholl dieser leidenschaftliche Aufruf zu Recht und Gerechtigkeit, und noch heute erscheint er ebenso zeitgemäß wie in jener altersgrauen Zeit.

Im gleichen Sinne predigte der Zeitgenosse, vielleicht auch der Jünger Jesajas, der Prophet *Micha* von Moreschet. Indem er im Lose Samarias das Walten der Gerechtigkeit erblickt, erhebt er zugleich seine Stimme gegen Jerusalem: in der „Tochter Zions" erblickt er die „Sünde Israels". Micha warnt das judäische Volk und die Könige vor „den Satzungen Omris und dem ganzen Treiben des Hauses Ahabs" (Micha 6, 16). Wie seinerzeit Hosea, so fleht auch er in rührenden Worten das ganze Volk an und erinnert es an den von ihm zurückgelegten geschichtlichen Weg von Ägypten bis Kanaan. „Jahve rechtet mit seinem Volk und geht mit Israel ins Gericht: mein Volk, was habe ich dir getan und womit dich ermüdet? Klage mich an! Führte ich dich doch aus dem Lande Ägypten und befreite dich aus dem Sklavenhause" (6, 2—4). Die Macht des prophetischen Wortes lag in diesem anschaulichen Geschichtsunterricht, in dem ständigen Betonen der Idee, daß im geschichtlichen Leben der Völker das Sittengesetz das Szepter führe. Die Formel dieses Gesetzes lautet: der endgültige Sieg gehört nicht der physischen, sondern der geistigen, der sittlichen Macht und derjenigen Nation, die über diese Macht verfügt.

Die Augenzeugen des Unterganges Samarias, die beiden judäischen Propheten Jesaja und Micha, erlebten noch die ersten Anzeichen der Wiedergeburt ihres Vaterlandes, des „Restes Israels". Schon in den letzten Lebensjahren Ahas' ließ sich nämlich die künftige Rolle seines Nachfolgers, des jungen Königssohnes Hiskia, als Reformator voraussehen. Auf ihn setzte die nationale Partei ihre höchsten Hoffnungen.

§ 50. Sprache und Schrifttum; die Urquellen der Bibel

Ganz wie das Volk Israel selbst, das sich erst nach und nach von der „hebräischen" Gruppe der Semiten abgesondert hatte, gehört auch die Mundart der alten Israeliten der umfassenderen *hebräischen* Gruppe der semitischen Sprachen an. Der assyrischen und aramäischen Sprache verwandt, scheint die hebräische Sprache in ihrer Entwicklung zur Zeit der Ansässigkeit der Hebräer in Kanaan von der *kanaanitisch-phönizischen* Sprache unmittelbar beeinflußt worden zu sein[1]); davon zeugt die besonders nahe Verwandtschaft der hebräischen Mundart mit der phönizischen. In ihrer ursprünglichen Form hat sie sich lange auch bei den anderen Stämmen der Gruppe der „Ibrim" erhalten: bei den Moabitern, den Ammonitern und den Edomitern. Hinsichtlich der Moabiter ist dies hinlänglich erwiesen durch das Denkmal des Königs Mesa aus dem IX. Jahrhundert vor der christlichen Ära (§ 37). Diese Sprache war bis zum babylonischen Exil sowohl im israelitischen als auch im judäischen Reiche landläufig, nur wurde sie in Juda im VIII. Jahrhundert als die „judäische" (jehudith) bezeichnet, zum Unterschied von der „aramäischen" oder assyrischen, die zu jener Zeit der judäischen Volksmasse ganz fremd war und der nur vereinzelte an den auswärtigen Angelegenheiten beteiligte Personen kundig waren[2]). Die Aussprache scheint je nach der Gegend verschiedenartig gewesen zu sein. So sprachen z. B. die Ephraimiten das „sch" wie ein „s" aus („sibbolet" statt „schibbolet". Richter 12, 6). Vielleicht bestanden zwischen Nord und Süd auch manche Unterschiede hinsichtlich der *volkstümlichen* Mundarten, jedoch haben sich in dem ältesten Schrifttum keine Spuren davon erhalten. Die Sprache der Thora, der prophetischen Bücher und der anderen Bücher der Bibel war als *Schriftsprache* das Gemeingut des gesamten Volkes.

Schon sehr frühzeitig entwickelte sich bei den alten Hebräern die Kunst des Schreibens. Ursprünglich scheinen sie sich dabei der in ganz Vorderasien verbreiteten, im internationalen Verkehr üb-

---

1) Vgl. „Sefat Kenaan" im Buche Jesaja 19, 18.

2) II. Kön. 18, 26—28; Jes. 36, 11—13; die Würdenträger von Jerusalem bitten den in Gegenwart des Volkes redenden assyrischen Gesandten, sich der aramäischen, nicht aber der „judäischen" Sprache bedienen zu wollen, damit seine Worte dem Volke unverständlich bleiben.

lichen babylonischen Sprache bedient zu haben, sowie der assyrischen *Keilschrift*, die im XV. und XIV. Jahrhundert in Kanaan gebräuchlich war (vgl. die in Tel-Amarna und Taanak aufgefundenen Briefe der kanaanäischen Fürsten, oben § 1). Die ältesten religiösen Denkmäler und Urkunden der Israeliten mochten vielleicht noch in Keilschrift auf Stein- oder Tontafeln aufgezeichnet worden sein [1]). Um das XI. Jahrhundert kam in Kanaan gleichzeitig bei den Phöniziern und den Hebräern das *Buchstabenalphabet* auf, das den Lauten der Volkssprache angepaßt war. Jedoch lange noch kämpfte die alte Keilschrift, die für urkundliche Schriftstücke verwendet wurde, mit der neuen Schriftart um ihre Geltung [2]). Allmählich verdrängte indessen die leichter erlernbare und für das Volk mehr zugängliche Buchstabenschrift die Keilschrift ganz und gar [3]). Diese Buchstabenschrift ist uns in einigen hebräischen Inschriften, die unter den bis jetzt aufgefundenen Denkmälern aus dem Palästina des IX. und VIII. vorchristlichen Jahrhunderts sich vorfinden, erhalten geblieben. Die ältesten Inschriften, die in dem Schutte Samarias entdeckt worden sind, stammen aus der Zeit der Könige Omri und Ahab. Es sind dies Buchstabeninschriften in hebräischer Sprache, die mit Stift und Tinte auf Tontafeln hergestellt worden sind [4]). Darauf sind Namen von Personen und Ortschaften aufgezeichnet, die dem Königshofe Wein, Olivenöl und dergleichen als Naturalabgaben lieferten. Derselben Epoche gehört auch die

---

1) Vgl. oben, § 10. In der Überlieferung finden wir einen Hinweis auf das Vorhandensein eines alten literarischen Zentrums im hebräischen Kanaan; die südlich gelegene Stadt Debir hieß auch die Bücherstadt (Kirjat Sefer, Richt. 1, 11), was an die phönizische Stadt des Papyrus und der Bücher *Byblos* (daher βιβλιον = Buch) erinnert.

2) Dies ist aus den zwei unlängst in Palästina bei den Ausgrabungen in der Gegend des alten *Gezer* aufgefundenen Tontafeln mit assyrischer Keilschrift zu ersehen, die zwei Kaufbriefe aus den Jahren 647 und 649 enthalten.

3) Es ist anzunehmen, daß die Buchstabenschrift zur Keilschrift im selben Verhältnis stand, wie in Ägypten die Volksschrift zur Priesterschrift (d. i. wie die demotische zu den Hieroglyphen oder zur hieratischen Schrift). Man kann vermuten, daß mit dem Ausdruck „göttliche Schriftzeichen" (miktab elohim), mit denen der Überlieferung zufolge die Sinaitafeln beschrieben waren (Ex. 31, 18; 32, 16), die Keilschrift gemeint ist, während unter der „menschlichen Schrift" (cheret enosch; Jes. 8, 1) die Buchstabenschrift zu verstehen ist.

4) In der neueren Literatur heißen diese beschriebenen Tonscherben „Ostraka", in Anlehnung an die Bezeichnung der griechischen Scherben, auf die die Namen der zur Verbannung zu Verurteilenden geschrieben wurden. Sie wurden 1910 aufgefunden.

große hebräische Inschrift auf dem berühmten Denkmal Mesas (um 840) an, in der der moabitische König in langer Rede die Heldentat der Befreiung seines Landes vom Joche des Reiches Omris verherrlicht (oben, § 37). Kurze Inschriften sind noch auf einigen Siegeln erhalten geblieben; das älteste von ihnen ist das in Megiddo aufgefundene Siegel des „*Schemaja*, des Knechtes des Jerobeam", das anscheinend unter Jerobeam II. als Kanzleisiegel verwendet wurde und auf dem eine Löwengestalt abgebildet ist. Und endlich ist eine deutliche hebräische Inschrift, aus mehreren Zeilen bestehend, in Jerusalem auf der Mauer des durch den Tempelberg führenden Kanals Siloah erhalten geblieben, der am Ende des VIII. Jahrhunderts während der Regierungszeit Hiskias (unten, § 53) angelegt wurde. Bei aller Verschiedenheit der Schriftzeichen dieser Inschriften tritt dennoch der Grundtypus der althebräischen Schrift, der mit dem phönizischen zum Teil ganz übereinstimmt, deutlich hervor. Der althebräischen Schrift bedienten sich viele Jahrhunderte lang die Schöpfer des biblischen Schrifttums: die Priester, Propheten, Chronisten und Rechtskundigen, bis die Schriftzeichenform in der Zeit nach dem babylonischen Exil sich vervollkommnet und dem Typus der noch heute in der hebräischen Literatur gebräuchlichen „Quadratschrift" angenähert hatte (unten, § 82). Man schrieb zuerst auf Tontafeln (Luach, Luchoth) oder Scherben und späterhin auf Papyrus (Gillajon), der, zusammengerollt, entweder als Buch oder Brief (Sefer) oder als Rolle (Megilla) bezeichnet wurde[1]).

Der Gebrauch der Buchstabenschrift erleichterte die Fixierung des angehäuften Vorrats an mündlichen Überlieferungen, sei es religiösen, geschichtlichen oder gesetzgeberischen Inhalts, in den Schriftdenkmälern. Der Buchstabenschrift bedienten sich sowohl die offiziellen Hüter der Überlieferungen, die Priester, als auch Laien, die königlichen Schreiber oder Chronisten; und später bemächtigte sich dieses Werkzeugs auch der sprühende, schöpferische Geist der Propheten, seitdem sie über die Grenzen der ausschließlich mündlichen Ausdrucksform hinausgegangen waren. Man kann mit Bestimmtheit behaupten, daß die ganze Königsperiode der israelitischen Geschichte stets, wenn auch in verschiedenem Maße, ein

[1]) Ex. 32, 16; Jes. 8, 1; Habak. 2, 2; Jerem. 32, 11 f.; 36, 2 f.

Zeitalter der Schrift und der Literatur gewesen ist. Für die vorkönigliche Zeit dagegen ist höchstens das Vorhandensein einiger weniger Keilschriftdenkmäler anzunehmen, namentlich kleiner Tonplatten oder „Tafeln", in die die Grundgesetze oder die „Heiligen Gebote" der Religion eingeritzt zu werden pflegten.

Einen bedeutenden Aufschwung hat das Schrifttum sicherlich schon unter den ersten Königen Gesamt-Israels erlebt: unter David und Salomo. Diesen beiden Königen standen bereits „Maskirim" und „Soferim", das sind Sekretäre und Schreiber, zur Seite, die außer den ihnen von Amts wegen obliegenden schriftlichen Arbeiten höchstwahrscheinlich auch die Aufzeichnung der zeitgenössischen Ereignisse mitübernahmen. Jedenfalls steht es fest, daß unter den nachfolgenden Königen eine solche Chronographie in beiden Reichen gepflegt wurde. Das erhellt daraus, daß der spätere Verfasser der „Königsbücher" immer wieder auf die „Chronik der Könige Israels" und auf die „Chronik der Könige von Juda" („dibre ha'jamim le'malche Israel" und „dibre ha'jamim le'malche Jehuda") als auf die ausführlicheren Quellen Bezug nimmt. Mit der Entwicklung der Schreibkunst ging man daran, auch die alten geschichtlichen und religiösen Überlieferungen, die bis dahin in dem Gedächtnis der geistigen Führer des Volkes oder in den Volkssagen und Volksliedern aufbewahrt wurden, in aller Ausführlichkeit aufzuzeichnen. Diese Volkssagen und -lieder waren in zwei Büchern gesammelt, auf die sich die späteren Redaktoren der „Thora" und der Chroniken mehrfach berufen; es sind dies „Sefer milchamoth Jahve" (Buch der Kriege Jahves) und „Sefer ha'jaschar" (Buch des Rechtschaffenen oder, nach einer anderen gleichfalls wahrscheinlichen Deutung, das „Buch der Lieder"). Da standen das Klagelied Davids auf den Tod Sauls und das Siegeslied der Debora sowie noch viel ältere Lieder, die die Wanderungen Israels in der Wüste unter der Führung Moses' oder den Sieg Israels über die Amoriter oder die Eroberung Kanaans unter Josua und manch andere wichtige historische Begebenheit besangen[1]). In diesen

[1]) Num. 21, 14, 17, 27; 23—24 (die Erzählung von Bileam, namentlich seine rhythmisch gebundenen Reden); Jos. 10, 12—13; II. Sam. 1, 18 f. Diesem Zyklus mögen vielleicht auch der Anfang des Liedes von dem Auszug aus Ägypten (Ex. 15, 1) sowie der Todessegen Jakobs und Moses' (Gen. Kap. 49 und Deutr. Kap. 33) angehören, in denen die Eigenheiten der Lebensweise eines jeden Stammes gekennzeichnet sind.

Büchern war sozusagen das *Heldenepos* des israelitischen Volkes zusammengefaßt. Die dort gesammelten epischen Lieder und Sagen bildeten zusammen mit der großen Menge der mündlichen Überlieferungen den Stoff für die spätere pragmatische Geschichtsschreibung.

Es ist unmöglich, mit Genauigkeit die Zeit der Abfassung des Grundtextes der „Thora" (des Pentateuch) zu bestimmen. Es kann aber als sehr wahrscheinlich angenommen werden, daß die *ältesten* Bestandteile dieser Bücher noch in den Zeiten Davids und Salomos abgefaßt wurden, während ihre literarische Bearbeitung zu Ende der Reichstrennungsepoche, in das VIII. Jahrhundert, fällt, als die Wirksamkeit der Propheten der Entfaltung des Schrifttums einen neuen Schwung gab. Die alten nationalen und religiösen Überlieferungen wurden im Kreise der Propheten eifrig gesammelt und gedeutet. Amos erinnert das Volk in seinen Reden an den Auszug aus Ägypten, an die vierzigjährige Wanderung in der Wüste Sinai, an den Untergang Sodom und Gomorrhas zur Zeit des Stammvaters Abraham als an allgemein bekannte geschichtliche Tatsachen. Der Prophet Hosea kennt die Überlieferungen der Thora über den Stammvater Jakob, über Moses, über Einzelheiten der Lebensweise in der Wüste, als Jahve, wie er sich ausdrückt, Israel „gängelte". Der judäische Prophet Micha beruft sich auf verschiedene im Pentateuch berichtete Ereignisse: „Führte ich (Jahve) dich doch aus dem Lande Ägypten und befreite dich aus dem Sklavenhause. Und sandte vor dir her Mose und Aaron und Mirjam. Mein Volk, denke doch daran, was Balak, der König von Moab, im Sinne hatte und was Bileam, der Sohn Beors, ihm antwortete; denke daran, wie es war von Sittim bis nach Gilgal (bei der Eroberung Kanaans [1])." Aus alledem ist zu ersehen, daß im VIII. Jahrhundert bereits ein Kern der „Heiligen Schrift" da war, in dem Erzählungen von den Erzvätern sowie von dem Zeitalter Moses' enthalten waren. Die Schriftsteller der Prophetenschule bearbeiteten die Volkssagen und verwandelten sie in belehrende Erzählungen mit tiefem ethischen Gehalt. Die vereinzelten Erinnerungen des Volkes an seine Ver-

---

[1]) Stellen in den Büchern der ältesten Propheten mit unzweideutiger Berufung auf die Thora: Am. 2, 9—10; 3, 1; 4, 11; 5, 25; Hosea 9, 10; 11, 1 f.; 12, 4, 13; 13, 4—5; Micha 6, 3—5; 7, 15; Jes. 1, 10.

gangenheit wurden in zusammenhängende geschichtliche Darstellungen von ausgesprochen religiösem Charakter verarbeitet. Diese ideenbestimmte Umbildung der alten Überlieferungen ging gleichzeitig im israelitischen und im judäischen Reiche vor sich. In den schriftlichen Sammelwerken systematisch geordnet, bildete dieser Stoff den Kern der heiligen Bücher der Nation. So entstanden die originellsten Bestandteile der Bücher der „Thora", d. i. des Pentateuch oder, wenn man das Buch Josua über die Eroberung Kanaans hinzunimmt, des Hexateuch.

Wie in jedem anderen alten, von einer Gemeinschaft geschaffenen Schrifttum setzt sich auch der Kern der „biblischen" Literatur aus verschiedenen Bruchstücken, *Fragmenten*, zusammen, an die sich dann in allmählicher *Aufschichtung* neue Lagen des Textes über den alten ansetzen. Die Verfasser der Bücher sammelten und faßten die Fragmente zusammen, reihten sie in bestimmter Anordnung aneinander, beleuchteten und erklärten sie im Geiste der in diesem Kreise vorherrschenden religiösen Anschauungen oder politischen Tendenzen. Da aber die Abfassung der Bücher in beiden Reichen, im israelitischen und im judäischen, parallel vor sich ging, so kamen häufig zwei verschiedene Versionen eines und desselben Überlieferungszyklus zustande. Liest man aufmerksam die beiden ersten Teile des Pentateuch, die Bücher der „Genesis" und des „Exodus", wo die ältesten Volksüberlieferungen dargelegt sind, so bemerkt man an verschiedenen Stellen das Nebeneinanderbestehen zweier paralleler Wiedergaben derselben Erzählung oder einzelner Episoden. So besitzen wir zwei verschiedene Lesarten der Erzählung von der Weltschöpfung: nach der einen, der *kosmogonischen* Version (Gen. Kap. 1 und Anfang von Kap. 2) ist die Welt aus dem Chaos in sechs Tagen erschaffen worden, in deren Verlauf sich allmählich aus den anorganischen Formen die organischen entwickeln, nach dem Pflanzenreich das Tierreich entsteht, bis schließlich der Mensch als die Krone der Schöpfung erschaffen wird; nach der anderen, der *geozentrischen* Version hingegen (2. und 3. Kap.) erschuf Gott aus dem Staub der Erde zuerst den Menschen, und erst daraufhin ergänzte er seine Schöpfungstat durch die Erschaffung von Tieren und Vögeln; der Mensch aber, dem der Garten Eden von Gott als Wohnstätte zugewiesen ward, versündigte sich an Gott durch seinen Ungehorsam, mußte

sein Vergehen mit der Vertreibung aus dem Garten der Glückseligkeit büßen und ward zu schwerer Arbeit verdammt. In der Erzählung von der Sintflut (6. bis 8. Kap.) sind zwei verschiedene Fassungen vereinigt: nach der einen dauerte die Sintflut ungefähr hundert Tage, nach der anderen aber ein volles Jahr; eine ganze Reihe von Widersprüchen läßt sich auch in den einzelnen Episoden dieser Erzählung feststellen, woraus gefolgert werden kann, daß ihr zwei nicht in Übereinstimmung miteinander gebrachte Quellen zugrunde liegen. Noch evidenter tritt diese Verschiedenheit der Darstellung in den die Stammesverhältnisse und politische Tendenzen wiedergebenden Sagen hervor, wie z. B. in der Erzählung von den Söhnen des Erzvaters Jakob, den Stammvätern der zwölf Stämme Israels. Die eine Gruppe von Erzählungen stellt die Erstgeburt des Stammes Ruben oder die Vorrangstellung des Geschlechtes Josephs (Ephraims) in den Vordergrund, die andere dagegen betont die hervorragend wichtige Rolle Judas, was mit voller Klarheit auf einen ephraimitischen Verfasser im ersten Falle und auf einen judäischen im zweiten Falle hinweist. Auch lassen sich in der Beleuchtung der Ereignisse oder in der Ausdeutung der Gesetze divergierende Tendenzen im Pentateuch feststellen: die Ereignisse werden bald im Geiste der für die höchste Sittlichkeit kämpfenden Propheten („Deuteronomium" und viele Stellen in anderen Büchern) dargestellt, bald in demjenigen der Priester, der offiziellen Sachwalter der äußeren Kultformen und Riten („Leviticus" und viele andere Stellen der anderen Bücher).

Daraus zog die wissenschaftliche Kritik den Schluß, daß der Text des Pentateuch im Laufe mehrerer Jahrhunderte zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kreisen umgearbeitet wurde, bis man ihn schließlich im V. Jahrhundert endgültig zusammenfaßte. Die weitere wissenschaftliche Analyse erhärtete die Hypothese von den vier Fassungen des Pentateuch, von denen zwei der Reichstrennungsepoche und die zwei anderen den folgenden Jahrhunderten angehören. Die ersten zwei Fassungen unterscheiden sich nicht nur durch die Art der Wiedergabe der Überlieferungen, sondern schon durch ein bestimmtes äußeres Merkmal: in der einen wird zur Bezeichnung Gottes vorzüglich der Eigenname „Jahve" gebraucht, in der anderen der Gattungsname „Elohim [1])". Man vermutet, daß

[1]) Vgl. Anhang, Note 6.

der erste Verfasser, der *Jahveist*, den Text der in den ersten Büchern der Thora enthaltenen Überlieferung im IX. oder VIII. Jahrhundert in Juda fertigstellte, während der andere, der *Elohist*, seinen parallelen Text in Samarien, hundert oder fünfzig Jahre vor dessen Untergang, abfaßte. Später wurden beide Texte einfach zusammengefügt, durch Anreihung neuer Bücher erweitert und mit Erläuterungen im prophetischen oder im priesterlichen Geiste versehen. Der prophetischen Redaktion liegt das vom Geiste sittlicher Belehrung getragene und im VII. Jahrhundert zu Jerusalem (s. unten, § 58) der Öffentlichkeit übergebene Gesetzbuch, das „Deuteronomium", zugrunde, weshalb diese Redaktion auch als die des *Deuteronomisten* bezeichnet wird, während die priesterliche Redaktion mit der Bekanntmachung des Priesterkodex, „Leviticus", im V. Jahrhundert zusammenhängt und die letzte Schichtung im Texte des Pentateuch (s. unten, § 83) bildet. Die Hand eines geübten Redaktors und Auslegers ist auch in den an den Pentateuch sich anschließenden historischen Büchern der Bibel (Josua, Samuel, Könige) wiederzuerkennen: über dem Unterbau des aus alten Urkunden geschöpften Tatsachenmaterials erhebt sich ein aus späterer Zeit stammender Überbau: die systematisch durchgeführte Darstellung und Bewertung der Ereignisse im Geiste der erhabensten Ideale des Prophetismus nach der auch im „Deuteronomium" zur Anwendung gebrachten Methode.

Somit wurden in der Reichstrennungsepoche die Grundlagen des biblischen Schrifttums errichtet, sowohl was seinen Sagenschatz als auch was die Teile gesetzgeberischen und chronographischen Inhalts betrifft. Es wurde der Kern der Thora durch ihre beiden ersten Bücher und manche Teile ihrer übrigen Bücher geschaffen. Aus der gleichen Epoche stammt auch die erste Zusammenfassung der Urkunden der Richterzeit und der Zeiten Sauls, Davids, Salomos, ferner der israelitischen und judäischen Könige bis zum VIII. Jahrhundert. Bald darauf entstanden auch die Schöpfungen der ersten „Buchpropheten": des Amos, Hosea, Jesaja und anderer.

§ 51. Die ersten Schichtungen des biblischen Schrifttums

Die ersten zwei Bücher des Pentateuch, in denen die religiösen Überlieferungen über die Weltentstehung, die Stammväter Israels,

über die Wanderung zwischen Ägypten und Kanaan und über die gewaltige Offenbarung Moses' gesammelt sind, spiegeln den geschichtlichen Weg der Nation wider sowie jene kulturellen Einwirkungen, die sie auf diesem Wege erfahren mußte (§§ 1—3). Der Einfluß der babylonischen Mythologie tritt in der Erzählung des Buches „Genesis" über die Weltschöpfung und die Sintflut ebenso klar zutage, wie der Einfluß des babylonischen Kodex Hammurapi in dem ältesten Kern der israelitischen Gesetzgebung, dem „Bundesbuche", unverkennbar ist (§ 10). Hier wie dort wirkte dieselbe Atmosphäre der vorderasiatischen Kultur, in der gewisse Glaubenselemente und Sagen hin und her schwirrten, aus einem Land in das andere, von einem Volk zum anderen hinüberwandernd und überall sich den Existenzbedingungen eines jeden Volkes anpassend. Die unwillkürliche Aneignung der allgemein verbreiteten Überlieferungen in der ältesten Zeit, in der Zeit des Nomadenlebens Israels und in den ersten Jahrhunderten seiner Seßhaftigkeit in dem von Elementen babylonischer Kultur erfüllten Kanaan, wandelte sich mit der Zeit in eine bewußte Verarbeitung dieses angehäuften Kulturschatzes. Im Geiste der erlesensten Männer des israelitischen Volkes nahmen diese allgemeinen Vorstellungen des alten Orients von dem Uranfange der Welt und der Menschheit eine besondere, individuelle Gestalt an und wurden einer radikalen religiös-sittlichen Umprägung unterzogen; nichtsdestoweniger schimmern ihre ursprünglichen Grundzüge noch durch die dichte nationale Verschleierung durch. Bei aller Verschiedenheit der Gesinnung bleibt dennoch eine große *inhaltliche* Ähnlichkeit zwischen der biblischen und der babylonischen Kosmogonie bestehen, wie sie einerseits im Buche der Genesis, andererseits in den assyrisch-babylonischen Keilinschriften dargestellt wird.

Die biblische Erzählung von der Weltschöpfung entspricht ihrem wesentlichen Inhalte nach einer Urdarstellung der babylonischen Kosmogonie, die in dem Epos „Enuma elis" (auf sieben im Britischen Museum aufbewahrten Tafeln der Keilinschriften-Bibliothek Assurbanipals) und in anderen Denkmälern des assyro-babylonischen Schrifttums enthalten ist[1]). Der Unterschied besteht

---

[1]) Über diese uralte Mythologie erstattete im III. vorchristlichen Jahrhundert der babylonische Priester *Berossos* den Griechen Bericht in seinem Werke: Ba-

nur darin, daß in den babylonischen Mythen der *Kosmogonie* die *Theogonie* vorangeht, d. i. die Erzählung von der Erschaffung der Götter selbst und von ihrem gegenseitigen Kampfe, der mit dem Siege des Gottes und Weltlenkers Marduk über das Urchaos in der Gestalt der „Göttermutter" Tiamat endete, während der Redaktor der biblischen Erzählung die des Weltschöpfers unwürdige Theogonie beseitigte; indessen behielt auch er einen Überrest der alten Überlieferung in Form des Bildes von dem Schwinden des finsteren Chaos (Tehom-Tiamat) vor der Macht des schöpferischen Lichtes bei. Die stufenweise vor sich gehende Weltschöpfung und die Aufeinanderfolge der einzelnen Schöpfungsakte ist im wesentlichen in den biblischen und in den babylonischen Quellen übereinstimmend dargestellt. Die Erschaffung des Menschen ist in beiden Quellen beinahe gleich stilisiert. Hier einige Parallelstellen:

Biblische Erzählung
Aus dem Text des Elohisten
(Gen. 1)

„Es war aber die Erde wüst und leer, und Finsternis lag auf dem Tehom (Wasserelement), und der Geist Elohims schwebte über den Wassern. Da sprach Elohim: Es werde Licht! Und es ward Licht. . . . Und Elohim machte eine Feste als eine Scheidewand zwischen den Wassern unterhalb der Feste und den Wassern oberhalb der Feste. Und Gott nannte die Feste Himmel . . ."

„Da sprach Elohim: Es sollen Leuchten entstehen an der Feste des Himmels, um zu scheiden Tag und Nacht, und sie sollen als Zeichen dienen und Zeiten, Tage und Jahre bestimmen . . ."

„Dann sprach Elohim: Laßt uns Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich, und sie sollen herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel im Himmel und über das Vieh und das Gewürm, das auf der Erde umherkriecht. Und Elohim schuf

Babylonische Erzählung
Aus den sieben Tafeln

„Als oben der Himmel noch nicht benannt, unten die Feste mit Namen noch nicht gerufen war, da mischten Apsu (der Ozean), der Uranfängliche, Mummu (die Welt) und Tiamat (der Meeresabgrund in Gestalt einer Göttin) ihre Wasser in eins zusammen. Da existierten noch keine Götter, (aber später) wurden gebildet die Götter . . ." (Weiter folgt eine ausführliche Schilderung des Kampfes der Götter miteinander, der damit endet, daß der Gott Marduk die Göttin des Chaos Tiamat umbringt, ihre Leiche in zwei Teile schneidet und so das Himmelsgewölbe und die Meeresoberfläche erschafft, das Wasser vom Himmel scheidend. Allen Göttern weist er bestimmte Wohnstätten an, dem Anu im Himmel, Ellil (Bel) auf der Erde, Ea im Wasser. Am Himmelsgewölbe bildet er Standorte für die Abbilder der Götter, die Sterne, um der Zeit Grenzen abzustecken, Jahre und Monate).

---

byloniaka, das dem Seleukidenkönig Antiochus I. Soter (281—262) gewidmet ist, allein seine Darstellung weicht von den ursprünglichen, in den alten Keilinschriften Assurbanipals enthaltenen Mythen bedeutend ab.

den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Elohims schuf er ihn, als Mann und Weib schuf er ihn."

Aus dem Text des Jahveisten
(Gen. 2)

„Es gab auf Erden noch keinerlei Gesträuch auf den Fluren, und noch keinerlei Kräuter waren auf den Fluren gesproßt, denn Jahve hatte noch nicht regnen lassen auf die Erde, und Menschen waren noch nicht da, um den Boden zu bebauen; es stieg aber ein Wassersprudel von der Erde auf und tränkte die ganze Fläche des Bodens. Da bildete Jahve-Elohim den Menschen (adam) aus Staub vom Ackerboden (adama) und blies in seine Nase Lebensodem." (Nachdem Jahve allerlei Pflanzen im Garten Eden hatte erstehen lassen, erschuf er, den Bedürfnissen des Menschen entsprechend, verschiedene Tierarten und zu allerletzt das Weib aus einer Rippe Adams.)

„Als Marduk das Wort der Götter nun hörte, tat er seinen Mund auf und sagte zu Ea, was in seinem Herzen ist: ‚Mein Blut will ich sammeln, Bein will ich hinzufügen und will hinstellen Menschen. Ich will Menschen erschaffen, die (die Erde) bewohnen, ihnen sei der Kult der Götter auferlegt.' . . ."

Im Gilgames-Epos (s. unten) findet sich ein Parallelstück zu der Erzählung von der Erschaffung Adams und Evas in der Form eines Mythus von der Erschaffung eines Doppelgängers oder Gefährten des Gilgames, namens Eabani, bei der die Göttin Aruru behilflich war: „Aruru riefen die Götter, die großen (und sagten): Du, Aruru, hast (Gilgames) erschaffen; nunmehr erschaffe ein Ebenbild von ihm. . . . Als Aruru dies hörte, schuf sie ein Ebenbild Anus in ihrem Sinne. Aruru wusch ihre Hände, Lehm kniff sie ab und spie darauf." Und so erschuf sie den Helden Eabani.

Die Schilderung des Glückseligkeitsgartens Eden im Buche der Genesis sowie seine dort genau bezeichnete geographische Lage zwischen Euphrat und Tigris sind gleichsam eine Anspielung auf den altbabylonischen Ursprung der israelitischen Kosmogonie. In der Erzählung von der dämonischen Schlange als dem Erzfeinde des Menschen klingen die babylonischen Mythen nach von dem Kampfe der Götter mit den Drachen, diesen dämonischen Mächten, die zugleich ein Symbol des Bösen und der Vernichtung waren. Die Sage von dem „Baume des Lebens" und dem Sündenfall als der Ursache der Verdammung des Menschen zu Leid und Vergänglichkeit findet ihr Gegenstück in der babylonisch-kanaanäischen Sage von dem Sohne des großen Gottes Ea, der als Mensch namens *Adapa* erschaffen ward, ein Name, der mit dem Namen des biblischen Erdensohnes „Adam [1])" fast gleichlautend ist. Der allwissende Ea soll seinen geliebten Adapa vor der Annahme der „Todesspeise"

---

1) Der Adapa-Mythus ist in drei Lesarten in der Bibliothek Assurbanipals erhalten geblieben, während noch eine vierte unter den Tafeln Tel-Amarnas zusammen mit dem Briefwechsel der kanaanäischen Fürsten des XV. Jahrhunderts mit den ägyptischen Pharaonen aufgefunden wurde (s. oben, § 1).

und des „Todestrankes" aus den Händen des Himmelsgottes Anu gewarnt haben, als aber Adapa in den Himmel emporstieg und vor das Angesicht des Anu trat, da wurde ihm die Lebensspeise und der Lebenstrank geboten: in seiner Unwissenheit entsagte er der einen Gabe wie der anderen und vernahm nun aus dem Munde des Anu: „Er hat selbst dem Leben (der Unsterblichkeit) entsagt, bringt ihn zurück zu seiner Erde!" So büßte der Mensch für alle Zeiten seine Unsterblichkeit ein.

Eine besonders weitgehende Übereinstimmung der babylonischen und der israelitischen Sagen über die Anfänge der Welt weist die *Sintflut*legende auf. Dies ist aus den folgenden Parallelstellen zu ersehen, die einerseits der biblischen Noahgeschichte, andererseits dem großen assyrischen Gilgames-Epos entnommen sind, welches sich auf zwölf Tafeln in der Keilinschriften-Bibliothek des Assurbanipal erhalten hat [1]).

Genesis (Kap. 6—8)

„Und Gott sprach zu Noah: Baue dir einen Kasten aus *Gopher*holz; mit lauter Zellen mußt du den Kasten erbauen. . . . 300 Ellen betrage die Länge des Kastens, 50 Ellen seine Breite. Denn ich werde alsbald die Flut Wasser über die Erde kommen lassen, um alles Fleisch unter dem Himmel, das lebendigen Odem in sich hat, zu vertilgen; alles, was auf Erden ist, soll umkommen. . . . Du sollst in den Kasten eingehen, du und deine Söhne und dein Weib und die Weiber deiner Söhne mit dir. Und von allem Lebendigen sollst du je zwei mit dir hineinnehmen in den Kasten, je ein Männchen und ein Weibchen soll es sein. Und nach sieben Tagen, da kamen die Wasser der Flut über die Erde. . . . Es brachen auf alle Brunnen der großen Tiefe, und die Fenster des Himmels taten sich auf. Da strömte der Regen auf die Erde, vierzig Tage

Gilgames-Epos, Taf. XI

(Die Erzählung wird dem Ahnen des Gilgames, Utnapischtim, einem Einwohner der Stadt Surippak am Euphrat, in den Mund gelegt. Der Gott des Wassers Ea sagt zu ihm): „O Mann von Surippak, reiß ein das Haus, baue ein Schiff, laß Hab und Gut, sorge für das Leben. Bringe hinein lebende Wesen aller Art in das Schiff. Dessen Maße seien genau abgemessen, entsprechen sollen sich seine Breite und Länge. Auf den Ozean laß es herab." (Weiter eröffnet Ea dem Utnapischtim die bösen Absichten Enlils, des Gottes der Erde, der alles Lebende durch den Sturzregen zu verderben beschlossen hat. Utnapischtim folgte dem Rate Eas und baute ein Schiff von 120 Ellen Länge und Breite, brachte seine Familie und sein Vieh auf dasselbe hinauf und verschloß die Tür. Am festgesetzten Tage erhob sich ein Sturm, Regen strömte herab und die

[1]) Die spätere Wiedergabe der babylonischen Sintflutlegende durch den Priester Berossos (oben, Anmerk.) ist eine Umgestaltung der älteren Version. Der Held der neueren Rezension trägt statt des Namens Utnapischtim den Namen *Ksisutras*.

und vierzig Nächte lang. . . . Und die Wasser schwollen an und wuchsen gewaltig auf der Erde; da fuhr der Kasten dahin auf dem Wasser. . . . Da kam um alles Fleisch, das sich auf der Erde regte, sowohl Mensch als Vieh. . . . Nur Noah blieb übrig und was bei ihm im Kasten war. Da gedachte Gott an Noah und an all die wilden Tiere und an all das Vieh, welches bei ihm im Kasten war, und Gott ließ Wind über die Erde gehn, so daß die Wasser sich senkten. Und es schlossen sich die Brunnen der Tiefe und die Fenster des Himmels, und dem Regen vom Himmel wurde Einhalt getan. . . . Und im siebenten Monat, da saß der Kasten auf einem der Berge Ararats auf. Und die Wasser nahmen immer weiter ab . . . und die Gipfel der Berge wurden sichtbar. Noah öffnete das Fenster des Kastens und schickte den Raben aus; der flog weg hin und her, bis das Wasser von der Erde weggetrocknet war. Hierauf schickte er die Taube von sich aus, um zu erfahren, ob sich die Wasser vom Erdboden verlaufen hätten; aber die Taube fand keinen Ort, wo ihr Fuß ruhen konnte; da kehrte sie zu ihm in den Kasten zurück, denn noch war Wasser über die ganze Erde hin. . . . Hierauf wartete er noch weitere sieben Tage, da schickte er abermals die Taube aus dem Kasten; da kam die Taube zur Abendzeit zu ihm und siehe! sie hatte ein frisches Ölblatt im Schnabel. Da erkannte Noah, daß sich die Wasser von der Erde verlaufen hätten. Hierauf wartete er noch weitere sieben Tage und ließ die Taube ausfliegen, und diesmal kehrte sie nicht wieder zu ihm zurück. . . . Da ging Noah heraus aus dem Kasten, und seine Söhne und sein Weib und die Weiber seiner Söhne mit ihm; und alle Tiere und alle Vögel und alles Gewürm, das auf der Erde kriecht, gingen heraus aus dem Kasten. Da erbaute Noah Jahve einen Altar und nahm von allen reinen Tieren und von allen reinen

Erde ward in Dunkel gehüllt. Die Götter flohen von der Erdoberfläche zum Himmel, zu Anu und „duckten sich wie Hunde". Die Göttin Istar „schrie wie eine Gebärende". Weiter setzt der Held seine Erzählung folgendermaßen fort): „Sechs Tage und Nächte geht der Wind, wirft der Südsturm das Land nieder. Als der siebente Tag herbeikam, ließ ab der Südsturm im Kampfe, den er einem Heere gleich gekämpft hatte. Das Meer beruhigte sich. Ich blickte auf das Meer, indem ich Wehklagen erschallen ließ. . . . Ich öffnete die Luke, das Licht fiel auf mein Antlitz. Ich ließ mich nieder, indem ich saß und weinte. . . . Bald stieg eine Insel empor. Der Berg Nasir hielt das Schiff fest, ohne es schwanken zu lassen. Als der siebente Tag kam, ließ ich eine Taube hinaus, sandte sie weg. Die Taube zog fort und kam wieder zurück, da ein Ort zum Sitzen nicht da war. Ich ließ eine Schwalbe hinaus und ließ sie los. Es flog die Schwalbe fort und kehrte zurück. Ich ließ einen Raben hinaus und ließ ihn los. Es flog der Rabe weg, sah die Verminderung der Wasser . . . und kehrte nicht zurück. Da ließ ich hinaus alles nach den vier Winden und brachte ein Opfer dar auf der Spitze des Berges. Die Götter sogen ein den Geruch, die Götter sogen ein den Wohlgeruch . . ."

Vögeln und brachte Brandopfer dar auf dem Altar. Und Jahve roch den lieblichen Duft (des Opfers) . . ."

Diese Parallelstellen wie auch eine Reihe anderer altorientalischer, die Sintflut betreffender Versionen legen Zeugnis davon ab, daß nicht nur der allgemeine Inhalt, sondern auch manche Einzelheiten der Legende bei den verschiedenen Völkern Vorderasiens in nahezu identischer Form sich erhalten haben: nicht einmal die spätere religiös-sittliche Verarbeitung dieser in der ganzen Welt verbreiteten Legende durch das israelitische Schrifttum vermochte es, die Spuren ihrer Herkunft endgültig zu verwischen [1]).

Die Sage von dem „Turmbau zu Babel", zu der im assyro-babylonischen Schrifttum kein unmittelbar dazugehörendes Gegenstück zu finden ist, ist dennoch ganz und gar von der Atmosphäre jener uralten Zeit durchdrungen, als die Hebräer noch mit dem Boden Babyloniens aufs engste verwachsen waren. Die Errichtung des hohen „in den Himmel" ragenden Turmes, damit „die Völker nicht in alle Länder zerstreut werden", erinnert unwillkürlich an die Erbauung des hohen Tempelturmes unter Hammurapi, um „die zerstreuten Landbewohner" zu sammeln. Die biblische Erzählung von dem Mißerfolg des „Turmbaues" und der darauf erfolgten Verwirrung der Sprachen und Zerstreuung der Völker ist offensichtlich durch die ein Jahrtausend lang im Volke erhaltengebliebene Erinnerung daran beeinflußt, daß Babylonien (mitsamt dem angrenzenden Arabien) einstmals die Geburtsstätte der Semiten war, daß von dort her „sich alle Völker über die Erde ausbreiteten", das hebräische, das dort seine erste Etappe zurücklegte und sich die ersten Anfänge seiner Kultur zu eigen machte, nicht ausgenommen. Daß man zur Zeit der Abfassung des Buches der Genesis ziemlich genaue Kenntnisse von der Verzweigung der Rassen und von der Verteilung der Völker auf der Erdoberfläche besaß, erhellt aus der höchst bemerkenswerten „Völkertafel" in Gen. Kap. 10. Alle Völker sind hier in drei Gruppen eingeteilt, entsprechend ihrer Abstammung von den drei Söhnen Noahs: von Sem, Ham und Jafet. Den Se-

[1]) Die in verschiedenen Formen im ganzen alten Orient (Babylonien, Assyrien, Ägypten, Syrien, Indien usw.) verbreitete Sintflutlegende bildete späterhin einen Bestandteil auch der griechisch-römischen Mythologie und Dichtkunst (die Legende von Deukalion und Pyrrhus in den „Metamorphosen" Ovids).

miten werden die Edomiter, die Assyrer, die Aramäer, Hebräer und Araber beigezählt; den Hamiten die Ägypter, die Völkerschaften Afrikas sowie die Kanaaniter; den Jafetiden endlich Meder und Perser sowie die Jonier (Griechen) und andere. Politische Erwägungen mochten die Verfasser der Tafel dazu bewogen haben, die Kanaaniter aus der semitischen Gruppe in die Gruppe der Hamiten zu versetzen: es geschah dies, um die Tafel in Übereinstimmung zu bringen mit der Legende über den Fehltritt Hams seinem Vater Noah gegenüber, wofür Kanaan, des Ham Sohn, dazu verdammt wurde, ein Knecht der Nachkommen Sems zu sein (Gen. 9, 20—26). Die Unterwerfung Kanaans durch die Israeliten sollte durch ein vorgeschichtliches Urteil sanktioniert werden. Und dennoch stimmt die biblische Rassengruppierung in vielen Punkten mit den linguistischen Lehren der modernen Wissenschaft überein.

Überhaupt bedeutete die Kosmogonie des Buches der Genesis für die vorgeschrittensten Geister des VIII. Jahrhunderts sowie in den späteren Zeiten für das ganze Volk eine einheitliche und abgerundete *Lehre* über den Ursprung der Welt und der Menschheit. Auf dem Unterbau der Sagen des alten Orients errichtet, hat jedoch diese Lehre, wie man sich aus den angeführten Proben überzeugen kann, die grobsinnliche Mythologie des Heidentums überwunden und sich bis zu den Höhen eines durchdachten religiös-philosophischen Systems aufgeschwungen, das eine befriedigende Lösung für die tiefsten Probleme des menschlichen Geistes in sich barg. Der Geist des prophetischen Monotheismus hat aus dem Stoffe der Volkssagen die Grundlagen für eine Weltanschauung geschaffen, der es beschieden war, jahrtausendelang den menschlichen Geist zu beherrschen. Das erste Kapitel der Genesis war für jenes Zeitalter eine ebenso wichtige wissenschaftliche Offenbarung wie für die neuere Zeit die Lehren eines Kepler und Galilei: nur daß im Bibeltext die wissenschaftliche Erklärung des Weltursprungs in eine religiöse Form gehüllt ist. Gott erscheint hier nicht als eine Schöpfung der Natur oder als eine Versinnbildlichung dieser oder jener Naturkraft, sondern als der Schöpfer der Natur, als der ewig Seiende, nie Gezeugte; die Welt ist das Werk Gottes, nicht aber ein ihm feindliches Prinzip, das er im Kampfe überwindet; der Mensch, nach dem „Ebenbilde Gottes" geschaffen, ist selbst des göttlichen Geistes teilhaftig. Wenn in dem Kapitel von der Welt-

schöpfung (nach dem Text des Elohisten) eine allmähliche Entwicklung der Welt aus der anorganischen Materie bis zu den höchsten organischen Formen zur Darstellung gebracht wird, so behandeln die darauffolgenden Kapitel die ethischen Probleme: des Guten und des Bösen, der idealen, paradiesischen Glückseligkeit und der realen Wirklichkeit des Leidens und des Todes (die Erzählung vom Sündenfall), der sittlichen Verderbtheit des Menschengeschlechts als des Grundes seines Unterganges (Sintflut), ferner die Verteilung der Völker auf dem Erdboden (Erzählung von dem Turmbau zu Babel und die Völkertafel). Die Bedeutsamkeit der biblischen Kosmogonie als Ganzes genommen bestand darin, daß sie eine für jene Zeit befriedigende Antwort gab auf religiöse, wissenschaftliche und moralische Fragen, daß sie insbesondere den menschlichen Geist in die Grenzen einer strengen und wohlgeordneten Weltanschauung wies.

Der gewaltigen Sage von dem Ursprung der Welt folgt die Sage von den Urahnen Israels: den Erzvätern. Israel bildet ein Bindeglied in der Kette des Weltgeschehens, und seine Stammväter (Abraham, Isak, Jakob, Joseph) sind herrliche Menschentypen, Muster erhabener Sittlichkeit und Frömmigkeit, wenn ihnen auch manche menschliche Schwäche nicht fremd bleibt. Durch den dichten Schleier der Sage und der poetischen Verklärung treten viele wahrheitsgetreue Züge der geschichtlichen Wirklichkeit hervor. Richtig ist im allgemeinen der Weg, auf dem die Völkerschaften der „Ibrim" zwischen Mesopotamien, Kanaan und Ägypten (oben, § 2) wanderten, dargestellt. Jedoch kommen infolge der Verschiedenheit jener zwei dem Berichte zugrunde liegenden Texte, des ephraimitischen und des judäischen, bald die politischen Tendenzen des einen, bald des anderen der beiden rivalisierenden Reiche zum Vorschein. Der ephraimitische Verfasser ist bestrebt, seine Stammväter zu verherrlichen; er erzählt von Joseph als dem Lieblingssohne des Erzvaters Jakob, den er allen anderen Söhnen vorzog; er läßt Jakob die Vorrangstellung Ephraims im Geschlechte Josephs anerkennen (Gen. 48, 14—20), die Tempelstadt des nördlichen Reiches Betel wird als eine heilige Stätte dargestellt, die noch zu den Zeiten des Erzvaters Jakob dazu ausersehen wurde, eine Wohnstätte Gottes zu werden (Gen. 28, 17—22; 35, 6—7; 14—15). Andererseits sucht der judäische Verfasser die politische Vorrangstellung des Stammes Juda zu be-

gründen, indem er Ruben die Erstgeburt streitig macht und die Bedeutung des Geschlechtes Josephs herabsetzt (Gen. 35, 22; 49, 4, 8—10: „Jehuda, dich werden deine Brüder loben; vor dir werden deines Vaters Kinder sich neigen. Der Stab des Herrschers wird aus deiner Mitte nicht verschwinden"); der Verfasser weist Juda nach der Entführung Josephs nach Ägypten eine leitende Stellung in der Familie Jakobs zu (Gen. Kap. 43—44). Überhaupt hat sich in diesem unübertrefflichen historischen Epos, dessen Helden die Erzväter sind, das frische Kolorit seiner Entstehungszeit erhalten wie auch viele Einzelheiten der damaligen Lebensweise und der Widerhall der zeitgenössischen politischen Kämpfe. Wie sich eine spätere Zeit in ihrer Charakterisierung der Vorzeit spiegelt, darin liegt der besondere Wert der Erzählungen des Buchs der Genesis.

Das nationale Epos im zweiten Teil des Pentateuch, der „Exodus", bildet eine neue Etappe im Schaffen des alten Israel. Die ägyptische Knechtschaft, die Riesengestalt Moses[1]), der Auszug aus Ägypten, die wunderbare Offenbarung Gottes am Sinai, die Wüstenwanderung und der Zug nach Kanaan — alles dies ist hier mit einer außergewöhnlichen geistigen und künstlerischen Kraft zur Darstellung gebracht. In den anschließenden Teilen des 4. Buches Moses (Numeri) sind viele Episoden aus dem Wüstenleben auf Grund der Sagen aus dem alten Heldenepos „Die Kriege Jahves" dargestellt. Im Mittelpunkt dieses Zyklus der heiligen Überlieferungen steht das „Gesetz Moses", das sich auf zwei Grundsäulen stützt: auf die zehn Sinaigebote (Dekalog) und auf das „Bundesbuch". Der Kern der alten Gesetzgebung, der zum Teil aus dem Stoff des Gewohnheitsrechts sich bildete und schon seit langer Zeit in den Priesterkreisen bewahrt wurde (oben, §§ 3 und 10), erscheint hier in der Form einer religiösen Offenbarung. In diesem Text der Grundgesetze rühren, wie es scheint, die das eine oder das andere Gesetz begleitenden Erläuterungen der sittlichen Motive von den Verfassern aus der Reichstrennungsepoche her. So sind z. B. im „Bundesbuche" die Gesetze von der Barmherzigkeit gegen Sklaven,

---

[1]) Es ist bemerkenswert, daß auch manche Einzelheiten in der Moses-Sage mit solchen der babylonischen Sage übereinstimmen. So erzählt die Legende von dem uralten Könige Sargon I. (um 2600), daß seine Mutter ihn im geheimen zur Welt brachte, in einen Korb steckte und in den Euphrat setzte, aus dem ihn ein Wasserschöpfer heraushob.

Witwen, Waisen und Schuldner motiviert: „Wird er (der Benachteiligte) zu mir (Gott) schreien, so werde ich ihn erhören, denn ich bin gnädig" (Ex. 22, 26); „Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken, denn ihr wißt um der Fremdlinge Herz, denn auch ihr seid Fremdlinge in Ägypten gewesen" (Ex. 23, 9 usw.). Eine Warnung für die Anhänger des gemischten Kultes im israelitischen Reiche ist aus dem ausführlich dargelegten Gebot des Dekalogs herauszuhören, nach dem alle Arten der bildlichen Darstellungen der Gottheit aufs strengste verpönt sind (Ex. 20, 4—6). Zur Bekämpfung des von Jerobeam eingeführten Kultes des Kalbes ist die farbenreiche, Entrüstung sprühende Erzählung von der frevelhaften Anbetung des goldenen Kalbes in der Wüste und von dem durch diesen Abfall hervorgerufenen Grimme Jahves und Moses' verfaßt (Kap. 32). Dieses Kapitel konnte ein Mann von der Gesinnung des Propheten Hosea schreiben mit seinen entrüsteten Reden über das „Kalb von Samaria", das „in Stücke zerschlagen" werden soll (Hosea 8, 5—6). Der die Vernichtung der Götzen herbeisehnende Erzähler läßt dieses Strafgericht an dem sagenhaften Kalb in der Wüste vollziehen und hat Freude an seiner Schilderung, wie der Götze in Flammen aufging und die Asche in alle Winde verweht ward.

Außer den Grundtexten der beiden ersten Bücher und zum Teil des vierten Buches der „Thora", die bereits in zwei Fassungen fertiggestellt waren und nun der endgültigen Zusammenfassung harrten, lagen anscheinend zu jener Zeit auch schon einzelne Teile der anderen Bücher vor, die aber noch nicht ganz fertig waren oder der Öffentlichkeit noch vorenthalten bleiben sollten. Zu den letzteren gehörte vielleicht auch die Sammlung der Sakralsatzungen des „Priesterkodex", der ein Berufsgeheimnis der Tempeldiener bildete und erst in späterer Zeit unter Esra in den Bestand der veröffentlichten Thora in ergänzter und umgearbeiteter Form eingefügt wurde (§ 83). Es ist möglich, daß zur Zeit der ersten Propheten auch einige Kapitel des Moralkodex, des Deuteronomium, abgefaßt wurden, der aber erst hundert Jahre später vollendet und veröffentlicht wurde (§ 58).

Gegen Ende der Reichstrennungsepoche lagen anscheinend auch schon die *Geschichtsbücher* der Bibel in erster Rezension vor: „Josua", „Richter", beide Bücher „Samuelis" und die „Bücher der

Könige", mit Ausnahme von etwa zehn der letzten Kapitel. Die Verfasser dieser Bücher machten sich den Stoff des alten Epos „Die Kriege Jahves" und „Das Buch des Rechtschaffenen" für die Darstellung der Zeit der Eroberung Kanaans zunutze, ferner die Bücher der amtlichen Chroniken für die Darstellung der Königszeit seit David und Salomo. Die ersten Verfasser beschränkten sich vermutlich ausschließlich auf die Zusammenfassung des Stoffes und auf eine kurzgefaßte Glossierung der Ereignisse, so daß erst die nachfolgenden Jahrhunderte dieser Reihe der biblischen Geschichtsbücher jenen Glanz der Darstellung und jene wohlgeordnete pragmatische Form verliehen, welche sie zur höchsten Leistung der alten Geschichtschreibung machte (§ 67 und 84). An die Geschichtsbücher reihten sich die Reden der ersten Buchpropheten an, die mit den politischen Ereignissen des einen oder anderen Zeitabschnitts in Zusammenhang standen. Jedes prophetische Buch trägt an der Spitze die Namen der Könige, als deren Zeitgenosse der betreffende Verfasser wirkte.

So bildete sich im IX. und VIII. Jahrhundert die Grundschicht des biblischen Schrifttums heraus. Durch spätere Ergänzungen und Rezensionen uns teilweise entrückt, kann diese Bibelschicht zu einer genauen Charakterisierung dieses Zeitalters nicht in vollem Maße herangezogen werden. Allein schon jene typischen Züge, die zweifellos bereits im Keime des israelitischen Schrifttums angelegt waren, zeugen von einer ungewöhnlichen geistigen Kraft des Milieus, in dem dieser Keim zur Entwicklung kam. Vergleicht man die tiefsinnige Kosmogonie aus dem Buche der „Genesis" mit den ihr zugrunde liegenden Elementen der altorientalischen Mythologie, so wird es sogleich klar, wie hoch der Genius Israels in seinen erlesensten Vertretern über die primitiven Vorstellungen sich erhob, indem er sie als Grundlage für eine geläuterte religiöse Weltanschauung verarbeitete. Alle geschichtlichen Darstellungen der Thora und der Geschichtsbücher sind von dem einen mächtigen Gedanken getragen: von dem Gedanken der Einheit und Vernünftigkeit des historischen Geschehens, das von einem höchsten *sittlichen* Willen gelenkt wird. Zieht man den Vergleich zwischen den geistvollen israelitischen Königschroniken (und sei es auch nur in ihrer ursprünglichen Form) und den aus gleicher Zeit stammenden assyrischen Annalen und Inschriften mit ihrer geistlosen Auf-

zählung der errungenen Siege, der verheerten Städte und der vernichteten Menschenleben, so begreift man den ganzen Unterschied, der zwischen dem blendenden Äußeren der assyrisch-babylonischen Zivilisation und der bescheidenen, aber in die Tiefen des Geistes weisenden Kultur Israels besteht. Eine Erscheinung von der Größe des Prophetismus aber, namentlich in seiner höchsten ethischen Phase, blieb den altorientalischen Völkern überhaupt fremd und bildete das ausschließliche Gut der israelitisch-judäischen Nation.

Viertes Buch

Das Reich Juda unter der Oberhoheit Assyriens und Babyloniens

(720—586 vor der christlichen Ära)

Viertes Buch

Das Reich Juda unter der Oberhoheit Assyriens und Babyloniens

(720—586 vor der christlichen Ära)

§ 52. *Allgemeine Übersicht*

Nach dem Fall des nördlichen, des israelitischen Reiches blieb das südliche Reich, Juda, der alleinige Mittelpunkt des nationalen Lebens. Syrien und ein großer Teil Palästinas, die ehemaligen Landgebiete Arams und Samariens, wurden der assyrischen Monarchie kurzweg einverleibt, während die Kleinstaaten: Phönizien, Philistäa, Juda, Moab, Ammon die assyrische Oberherrschaft wohl oder übel anerkennen mußten. Das judäische Reich grenzte nunmehr unmittelbar an die Länder der Gebieter Asiens, der Assyrer. Juda war nicht mehr jenes abgeschiedene, auf sich selbst beschränkte Land, dessen politisches Leben ganz in den Bündnissen oder Konflikten mit den kleinen benachbarten Völkerschaften aufging: nun war es in den Wirbel der Weltereignisse mithineingezogen, und alle die politischen Strömungen, welche ganz Vorderasien aufwühlten, hinterließen ihre Spuren auch in seinen Geschicken. Seit den Zeiten Ahas' und Tiglat-Pilesers war das judäische Reich in die Einflußsphäre Assyriens einbezogen, und von diesem Augenblicke an erhob sich vor der gesamten Nation die schicksalsschwere Frage: Unterwerfung oder Widerstand? Besonders kritisch wurde die Lage des zwischen Mesopotamien und Ägypten gelegenen Juda, als der Streit dieser beiden Monarchien um die Oberhoheit in Syrien und Palästina von neuem entbrannte. Die anderthalb Jahrhunderte der Geschichte Judas vom Beginn der assyrischen Oberhoheit bis zur Unterjochung durch Neu-Babylonien (735—586) sind ganz von den Kämpfen der politischen und religiösen Parteien ausgefüllt; Auflehnung und Unterdrückung, Reform und Gegenreform, Erhebung und Niedergang des nationalen Geistes lösen in diesem Geschichtsabschnitt mit periodischer Regelmäßigkeit einander ab.

Die zu behandelnde Geschichtsperiode zerfällt in zwei ungleiche Teile: über hundert Jahre dauert die von immer wieder ausbrechenden Aufständen und Kämpfen um die Unabhängigkeit unterbrochene

Oberhoheit Assyriens (720—608); dann sind etwa zwei Jahrzehnte (608—586) zuerst durch den Kampf mit Ägypten und später mit Neu-Babylonien ausgefüllt, mit diesen zwei Rivalen, von denen der erste den mißglückten Versuch machte, das Erbe des in Brüche gegangenen Assyrien an sich zu reißen, was indessen nur dem zweiten tatsächlich gelang. Solange Assyrien allmächtig war, war seine Oberhoheit in Juda unabwendbar, allein ebenso unabwendbar war auch der Drang zur Unabhängigkeit und der Widerstand gegen den assyrischen Einfluß, insofern er in all seiner Kulturfremdheit danach trachtete, das innere Leben des Volkes zu meistern. Ein Baumstamm mit abgeschlagenen Zweigen, als welcher Juda nach der Vernichtung des nördlichen Reiches erschien, spürte es mehr als einmal das bedrohliche Ansetzen der „assyrischen Axt", nach dem bildlichen Ausdruck des Propheten Jesaja, aber ebenso oft prallte der scharfgeschliffene Stahl von dem harten Holze zurück. Regelmäßig lösen einander die Unterwerfung unter die assyrischen Einflüsse zur Zeit der einen Könige (Ahas, Manasse) und die Auflehnung gegen sie unter den anderen (Hiskia, Josia), der Synkretismus der Kulturen einerseits und die Wiederherstellung der nationalen Kultur in ihrer Reinheit andrerseits ab. Bedenkt man aber, daß im Mittelpunkt der altorientalischen Kultur der religiöse *Kultus* stand, so ist es nur zu begreiflich, daß die national-politischen Kämpfe einen ausgesprochen religiösen Charakter annahmen. Der Assimilierungsprozeß war ebenso mit Duldsamkeit gegen die Formen des assyrisch-babylonischen Polytheismus verbunden wie die nationale Idee mit dem Jahvekultus oder mit der höchsten seiner Formen: mit dem ethischen Monotheismus der Propheten. Dadurch gewinnt die judäische politische Geschichte des zu behandelnden Zeitalters ein besonders tiefes geistiges Interesse.

Den Umschwung bringt die Regierungszeit Josias mit sich, die mit der Auflösung des assyrischen Reiches (vom Tode Assurbanipals im Jahre 626 bis zu der Zerstörung von Ninive im Jahre 606) zusammenfällt. Der Niedergang der fremdländischen Gewaltherrschaft ermöglichte es, jenen religiösen Wiederaufbau (Veröffentlichung des Deuteronomiums), den man unter dem Einfluß der Prophetenpartei zu Beginn dieser Periode, unter Hiskia, in die Wege zu leiten suchte, nunmehr mit viel größerem Erfolg durchzuführen. Bald aber wurde die internationale Lage Judas so ver-

wickelt, daß die politische Krise nicht mehr zu vermeiden war. Zwischen zwei Feuer geraten, zwischen Ägypten und Neu-Babylonien, wandte sich Juda in seinem Kampfe um die nationale Existenz bald der einen, bald der anderen Seite zu, kam aber bei beiden übel an. Die letzten Könige von Juda (Jojakim, Jojakin, Zedekia) wirken in der Atmosphäre eines politischen Weltbrandes. Auch hier, wie einstmals im Reiche Israel, geht der Zusammenbruch des Staates in zwei aufeinanderfolgenden Etappen vor sich: zuerst entthront der Eroberer Nebukadressar den König in Jerusalem und führt ihn zusammen mit vielen Vertretern der Aristokratie und der gebildeten Schicht in die Gefangenschaft ab („das Exil Jojakins", Galuth Jehojachin, 597) und dann wird durch die heroische Erhebung Judas die Zerstörung Jerusalems und der völlige Zusammenbruch des judäischen Reiches heraufbeschworen (586).

Es schien, daß Juda diesen furchtbaren Schlag nicht überleben werde und daß ihm das Los Samariens und der anderen von den Großmächten verschlungenen Staaten beschieden sei. Dies geschah aber nicht. Der Schicksalsschlag hatte das politische Leben der judäischen Nation nur für eine Zeitlang lahmgelegt, um es später in neuer Form wieder erstehen zu lassen. Die Errettung der *Nation* nach dem Sturze des *Staates* war aufs innigste mit jener geistigen Umwälzung verknüpft, die lange vorher durch die Tatkraft der Propheten vorbereitet worden war. Die Grundidee der Prophetenlehre bestand darin, daß die Lebenskraft einer Nation nicht in ihrer äußeren Machtentfaltung, sondern in ihrem Geiste beschlossen liegt, nicht in der politischen Wirksamkeit des Staates, sondern in jener sittlichen Betätigung des einzelnen und des Gemeinwesens, die die Verwirklichung der höchsten Gerechtigkeitsideale zu ihrem Inhalte hat. Die nur militärisch und politisch mächtigen Nationen kommen im Laufe der Zeiten unabwendbar zu Fall und werden von noch mächtigeren und noch rücksichtsloseren vernichtet; eine Nation aber, die, obwohl politisch schwach, doch geistig stark ist und durch die Gebote ihrer religiös-sittlichen Lehre sowie durch ihre kulturelle Eigenart geeinigt ist, wird ihre Lebenskraft und ihre Einheit in allen Fügungen des Schicksals erhalten können. Die politischen Nationen vergehen, die geistigen bleiben bestehen. In eine derartige *geistige Nation* das judäische Volk zu verwandeln,

waren die Propheten bestrebt, um es vor der verheerenden Einwirkung der großen Raubstaaten von der Art Assyriens und Babyloniens zu bewahren, die darauf ausgingen, die ihnen untergebenen Völker ihrer Individualität zu berauben. Diese Bestrebungen der Propheten, die früher nur durch vereinzelte Persönlichkeiten repräsentiert waren, griffen in der Zwischenzeit zwischen dem Falle Samariens und dem Untergange Judas im Volke immer weiter um sich. In dieser Zeitperiode tritt folgende bemerkenswerte Erscheinung zutage: die Propheten, diese eigenartigen geistigen Umstürzler, die eine Umwertung aller religiösen, sittlichen und sozialen Werte der alten Welt vollbracht hatten, stehen nicht immer in Opposition zu den regierenden Kreisen Jerusalems, sondern es gelingt ihnen zuweilen, die Könige und die Würdenträger unter ihren Einfluß zu bringen (Jesaja unter Hiskia, Jeremia und andere unter Josia) und so zu Lenkern der Volksgeschicke zu werden. Nur langsam vollzieht sich der Prozeß der Umgestaltung des Volksbewußtseins unter der Einwirkung der Gedanken des *Prophetismus*. Nach und nach wird das Volk auf die ihm bevorstehenden harten Prüfungen vorbereitet. Die Ergebnisse dieser inneren Entwicklung sollen schon in der nächstfolgenden Periode, in der Zwischenperiode des „babylonischen Exils", in aller Deutlichkeit sichtbar werden.

Erstes Kapitel

Das Reich Juda unter der Oberhoheit Assyriens

(720—608)

§ 53. *Die Reform des Königs Hiskia*

In einer sturmbewegten Zeit bestieg der König *Hiskia* (720—690) den judäischen Thron. Die Regierung seines Vaters Ahas war mitten im Getöse von Samarias Sturz und der endgültigen Zertrümmerung des Brudervolkes zu Ende gegangen. Das nördliche Reich war nun vernichtet und in eine menschenarme assyrische Provinz verwandelt. Nur das judäische Reich, das sich unter Ahas der Oberherrschaft Assyriens gefügt hatte, blieb verschont. Große Massen der Bewohner des Nordreichs retteten sich vor dem Schwert des Feindes und der Gefangenschaft durch die Flucht nach Juda, dessen Bevölkerung dadurch an Zahl bedeutend gewann. Das judäische Volk war nun jener „Rest Israels", jener unversehrt gebliebene „Stamm" des nationalen Baumes, auf den die Propheten und ihre Anhänger all ihre Hoffnungen setzten. Wie unsicher auch die politische Lage Judas unmittelbar an der Grenze eines vom Statthalter des assyrischen Königs beherrschten Landes sein mochte, das judäische Volk blickte doch voll Mut in die Zukunft. Die religiös denkenden Judäer konnten nicht umhin, die Hand der Vorsehung darin zu erblicken, daß zur selben Zeit, als das ehemals von der Dynastie Davids und seiner heiligen Hauptstadt abgefallene Nachbarreich zugrunde ging, die heilige Stadt Jerusalem mit dem Tempel Jahves und das zu ihm haltende Land unversehrt erhalten geblieben waren. Das Ansehen der Davidischen Dynastie und des Jerusalemer Tempels wuchs immer mehr in den Augen des Volkes. Alle Blicke waren auf den jungen König Hiskia gerichtet, dem der

Prophet noch in seiner Kindheit eine glänzende Zukunft vorausgesagt hatte [1]).

Es ist unbekannt, ob Hiskia schon in seiner Jugend unter dem Einflusse der Propheten stand oder ob die sich vor seinen Augen abspielenden verhängnisvollen Ereignisse ihn erst später von der Wahrheit der prophetischen Lehre überzeugt hatten. Jedenfalls stellte der neue König einen schroffen Gegensatz zu seinem Vater Ahas dar. Die assyrienfreundliche antinationale Politik Ahas' war Hiskia zuwider. Sich auf die nationale Partei stützend, suchte der neue König folgenden zwei Aufgaben gerecht zu werden: der Wiederherstellung des reinen Jahvekultes, der bisher von heidnischen Elementen entstellt war, und der Befreiung des Landes von der assyrischen Unterjochung. Über den religiösen Restaurationsversuch Hiskias legt ein kurzer Bericht der „Königsbücher" Zeugnis ab, ferner die ausführliche Mitteilung des späteren Verfassers der „Chronik". Die Berichte beider Quellen stimmen darin überein, daß Hiskia die von seinem Vater in Jerusalem eingeführten assyrischen Götzenkultformen sowie die Überreste der altkanaanitischen Kulte in der Provinz mit starker Hand ausrottete. Er säuberte den Königspalast und den Jerusalemer Tempel von den dort aufgestellten Bildsäulen und Altären der heidnischen Gottheiten; er gebot, das eherne Schlangenbild („Nehuschtan"), das das abergläubische Volk von jeher als das Symbol einer gesundheitspendenden Gottheit verehrte, zu zertrümmern. Zum Zwecke der endgültigen Vereinheitlichung des Kultes und seiner Beschränkung auf Jerusalem untersagte es Hiskia, Jahve auf den auf Anhöhen und in Hainen errichteten Altären der Provinz Opfer darzubringen. Der spätere Chronist fügt hinzu, daß es dem Könige auch wirklich gelungen sei, während der großen Jahresfeiertage Massen von frommen Pilgern aus der Provinz in dem Jerusalemer Tempel zu versammeln; sogar in die Gegenden des ehemaligen nördlichen Reiches sandte

[1]) Allem Anscheine nach beziehen sich die folgenden aus den Zeiten Ahas' herrührenden Worte Jesajas auf den noch im Kindesalter stehenden Hiskia: „Denn ein Kind wird uns gegeben, ein Sohn wird uns gegeben, und die Herrschaft kommt auf seine Schulter. Groß ist die Herrschaft, und der Friede ohne Ende auf dem Throne Davids und über seinem Königreiche, indem er es festigt und stützt durch gerechtes Gericht von nun an und in Ewigkeit" (Jes. 9, 5—6). In den trüben Tagen Ahas' mochte sich der Prophet mit den Aussichten auf die Regierung des jungen Königssohnes trösten, auf den die Prophetenpartei anscheinend als auf den Erneuerer des nationalen Regimes ihre Hoffnungen setzte.

Hiskia Boten aus, um die „Ephraimiten und Manassiten" herbeizurufen, und viele folgten seinem Rufe.

All diese Neuerungen waren nur mit dem tatkräftigen Beistande der Propheten, besonders des großen Propheten Jesaja ben Amoz (oben, § 49) durchzuführen. Während Jesaja unter Ahas noch der Oppositionspartei angehörte, gewann er unter Hiskia großen Einfluß auf die Staatsverwaltung. Er war der Führer des Königs bei dessen großem Reformwerke und sein Ratgeber in Verwaltungsangelegenheiten. Jedoch in außenpolitischen Fragen vermochte der König nicht immer den Ratschlägen des Propheten zu folgen. Jesaja, der seinerzeit die freiwillige Demutsbezeugung Ahas' dem assyrischen König gegenüber verdammt hatte, fügte sich in die Tatsache der assyrischen Oberhoheit, als diese sich befestigte, und hielt jeden aktiven Kampf mit dieser militärischen Großmacht für gefährlich; die Aufgabe der Regierung bestand seiner Ansicht nach nur in der Aufrechterhaltung der inneren Autonomie des Volkes und seiner geistigen Selbständigkeit, nicht aber in der Wiederherstellung der verlorenen politischen Unabhängigkeit. Hiskia dagegen war für eine aktivere Politik: nur durch die Macht der Umstände ein Vasall Assyriens geworden, hegte er die Hoffnung, das verhaßte Joch bei günstiger Gelegenheit abzuschütteln. Er war daher bestrebt, mit den politischen Feinden Assyriens und mit den von diesem unterjochten, zur Unabhängigkeit strebenden palästinischen Kleinfürsten in nähere Beziehungen zu treten. Auch war er auf die Verstärkung der Wehrmacht seines Landes bedacht. Unweit von Jerusalem waren die Städte des ehemaligen nördlichen Reiches (Betel u. a.) mit assyrischen Garnisonen belegt; da er die Möglichkeit eines Überfalles voraussah, befestigte Hiskia die Hauptstadt und suchte sie für den Fall einer Belagerung mit Wasser zu versorgen. Jerusalem besaß innerhalb seiner Stadtmauern kein fließendes Wasser und bezog es aus außerhalb der Stadt gelegenen Quellen, hauptsächlich aus der großen Gihonquelle. Um dem Feind das Abschneiden der Hauptstadt von diesen Quellen unmöglich zu machen, ließ Hiskia ihr Wasser durch einen unterirdischen Kanal diesseits der Stadtmauer leiten, die Quellen selbst aber zudecken. Der Kanal mündete in der Stadt in einen Teich, der unter dem Namen des *„Siloahteiches"* bekannt ist. Die Anlage des Kanals dauerte mehrere Jahre. Durch den felsigen Erdboden hindurch

gruben die Arbeiter einen Tunnel von beiden Enden her, wie man es auch bei den modernen Tunnelbauten zu tun pflegt. Nachdem mit dem letzten Schlag der Hacken beide Arbeitergruppen zusammengestoßen waren, wurde das Wasser in den Kanal geleitet, und dieser Augenblick eben ist es, der in der vor einiger Zeit aufgefundenen Siloah-Inschrift verewigt wurde [1]). Die judäische Hauptstadt mußte bald jene Ereignisse über sich ergehen lassen, in deren Voraussicht alle diese Abwehrmaßregeln getroffen worden waren.

§ 54. *Auflehnung gegen Assyrien; der Einfall Sanheribs*

In den ersten Regierungsjahren Hiskias unterfing sich das judäische Volk noch nicht, an eine Auflehnung gegen die assyrische Oberherrschaft zu denken. Noch war das entsetzliche Los des im ungleichen Kampfe zugrunde gegangenen Samaria frisch in Erinnerung, und auch die eigene, wenn auch mit dem schweren Preis der Erniedrigung erkaufte Ruhe schätzte man noch viel zu hoch. Allein mit der Zeit verloren diese abschreckenden Erinnerungen ihre ursprüngliche Schärfe, und die Volksbewegung gegen die assyrische Oberherrschaft griff immer weiter um sich. Die ersten tastenden Versuche in dieser Richtung fallen anscheinend in das Jahr 711. Um jene Zeit erhoben sich gegen Assyrien die Einwohner der philistäischen Städte; das Haupt des Aufstandes war Azuri, der König der Stadt *Asdod*. Die Philister wagten den Aufstand, weil sie auf den Beistand des Rivalen Assyriens, Ägyptens, und auf ein Bündnis mit den benachbarten palästinischen Staaten: Juda, Moab, Edom rechneten. Von dem Aufstande in Kenntnis gesetzt, sandte der assyrische König Sargon ein Heer nach Asdod unter der Anführung *Tartans* (was auf assyrisch mit „oberster Heerführer" gleichbedeutend ist). In Jerusalem folgte man voll Spannung dem

[1]) Die hebräische Inschrift lautet: „Dies ist die Geschichte der Durchbohrung (des Tunnels). . . . Die Arbeiter erhoben die Hacke einer zum anderen hin, und als noch drei Ellen zu durchbohren waren (zwischen den einander entgegengrabenden Arbeitern), konnte man hören, wie sie einander zuriefen, denn es war ein Spalt im Felsen entstanden. Und am Tag der Durchbohrung schlugen die Tunnelarbeiter einander entgegen, Hacke gegen Hacke; da flossen die Wasser von ihrem Ursprungsorte in den Teich, 1200 Ellen" . . . Diese aus sechs Zeilen bestehende Inschrift wurde an der Stelle der alten Kanalbauten in Jerusalem im Jahre 1880 aufgefunden. Es ist anzunehmen, daß sie in unmittelbarem Zusammenhang mit jenen Wasserleitungsbauten des Königs Hiskia steht, von denen in II. Kön. 20, 20 und II. Chron. 32, 5, 30 die Rede ist.

Verlauf des Krieges. Die mit der Fremdherrschaft unzufriedenen Volkskreise waren bereit, dem Beispiel der Philister zu folgen; es wurde anscheinend schon für ein Bündnis mit den Philistern und Ägypten gegen den gemeinsamen Feind Stimmung gemacht. Die Prophetenpartei mißbilligte jedoch dieses gefahrvolle Beginnen. Eines Tages entledigte sich der Prophet Jesaja seines Mantels und seiner Schuhe und wanderte so halbnackt und barfuß durch die Straßen Jerusalems. Als man ihn nach dem Grunde seines befremdenden Betragens fragte, erwiderte er, er wolle zeigen, in wie schmählichem Aufzug die Ägypter und ihre aufrührerischen Verbündeten von dem Assyrerkönig in die Gefangenschaft abgeführt werden würden. Bald darauf wurde Asdod, wie vorauszusehen war, von den Assyrern eingenommen und seine Einwohner wurden verbannt. Der philistäische Aufstand war unterdrückt; Ägypten erwies sich als ein unzuverlässiger Verbündeter, und die Partei in Juda, die für den Aufstand war, mußte für eine Zeitlang verstummen [1]).

Eine viel größere Ausdehnung gewann die Aufstandsbewegung der unterjochten Völker Vorderasiens gegen Assyrien im Jahre 705, nach dem gewaltsamen Tode des Königs Sargon, dem sein Sohn *Sanherib* (Sinnaheriba) auf dem Throne folgte. Das erste Zeichen zum Aufstande gab der südliche Teil Mesopotamiens, *Babylonien*, das dem nördlichen Teil, dem eigentlichen Assyrien, den Vorrang streitig machte. Schon unter Sargon hat der Babylonier *Merodach-Baladan* den Versuch gemacht, Babylonien von dem assyrischen Reiche loszureißen und unabhängig zu machen. Nun gaben ihm die in der Assyrerhauptstadt Ninive infolge des Thronwechsels entstandenen Wirren den Anlaß zur Bildung einer umfassenden antiassyrischen Koalition der von dem Joch der Militärmacht bedrückten Kleinstaaten Syriens und Palästinas. Er schickte eine Gesandtschaft mit Geschenken an Hiskia nach Jerusalem, um auch diesen zur Beteiligung an dem allgemeinen Bündnis zu bewegen. In Jerusalem hatte sich inzwischen von neuem eine Aufstandspartei gebildet, und auch der König selbst schloß sich ihr an. Nicht politische Umsicht,

1) Das Buch Jesaja, Kap. 20. In den assyrischen Annalen Sargons wird unter dem Jahre 710 die Einnahme Asdods geschildert, wobei Philistäa, Juda (Jaudi), Edom und Moab als die am Aufstand beteiligten Länder genannt werden. S. Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament (3. Aufl. 1909, S. 42). Die Teilnahme Judas dürfte sich zu jener Zeit höchstens in Vorbereitungsmaßnahmen geäußert haben.

sondern ein feuriges patriotisches Gefühl veranlaßte ihn, diese günstige Gelegenheit zur Erlangung der Unabhängigkeit wahrzunehmen. Hiskia folgte dem Beispiel der palästinischen Nachbarvölker, der Philister und der Phönizier von Sidon, und sagte sich von dem Vasallenverhältnis zu Assyrien los. Während der Nachfolger Sargons, Sanherib, durch den Aufstand in Babylonien in Anspruch genommen war, bereitete sich Hiskia eifrig auf den bevorstehenden Kampf vor. In Befürchtung eines ungünstigen Ausgangs des Aufstandes in Babylonien verhandelte er mit Ägypten, wo sich zu jener Zeit die äthiopischen Usurpatoren Sabako und Tirhaka des Thrones bemächtigt hatten, und sicherte sich ihren Beistand für den Fall eines Eindringens der Assyrer in Juda. Die nächsten Verbündeten des judäischen Königs waren aber die phönizischen und philistäischen Könige. In diesem palästinischen Bündnis nahm Hiskia eine leitende Stellung ein, und als einer der philistäischen Könige, Padi, sich weigerte, dem Bündnis beizutreten, wurde er von den Großen Ekrons Hiskia ausgeliefert und von diesem gefangengesetzt [1]).

Der Prophet Jesaja und seine Gesinnungsgenossen billigten jedoch diesen gewagten Schritt des Königs Hiskia nicht. Grundsätzliche Gegner jedes aktiven Eingreifens Judas in die Weltpolitik, setzten sie auch in diesem Falle weder Hoffnungen auf den Aufstand in Babylonien noch auf die Hilfeleistung Ägyptens, das auf die Begründung seiner eigenen Oberherrschaft in Palästina ausging, der Übermacht Assyriens jedoch nicht gewachsen war. Als die Gesandten Merodach-Baladans mit Geschenken zu König Hiskia nach Jerusalem kamen und dieser ihnen in freundlichster Weise die Schatzkammern seines Palastes zeigte, tadelte Jesaja in schroffer Weise Hiskias Zuvorkommenheit und prophezeite, daß die Babylonier in Zukunft, wenn sie zur Macht gelangt seien, Juda ebenso verheeren würden, wie es jetzt Assyrien nach der Niederwerfung des Aufstandes tun werde [2]). In besonders harten Aus-

---

[1]) Es besteht die Möglichkeit, diesen und die nachfolgenden Berichte der biblischen Urkunden über den Krieg mit Assyrien an den Ergebnissen der Assyriologie zu prüfen (die große Inschrift Sanheribs auf dem sogenannten Taylor-Prisma u. a.). Jedoch ist der wahre Sachverhalt, soweit die Reihenfolge der Ereignisse in Frage kommt, noch nicht geklärt.

[2]) Parallele Stellen in Jes. 39, 6—7 und II. Kön. 20, 17—18, in deren

drücken gibt der Prophet seiner Entrüstung über die Verhandlungen mit dem treubrüchigen Ägypten Ausdruck: „Wehe denen, die nach Ägypten hinabzogen, um Hilfe zu erlangen und sich auf Kriegsrosse stützten, — so kündet der Prophet im Namen Jahves — die auf Streitwagen wegen ihrer Menge und auf Reiter wegen ihrer großen Zahl sich verließen, aber auf den Erhabenen Israels nicht blickten und Jahve nicht befragten! . . . Die Ägypter sind aber Menschen, nicht Gott, ihre Rosse sind ja Fleisch, nicht Geist, und wenn Jahve seine Hand ausreckt, wird der Unterstützende straucheln und der Unterstützte fallen, und beide werden zugrunde gehen." Den Untergang Ägyptens und „Kuschs" (Äthiopiens) prophezeiend, sagt Jesaja: „Und die Bewohner dieser Küste (Judas) werden an jenem Tage sprechen: Wenn es denen so ergangen ist, nach denen wir ausblickten, zu denen wir um Hilfe, um uns vor dem Könige von Assyrien zu retten, geflohen waren — wie können wir da entrinnen?" Das positive politische Ideal aber findet seinen Ausdruck in folgenden Worten des Propheten: „Jahve, der Erhabene Israels, sprach also: In Umkehr und Ruhe liegt euer Heil, im Stillehalten und Vertrauen besteht eure Kraft! Aber ihr wolltet nicht und sagtet: ‚Nein! sondern auf Rossen wollen wir dahin fliehen!' — deshalb sollt ihr fliehen; ‚und auf Rennern wollen wir reiten!' — deshalb sollen rennen eure Verfolger!" [1]) Die Ermahnungen des Propheten fanden aber kein Gehör. Sie wurden von dem Wirbelsturm der politischen Ereignisse übertönt, die auch Juda, seinen König und seine Regierung mit sich rissen. Groß war der Einsatz, aber groß auch die Hoffnung auf die Befreiung des Landes von dem Joch Assyriens, gegen welches sich alle unterdrückten Völker erhoben hatten.

Inzwischen hatte Sanherib den Aufstand in Babylonien bezwungen und wandte sich an der Spitze eines Riesenheeres gegen die aufrührerischen Völker Palästinas. Das Endziel seines Feldzuges bildete das feindliche Ägypten, das diese Völker stets zur Erhebung gegen die assyrische Herrschaft aufgewiegelt hatte. Das Heer besiegte ohne Mühe die Phönizier, bemächtigte sich Sidons, auch

---

endgültiger Redaktion zweifellos die Hand des späteren, aus der Zeit nach dem babylonischen Exil stammenden Redaktors zu bemerken ist.

[1]) Jesaja 20, 6; 30, 1—3 und 15—16; 31, 1—3.

Tyrus bedrohend, und rückte alsdann gegen Philistäa vor. Schon war Askalon besetzt, bei Ekron aber wurden die Assyrer aufgehalten. Hier kamen den Philistern die Ägypter zu Hilfe. Bei Altaku (Elteke) kam es zu einer Schlacht. Die Ägypter flohen, und Ekron fiel in die Hände der Assyrer. Juda blieb nun allein, ohne Verbündete, Auge in Auge mit den grauenerregenden Heerhaufen Sanheribs (701).

Die Assyrer drangen in Juda ein und bemächtigten sich einer Stadt nach der anderen. Erbarmungslos verheerten sie die besetzten Städte und Ortschaften, beraubten die Einwohner und führten sie in die Gefangenschaft ab. Schon näherte sich der Feind der Hauptstadt und schlug sein Lager unfern von Jerusalem, bei der Stadt *Lakisch* auf. Da verloren König Hiskia und seine Ratgeber gänzlich den Mut. Um die Hauptstadt vor Verheerung zu retten, beschloß Hiskia nach einem schweren Seelenkampf, dem assyrischen Gebieter seine Unterwerfung anzubieten. Er sandte Boten zu Sanherib nach Lakisch und ließ ihm sagen: „Ich habe unrecht getan, zieh von mir wieder ab. Was du mir auferlegst, will ich tragen." Sanherib legte dem judäischen König einen großen Tribut in Höhe von 300 Talenten Silber und 30 Talenten Gold auf. Hiskia lieferte den Tribut unter Aufbietung aller Kräfte ab: alle Schatzkammern des Jerusalemer Palastes wurden geleert und sogar die goldenen Schilde und Verzierungen an den Türen des Vorderraumes (Hechal) des Tempels mußten abgerissen und hergegeben werden.

Allein Sanherib begnügte sich nicht mit dem empfangenen Tribut. Da er sich zu dem Feldzug nach Ägypten rüstete, befürchtete er anscheinend, daß die aufrührerischen palästinischen Fürsten mit dem judäischen an der Spitze hinter seinem Rücken sich von neuem verschwören würden. Vielleicht erregte auch die lange Jahre hindurch unter Hiskia fortgeführte Befestigung der judäischen Hauptstadt neben anderen Schutzmaßnahmen sein Mißtrauen. Der assyrische König beschloß für alle Fälle, Juda seine harte Faust fühlen zu lassen und es so zu züchtigen, daß es in der Folge nie mehr gegen den „König der Könige" sich zu erheben wage. Aus seinem Hauptlager in Lakisch sendet er Boten nach Jerusalem und verlangt die völlige Unterwerfung und bedingungslose Übergabe der Stadt. Der judäische Chronist gibt ein lebensvolles Bild von den Unterhandlungen der assyrischen Ge-

sandten mit den Regierenden Jerusalems, indem er den Boten offenbar erdichtete, aber für die politische Lage dieser Zeit höchst bezeichnende Reden in den Mund legt. Seine Erzählung lautet[1]):

Die assyrische Gesandtschaft bestand aus drei Würdenträgern: aus *Tartan*, dem Oberbefehlshaber der Truppen, *Rabsaris*, dem königlichen Obereunuchen, und *Rabsaka*, dem Obermundschenk. Die assyrischen Gesandten näherten sich in Begleitung eines Heertrupps Jerusalem, erstiegen eine Anhöhe vor der Stadtmauer und verlangten, daß Hiskia persönlich zum Unterhandeln erscheine. Der König sandte ihnen seinen Palastobersten Eljakim und seine Staatsschreiber Schebna und Joah entgegen. An der Stadtmauer begegneten sich beide Gesandtschaften. Die schreckerfüllten Einwohner Jerusalems waren inzwischen auf die Mauer gestiegen, um den Verhandlungen beizuwohnen. Einer der assyrischen Gesandten, Rabsaka, wandte sich mit folgenden Worten an die judäischen Würdenträger: „Sagt doch Hiskia: so spricht der König von Assur: Worauf gründet sich das Vertrauen, das du hier zur Schau trägst? Sieh, du verläßt dich auf diesen eingeknickten Rohrstock da, auf Ägypten, der dem, der sich auf ihn stützt, durch die Hand dringt und sie durchbohrt . . .“ In diesem herausfordernden Ton redete Rabsaka noch lange, indem er absichtlich laut „judäisch“ (jehudith) sprach, damit auch das auf der Stadtmauer stehende Volk seine Worte hören und verstehen könne. Die Gesandten Hiskias baten Rabsaka, die Verhandlungen in der offiziellen assyrischen oder „aramäischen“ (aramith) Sprache zu führen, um das auf der Stadtmauer versammelte Volk nicht in Erregung zu versetzen. Rabsaka erwiderte aber, der König Sanherib hätte ihn nicht nur zum judäischen König, sondern auch zum Volke Jerusalems gesandt. Und indem er sich an die in Furcht versetzten Einwohner wandte, fuhr er fort: „So spricht der König von Assur: Laßt euch nicht von Hiskia betören, denn er kann euch nicht retten. Und laßt euch nicht von Hiskia mit Jahve vertrösten, wenn er sagt: Jahve wird uns ganz sicher retten, diese Stadt wird keinesfalls in die Hände des Königs von Assur gegeben werden. Haben denn die Götter der Völker ihre Länder aus der Hand des Königs von Assur zu retten vermocht? Wo sind die Götter von Hamat und Arpad? Wo sind die Götter von Sepharwaim? Wo sind die Götter des

---

[1]) Die Reden in den Parallelstellen der Königsbücher (Kap. 18—19) und in dem Buche Jesaja (Kap. 36—37) stellen ein glänzendes Beispiel jener rhetorischen Geschichtsschreibung dar, die später bei den griechischen und römischen Geschichtsschreibern so beliebt war. Die in diesen Kapiteln geschilderte internationale Lage entspricht tatsächlich den damaligen politischen Verhältnissen, und sogar der Ton, auf den die Reden gestimmt sind, stimmt mit der weiter angeführten prahlerischen Inschrift Sanheribs völlig überein.

Landes Samaria[1]), daß sie Samaria aus meiner Hand gerettet hätten? Hört nicht auf Hiskia, kommt zu mir heraus, daß dann jeder von seinem Weinstock und von seinem Feigenbaume essen und jeder das Wasser seiner Zisterne trinken kann!"

Als die judäischen Gesandten zurückkehrten und Hiskia die Worte Rabsakas überbrachten, verlor der König völlig den Mut. Er sandte den Palastobersten Eljakim und die ältesten Priester zu dem Propheten Jesaja, um sich von ihm beraten zu lassen und seine Weissagung zu vernehmen. Der Prophet, der den Aufstand in seinem ersten Stadium, als ein Angriff geplant wurde, verdammt hatte, zeigte sich nun, da es den verwegenen, Gott und die Nation schmähenden Feind abzuwehren galt, voll reger Teilnahme. Jesaja schloß sich jener patriotisch gesinnten Partei an, die die Hauptstadt dem Feinde nicht preisgeben wollte. Er beruhigte die Boten Hiskias, riet, vor den assyrischen Drohungen nicht zurückzuschrecken, und prophezeite das baldige Verderben des Feindes. Die Hoffnungen des Propheten stützten sich auf den neuen Feldzug Ägyptens gegen die Assyrer.

Während der assyrische König mit dem judäischen unterhandelte, zog der äthiopisch-ägyptische Feldherr *Tirhaka* mit einem großen Heere gegen die Assyrer aus. Als Sanherib dies erfuhr, hob er sein Lager in Lakisch auf und wandte sich mit seinem Heere zur Grenze Ägyptens, Tirhaka entgegen. Die assyrischen Gesandten, die unverrichteter Dinge nach Lakisch zurückgekehrt waren, trafen ihren König dort nicht mehr an. Unterwegs jedoch sandte Sanherib ein Schreiben an Hiskia mit neuen Drohungen und der Forderung der unverzüglichen Übergabe Jerusalems. Hiskia, dem das Gerücht von dem Rückzug des Feindes von Lakisch neuen Mut eingeflößt hatte, weigerte sich, dieser Aufforderung Folge zu leisten. Sowohl der König wie auch der Prophet suchten den Mut des Volkes durch feierliche religiöse Versammlungen im Tempel und durch patriotische Reden aufrechtzuerhalten. Jesaja veröffentlichte das folgende prophetische Sendschreiben, das in Form einer Antwort auf die anmaßende Forderung Sanheribs verfaßt war: „Es verachtet dich, es spottet deiner die Jungfrau, Tochter Zion, hinter dir her schüttelt das Haupt die Tochter Jerusalem. Wen hast du gelästert und verhöhnt und gegen wen deine Stimme erhoben

---

[1]) Der letzte Satz, der im massoretischen Text (II. Kön. 18, 34 und in dem Parallelbericht im Buche Jes. 36, 19) fehlt, hat sich in der alten Septuaginta erhalten.

und deine Augen nach oben gerichtet? Gegen den Heiligen Israels! . . . Und also spricht Jahve über den König von Assur: Er soll nicht in diese Stadt eindringen und keinen Pfeil hineinschießen, mit keinem Schilde soll er sie berennen und keinen Wall gegen sie aufschütten. Auf dem Wege, auf dem er gekommen, soll er zurückkehren, und nicht soll er in diese Stadt eindringen."

Die Hoffnung des Propheten ging viel eher in Erfüllung als man erwarten konnte. Plötzlich verbreitete sich in Juda die Kunde von der eiligen Rückkehr des gegen Ägypten marschierenden Heeres Sanheribs (701). Die Judäer erzählten sich, daß Gott eine Pest über die Assyrer gesandt und daß der „Engel Jahves" 185 000 Mann in einer Nacht in ihrem Lager vernichtet hätte. In Ägypten hieß es, daß eine Unmenge von Feldmäusen die Ausrüstung und die Vorräte der assyrischen Krieger zernagt hätte und daß das feindliche Heer sich aus diesem Grunde von der ägyptischen Grenze zurückziehen mußte [1]). In Wirklichkeit scheint der jähe Rückzug Sanheribs durch die Nachricht von einem neuen Aufstand in Babylonien, dem Mittelpunkte des Reiches, veranlaßt worden zu sein. Sanherib kehrte nach Ninive zurück, und so wurde Jerusalem errettet.

Dieser endgültige Mißerfolg hinderte jedoch Sanherib nicht, seinen siegreichen Zug durch Juda in einer langen, auf Tonzylindern eingemeißelten und in den Ruinen des Palastes zu Ninive aufgefundenen Inschrift zu verherrlichen. In dem üblichen prahlerischen Ton verfaßt, mit jener äußersten Übertreibung seiner Siege, die übrigens für die Berichte der Heerführer aller Zeiten so bezeichnend ist, lautet diese Inschrift (in dem Teil, der Juda betrifft) folgendermaßen:

„Und von Hiskia, dem Judäer, der sich nicht unter mein Joch gebeugt hatte, belagerte ich sechsundvierzig feste Städte, mit Mauern versehene; kleinere Städte ohne Zahl in ihrer Umgebung . . . eroberte ich; 200,150 Menschen, jung, alt, männlich und weiblich, Rosse, Maultiere, Kamele, Rinder und Kleinvieh ohne Zahl führte ich von ihnen heraus und rechnete sie als Beute. Ihn selbst (Hiskia) sperrte ich wie einen Käfigvogel in Jerusalem, seiner Residenz, ein;

---

[1]) Eine Überlieferung, die sich auch bei Herodot (II, 141) erhalten hat.

feste Plätze befestigte ich gegen ihn und die aus dem Tore seiner Stadt Herauskommenden hemmte ich. Seine Städte, die ich geplündert hatte, trennte ich von seinem Lande ab und gab sie an Mitinti, den König von Asdod, Padi [1]), den König von Ekron und Sil-bel, den König von Gaza und verminderte sein (Hiskias) Land. Zu dem früheren Tribut, der Abgabe ihres Landes, fügte ich den Tribut und die Geschenke meiner Herrschaft (Kontribution) hinzu und legte sie ihnen auf. Ihn, Hiskia, überwältigte die Furcht vor dem Glanze meiner Herrschaft, und das heimatlose Gesindel und seine regulären Krieger, die er zur Verteidigung Jerusalems, seiner Residenz, hatte kommen lassen, verfielen in Schrecken. Nebst 30 Talenten Goldes (und) 800 Talenten Silbers ließ er Edelsteine . . . (es folgt eine Aufzählung der Schätze und Waffen) und seine Töchter und Palastfrauen, Musikanten und Musikantinnen nach Ninive, meiner Hauptstadt, mir nachbringen. Zur Ablieferung seines Tributs und Erklärung der Untertänigkeit schickte er seinen Gesandten."

Sanherib verschweigt natürlich in seiner ruhmredigen Schilderung die Gründe, die ihn veranlaßt hatten, sich von dem „Käfig", in dem Hiskia eingesperrt war, d. i. von Jerusalem, zurückzuziehen. Auf das judäische Volk aber machte gerade dieser Ausgang des Feldzuges den größten Eindruck: der furchtbare Weltgebieter blieb an der Schwelle der heiligen Stadt stehen und vermochte nicht hineinzukommen. Juda blieb unter den gleichen Umständen unversehrt, unter denen zwanzig Jahre früher Samaria zugrunde gegangen war. Dieser historische Kontrast hinterließ einen tiefen Eindruck in Jerusalem und rief einen mächtigen Aufschwung des national-religiösen Geistes hervor. Nach langer Bedrängnis atmete das Volk erleichtert auf. Die von Sanherib verheerten judäischen Städte wurden wieder aufgebaut und das Land erholte sich allmählich von den erlittenen Schlägen. Das Volk sehnte sich nach Ruhe und sie wurde ihm auch für eine Zeitlang zuteil.

---

[1]) Der obenerwähnte Fürst von Ekron, der von Hiskia seiner assyrienfreundlichen Gesinnung wegen gefangengesetzt wurde. In derselben Inschrift heißt es vorher, daß Sanherib Padi aus seiner Gefangenschaft in Jerusalem befreit und zum Herrscher über Ekron wieder eingesetzt hat. Vgl. Keil. Text., S. 44—46.

§ 55. Das geistige Leben unter König Hiskia

Eine hervorragende Persönlichkeit stand zu jener Zeit im Mittelpunkte des geistigen wie des politischen Lebens des Landes oder vereinigte vielmehr diese beiden Gebiete in ein organisches Ganzes: der Prophet Jesaja. Unter Hiskia gelangte die Wirksamkeit des Propheten zu ihrer höchsten Blüte; er wurde zum geistigen Führer der Nation, zu ihrem Lehrer und Wegweiser. Keiner von den Propheten, weder vor Jesaja noch nach ihm, besaß einen so unmittelbaren Einfluß auf das gesellschaftliche Leben. Die stürmischen Ereignisse, die unter Ahas und Hiskia über Jerusalem hereinbrachen, befestigten im Geiste des Propheten sein hohes Ideal der menschlichen Gemeinschaft. Die kriegstüchtige, aber im Innern unterwühlte und der Zersetzung anheimgefallene assyrische Monarchie war ihm ein abschreckendes Beispiel für jeden Staat. Dem Propheten ist der Typus eines militärischen Raubstaates verhaßt, dem seine Macht nur ein Werkzeug zum Verschlingen der kleineren Staaten, zur Verherrlichung seiner Waffengewalt und seiner rohen, brutalen Kraft ist. Ihm schwebt das Ideal eines friedlichen, im Geiste sozialer Gerechtigkeit regierten Volkes vor, das danach strebt, Starke und Schwache gleichzustellen, die verschiedenen Interessen auszugleichen und die Klassengegensätze zu beseitigen. Juda darf nicht mit Assyrien wetteifern: die „stillen, fließenden Wasser des Siloah" (des Siloahteiches, der die Hauptstadt Judas mit Wasser versorgte) sollen den „großen und starken Wassern" des Euphrat, die weite Landstrecken überfluten, nicht gleichzukommen suchen. Das judäische Reich der Zukunft erscheint ihm als ein ideales Reich des Friedens, der Wahrheit und der Gerechtigkeit:

„Ein Reis wächst auf aus dem Stumpfe Isajs (der Dynastie Davids), und ein Zweig sproßt aus seiner Wurzel. Und der Geist Jahves läßt sich auf ihn (den König) nieder, der Geist der Wahrheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Kraft, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahves. . . . Er richtet die Geringen mit Gerechtigkeit und urteilt über die Elenden des Landes in Geradheit; aber die Gewalttätigen schlägt er mit dem Stocke seines Mundes. Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Hüften sein. . . . Dann weilt der Wolf neben dem Lamme, und der Parder lagert neben dem Böcklein. Rind und Löwe weiden zusammen, und ein kleiner Knabe leitet sie. Kuh und Bärin befreunden sich, ihre Jungen lagern

nebeneinander, und der Löwe nährt sich wie die Rinder vom Stroh. Der Säugling spielt an der Höhle der Otter, und der Entwöhnte greift mit der Hand nach dem Lager der Natter. *Sie tun keinen Schaden und richten kein Unheil an in meinem ganzen heiligen Berglande, denn das Land wird von Erkenntnis Jahves voll sein wie von Wassern, die das Meer bedecken*" (Buch Jes. Kap. 11).

Diese begeisterten Reden von einem brüderlichen Zusammenleben der Völker, von dem Verschwinden der Wölfe und Lämmer unter den Nationen, der Bedrücker und der Bedrückten, wurden in Jerusalem zu einer Zeit gesprochen, als der Wolfsrachen Assyriens ganze Reiche und Völker gierig verschlang, als die Weltgeschichte nur der Schauplatz für den jedes sittlichen Zweckes entbehrenden Kampf roher elementarer Kräfte war. Ganz anders war das Bild, das dem Propheten in ferner Zukunft vorschwebte: verschwinden wird der Hader der Menschen und Völker, alle Nationen werden zu einem von höchsten sittlichen Bestrebungen beseelten Volk von Brüdern werden, und zum Künder dieses goldenen Zeitalters der Menschheit ist eben das judäische Volk berufen. Um Juda, um den heiligen Berg Zion, werden sich die verklärten, nach einem universalen Gotte sich sehnenden Völker scharen:

„In der letzten Zeit wird der Berg Jahves und das Haus unseres Gottes fest gegründet stehen auf dem höchsten Berge und über die Hügel erhaben sein, und alle Völker werden zu ihm strömen und viele Nationen sich aufmachen und sprechen: Auf, laßt uns zum Berge Jahves hinaufsteigen und zum Tempel des Gottes Jakobs, damit er uns über seine Wege belehre und wir auf seinen Pfaden wandeln. Denn von Zion wird die Lehre ausgehen und das Wort Jahves von Jerusalem. Und er wird zwischen den Völkern richten und vielen Nationen Recht sprechen; und sie werden ihre Schwerter in Pflugscharen umschmieden und ihre Spieße zu Winzermessern. Kein Volk wird gegen das andere das Schwert erheben und sie werden den Krieg nicht mehr lernen" (*Jes.* 2, 2—4; *Micha* 4, 1—3).

In den Reden Jasajas und seines Zeitgenossen Micha wird die Idee des ethischen Monotheismus in schroffen Gegensatz zu seelenlosem Kultus und nur äußerlich religiösem Ritus gebracht. Beide Propheten stellen das Heidnische im Ritus dem Götzendienst einfach gleich. Die Seele des Menschen, nicht sein Körper, müsse sich Gott zuwenden. Der ganze Unterschied zwischen der durchgeistigten Religion der judäischen Propheten und den Vorstellungen der assyro-babylonischen Glaubenslehre erhellt z. B. schon aus der folgenden Gegenüberstellung:

Buch Micha 6, 6—8

„Womit soll ich vor Jahve treten, mich beugen vor dem Gott in der Höhe? Soll ich mit Brandopfern vor ihn treten, mit einjährigen Kälbern? Gefallen Jahve Tausende von Widdern, unzählige Bäche Öls? Es ist dir gesagt, Mensch, was frommt und was fordert Jahve von dir? Nichts als Recht tun, an Liebe seine Freude haben und demütig wandeln vor deinem Gott."

Babylonische Hymnen

„O Istar, was sollen wir dir geben? Fette Rinder, feiste Schafe? Nicht will ich essen fette Rinder, feiste Schafe; man möge mir geben prächtiges Aussehen der Frauen, Schönheit der Männer!" (S. Schrader, Die Keilinschriften und das A. T., 3. Aufl. 1903, S. 595; Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 3. Aufl. 1916, S. 561.)

Der Aufschwung des geistigen Lebens während der Regierung Hiskias läßt vermuten, daß eben um jene Zeit vieles verfaßt oder gesammelt wurde, was man späterhin in den Bestand des biblischen Schrifttums aufnahm. Die Predigt der Propheten, die im Volke neue andachtsvolle Stimmungen wachgerufen hatte, zeitigte auch ganz neue Formen ihrer Äußerung: die religiösen Hymnen oder *Psalmen*.

Hiskia selbst wird ein Dankpsalm in den Mund gelegt, den er angeblich bei seiner Genesung von einer schweren Krankheit gesprochen haben soll, der aber in Wirklichkeit von dem Chronisten selbst, wie in der rhetorischen Historiographie üblich, verfaßt oder aus den im Tempel bei Anlaß einer Genesung vorgetragenen Psalmen entlehnt wurde:

„Ich dachte, ich muß gehen auf meines Lebens Höhe zu den Toren des *Scheols* (der Unterwelt) für den Rest meiner Jahre. Ich dachte: Nicht sehe ich weiter Jahve im Land der Lebendigen, nicht schaue ich mehr Menschen bei den Bewohnern der Welt. Meine Hütte ist abgebrochen und abgedeckt über mir wie ein Hirtenzelt, du rollst auf wie der Weber mein Leben, schneidest mich ab vom Trumm. . . . Wie eine Schwalbe so zwitschere ich, girre wie eine Taube (voll Kummer); es tränen meine Augen nach oben: bedrängt bin ich, Jahve, tritt für mich ein. . . . Und du hast zurückgehalten meine Seele von der Grube der Vernichtung, denn du warfst hinter deinen Rücken alle meine Sünden. Denn nicht dankt dir der *Scheol*, nicht preist dich der Tod; nicht harrt, wer zur Grube herabfuhr, auf deine Treue. Wer da lebt, der dankt dir wie ich heute. Jahve half mir, so wollen wir *Saitenspiel spielen*, solange wir leben *im Hause Jahves*" (Jes. 38, 10—20).

In dieser Art mochten damals viele „Lieder des Hauses Jahves" oder Psalmen verfaßt worden sein, die im Jerusalemer Tempel im Chor gesungen wurden. Die Psalmen waren verschiedenen Inhalts:

es gab Klage- und Trauerpsalmen sowie Dank- und Festpsalmen. Die Erlösung Judas von den Heerhaufen Sanheribs und die ihr vorangehende Angst und Verwirrung mochten zur Abfassung der Psalmen sowohl der einen wie der anderen Art Anlaß gegeben haben. Es mag hier noch erwähnt sein, daß religiöse Hymnen und Psalmen auch im babylonischen religiösen Schrifttum verbreitet waren, wobei die äußere Ähnlichkeit der babylonischen und der biblischen Psalmen oft sehr auffallend ist (s. unten, § 85).

Das geistige Schaffen jenes Zeitalters äußerte sich übrigens nicht nur auf dem Gebiete des nationalen „Prophetentums" und der religiösen Poesie: die „Männer Hiskias" („ansche Hiskijahu", Sprüche Salomonis 25, 1), d. i. ein kleiner Kreis gebildeter Hofleute, verfaßten oder sammelten auch Parabeln und kurze Aphorismen („Meschalim"), in denen die Lebensweisheit jenes Zeitalters ihren Ausdruck fand. Diese Sprüche und Parabeln, die ein Gemeingut des Volkes waren, legte man den Weisen der alten Zeit, besonders dem König Salomo, in den Mund (s. unten, § 87).

Es wäre gewagt, feststellen zu wollen, welche Teile der Psalmen- und Sprücheliteratur der geschilderten Epoche angehören. Andererseits ist aber kaum anzunehmen, daß eine Zeitperiode, die solche gewaltige Propheten hervorbrachte und in welcher deren Worte zum Teil auch in die Tat umgesetzt wurden, nicht auch für jenes literarische Schaffen einen Beitrag geliefert hätte, das sich während einer Reihe von Jahrhunderten, parallel mit der prophetischen Wirksamkeit und in engstem Zusammenhang mit ihr, entfaltete. Der biblischen Literatur floß in diesem Jahrhundert der letzten judäischen Könige zweifellos neue Kraft zu, und die Aufgabe der folgenden Perioden bestand nun darin, den geistigen Kulturschatz der Nation weiter zu vergrößern und zu vermehren.

§ 56. Die Gegenreform des Königs Manasse (690—640)

Die von Hiskia durchgeführte Reform hätte sich allmählich im Volke einbürgern können, wenn der König einen in seinem Geiste erzogenen und auf die Fortsetzung seiner Richtung bedachten Nachfolger hinterlassen hätte. Unglücklicherweise starb Hiskia im dreißigsten Jahre seiner Regierung (um 690), und den Thron bestieg sein Sohn *Manasse*, der noch im Knabenalter stand. Infolge

der Minderjährigkeit des Thronerben wurde das Reich in der ersten Zeit von den Hofleuten verwaltet, von denen die einflußreichsten anscheinend der Partei der Reformgegner angehörten. Ihnen mochten sich auch die alten, noch am Leben gebliebenen Ratgeber Ahas' angeschlossen haben, die unter Hiskia ihren Einfluß eingebüßt hatten und nun unter seinem Nachfolger von neuem sich durchzusetzen suchten. Erst vor kurzem durch die Prophetenpartei in den Hintergrund gedrängt, gingen diese Männer darauf aus, unter dem neuen König die antinationale Politik Ahas' zu neuem Leben zu erwecken. Sie brachten den jugendlichen König gänzlich unter ihren Einfluß, indem sie zunächst in der Zeit der Regentschaft in seinem Namen das Reich verwalteten und ihn hernach soweit in den Händen hatten, daß er auch fernerhin ihrem Willen gemäß regierte. Es setzte eine Periode der Gegenreform ein.

Die innere Reaktion war mit der äußeren, der politischen Reaktion aufs engste verflochten. Während der Regierung Manasses änderte sich auch die Haltung Judas der Oberhoheit Assyriens gegenüber. Nach der Katastrophe, die zur Zeit Hiskias über das Heer Sanheribs hereingebrochen war, ließen sich die Assyrer lange Zeit nicht mehr in Palästina sehen. Sanherib war durch fortwährende Aufstände in Babylonien in Anspruch genommen und konnte daher keine neuen Feldzüge nach dem Westen unternehmen. Zuletzt fiel er seiner antibabylonischen Politik zum Opfer; er wurde von seinen beiden Söhnen ermordet, die sich mit der babylonischen Partei verschworen hatten. Sein Nachfolger *Asarhaddon* (680—668) neigte einer anderen Politik zu: er ließ Babylonien in Frieden und wandte sich nach Westen, gegen Ägypten und die dieses unterstützenden palästinischen Verbündeten. Während einer ganzen Reihe von Jahren marschierten die zahllosen Heerhaufen Asarhaddons zur ägyptischen Grenze. Dieser endlose Kriegerstrom, der durch Palästina zog, riß die einheimischen Fürsten mit sich. Die Könige Phöniziens, Philistäas, Transjordaniens und Judas mußten dem durch ihre Länder ziehenden Weltgebieter Tribut darbringen und ihm vielleicht auch Hilfstruppen zur Verfügung stellen. Unter den Asarhaddon gehorsamen Fürsten Palästinas (den Fürsten von Tyrus, Gaza, Askalon, Moab, Ammon, Edom u. a.) wird in den assyrischen Inschriften für das Jahr 673 auch der Name: Manasse, König von Juda (Menasie sar

Jaudi), erwähnt. Nach einem langwierigen Kriege gelang es Asarhaddon schließlich, den äthiopischen König Tirhaka aus Ägypten zu vertreiben und für eine Zeitlang einen großen Teil des Landes unter die assyrische Oberherrschaft zu bringen. Diese Waffenerfolge Assyriens mußten das gelockerte Vasallenverhältnis Judas zu Assyrien von neuem fester knüpfen. Die Gegner der assyrischen Oberherrschaft konnten sich nun nicht länger auf Ägypten stützen und waren gezwungen, sich vor der Macht der Weltmonarchie zu beugen, deren Herrschaft sich nunmehr von den Ufern des Tigris bis zu den Ufern des Nil erstreckte. So wurde Juda noch unwiderstehlicher in die Einflußsphäre Assyriens einbezogen.

Dieser Einfluß machte sich nicht nur politisch, sondern auch kulturell geltend. Der König Manasse und die Würdenträger Jerusalems fanden großes Gefallen an der assyrischen Kultur, was auch den religiösen Kultus unmittelbar beeinflußte. Der Triumph der heidnischen Gewalt schmälerte in den Augen vieler Judäer die Allmacht Jahves. Die religiöse Reform Hiskias, die auf die Läuterung des Jahvekultes und auf seine Zentralisierung im Jerusalemer Tempel ausgegangen war, hatte von jeher die Unzufriedenheit eines gewissen Teiles der Bevölkerung in der Provinz (des Am-ha'arez) erweckt, der der weiten Entfernung wegen der Möglichkeit beraubt war, an den großen Jahresfeiertagen dem Gottesdienst in Jerusalem beizuwohnen. In diesen Volkskreisen sah man in der von Hiskia durchgeführten Reinigung des Kultes, nämlich der Abschaffung der „Anhöhen" und der lokalen Altäre, einen Anschlag auf die altehrwürdige Volksreligion, eine Hintansetzung der Interessen der Provinz zugunsten der Hauptstadt. Nun begann der König Manasse damit, daß er von neuem gestattete, überall Altäre auf Anhöhen zu errichten und daselbst Opfer darzubringen. Die altkanaanitischen und assyrischen Kultformen wurden den nationalen gleichgestellt. In Jerusalem selbst herrschte ein noch nie dagewesenes Gemisch von Kulten. Man errichtete hier sowohl Opferstätten zu Ehren des Baal und Standbilder der Aschera als auch Altäre auf den Dächern der Häuser zur Verehrung der Himmelsgestirne, der „Heere" des Himmels. Heidnische Götzenbilder und Opferaltäre wurden sogar mitten auf den an den Jahvetempel angrenzenden Plätzen aufgestellt. Einige dieser Kulte waren auch mit Unzucht und rohem Aberglauben verbunden. Unzüchtige

Priesterinnen der Astarte („Kedeschoth") sowie Zauberer, Hexenmeister und Geisterbeschwörer (Nekromanten) nisteten sich im Lande ein. Eine schwüle, unheilschwangere Atmosphäre breitete sich über diesem heidnischen Bacchanal aus. Das Volk, das den Kampf für seine Unabhängigkeit aufgegeben hatte, büßte zugleich seine höchsten Lebensimpulse ein und fiel der Demoralisation anheim. Von den höheren Volksschichten griff die Verderbtheit der Sitten auch auf die unteren Schichten über.

Die Prophetenpartei versuchte diese Gegenreform zu bekämpfen, jedoch ohne Erfolg. Jeder Protest gegen diese schädlichen Neuerungen galt als Verbrechen wider die Staatsordnung und wurde von dem König und von der entarteten Aristokratie aufs grausamste unterdrückt. Der große Prophet Jesaja war zu jener Zeit nicht mehr am Leben. Die spätere talmudische Überlieferung berichtet, Jesaja hätte sich in der Höhlung eines Zederbaumes vor den Verfolgungen verborgen gehalten, wo er jedoch von dem König Manasse gefunden worden sei, der den Baum mitsamt dem Propheten durchsägen ließ. Diese Legende ist ein Widerhall der Erzählungen von dem Märtyrertum, das die Eiferer für die nationale Religion in jener Zeitperiode erleiden mußten. Die Jünger Jesajas setzten sein Werk hingebungsvoll fort, indem sie den König und die Würdenträger wegen ihrer Verbrechen bloßstellten und sie mit dem Zorne Gottes bedrohten. Solche Prediger wurden zu Märtyrern ihrer Idee: man erschlug sie, als wären sie gemeine Hetzer und Unruhestifter. Und in der Tat, einer reaktionären Regierung mußten die revolutionären Reden der Propheten in der Art der hier folgenden äußerst gefährlich erscheinen: „Weil Manasse, König von Juda, diese Greuel getan und auch Juda durch seine Götzen zur Sünde verführt hat, will ich, Jahve, Unglück über Jerusalem und Juda bringen, daß jedem, der davon hört, beide Ohren gellen sollen. Und ich will über Jerusalem die Meßschnur Samarias ziehen und die Setzwage des Hauses Ahabs anlegen und will Jerusalem auswischen, wie man eine Schüssel auswischt und nach dem Wischen umstürzt. So will ich den Rest meines Erbes verstoßen und sie in die Hand ihrer Feinde geben . . ." (II. Kön. 21, 11—15). Derselben Zeitperiode mag wohl auch die drohende, gegen die Vornehmen Jerusalems gerichtete Strafrede des Propheten Micha angehören: „Hört ihr dieses, ihr Häupter des Hauses Jakob, und ihr Gebieter des Hauses

Israel, die ihr das Recht verabscheut und alles Gerade krumm macht, die ihr Zion baut mit Blutvergießen und Jerusalem mit Frevel! Ihre Häupter sprechen Recht für Geschenke und seine Priester erteilen Weisung für Lohn und seine Propheten (die falschen Propheten) wahrsagen für Geld. Und verlaßt euch dabei noch auf Jahve, indem ihr sagt: Wir haben doch Jahve in unserer Mitte, uns kann kein Unglück treffen! Darum soll Zion euretwegen zum Feld gepflügt und Jerusalem ein Trümmerhaufen werden und der Tempelberg eine Waldhöhe [1])." Solche mutige Züchtigungen und Drohungen gaben den Feinden der Propheten die Möglichkeit, die prophetischen Reden als einen Aufruf zum Sturze der bestehenden Staatsordnung auszulegen und sie dementsprechend als Staatsverbrechen ahnden zu lassen.

In der späteren „Chronik" wird berichtet, der König Manasse sei eines Tages von den Heerführern des assyrischen Königs gefangengenommen und gefesselt nach Babylon gebracht worden. Nach seiner Heimkehr hätte der abtrünnige König Buße getan, viele heidnische Altäre in Jerusalem zerstört und von neuem die Befestigung seiner Hauptstadt in Angriff genommen. Dieser Bericht, der dem Berichte des älteren biblischen Chronisten widerspricht [2]), mag vielleicht in seinem politischen Teil ein fernes Echo jener Feldzüge sein, die der König Asarhaddon und sein kriegerischer Nachfolger *Assurbanipal* (668—626) in die Grenzgebiete Syriens und Palästinas unternahmen [3]). Es mag sein, daß während eines dieser Feldzüge der assyrische König seinem judäischen Vasallen für irgendeine Fahrlässigkeit eine Strafe auferlegte. Wie dem auch sein mochte, jedenfalls konnte dieser Vorfall Manasse nicht zur „Buße" im nationalen Sinne bewegen.

---

[1]) Der letzte Vers (Micha 3, 12) wird später von Jeremia (26, 18) als ein Satz angeführt, der von Micha in den Tagen Hiskias gesprochen wurde; indessen ist es möglich, daß hiermit das *Zeitalter* Hiskias gemeint ist, zu dem auch die Zeit der Minderjährigkeit Manasses, in der die Höflinge das Zepter führten, gerechnet wurde.

[2]) Vgl. II. Chron. Kap. 33 und II. Kön. Kap. 21.

[3]) In der obenerwähnten assyrischen Inschrift, die von der Unterjochung der palästinischen Fürsten durch Asarhaddon berichtet, ist auch von einem Heranziehen der Gefangenen zu Zwangsarbeiten die Rede; allein infolge der Textverstümmelungen bleibt es unklar, ob zu den Gefangenen auch die dort erwähnten Fürsten und namentlich „Manasse, der König von Juda" gehörten. Vgl. Keil. Text., S. 51—52 (Inschrift auf dem Prisma B).

Die unter Manasse eingetretene Reaktion war um so gefährlicher, als dieser König sehr lange, fast ein halbes Jahrhundert, regierte. Und auch nach dem Tode Manasses (640) konnte die nationale Partei keine Hoffnung auf einen Umschwung zum Besseren hegen, da der neue Thronerbe *Amon* in allen Stücken der Politik seines Vaters folgte. Eine unerwartete Palastumwälzung beschleunigte jedoch den Sturz des für das Land so schädlichen Regimes. In Jerusalem bildete sich eine Verschwörung, der sich auch einige der königlichen Diener anschlossen; die Verschwörer ermordeten den König in seinem Palast schon im zweiten Jahre seiner Regierung. Das Volk in der Provinz (Am-ha'arez) war über den Mord empört, und es gelang ihm, die Hinrichtung der Verschwörer zu erwirken. Zum König von Juda wurde der achtjährige Sohn Amons, *Josia* oder *Joschijahu* (638—608) ausgerufen.

§ 57. *Die Regierung Josias und der Triumph der Prophetenpartei*

Um die Mitte des VII. Jahrhunderts vor der christlichen Ära spielten sich in Vorderasien Ereignisse ab, die der Macht der assyrischen Monarchie einen harten Schlag versetzten. Das unter der Herrschaft des Königs Psammetich I. vereinigte Ägypten streifte das Joch Assyriens ab und belästigte seinen Erzfeind durch häufige Einfälle in die palästinisch-syrischen Grenzgebiete. Auch die Meder waren bestrebt, sich von Assyrien loszulösen und ein selbständiges Reich auf dem Iran zu gründen. Überdies begann in Vorderasien eine große Völkerwanderung. Nach Assyrien zogen aus den fernen Steppen Südosteuropas, über den Kaukasus und Armenien hin, unzählige Horden halbwilder Völkerschaften, unter denen die *Skythen* am zahlreichsten waren (650—620). Wie Heuschreckenscharen stürzten sich diese zahllosen Haufen wilder Reiter auf die Länder Vorderasiens, töteten die Einwohner oder führten sie in die Gefangenschaft, verheerten die auf ihrem Wege gelegenen Städte und Ansiedlungen, raubten das Vieh und verwüsteten die Felder. Durch diesen Einfall der Barbaren erlitt Assyrien großen Schaden. Von Mesopotamien rückten die Skythen, die Grenzen Phöniziens und Judas streifend, gegen Ägypten vor. Der König Psammetich kaufte sich durch reichen Tribut los und bewahrte so sein Land vor der Verwüstung; einige Grenzgebiete Judas aber sowie philistäische

Landschaften wurden anscheinend beim Durchzug der barbarischen Horden stark in Mitleidenschaft gezogen (die Stadt Askalon und noch andere, dem Bericht Herodots zufolge).

Dem Skytheneinfall, der zu jener Zeit alle Völker des Orients in Schrecken versetzte, galten, wie man vermutet, die Prophezeiungen des Jerusalemer Propheten *Zephanja*, eines Zeitgenossen Josias. Zephanja erblickte in dieser Völkerwanderung die Anzeichen einer unmittelbar bevorstehenden Weltumwälzung: „Nahe ist der große *Tag Jahves*, — so sprach er — nahe ist er, und eilt gar sehr. . . . Ein Tag des Grimms ist jener Tag, ein Tag der Angst und Drangsal, ein Tag der Wüste und Verwüstung, ein Tag der Finsternis und Dunkelheit, ein Tag der Trompete und des Hornblasens — wider die befestigten Städte und wider die hohen Zinnen." Nach den Siegen der Ägypter und Meder konnte der Prophet den Untergang des allmächtigen Assyrien leicht voraussehen und er prophezeite nun dessen stolzer Hauptstadt Ninive also: „Das ist die fröhliche Stadt, die so sicher thronte, die in ihrem Sinne dachte: Ich bin's und niemand sonst! Wie ist sie doch ein Gegenstand des Entsetzens geworden, eine Lagerstätte für das Wild! Wer irgend an ihr vorüberzieht, zischt und schüttelt höhnisch seine Hand." Jedoch auch seinem eigenen, durch die Reaktion unter Manasse demoralisierten Volk prophezeit Zephanja eine harte Strafe: am „Tage seines Zornes" werde Jahve „den Namen Baals und der Götzenpriester von dieser Stätte (Jerusalem) hinwegtilgen samt denen, die sich auf den Dächern vor dem Heere des Himmels niederwerfen" und sich von Jahve abwenden; er werde den „Oberen und den königlichen Prinzen[1]) sowie allen denen, die sich in ausländische Gewänder kleiden und über die Schwelle (des heidnischen Tempels) hüpfen", nach ihrem Verdienst vergelten; er werde „Jerusalem mit der Leuchte durchforschen und heimsuchen die, die da steif geworden sind auf ihren Höfen, die da bei sich denken: ‚Jahve vermag weder Glück zu geben noch zu schaden' . . ." Diese Prophezeiungen gingen zum Teil in Erfüllung, jedoch in anderer Weise: es war der „königliche Prinz" selbst, der junge Josia, der die

[1]) Die Erwähnung der „Oberen" und der „königlichen Prinzen" (Zephanja 1, 8) legt die Vermutung nahe, daß Zephanja in jenen Jahren wirkte, als im Namen des minderjährigen „königlichen Prinzen" Josia die Obersten das Land regierten (538—528).

Säuberung Jerusalems von den heidnischen Überresten auf sich nahm.

Jede Katastrophe, die die Schwäche und Unbeständigkeit der mächtigsten Staaten an den Tag brachte, veranlaßte den Menschen des Altertums zu einer religiös-moralischen Ausdeutung der politischen Ereignisse. Die Herrschaft der rohen Militärgewalt, als deren Verkörperung die assyrische Monarchie erschien, mußte notwendigerweise viel von ihrem bannenden Zauber einbüßen, als die Macht dieser Monarchie zur Neige ging. Es drängte sich der Gedanke auf, daß es eine höhere und beständigere Macht geben müsse als die Macht der Waffen: die Macht des Geistes. Die falschen Götter Assyriens sowie die heidnische Kultur überhaupt büßten ihren früheren blendenden Glanz ein, und im judäischen Volke erwachte die Sehnsucht nach einer reinen, von fremden Kulten und unlauteren Sitten nicht entweihten, nationalen Religion. Mit dem Schwinden der assyrischen Herrschaft wurde auch die Einwirkung der fremden Kultur auf die oberen Klassen des judäischen Volkes geringer, und die Stimmung für die Erhaltung der nationalen Eigenart im inneren Leben des Volkes wuchs immer mehr. Diese Stimmung wurde im Volke von den neuen Propheten, die unter Josia aufgetreten waren, hochgehalten. An der Spitze der neuen Prophetenschule stand ein Mann, dessen Name mit allen bedeutungsvollen Ereignissen der letzten Geschichtsperiode des judäischen Reiches eng verbunden ist. Es war dies *Jeremia*, der Sohn des Priesters Hilkia aus der kleinen Stadt Anatot bei Jerusalem. Jeremia trat im dreizehnten Regierungsjahre Josias (626) zum erstenmal als Prophet in Jerusalem auf. Er war zu jener Zeit noch sehr jung und ging nur schüchtern an die Erfüllung der Aufgabe, zu der er sich von Gott berufen fühlte. Der Prophetenberuf erschien ihm als der höchste geistige Dienst, nicht nur an seiner eigenen Nation, sondern auch an der ganzen Welt. Der Prophet ist ein Richter im Geiste, ein Gewissensrichter für die Staaten und Völker, der nach den unwandelbaren Gesetzen der göttlichen Gerechtigkeit über sie richtet. Jeremia schien es, als höre er die Stimme Jahves: „Schau, ich beauftrage dich heute wider die Völker und wider die Reiche, auszurotten und zu zerstören und zu verderben und niederzureißen und zu bauen und zu pflanzen!", d. h. den Untergang oder die Wiedergeburt der Völker ihrem Verhalten gemäß zu be-

stimmen. Gott sendet den Propheten in den Kampf wider die menschliche Ungerechtigkeit und rüstet ihn dazu mit der unbeugsamen Macht des Geistes aus: „Rede zu ihnen (den Judäern) alles, was ich dir auftragen werde: erschrick nicht vor ihnen. Ich mache dich heute zu einer festen Burg und einer eisernen Säule und einer ehernen Mauer gegenüber dem ganzen Lande, den Königen Judas, seinen obersten Beamten, seinen Priestern und der Bevölkerung des Landes; bekämpfen sie dich, so werden sie dich nicht überwältigen." Jeremia, der in der Übergangszeit von der antinationalen Reaktion Manasses zur neuen Reform Josias hervortrat, konnte seine Wirksamkeit nicht anders als mit Strafreden beginnen. Auf die unheilverheißenden Zeichen der Zeit, auf die Skythenflut und auf die gesamte Umstellung der politischen Mächte in Asien hinweisend, rief er das Volk zu innerem, geistigem Zusammenschluß auf: „Einen siedenden Topf sehe ich — so sprach er — und seine Öffnung droht vom Norden her. . . . Vom Norden her wird das Unheil sich ergießen über alle Bewohner des Landes. . . . Ich lasse über euch kommen ein Volk von fernher — so spricht Jahve — ein unverwüstliches Volk ist es, ein uraltes Volk, ein Volk, dessen Sprache du nicht kennst und von dem du nicht verstehst, was es redet. Es wird deine Ernte und dein Brotkorn verzehren, deine Söhne und deine Töchter wird es verzehren, es wird zerstören deine festen Städte, auf die du dich verlässest. . . . Wenn sie aber alsdann sagen: Wofür hat Jahve, unser Gott, uns alles das angetan? so sollst du zu ihnen sagen: So wie ihr mich verlassen habt und fremden Göttern in eurem Lande gedient habt, also sollt ihr der Fremden Sklaven sein in einem Lande, das euch nicht gehört" (Jeremia 1, 10—19; 5, 15—19). „Hört das Wort Jahves, ihr vom Hause Jakobs und all ihr Geschlechter des Hauses Israel! So spricht Jahve: Was fanden eure Väter Unrechtes an mir, daß sie sich entfernten von mir, daß sie den nichtigen Götzen nachgingen und so der Nichtigkeit verfielen und nicht sagten: Wo ist Jahve, der uns hergeführt aus dem Lande Ägypten, der uns durch die Wüste geleitet und uns brachte in ein fruchtbares Land, zu genießen seine Früchte und seine Güter? Ihr aber zoget hin und verunreinigtet mein Land und machtet mein Besitztum zum Greuel. Die Priester sprachen nicht: Wo ist Jahve? Und die Hüter des Gesetzes kümmerten sich nicht um mich, und die Priester wurden abtrünnig von

mir, und die Propheten weissagten im Namen des Baal" (2, 4 f.). Zu solchen Reden ohne jede Nachsicht ließ sich Jeremia zu jener Zeit hinreißen, als es galt, gegen die fremdländischen, unter Manasse heimisch gewordenen Sitten anzukämpfen und das Volk an sein geschichtliches geistiges Erbe zu erinnern.

Unter der Wirkung der neuen allgemein-politischen Konstellation und der eindrucksvollen, der neuen Lage vollauf entsprechenden Reden der Propheten bildete sich in Jerusalem eine zur Wiederherstellung des nationalen Regimes drängende Partei. Diese Partei hatte anscheinend ihre Anhänger auch unter denjenigen Würdenträgern, die während der Minderjährigkeit Josias das Land regierten. Der junge König wuchs unter dem Einfluß der neuen Reformgedanken auf. Zu reiferem Alter gelangt, bereitete er sich vor, Reformen im Geiste seines Urgroßvaters Hiskia durchzuführen. Nun fügte es sich, daß für die in Angriff genommene Reform sich eine fertige schriftliche Anleitung, eine abgeschlossene Verfassung vorfand. Die Wiederherstellung des Gesetzes wurde durch ein Buch in die Wege geleitet.

§ 58. *Die Restaurierung des Gesetzes (Deuteronomium)*

Im achtzehnten Jahre seiner Regierung (621) gab Josia den Befehl, alle im Tempel in Jerusalem gesammelten Spenden für die Reparatur der baufällig gewordenen Teile des Tempels zu verwenden. Die Ausführung des königlichen Befehls übernahmen der Sekretär oder „Schreiber" *(Sofer)* des Königs *Safan,* der ein Gefolgsmann der Propheten war, sowie der Oberpriester *Hilkia.* Als man den Umbau begann, fand man in einem der Tempelräume ein Satzungen und Belehrungen enthaltendes heiliges Schriftwerk. Zu jener Zeit war es allgemein üblich, Abschriften der religiösen Bücher in den Haupttempeln unter der Obhut der Priester und Gelehrten zu verwahren. Den jahrhundertelang in den Tempelarchiven aufbewahrten Büchern war es nicht immer beschieden, unverändert zu bleiben: gar oft wurden sie durch allerhand Erläuterungen und Belehrungen ergänzt, zu denen jede neuveranstaltete Abschrift die günstigste Gelegenheit bot. Eine in dieser Weise umgearbeitete, mit Belehrungen und Erläuterungen im Geiste der neuen Propheten versehene Abschrift war nun auch das bei der

Tempelreparatur in einem der Räume aufgefundene Werk. Es ist wohl möglich, daß dieses Buch zur Zeit der maßlosen Reaktion unter Manasse dort verborgen gehalten wurde und daß in derselben schweren Zeit die Propheten und ihre Gesinnungsgenossen aus der Priesterschaft in der Weltentrücktheit der Tempelräume ihre neuen Erläuterungen dem alten Schriftwerk beigefügt hatten; als nun unter Josia der Geist der Reform das Land erfüllte, erschien es den Priestern und den Propheten möglich, ja *notwendig*, das kostbare Werk aus dem Archiv hervorzuholen und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Dabei ging man mit großer Behutsamkeit vor. Der Oberpriester Hilkia übergab das „Buch der Gesetzeslehre" (Sefer ha'thora) insgeheim dem königlichen Schriftführer Safan, und dieser legte es in die Hände des Königs und las es ihm dann vor. Der Inhalt des Buches machte auf den König einen überwältigenden Eindruck.

Seiner Form und seinem ganzen Tone nach unterschied sich das aufgefundene Buch von jenen heiligen Büchern, die den im Schrifttum bewanderten Judäern bisher bekannt waren. Das Buch enthielt den Kern eines religiösen Kodex, in dem zum Teil die Gesetzesvorschriften der früheren Bücher der „Thora" (z. B. des „Bundesbuches") wiederholt, zum Teil neue Normen des sozialen und geistigen Lebens formuliert waren; dieser Kern war aber von einer Hülle von Belehrungen und Anleitungen umgeben, in denen die Motive der Gesetze sowie ihre sittliche und nationale Bedeutung zum Ausdruck kamen. Alles dies war in einen *historischen* Rahmen hineingestellt und mit dem Urheber der israelitischen Gesetzgebung, dem großen Meister Moses, in Zusammenhang gebracht. Das aufgefundene Buch war in Form einer Sammlung von Reden verfaßt, die Moses vor seinem Hinscheiden im transjordanischen Lande dem Volke gehalten haben soll. Es war dies gleichsam das Abschiedsvermächtnis Moses'. Der große Meister ermahnt die Israeliten, ihr Leben in dem Gelobten Lande den Gesetzen Jahves gemäß zu gestalten und die Sitten der sie umgebenden Völker nicht nachzuahmen; die Befolgung der Gesetze und Gebote Gottes werde dem Volke Frieden und Wohlstand sichern; ihre Übertretung dagegen werde den „Zorn Jahves" auf Israel herabbeschwören und den israelitischen Staat dem Zerfall preisgeben. Dabei ist die Darstellung der Folgen der Gesetz- und Gottlosigkeit offensichtlich von dem durch den Fall Samariens hervorgerufenen Eindruck beeinflußt;

das Land, heißt es da, werde von einem räuberischen Volke erobert werden, das „wie ein Adler daherschwebt", die Einwohner werden in die Gefangenschaft abgeführt und „unter alle Völker zerstreut werden", und von der Nation, die vorher „den Sternen des Himmels an Menge gleichkam, werden nur wenige übrigbleiben [1])". Zweierlei sei vor allem zur Erhaltung des Volkes unerläßlich: die Fernhaltung aller heidnischen Kultformen und fremden Sitten und die Zentralisierung des nationalen Kultes „an der Stätte, welche Jahve erwählte, um seinen Namen dorthin zu legen". Man solle „alle Stätten zerstören, woselbst die anderen Völker ihre Götter verehrt haben, auf den hohen Bergen, auf den Hügeln und unter jedem grünen Baume", man solle „die Altäre umstürzen, ihre *Ascheren* verbrennen, die Bilder ihrer Götter zertrümmern". Das Pilgern zu der „von Gott erwählten Stätte" an den großen Jahresfeiertagen, dem Passahfest, dem Schabuoth- und Sukothfest [2]), wird dem Volke zur besonderen Pflicht gemacht. Die Bekämpfung der lokalen Kulte zum Zweck der Zentralisierung des Gottesdienstes, und zwar an einer „erwählten Stätte", kommt in vielen Kapiteln des Buches deutlich zum Ausdruck. Die Bestrebungen der judäischen Propheten und ihrer Gesinnungsgenossen unter den Priestern werden in dieser Sammlung von rituellen Vorschriften und ganz besonders in den Ergänzungen zu den alten Vorschriften dieser Art sichtbar.

Der ethische Geist des Prophetismus tritt in den Teilen des Buches besonders klar zutage, welche Gesetze enthalten, die die soziale Ordnung betreffen. Es gibt keinen anderen Kodex des Altertums, in dem das Prinzip der sozialen Gleichheit in so kühner Weise in praktische Gesetzesvorschriften umgesetzt worden wäre; nie nahm das höchste sittliche Ideal der menschlichen Gemeinschaft so reale

---

[1]) Deutr. Kap. 28—29. Manche Stellen überraschen durch die Ähnlichkeit der „Ermahnungen Moses'" mit den Reden Jeremias, sogar was den Stil und die bildliche Ausdrucksweise betrifft. Man vergleiche z. B. mit der obenangeführten Stelle aus Jeremia 5, 15 (§ 57) die folgenden Sätze aus Deutr. 28, 49: „Jahve wird gegen dich ein Volk von ferne, vom Ende der Erde her, ein Volk aufbieten . . . dessen Sprache du nicht kennst . . . Es belagert dich in allen deinen Wohnorten, bis deine hohen und festen Mauern fallen, auf die du dein Vertrauen setzest" usw. Die neue Quelle, die prophetische *Auslegung* der Gesetze, fällt hier in die Augen.

[2]) Deutr. Kap. 12; vgl. Kap. 13 u. 16, 2—7; 14, 24—25.

Formen an. Die Grundlage des Gemeinwesens soll das Wohl aller ohne Ausnahme sein, daher muß der Starke für den Schwachen, der Wohlhabende für den Unbemittelten sorgen; nicht nur jede Art von wirtschaftlicher Bedrückung (Wucherzinsen, unbefristete Nutznießung der Sklavenarbeit, Kürzung des Tagelohnes) ist strengstens verpönt, sondern es besteht auch die Verpflichtung, die unausbleiblichen Folgen der wirtschaftlichen Ungleichheit in jeder Weise zu mildern. Diese Verpflichtung ist in besonderen Gesetzen formuliert, die den Grundbesitzern vorschreiben, einen Teil der alljährlichen Ernte oder Lese den Armen zu spenden, alle sieben Jahre die Schulden zu erlassen und den „armen Volksgenossen" überhaupt nach Möglichkeit zu unterstützen. Es ist dies keine Organisierung einer freiwilligen Wohltätigkeit, sondern eine staatliche Regelung der Besitzverhältnisse zur Milderung der Vermögensungleichheit. Sehr charakteristisch ist die Begründung der Gesetze: „Denn niemals wird es im Lande an Armen fehlen; darum gebiete ich dir also: tue gern für deinen dürftigen und armen Volksgenossen in deinem Lande deine Hand auf." „Wenn du deinen Sklaven im siebenten Jahre frei von dir ausgehen läßt, so sollst du ihn nicht leer ziehen lassen, vielmehr sollst du ihm von deinen Schafen, von deiner Tenne und aus deiner Kelter eine gehörige Last mitgeben und sollst daran denken, daß auch du Sklave warst in Ägypten, und Jahve, dein Gott, dich freigemacht hat." Die Richter und Obersten müssen nach den Gesetzen der Gerechtigkeit, ohne Ansehen der Person, Recht sprechen und in jeder Weise unbestechlich sein: „Der Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit sollst du nachjagen!" „Du sollst einen Sklaven, der sich vor seinem Herrn zu dir geflüchtet hat, seinem Herrn nicht ausliefern." Das Verbot, den Tagelohn eines Arbeiters zu kürzen oder zurückzuhalten, wird folgenderweise motiviert: „Je am gleichen Tage sollst du ihm seinen Lohn auszahlen, ehe noch die Sonne über ihm untergeht, denn er ist arm und verlangt sehnsüchtig danach." Besonders besorgt sind die Ausleger der Gesetze um das Wohl der „Waisen, Witwen und Fremdlinge". Die obenerwähnten landwirtschaftlichen Benefizien sind vorzüglich zugunsten dieser Klasse der Unbemittelten und Schutzbedürftigen festgesetzt [1]).

---

[1]) Deutr. Kap. 15, 16, 23 (16—21), 24 (10—22) u. a.

In engstem Zusammenhang mit diesen hohen sittlichen Prinzipien des Gemeinschaftslebens tritt auch die nationale Idee des Prophetismus in den Vordergrund: Die Berufung des Volkes Israel, die Verkörperung der „Heiligkeit", d. i. der geistigen Vollkommenheit, zu werden. Daraus ergibt sich zugleich die Idee der *Auserwähltheit* des israelitischen Volkes: „Denn ein Jahve, deinem Gotte, ein geheiligtes Volk bist du; dich hat Jahve aus allen Völkern auf dem Erdboden zum Eigentumsvolk für sich erwählt. Nicht weil ihr an Zahl alle Völker übertroffen hättet, hat Jahve sich euch zugeneigt und euch erwählt — denn ihr seid das kleinste von allen Völkern —, sondern weil Jahve Liebe zu euch hat[1]) . . ." Die ganze frühe Jugend des erwählten Volkes sei ein Beweis dafür; und der Darstellung der *geistigen* Züge in der Urgeschichte Israels sind die ergreifendsten Abschnitte des Buches gewidmet[2]). Das persönliche ethische Element ist hier mit dem nationalen aufs innigste verflochten; die Vervollkommnung des Einzelnen soll dem Ganzen, der Nation, dem unsterblichen Gemeinwesen zugute kommen. Der Weg der Sittlichkeit ist der Weg des Lebens für Volk und Staat: „Wie du siehst, habe ich dir heute Leben und Glück, Tod und Unglück vor Augen gestellt." Das System der die Lebensfähigkeit der Nation sichernden Verhaltungsweisen ist keine Utopie: es findet seine Begründung in den Geboten des Gewissens, im moralischen Imperativ, der in der Seele des Menschen verborgen liegt. „Das Gebot, das ich dir gebe — so spricht der Meister zu dem Volke — übersteigt deine Kräfte nicht und ist für dich nicht unerreichbar. Nicht im Himmel ist es, daß du sagen könntest: Wer steigt uns in den Himmel, um es herabzuholen und es uns zu verkündigen, damit wir danach tun? Auch ist es nicht jenseits des Meeres, daß du sagen könntest: Wer fährt uns über das Meer und holt es uns herbei und verkündigt es uns, daß wir danach tun? Sondern überaus nahe liegt dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen ist es, so daß du danach tun kannst[3])!" Das Zuwiderhandeln gegen diese Gesetze dagegen zieht den Zerfall der Nation und des Staates als eine *natürliche* Folge nach sich. Und

---

[1]) Deutr. 7, 6—8. Über das Ideal des „heiligen Volkes" vgl. noch 26, 19; 28, 9 u. a.

[2]) Deutr. Kap. 1—11.

[3]) Deutr. 30, 11—20.

dies veranlaßt den Ausleger des Gesetzes von neuem, in der verhüllenden Form einer „Weissagung", von jener Zerstreuung zu sprechen, der bereits ein Teil des Volkes zur Strafe für die Übertretung der göttlichen Gebote anheimgefallen ist. Er deutet klar an, daß für die Verbannten des nördlichen Reiches eine Möglichkeit der Wiederkehr bestehe, wenn sich das Volk von ganzem Herzen Gott zuwende: „Jahve wird dich wiederum sammeln aus allen den Völkern, unter die dich Jahve verstreut hat; wenn sich Versprengte, die zu dir gehören, am Ende des Himmels befinden sollten, wird dich Jahve, dein Gott, auch von dort holen [1])." Diese Andeutungen waren so klar, die Übereinstimmung der „alten" Prophezeiung mit dem erst vor kurzem Geschehenen so überraschend, daß das im Tempel aufgefundene Buch den gewaltigsten Eindruck hervorrufen mußte.

Und in der Tat hatte die Vorlesung des aus dem Tempel gebrachten Schriftwerkes Josia in tiefste Erregung versetzt. Nun sah er mit voller Klarheit, wie weit das judäische Volk von dem Vermächtnis Moses', den Geboten der alten Religion, abgewichen war. Er war ergriffen davon, daß der alte Meister im Namen Jahves alles vorausgesagt hatte, was nun die neuen Propheten verkündeten. Im Falle des israelitischen Reiches und im allmählichen Niedergang Judas erblickte der König die Erfüllung jener furchtbaren Drohungen und Flüche, die in der verlesenen alten Urkunde aufgezählt waren, und er befürchtete nun, daß bald auch alles andere Unheil, das der große Glaubenslehrer den Widerspenstigen angekündigt hatte, über Juda hereinbrechen würde. In seiner Seelenangst sandte Josia Safan, Hilkia und noch andere aus seiner Umgebung zu der Jerusalemer Prophetin *Hulda*, die als Wahrsagerin einen Ruf genoß. Die Gesandten fragten die Seherin im Auftrage des Königs, ob das Land in naher Zeit eine göttliche Heimsuchung für die Sünden seiner Einwohner, die sich von den alten, durch den Mund Jahves verkündeten Gesetzen losgesagt hatten, zu gewärtigen habe. Die Seherin erwiderte, daß Gott es schon längst auf die Züchtigung des abtrünnigen Volkes von Juda abgesehen und daß allein der demütige Wandel des Königs Josia Gott dazu bewogen habe, die über das Volk verhängte Strafe zu seinen Lebzeiten nicht in Er-

[1]) Deutr. 30, 3—4.

füllung gehen zu lassen. Durch ihre Worte offensichtlich beruhigt, berief Josia die Volksältesten sowohl der Hauptstadt als auch der Provinz in den Jerusalemer Tempel und verlas laut, auf einer Erhöhung stehend, von den Priestern und den Propheten umringt, das neu entdeckte Buch, und alle Anwesenden mußten sich verpflichten, die in diesem Buche aufgezeichneten göttlichen Gebote streng zu beobachten. Das Volk versprach es. Dann wandte sich der König voll Eifer der Ausrottung der gemischten Kulte und der gesetzwidrigen Jahve-Dienstformen zu. Altäre und Bildsäulen der heidnischen Gottheiten wurden zerstört; das Götzenbild der Aschera wurde aus dem Tempel geworfen und außerhalb der Stadt, im Kidrontal, verbrannt. Vernichtet wurde auch der Wagen des Sonnengottes mitsamt den Rossen, die im Tempelhof aufgestellt waren. Die Jahve-Altäre auf den Anhöhen in der Nähe Jerusalems und in den Provinzstädten wurden abgeschafft und die in ihrem Dienste stehenden Priester nach Jerusalem als Tempeldiener zweiten Ranges oder „Leviten" versetzt. Die Götzenpriester und -priesterinnen sowie die Zauberer und Hexen wurden aus dem Lande vertrieben. Josia rottete die fremdländischen Kulte in seinem Lande mit noch viel größerem Eifer aus als sein Vorfahr Hiskia. Er drang sogar in das Grenzgebiet des ehemaligen israelitischen Reiches ein und zerstörte in der Stadt Betel den alten Tempel, in dem sich gemischte, halb-israelitische, halb-assyrische Kultformen erhalten hatten. Auf Befehl des Königs wurde von nun ab das Passahfest in Jerusalem, unter großem Andrang der Stadtbewohner und der Pilger aus der Provinz, in weihevoller Weise gefeiert, gemäß den Vorschriften des neu aufgefundenen Kodex. Es war dies nicht mehr ein landwirtschaftliches Jahreszeitfest der „Ährenreife", sondern eine historische Feier, die man zur Erinnerung an den Auszug der Israeliten aus Ägypten und an die Geburt der freien Nation veranstaltete. Ein in der ländlichen Lebensweise wurzelndes Volksfest verwandelte sich in eine nationale, geschichtliche Feier, gemäß dem neuen Geiste der Gesetze, der in dem eben aufgefundenen Buch seinen Ausdruck gefunden hatte.

Auch der Prophet Jeremia nahm zweifellos regen Anteil an der Veröffentlichung des Buches, in welchem seine Gedanken zu so beredtem Ausdruck gekommen waren. Dies ist aus dem 11. Kapitel des „Buches Jeremia" zu ersehen, in dem der Prophet „die aus

Juda und die Einwohner Jerusalems" auffordert, auf „die Worte dieses Bundes" (dibre ha'brith), d. i. auf die neu veröffentlichte göttliche Verfassung, zu hören und danach zu handeln. Gott sagt zu dem Propheten: „Sage zu den Leuten von Juda und zu den Bewohnern von Jerusalem und sprich zu ihnen: Gehorcht meinem Befehl und tut gemäß dem, was ich euch befehlen werde. . . . Verflucht ist der Mann, der auf die Worte dieses Bundes nicht hört!" Das will sagen, daß Jeremia selbst einer von denen war, die die neue Verkündigung Moses' in den Städten Judas und in den Straßen Jerusalems dem Volke öffentlich vorlasen und es auf die neue Verfassung gleichsam vereidigten.

So vollzog sich die Erneuerung der religiösen Gesetzgebung im nationalen Geiste in der Form einer Restaurierung des alten Gesetzes. Dies war die erste Reform, die kraft der Autorität eines heiligen Buches durchgeführt wurde, eines Buches, in dem das Gesetz mit Belehrung im prophetischen Sinne vereint war. Unter Josia veröffentlicht, wurde es später in den Bestand der „Thora" mit abermaligen Ergänzungen aufgenommen. Ihm wurde der Name *Deuteronomium* („Mischne-Thora", zweites Gesetz) beigelegt, da in ihm viele, in den anderen Teilen nur dogmatisch formulierte Gebote und Satzungen in begründeter, motivierter Form wiederkehren. Bis dahin ein Geheimnis der Priester und Schriftgelehrten, wird nunmehr ein Teil des religiösen Schrifttums, der im hinreißenden Stil der Propheten verfaßt ist, aus dem verborgenen Tempelverließ hervorgeholt und dem gesamten Volk bekanntgegeben. Die Ideale der Propheten nahmen die konkrete Gestalt von religiösen, sittlichen und sozialen Gesetzen an, die den Hauptinhalt des Deuteronomiums bilden. Somit wurde der Grundstein gelegt für jene Macht des *Gesetzes* oder der *Thora*, für jene Vorherrschaft des *Buches* im Volksleben, die den prägnantesten Zug der ganzen späteren Geschichte des Judentums darstellt.

§ 59. *Der Niedergang Assyriens und der Kampf mit Ägypten*

Inzwischen machte der Zerfall der assyrischen Monarchie, der Gebieterin des Orients, immer weitere Fortschritte. Eine Provinz nach der anderen riß sich von dem großen Reiche los, besonders nach dem Tode seines letzten mächtigen Königs Assurbanipal (von den

Griechen Sardanapal genannt, 626). So erkämpfte sich *Medien* seine Unabhängigkeit von Assyrien unter seinem tapferen König Kyaxares; *Babylonien* schüttelte das Joch Assyriens dank den Heldentaten Nabopalassars ab, eines ehemaligen assyrischen Heerführers, der nun eine neue, *chaldäische* Dynastie gründete und *Babylon* zu seiner Residenz machte (625—605). Die letzten assyrischen Könige vermochten es nicht, diesem Prozeß der Auflösung des umfassenden Reiches Einhalt zu tun. Die Hauptstadt des Reiches, Ninive, hatte ihre ehemalige Anziehungskraft schon eingebüßt, und die Reiche und Völker von den Ufern des Tigris bis zu den Ufern des Nil waren nun nicht länger ihrem Willen gehorsam. Diese Schwäche der souveränen Monarchie machte sich auch der judäische König Josia zunutze. Er besetzte viele Landstriche des zu einer assyrischen Provinz gewordenen ehemaligen israelitischen Reiches und gliederte sie in den Bestand seines Reiches ein. Die Gewalt der assyrischen Statthalter in dieser vom Zentrum entfernten öden Provinz war nur gering, und Josia konnte ohne besondere Mühe viele Städte Samariens in seinen Besitz bringen. Es ist oben bereits erwähnt worden, daß Josia seine Kultreform auch auf das alte Heiligtum des israelitischen Reiches, auf die an den Grenzen Judas gelegene Stadt Betel, erstreckte. Die spätere „Chronik" behauptet sogar, daß der judäische König in dem ganzen, nun von der gemischten Völkerschaft der Samaritaner bewohnten, ehemaligen Gebiet Ephraims den halbheidnischen Kultus abgeschafft hätte. Nunmehr durfte Josia die Wiederherstellung des hebräischen Staates in seinen alten Grenzen, die Wiedergeburt des Königreichs Davids erhoffen.

Davon träumten auch die Propheten. Eine der rührendsten Reden Jeremias (Kap. 31) legt beredtes Zeugnis ab von dem Jubel über die Wiedervereinigung mit den ehedem abgefallenen, nun aus Betel und Samaria nach Jerusalem kommenden Brüdern: „So spricht Jahve: Ich baue dich wieder auf, und du wirst aufgebaut, Jungfrau Israel! Du darfst wieder Weinberge pflanzen auf den Bergen Samarias. Denn einen Tag wird's wieder geben, da Wächter rufen auf dem Gebirge Ephraim: Auf, laßt uns hinaufziehen nach Zion zu Jahve, unserem Gotte!" Der Zerfall Assyriens gibt dem Propheten die Hoffnung, daß auch die Nachkommen der dorthin verbannten Einwohner Samariens aus dem „fernen Norden", aus

„allen Erdenwinkeln" wiederkehren und sich auf den „Höhen Zions" versammeln werden: „In Rama wird Klage laut, bitterliches Weinen: Rahel (die Urahne Ephraims) beweint ihre Kinder, sie will sich nicht trösten lassen. . . . Doch so spricht Jahve: Wehre deiner Stimme das Weinen und deinen Augen die Tränen, denn es gibt noch einen Lohn für deine Mühe, und deine Kinder sollen heimkehren aus Feindes Land. Es gibt noch eine Hoffnung für deine Zukunft: die Kinder sollen heimkehren in ihr Gebiet!" Die Vereinigung Israels mit Juda wird auf der Grundlage der geistigen Reform Josias zustande kommen: „Fürwahr, es kommt die Zeit — ist der Spruch Jahves — da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern schloß, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten wegzuführen. . . . Vielmehr darin soll der Bund bestehen, den ich nach dieser Zeit mit dem Hause Israel schließen will: ich lege meine *Thora* in ihr Inneres und schreibe sie ihnen in das Herz."

Allein die lichten Träume des Königs und der Propheten von einer politischen Wiedergeburt und einer Wiedervereinigung der Nation sollten nicht in Erfüllung gehen. In seinem Bestreben, den Norden mit seinem Lande zu vereinigen, begegnete Josia dem Widerstand des ehemaligen Verbündeten Judas, Ägyptens. Nachdem Ägypten unter dem König Psammetich zu größerer Macht gelangt war, ging es in seiner Politik Assyrien gegenüber immer mehr von der Verteidigung zum Angriff über. Ägypten sann auf die Eroberung Syriens, das in alten Zeiten eine ägyptische Provinz gewesen war. Der Sohn Psammetichs, der Pharao Neko II. (610 bis 594), wollte, in Voraussicht des baldigen Untergangs Assyriens, seinen Teil von der Erbschaft der dahinscheidenden großen Monarchie mit Gewalt an sich reißen und zog mit einem großen Heere an die Ufer des Euphrat. Um ihr Ziel zu erreichen, mußten die ägyptischen Truppen durch die ehemaligen israelitischen Landgebiete marschieren, von denen erst vor kurzem der König Josia Besitz ergriffen hatte. Josia war entschlossen, den Ägyptern den Durchgang zu wehren, da er befürchtete, daß sie, nach der Eroberung der benachbarten syrischen Länder, auch Samarien unter ihr Szepter bringen und hernach auch Juda, den ehemaligen Vasallen Assyriens, zu ihrem eigenen Vasallen machen würden. Auf Gottes

Beistand vertrauend, zog der judäische König mit seinem Heere gegen den Pharao Neko aus und verlegte ihm bei Megiddo, am Berge Karmel, den Weg. Vergebens suchte Neko Josia zu überreden, ihm freien Durchzug zu gewähren, da er nicht gegen die Judäer, sondern nur gegen Assyrien ausgezogen sei; Josia war unbeugsam. Es kam zu einer Schlacht, die für die Judäer verhängnisvoll war: das judäische Heer wurde geschlagen, und Josia selbst erlag einer tödlichen Verwundung (608[1]). Die Leibwache des Königs überführte seine Leiche nach Jerusalem. Die Einwohner der Hauptstadt empfingen die Kunde von dem Tode des geliebten Königs mit Weinen und Wehklagen. Die spätere Urkunde behauptet, daß der Prophet Jeremia ein Klagelied auf den Tod des gerechten Josia verfaßt hätte, das noch lange Zeit im Volke gesungen wurde.

Josia hinterließ drei Söhne: *Eljakim, Sallum* und *Mattanja.* Die Volksmassen (Am-ha'arez), die den Tod ihres Königs an den Ägyptern rächen wollten, riefen dessen zweiten Sohn Sallum zum Könige aus, der im Gegensatz zu seinem älteren Bruder für die Fortsetzung des Kampfes mit Ägypten war. Dem neuen König wurde dabei der dynastische Name *Joahas* beigelegt. Jedoch waren die Einwohner Jerusalems nicht mehr frei in der Wahl ihres Königs, denn die Niederlage bei Megiddo hatte Juda unter die Oberhoheit Ägyptens gebracht. Nach seinem Sieg über die Judäer drang Pharao Neko bis zum Euphrat vor und bemächtigte sich mehrerer Städte in Syrien. In der syrischen Stadt Ribla wurde ihm der neuerwählte judäische König vorgeführt, den er jedoch als den Erwählten der ägyptenfeindlichen Volkspartei im voraus verurteilt hatte. Neko befahl, Joahas in Ketten zu legen und nach Ägypten zu bringen, wo er sein Leben lang in Gefangenschaft blieb. Aus diesem Anlaß sprach der Prophet Jeremia zum Volke: „Weinet nicht um den, der tot ist (Josia) und klaget nicht um ihn! Weinet vielmehr um den, der fortgezogen ist (Joahas), denn er kehrt nicht mehr zurück und nicht sieht er wieder das Land, wo er geboren[2]." Statt Joahas

[1]) Herodot erwähnt in seiner Geschichte (II, 159) den Sieg des Pharao Neko über die „Syrer" bei *Magdola.* Vermutlich liegt diesem Bericht des griechischen Geschichtschreibers eine Überlieferung über die Schlacht der *Judäer* mit den Ägyptern bei Megiddo zugrunde.

[2]) Jerem. 22, 10—12. Aus diesen Versen erhellt die Identität von *Sallum* und *Joahas.*

erkannte Neko dessen älteren Bruder Eljakim, der dem Pharao Vasallentreue gelobt hatte, als den rechtmäßigen König von Juda an (607). Eljakim bestieg den Thron unter dem Namen Jojakim [1]). Der Pharao belegte Juda, zur Strafe für den bei Megiddo geleisteten Widerstand, mit einer großen Geldbuße, und Jojakim ließ sie beim Volke mit unerbittlicher Strenge eintreiben.

---

[1]) Es bestand der Brauch, dem König bei seiner Thronbesteigung einen neuen Namen zu verleihen, indem ein Wortteil des göttlichen Namens *Jo* oder *Ja* (Jahve) vor oder nach der Namenwurzel angehängt wurde. So erhielt von den drei Söhnen Josias der älteste Eljakim den Namen Jojakim, Sallum wurde Joahas genannt, und Mattanja, dessen Name an seinem Ende schon die weihevolle Partikel führte, erhielt den neuen Namen Zedekia oder Zidkia (was etwa „Gerechtigkeit Jahves" bedeutet). Andererseits gingen manche Könige dieser Ehrenpartikel verlustig, wie z. B. der gottlose Ahas, dessen offizieller Name Joahas war (wie aus den assyrischen Inschriften zu ersehen ist). Manasse und Amon, die der antinationalen Politik Ahas' gewogen waren, sind gleichfalls der „theophorischen" Namenspartikel verlustig gegangen.

Zweites Kapitel

Die Oberhoheit Babyloniens und der Untergang des Reiches Juda

§ 60. Jojakim als Vasall Ägyptens; Jeremia (607—604)

Der unglückliche Ausgang der Schlacht bei Megiddo und die Ausdehnung der ägyptischen Oberhoheit auf Syrien und Palästina machten auf die Judäer einen niederschmetternden Eindruck. Für das Volk, das sich soeben des assyrischen Joches entledigt hatte, kam diese neue Knechtung durch Ägypten völlig unerwartet. Nachdem das Volk unter Josia von neuem den Weg der nationalen Absonderung gefunden hatte, hoffte es auch politisch unabhängig bleiben zu können. Es vertraute auf das Gelöbnis des feierlich veröffentlichten Tempelbuches, demzufolge Jahve die ihm treue Nation vor allem Unheil und jedem Mißgeschick zu bewahren verhieß. Statt dessen war der gerechte König Josia, der Eiferer des Jahvekultes und treue Gefolgsmann der Propheten, im Kampfe für die Freiheit in ebenjenem Augenblicke gefallen, als er an das große Werk der Wiedervereinigung des ehemaligen israelitischen Landbesitzes mit dem judäischen Reich gegangen war. Dies rief eine geistige und politische Reaktion in einem großen Teil des Volksganzen hervor, besonders aber in den regierenden Kreisen Jerusalems, in denen die Assimilierungstendenzen aus der Zeit Manasses ihre Wirksamkeit noch nicht gänzlich eingebüßt hatten. Von neuem fand in die Geister der Gedanke Eingang: wäre es für das kleine Juda nicht ratsamer, nicht länger gegen den Strom der Welt zu schwimmen und sich auch im Inneren der Lebensordnung der herrschenden Mächte anzupassen? Wenn man sich ehedem um einer ruhigen Existenz willen der assyrischen Kultur unterordnete,

warum sollte man sich nun nicht freiwillig der ägyptischen Lebensordnung fügen? Diese Politik vertrat der neue König Jojakim.

Jojakim hatte kein Verständnis für die Reformen seines Vaters. Seiner Natur widerstrebte der religiöse und sittliche Rigorismus der Prophetenlehre, die dem freien Ermessen des Königs Schranken setzte. Das Ideal eines gottesfürchtigen Herrschers, eines Königs, der nur ein bescheidener Diener seines Staates ist, war ihm durchaus fremd. Er liebte das fröhliche Hofleben, die unumschränkte Gewalt, die Mannigfaltigkeit und Üppigkeit der religiösen Kulte. Indem er sich den Niedergang des nationalen Geistes zunutze machte, hob Jojakim die strengen Gesetze der Reformationszeit auf und gestattete von neuem die freie Übung der Lokalkulte. Von neuem tauchten in Jerusalem und in anderen Städten Altäre mit Götterdarstellungen auf, von neuem wurden die heidnischen Kultformen dem reinen Jahvekultus beigemischt. Eine hervorragende Stellung gewann zu jener Zeit der babylonisch-ägyptische Kultus der „Himmelskönigin" (*malkat ha'schamaim*, Jerem. 7, 18 und 44, 17—19), einer Verbindung von Istar und Isis, deren Verehrung besonders unter den Frauen Verbreitung fand. Auch in der Staatsverwaltung herrschte große Willkür. Schon am Anfange seiner Regierung ließ Jojakim mit übermäßigem Eifer die von Pharao Neko verlangte Kriegsentschädigung eintreiben, die vor allem von den niederen Volksmassen (Am-ha'arez) „herausgepreßt" („nogas") wurde. Jojakim wollte in Juda gleichsam die Rolle eines Pharao spielen. Trotz der Wirren und der schweren Steuerbelastung des Volkes ließ er sich einen neuen Palast in Jerusalem erbauen, wobei er den judäischen Bürgern diese Arbeit zur Zwangspflicht machte. Dem Beispiel des Königs folgten nur allzugern seine Würdenträger. In den regierenden Kreisen Jerusalems lebte man sorglos, wie ehedem in Samarien, und beachtete kaum das herannahende Gewitter.

Gegen diese aristokratische Reaktion kämpften unermüdlich die Vertreter der nationalen Demokratie, die Propheten und ihre Anhängerschaft. Die Propheten mit Jeremia an der Spitze brandmarkten in mutigen Strafreden den König, die Vornehmen und alle Verehrer der fremdländischen Sitten, enthüllten ihre Missetaten, bedrohten sie mit der Heimsuchung Gottes, riefen sie zur Buße auf. Nicht wenig hatten diese Helden der Wahrheit und Gerechtigkeit für ihren Mut zu leiden: man warf sie ins Gefängnis, verbannte sie, ja

brachte sie sogar ums Leben. Einer der Propheten, *Uria*, predigte am Anfang der Regierung Jojakims und prophezeite das Verderben des Landes, wenn sich König und Volk nicht beizeiten besinnen würden. Als Jojakim von dieser revolutionären Prophezeiung Kunde erhielt, befahl er, Uria in Haft zu nehmen. Diesem gelang es aber, nach Ägypten zu entfliehen. Da sandte Jojakim einen seiner Würdenträger nach Ägypten, der mit Hilfe der ägyptischen Behörden den Flüchtling ausfindig machte und nach Jerusalem zurückbrachte. Auf den Befehl Jojakims wurde Uria enthauptet und seine Leiche auf dem für den gemeinen Pöbel bestimmten Friedhof verscharrt (Jerem. 26, 20 f.).

Einer besonders großen Gefahr setzte sich Jeremia aus, dieser mächtige Volkstribun, das verkörperte Gewissen des Volkes. Unter Josia, als sich die nationale Partei am Ruder befand, war Jeremia einer der eifrigsten Anhänger der Regierung; unter der neuen Regierung Jojakims aber stellte er sich an die Spitze der Opposition. In seinen öffentlichen Reden geißelte er den Despotismus Jojakims und zog einen für diesen höchst verletzenden Vergleich zwischen ihm und seinem Vater: „Wehe dem, der da baut sein Haus mit Ungerechtigkeit und seine Gemächer mit Unrecht, der seinen Nächsten ohne Entgelt arbeiten läßt und seinen Lohn ihm nicht gibt, der spricht: Ich will mir bauen ein geräumiges Haus und weitgedehnte Söller, will täfeln seine Fenster mit Zedernholz und es ausmalen mit Mennig! Bist du damit König, daß du im Bauen mit Ahas[1]) wetteiferst? Dein Vater aß und trank ja auch, aber er übte Recht und Gerechtigkeit: damals ging's ihm wohl. . . . Deine Augen und dein Sinn sind auf nichts als auf deinen Gewinn aus und auf das Blut Unschuldiger, es zu vergießen, und auf Bedrückung und Erpressung. Darum also sprach Jahve in betreff Jojakims, des Sohnes Joschijahus, des Königs von Juda: Man wird ihn nicht beklagen (nach seinem Tode): ach, mein Bruder! ach Gebieter! ach seine Majestät! Wie man einen Esel begräbt, soll man ihn begraben, ihn fortschleifen und hinschmeißen weit draußen vor den Toren Jerusalems!" (Jerem. 22, 13—19).

---

[1]) Das letzte Wort ist nach dem Text der Septuaginta übersetzt (Ahas statt אחז. Jerem. 22, 15). In einigen alten Abschriften der griechischen Übersetzung heißt es *Ahab* (König von Israel).

Ein Mann, der sich erkühnte, den königlichen Despoten in solchen Ausdrücken zu brandmarken, konnte auch den Lastern der Gesellschaft, der Heuchelei der offiziellen Religion, dem falschen Patriotismus gegenüber keine Nachsicht üben. Schonungslos trat er in seinen Reden gegen jene scheinheiligen Patrioten auf, die ihre Missetaten durch eine äußerliche Frömmigkeit zu verhüllen suchten und heuchlerisch versicherten, daß Jahve Jerusalem um seines heiligen Tempels willen beschützen würde. Zu diesen sprach Jeremia also: „Setzt euer Vertrauen nur ja nicht auf die trügerischen Reden, daß ihr sagt: Der Tempel Jahves, der Tempel Jahves ist dies! Wie? Stehlen, morden und ehebrechen und falsch schwören, dem Baal räuchern und fremden Göttern nachlaufen, die ihr nicht kennt: und dann kommt ihr (so spricht Jahve) und tretet vor mich hin in diesem Hause und sprecht: Wir sind geborgen! Ist denn in euren Augen dieses Haus, das nach meinem Namen benannt ist, eine Räuberhöhle geworden? . . . Geht doch hin an meine Wohnstatt in Silo, woselbst ich in früheren Zeiten meinen Namen wohnen ließ, und seht, wie ich mit ihr ob der Bosheit meines Volkes Israel verfahren bin! Nun aber, weil ihr alle jene Freveltaten verübt . . . so will ich mit diesem (Jerusalemer) Hause, das nach meinem Namen benannt ist, auf das ihr euer Vertrauen setzt, verfahren, wie ich mit Silo verfahren bin; ich will euch aus meiner Gegenwart verstoßen, wie ich eure Brüder, die gesamte Nachkommenschaft Ephraims, verstoßen habe“ (Jerem. 7, 1—15 und 26, 2 f.).

Als Jeremia eines Tages im Jerusalemer Tempelhof eine seiner Strafreden hielt, rief er in seiner Hörerschaft einen Sturm der Entrüstung hervor. Man erblickte in den Worten des Propheten eine Schmähung des Heiligtums und eine Aufhetzung des Volkes. Die Priester und falschen Propheten umringten Jeremia und riefen: „Du mußt sterben, weil du geweissagt, es solle diesem Tempel ergehen wie dem zu Silo[1])!“ Auf dem Platz vor dem Tempel versammelte sich eine große Volksmenge. Der Lärm erregte auch die Aufmerksamkeit der königlichen Würdenträger, die gleichfalls herbeikamen; unter ihnen befand sich *Ahikam*, der Sohn Safans,

[1]) Der Zusammenhang dieser Erzählung (Jerem. 26) mit der oben angeführten Rede Jeremias ist aus der Erwähnung der letzteren in der Erzählung selbst (26, 6) zu ersehen, wobei auch die Zeit: „Am Anfange der Regierung Jojakims“ genau bezeichnet ist.

eines der Mitarbeiter an der Reform des Königs Josia. An den Toren des Tempels wurde eine Versammlung der Volksältesten anberaumt, um den des Staatsverbrechens beschuldigten Propheten abzuurteilen. Die Priester und heuchlerischen Patrioten (die „falschen Propheten") forderten die Verhängung des Todesurteils über Jeremia zur Strafe für seine Hetzreden. Jeremia aber antwortete voll Mut, sich an die Würdenträger und das Volk wendend: „Jahve hat mich gesandt, alle Worte, die ihr gehört habt, zu weissagen. Und nun hört auf den Befehl Jahves, daß er sich des Unheils gereuen lasse, das er euch angedroht. Was mich aber betrifft, nun, so bin ich in eurer Gewalt! Verfahrt mit mir, wie es euch gut und recht dünkt! Nur sollt ihr wissen, daß, wenn ihr mich tötet, ihr unschuldiges Blut über euch bringt!" Einige der Volksältesten erinnerten die Versammlung daran, daß den Propheten in früheren Zeiten das freie Recht zustand, im Namen Gottes die Missetaten zu geißeln und mit Unheil zu drohen; sie führten auch das Beispiel Michas, des Zeitgenossen Hiskias, an, der prophezeit hatte, daß Jerusalem zerstört und der Tempelberg zu einer Waldanhöhe werden würde. Daraufhin wurde Jeremia vom Gericht freigesprochen. Seine Rettung verdankte er den Bemühungen seiner Freunde und besonders denen Ahikams. Jedoch nur für kurze Zeit war Jeremia der Gefahr entronnen; dem unermüdlichen Propheten stand noch ein harter Kampf mit den machthabenden Klassen bevor.

§ 61. Der Kampf mit Babylonien; die Gefangenschaft Jojakins (604—597)

In den ersten Regierungsjahren Jojakims kam es zum endgültigen Zerfall der assyrischen Monarchie. Die Meder und Babylonier (die Könige Kyaxares und Nabopolassar) zerstörten nach einer dreijährigen Belagerung die prächtige Hauptstadt Assyriens, Ninive (606). Die Großmacht, die das nördliche israelitische Reich vernichtet und auch nach dem südlichen seine Hand ausgestreckt hatte, war nun selbst gefallen; die Residenz der „Großkönige", wohin die unterjochten Fürsten Asiens demütig ihren Tribut gebracht hatten, war nun dem Erdboden gleichgemacht. Das Hauptdogma des israelitischen Prophetismus hatte sich bewahrheitet: nicht in der materiellen Kraft, sondern im Geiste ist der Odem Gottes.

Dieses Gericht der Geschichte entfachte die Begeisterung der Propheten, und einer von ihnen, *Nahum* aus Elkosch [1]), schilderte in folgenden farbenreichen Worten die Gefühle, die in den Gemütern der Gerechten durch die Kunde vom Fall Ninives erweckt wurden:

„Wehe der Stadt der Blutschuld, die ganz Betrug, voll von Beute, des Raubens kein Ende! Horch, Peitschen, horch, Rädergerassel und jagende Rosse und springende Wagen, bäumende Reiter und funkelnde Schwerter und blitzende Lanzen! Der Hure (Ninive), der anmutigen, die die Völker umgarnte! Aber Jahve zeigt den Völkern deine Blöße und den Königreichen deine Scham. . . . Und alle, die dich erblicken, werden fliehen und sprechen: Zerstört ist Ninive! Wer hat Mitleid mit ihr? Woher suche ich Tröster für sie? . . . Alle, die Kunde von dir vernehmen, werden klatschen (in die Hände), denn über wen wäre nicht beständig deine Bosheit ergangen?"

Mit Jubel empfängt der Prophet die Kunde vom Fall der Despotie. Das vergossene Blut und die Qualen einer langen Reihe von unterjochten Generationen sind nun gerächt, vernichtet ist die „assyrische Peitsche", deren Hiebe jahrhundertelang auf Juda niedergesaust waren. Und der Prophet Nahum träumt von einer lichten, freudenreichen Zeit: „Da auf den Bergen erscheinen die Füße des Freudenboten, der Heil verkündet: feiere, Juda, deine Feste, bezahle deine Gelübde, denn fortan wird dich nicht mehr durchziehen der Heillose, er ist gänzlich vertilgt!" Allein der von Hoffnungen berauschte Prophet merkte nicht, wie der eben klar gewordene Horizont von neuem durch Wolken verdüstert wurde. Der Schatten einer neuen „Rute der Völker", Babyloniens, verdunkelte bald den Himmel Judas.

Ein anderer Prophet dieser Zeit tut das Erscheinen dieser neuen Geißel kund: „Ich lasse — so spricht der Prophet *Habakuk* im Namen Jahves — die Chaldäer erstehen, das grimmige und behende Volk, das die Breiten der Erde durchzieht, um fremde Wohnsitze zu erobern. Schrecklich und furchtbar ist es. . . . Seine Rosse sind schneller als Parder, und kühner als Wölfe seine Reiter; sie kommen aus der Ferne, sie fliegen wie ein Adler, der auf den Fraß stürzt. . . . Es macht sich über Könige lustig, und Fürsten

[1]) In dem Dorfe „Elkusch", nördlich von den Ruinen Ninives, zeigte man noch im 16. Jahrhundert der christlichen Ära das Grab des Propheten Nahum. Man vermutet, daß Nahum sich unter den aus Samaria Verbannten befand und in Ninive lebte, das er als eine ihm wohlbekannte Stadt schildert.

sind ihm Gespött. Es lacht über jedwede Festung; es schüttet Erde auf und erobert sie" (Habak. 1, 6—10). Ein Zeuge des Eindringens des neuen beutegierigen Feindes, wendet sich Habakuk an Gott mit einem Flehen, in dem auch schon ein Protestton mitschwingt: „Warum siehst du die Treulosen mit an, schweigst, wenn der Gottlose den Frommen zugrunde richtet? Du lässest die Menschen werden wie Fische im Meer . . . man zog sie alle fort ins Garn und raffte sie in das Netz . . ." (Habak. 1, 13—17). Ein neuer Ton ist in diesem Schrei des nur wenig bekannten Propheten hörbar: der Zweifel an der Gerechtigkeit des geschichtlichen Gerichts, an der Vernünftigkeit der Weltordnung, bei der der Schwache dem Starken zur Beute fällt. Ein solcher Zweifel mußte notwendigerweise in jener Zeitperiode aufkommen, als Juda, kaum von den Fallstricken des einen Jägers befreit, in die des anderen hineingeriet. Aus Babylonien war eine Woge im Anrollen, die Juda verschlingen sollte.

Die Sieger teilten das assyrische Reich untereinander auf, wobei den Medern seine nördlichen und östlichen Landgebiete zufielen, während die Babylonier das südliche Mesopotamien erhielten. Das neue Babylonien betrachtete sich als den gesetzlichen Erben von Syrien, von dem jedoch Ägypten bereits Besitz ergriffen hatte; so wurde der Krieg zwischen den beiden Staaten unvermeidlich. Um diese Zeit starb der babylonische König Nabopolassar, und den Thron bestieg sein kriegerischer Sohn Nabukdrussur II. oder *Nebukadrezzar*, wie er von den hebräischen Propheten genannt wird[1]). Nebukadrezzar tritt mit seinen Heertruppen dem Pharao Neko entgegen, der sich aus Syrien zum Euphrat gewandt hatte. Bei Karkemisch, am Oberlauf des Euphrat, kam es zu einer entscheidenden Schlacht zwischen den Babyloniern und den Ägyptern. Die letzteren erlitten eine völlige Niederlage und mußten Syrien den neuen Machthabern überlassen (604).

Gleichzeitig mit Syrien mußte auch Juda als Teil der syrisch-palästinischen Provinz die Oberhoheit des babylonischen Königs anerkennen. Bei der machtpolitischen Umstellung war also Ägypten

---

[1]) Die Schreibart „Nebukadrezzar", die mehr den assyrischen Quellen entspricht, ist bei den Zeitgenossen Jeremia und Jeheskel häufiger anzutreffen als die heute allgemein gebräuchliche „Nebukadnezar", die nur in den Chroniken und in dem aus viel späterer Zeit stammenden Buche „Daniel" vorherrscht.

nur ein Durchgangsstadium auf dem Wege von der assyrischen zur babylonischen Herrschaft. Babylonien ging zu jener Zeit darauf aus, eine weltbeherrschende Großmacht zu werden, die mit elementarer Kraft alle auf ihrem Wege liegenden Staaten verschlingt, so wie die großen Fische nach den kleinen schnappen (wie ein Vergleich Habakuks es ausdrückt). Indessen wollte Juda, das eben erst von seinem vorübergehenden Hörigkeitsverhältnis zu Ägypten befreit worden war, die nun bevorstehende dauernde Oberhoheit Babyloniens nicht ruhig über sich ergehen lassen. In Jerusalem bildete sich eine Partei kriegerisch gesinnter Patrioten, die dem babylonischen Eroberer aktiven Widerstand zu leisten gesonnen waren. Zu den Parteigängern des Kampfes für die Unabhängigkeit zählte auch der königliche Hof, der im Kampfe mit Babylonien wieder einmal auf den Beistand Ägyptens rechnete. Allein diese vom nationalen Ehrgeiz diktierte Politik fand keinen Anklang bei den weitsichtigeren Freunden des Volkes, bei Jeremia und seinen Gesinnungsgenossen. Sie sahen voraus, daß der ungleiche Kampf mit dem mächtigen Babylonien Juda ebenso zugrunde richten würde, wie Samaria durch den Kampf mit Assyrien zu Fall gekommen war, während die Unterwerfung unter den Willen des Siegers das Land, wenn auch nur als Vasallenstaat, unversehrt erhalten würde. Ihrem Grundgedanken treu, schätzten die Propheten am höchsten die innere Autonomie, die Freiheit der geistigen Entwicklung. Man solle mit Aufbietung aller Kräfte dem Eindringen der fremdländischen *Kultur* in das innere Volksleben Einhalt tun, man solle fremden, den nationalen Typus entstellenden Einwirkungen keinen Einlaß gewähren, sinnlos aber sei es, in ungleichem Kampfe die Volksexistenz aufs Spiel zu setzen, um nur die äußere, politische Abhängigkeit abzustreifen. Überdies erblickten die Propheten, als Schöpfer des Systems des ethischen Providentialismus im Gang der Weltgeschichte, in den Siegen Babyloniens ein von der Vorsehung vorausbestimmtes Stadium der geschichtlichen Evolution, dem man einfach Rechnung tragen müsse, mit dem daher jeder Kampf zwecklos sei. Dies war der Grund, warum der Prophet Jeremia, der in der Schlacht bei Karkemisch das Verhängnis für Ägypten und die anderen Staaten des Orients erblickte [1]), die Regierung und

[1]) Das Buch *Jeremia*, Kap. 46, das zweifellos echt ist (trotz Wellhausen, der die Autorschaft Jeremias abstreitet), stimmt seinem Inhalte nach mit dem un-

das Volk Judas mit feurigem Eifer zu überreden suchte, die babylonische Oberhoheit anzuerkennen und Nebukadrezzar, diesem blinden Werkzeug des Willens Jahves, keinen Widerstand zu leisten. Er wollte Schlimmeres verhüten. Jeremia prophezeite, daß im Falle eines Widerstandes Juda ebenso von den Babyloniern vernichtet werden würde, wie ehemals Samarien von den Assyrern.

Inzwischen rückte das Heer Nebukadrezzars aus dem unterworfenen Syrien nach Westen vor und näherte sich Juda. In Jerusalem wuchs die Verwirrung immer mehr. Angesichts des herannahenden Unheils wurden an einem Tage des neunten Monats (etwa im Dezember) ein Fasttag und ein Gottesdienst im Tempel veranstaltet. Diese Gelegenheit wollte Jeremia für seine Absichten benützen. Seinem Jünger *Baruch* trug er auf, alle seine bis dahin im Laufe von dreiundzwanzig Jahren gehaltenen prophetischen Reden über die Schicksale Judas, also auch die noch zur Regierungszeit Josias gesprochenen, aufzuzeichnen und am Festtage im Tempel öffentlich zu verlesen; Jeremia war sicher, daß das Volk, wenn es die früheren, in Erfüllung gegangenen Prophezeiungen mit den jetzigen vergliche, sich von ihrer Richtigkeit überzeugen lassen würde. Als nun die Bevölkerung Jerusalems sich am Fasttage im Tempel versammelte, kam auch Baruch dahin und verlas laut das prophetische Sendschreiben Jeremias. Die Schlußworte des Propheten von der Unabwendbarkeit der babylonischen Herrschaft versetzten das versammelte Volk in Erregung. Die Hofwürdenträger, die davon Kunde erhielten, beriefen Baruch zu sich und ließen sich das Schriftwerk nochmals vorlesen. Durch die vernommenen Prophezeiungen geängstigt, erstatteten sie dem Könige Jojakim ausführlichen Bericht. Der König befahl, auch ihm das Sendschreiben vorzulesen. Von seinen Hofleuten umgeben, hörte Jojakim ruhig zu; der kalten Jahreszeit wegen hatte er ein Kohlenbecken vor sich stehen; die verlesenen Teile schnitt er, einen nach dem anderen, ab und warf sie in das Kohlenbecken, wo sie in Flammen aufgingen, so daß zuletzt von der Schrift nichts mehr übrigblieb. Nachdem der König auf diese Weise seine Verachtung für die politischen Voraussagen des Propheten kundgetan hatte,

bestrittenen 25. Kapitel überein, an dessen Anfang das Datum seiner Entstehung gesetzt ist: das vierte Jahr der Regierung Jojakims und das erste der babylonischen Oberherrschaft.

befahl er, Jeremia und Baruch festzunehmen und zu ihm zu bringen; allein den Freunden des Propheten gelang es, sie zu verbergen, so daß die königlichen Diener ihrer nicht habhaft werden konnten (Jerem. Kap. 36).

Als aber der König, der die Drohung des Propheten so gleichgültig hingenommen hatte, bald darauf von dem Herannahen des babylonischen Heeres erfuhr, verlor er völlig den Mut. Die Kriegspartei sah nun selbst ihre Machtlosigkeit ein; auch von Ägypten war keine Hilfe zu erhoffen. Um den Feind von den Toren der Stadt fernzuhalten, bezeugte Jojakim dem babylonischen König seine Unterwerfung (um 602), und so wurde Juda Babylonien tributpflichtig.

Drei Jahre lang entrichtete Jojakim den ihm von Nebukadrezzar auferlegten Tribut; dann aber sagte er sich von dem babylonischen Oberherrn los. Der judäische König hoffte anscheinend auf eine allgemeine Erhebung der Völker der babylonischen Monarchie gegen ihren Gebieter und auf eine Schwächung der Macht Nebukadrezzars, hatte sich aber verrechnet. Nicht nur gelang es ihm nicht, die Unabhängigkeit Judas zu erreichen, sondern er brachte über das Land auch noch schweres Unheil. Nebukadrezzar, der die benachbarten Völkerschaften der Moabiter und Ammoniter unterworfen hatte, hetzte sie zu Einfällen in Juda und zur Verheerung seiner Grenzgebiete auf, während er selbst erst nach Beendigung der von ihm geführten anderen Kriege in Palästina einzurücken gedachte [1]).

Mitten in dieser sturmbewegten Zeit starb Jojakim. Die Einwohner Jerusalems riefen seinen achtzehnjährigen Sohn *Jojakin*, auch Jekonja genannt, zum Könige aus (597). Die Staatsgewalt riß aber seine Mutter Nehuschta an sich, und alles blieb, wie es unter Jojakim gewesen war. Die neue Regierung dauerte aber nur drei Monate. Nebukadrezzar erschien in Juda mit einem zahllosen Heere und näherte sich Jerusalem, um es zu belagern. Schon am Anfang der Belagerung sahen die Einwohner Jerusalems, daß die Hauptstadt der Übermacht der Babylonier nicht standzuhalten vermochte. Da verließen Jojakin und seine Mutter, vom ganzen Hofe

---

[1]) Der Bericht der II. Chron. 36, 6, demzufolge „Nebukadrezzar gegen Jojakim heranzog und ihn in Ketten legte, um ihn nach Babylon zu bringen", findet weder in den Urkunden der Königsbücher noch in den Büchern der zeitgenössischen Propheten eine Bestätigung.

begleitet, Jerusalem und begaben sich in das babylonische Lager, um Nebukadrezzar persönlich ihre Unterwerfung kundzutun und seinen Zorn zu beschwichtigen. Allein der stolze Sieger ließ sich nicht erweichen. Er befahl, Jojakin und seine Mutter in Haft zu nehmen und als Gefangene nach Babylon zu bringen. Auch viele vornehme Bürger sowie Priester und Waffenschmiede verbannte Nebukadrezzar nach Babylonien; die Zahl der Verbannten wird von der Überlieferung auf 10 000 geschätzt. Unter den Weggeführten befand sich auch der Prophet *Jeheskel* (Ezechiel), der einem vornehmen Priestergeschlechte angehörte. Als Kriegsentschädigung führte Nebukadrezzar viel Gold und Silber aus dem Jerusalemer Tempel und Palast mit sich fort. So wurde Jerusalem gleichzeitig seiner vornehmsten Bürger und eines großen Teiles seiner Reichtümer beraubt. In Juda setzte Nebukadrezzar den Onkel des verbannten Königs, Mattanja, zum Könige ein, der unter dem Namen *Zedekia* den Thron bestieg. Der neue König leistete Babylonien den Vasalleneid.

§ 62. *Zedekia und der Kampf der Parteien in Jerusalem*

Die Gefangennahme Jojakins und der Jerusalemer Aristokratie war, mit einem modernen Geschichtsschreiber zu reden, ein „gewaltiger Aderlaß, der aber dem Fieber keinen Einhalt zu tun vermochte". Die Gärung in Juda hatte nicht aufgehört. Der schwere Schlag, der der Nation durch die Verbannung ihres Königs und ihrer Aristokratie versetzt wurde, entfachte nur noch mehr den Haß gegen Babylonien. Der Zwist zwischen der Partei des Aufstands und der Friedenspartei Jeremias trat immer schärfer hervor. Es war dies eine unausbleibliche, tragische Entzweiung der schwer verwundeten Nation, deren einer Teil der feindlichen Macht, wenn auch mit Lebensgefahr, Widerstand zu leisten bestrebt war, während der andere sich der unüberwindlichen Übermacht fügte zum Zwecke der Selbsterhaltung und der Sammlung der Kräfte für die Zukunft. Der König Zedekia, ein unentschlossener Charakter, der in dieser kritischen Zeit am wenigsten zur Leitung des Staates geeignet war, schwankte immerzu zwischen der Kriegs- und der Friedenspartei, zwischen der Politik des Widerstandes und derjenigen der Unterwerfung. Er achtete den Propheten Jeremia, der die Oberherrschaft

Babyloniens geduldig zu ertragen riet, um nicht noch schlimmeres Unheil heraufzubeschwören; zugleich war er aber auch geneigt, den ungestümen Patrioten beizupflichten, die die Herrschaft Babyloniens für ebenso vorübergehend hielten, wie es diejenige Ägyptens gewesen war, und durch einen neuen Aufstand das Land von der drückenden Unterjochung befreien wollten. Der König lenkte nicht die Ereignisse, sondern fügte sich ihnen, indem er das Werkzeug bald der einen, bald der anderen der miteinander kämpfenden Parteien wurde.

In den ersten Regierungsjahren Zedekias machte sich unter den palästinischen Völkerschaften eine Bewegung gegen Babylonien bemerkbar[1]). Eines Tages (594) kamen Gesandte der Moabiter, der Ammoniter, der Tyrer und der Sidonier nach Jerusalem und machten Zedekia den Vorschlag, ein Bündnis zum gemeinsamen Kampfe gegen den babylonischen Eroberer zu schließen. Der Prophet Jeremia, der das Volk von diesem gefährlichen Beginnen zurückhalten wollte, erschien nun vor dem Jerusalemer Tempel in einem befremdenden Aufzug: an seinem Halse hingen Ketten und ein hölzernes Joch. Er zeigte den fremden Gesandten diese Symbole der Sklaverei und verkündete, daß Nebukadrezzar ein solches Joch und solche Ketten denjenigen anlegen werde, die sich gegen ihn erheben. Sich sodann an den König und die Jerusalemer Würdenträger wendend, suchte der Prophet sie zu überzeugen, daß es für Juda besser sei, die babylonische Herrschaft zu ertragen, als sich dem Aufstande anzuschließen und so der völligen Vernichtung anheimzufallen. Die Gegenpartei hatte jedoch ihre eigenen „Propheten". Einer dieser kriegerisch gesinnten Propheten, *Hananja ben Azur*, prophezeite im Tempel im Namen Jahves, daß die Gewalt Babyloniens in zwei Jahren gebrochen sein würde, daß der abgesetzte König Jojakin sowie die anderen Verbannten aus der Gefangenschaft zurückkehren und die Judäer wieder zu einem freien Volke werden würden. Um seine Prophezeiung durch eine anschauliche symbolische Handlung zu bekräftigen, nahm Hananja in

---

[1]) *Jeremia*, Kap. 27—28. Die Überschrift am Anfang des 27. Kapitels: „Am Anfange der Regierung *Jojakims*" ist ein offenbarer Schreibfehler des massoretischen Textes, da im folgenden dritten Vers von einer Gesandtschaft zu *Zedekia* die Rede ist. In der griechischen Übersetzung fehlt diese Überschrift ganz, während es in der syrischen statt „Jojakim" richtig „Zedekia" heißt.

Gegenwart des im Tempel versammelten Volkes das Joch vom Halse Jeremias und brach es entzwei, indem er sprach: Also wird das Joch Nebukadrezzars vom Halse aller Völker genommen werden. Jeremia aber erwiderte ihm: „Jochstangen von Holz hast du zerbrochen, aber ich werde an ihrer Stelle Jochstangen von Eisen machen. Ein Joch wird Jahve auf den Hals aller dieser Völker legen, daß sie Nebukadrezzar dienstbar werden." Die Warnungen Jeremias scheinen doch nicht ohne Wirkung geblieben zu sein. Die Vernunft behielt diesmal die Oberhand über den leidenschaftlichen Drang nach Freiheit, und die Koalition gegen Babylonien kam nicht zustande.

Allein die Gärung in Jerusalem hatte sich noch nicht gelegt. Der Haß gegen den babylonischen König, der die Blüte der Jerusalemer Einwohnerschaft in die Gefangenschaft abgeführt hatte, war allzu stark und die kluge Friedenspolitik konnte daher keinen dauernden Erfolg haben. Dieser patriotische Eifer der Bevölkerung Jerusalems wurde besonders von den nach Babylonien verbannten Freunden und Verwandten Jojakins geschürt. Diese sehnten sich nach dem Vaterlande, hofften auf seine baldige Befreiung und führten inzwischen geheime Verhandlungen mit den Jerusalemer Freunden über die Vorbereitung des Aufstandes gegen Nebukadrezzar. Vergebens warnte die Gefangenen der unter ihnen lebende junge Prophet Jeheskel, ein Gesinnungsgenosse Jeremias. Er suchte die Verbannten zu überreden, ihre Gefangenschaft ohne Murren zu ertragen; er versuchte nicht nur ihre Hoffnungen auf eine baldige Wiederkehr in die Heimat zu zerstören, sondern prophezeite sogar, daß noch viele von den in Juda Gebliebenen in die Gefangenschaft geraten würden und daß Gott sich erst dann seines Volkes erbarmen würde, wenn die Seele des Volkes durch Leiden geläutert sein werde. Allein die Verbannten in Babylonien schenkten den Reden Jeheskels ebensowenig Gehör, wie die feurigen Jerusalemer Patrioten den Ermahnungen Jeremias. Als Jeremia von der aufrührerischen Stimmung der Verbannten Kunde erhielt, sandte er ihnen einen Brief, in dem er sie zu überreden suchte, daß sie ruhig an dem Orte verweilen sollten, an den das Schicksal sie verschlagen hatte. „Baut Häuser — so schrieb er ihnen — und wohnt darin, pflanzt Gärten und genießt ihre Früchte. Nehmt Weiber und zeugt Söhne und Töchter, und nehmt für eure Söhne

Weiber und verheiratet eure Töchter, daß sie Söhne und Töchter gebären und ihr euch mehret und nicht weniger werdet! Kümmert euch um die Wohlfahrt des Landes, in das Jahve euch weggeführt hat, und betet für es zu Jahve, denn seine Wohlfahrt ist eure eigene Wohlfahrt! Wenn volle siebzig Jahre für Babel dahingegangen sind, werde ich euch an diesen Ort zurückführen . . ." (Jerem. Kap. 29). Dieser Brief empörte die Judäer in Babylonien, da er ihre teuersten Hoffnungen zunichte machen wollte. Einer der Volksältesten, *Schemaja Nehelami*, sandte ein Schreiben nach Jerusalem an den Priester Zephanja und forderte, daß nicht jedem vom „Prophetentaumel Ergriffenen" das Prophezeien im Tempel gestattet und daß Jeremia für seine Propaganda unter den babylonischen Gefangenen bestraft werde. Auch in Jerusalem waren viele gegen Jeremia aufgebracht, nannten ihn einen Verräter und einen Freund Nebukadrezzars. Jeremia litt schwer unter dem Bewußtsein, von den meisten mißverstanden zu werden. Er war von glühender Liebe für sein Vaterland erfüllt und sah sehr wohl, daß der Aufstand gegen Nebukadrezzar es endgültig zugrunde richten müßte; aber die für den Aufstand entflammten Anhänger der Gegenpartei konnten sich mit der Politik der Unterwürfigkeit und der Tatenlosigkeit nicht aussöhnen. In diesem tragischen Konflikt zwischen Gefühl und Vernunft gewann schließlich das Gefühl die Oberhand: das nach Freiheit lechzende Volk ging in den Kampf mit dem Entschluß, entweder zu siegen oder zu sterben.

§ 63. Der Aufstand und der Fall Jerusalems

Im Jahre 588 schien endlich für die judäischen Patrioten der Augenblick gekommen, ihre hochfliegenden Pläne in Taten umzusetzen. Der neue ägyptische Pharao *Hofra* (Apris), der Sohn Psammetichs II., hatte gerade einen Feldzug gegen Nebukadrezzar unternommen, um Syrien zu erobern. Um dieselbe Zeit war der babylonische König in einen Krieg mit Tyrus und Sidon verwickelt, wobei ihm die Phönizier verzweifelten Widerstand leisteten. Unter den palästinischen Völkerschaften wurden von neuem Vorbereitungen getroffen zum Kampfe gegen den Gebieter Asiens, das unersättliche Babylonien. Der Geist des Aufruhrs griff auch in Juda immer weiter um sich; es führte lebhafte Unterhandlungen mit Ägypten

über ein Bündnis gegen Nebukadrezzar, und Ägypten sagte ihm auch seinen Beistand zu.

Nach neunjähriger Vasallentreue verweigerte Zedekia Nebukadrezzar den Tribut und proklamierte die Unabhängigkeit seines Landes. Als der babylonische König von dem neuen Aufstande der Judäer erfuhr, geriet er in großen Zorn. Er befand sich zu jener Zeit bei seinem mächtigen Heere, das in Syrien und an der Küste Phöniziens stand, und schickte sich an, den Einfall Ägyptens abzuwehren und den Aufstand in Palästina niederzuwerfen. Sein Hauptquartier hatte er im Zentrum Syriens, in Ribla, aufgeschlagen. Von dort aus sandte Nebukadrezzar ein zahlreiches Heer nach Juda mit dem Befehl, das aufrührerische Land zu verwüsten. Das babylonische Heer fiel in Juda ein, besetzte viele Städte, plünderte sie und führte die Bewohner in die Gefangenschaft ab. Viele Einwohner der Provinz flohen beim Nahen des Feindes nach Jerusalem und vermehrten so die ohnehin allzu zahlreiche Bevölkerung der Hauptstadt. Das hochgelegene Jerusalem mit seinen starken Befestigungen schien unbezwinglich zu sein, und seine Einwohner waren entschlossen, bis zum Äußersten Widerstand zu leisten.

Im Winter des Jahres 587 (am 10 Tebet) schloß das Heer Nebukadrezzars Jerusalem ein und umgab es mit einem Belagerungswall. Die Bevölkerung Jerusalems griff zu den Waffen. Die Reichen gaben ihre in Sklaverei geratenen Stammesbrüder frei. Dies geschah auf Veranlassung des Königs, der die Gültigkeit des alten Gesetzes von der Befreiung der hebräischen Sklaven nach sechsjährigem Dienst wiederherstellte; dabei hatte man wohl die Heranziehung der freigegebenen Sklaven zum Militärdienst im Auge. Die Einwohner der Hauptstadt wehrten sich mit dem Heldenmut der Verzweiflung. Für kurze Zeit blühte ihnen von neuem die Hoffnung: der ägyptische Pharao Hofra hielt sein Versprechen und zog mit einem großen Heer gegen Nebukadrezzar aus. Die Babylonier mußten sich eiligst von Jerusalem zurückziehen, um sich gegen die Ägypter zu wenden. Die Bevölkerung Jerusalems jubelte, da sie darin den ersten Schritt zu ihrer Erlösung erblickte. Die Reichen Jerusalems, die die Gefahr bereits für überwunden hielten, glaubten nun nichts Eiligeres tun zu müssen, als die von ihnen Freigegebenen von neuem in die Sklaverei zu zwingen. Jeremia tadelte sie aufs schärfste wegen dieser ehrlosen Handlungsweise. Er prophezeite,

daß die Babylonier bald wiederkehren würden. Diese unheilverkündenden Prophezeiungen erregten den Haß der Bevölkerung. Der gehetzte Prophet will nun Jerusalem verlassen, um sich in seine benjamitische Heimat zu begeben, wird aber an den Toren der Stadt von einem Wacheobersten als Überläufer verdächtigt und festgenommen. Man schlägt ihn und wirft ihn in ein im Hauskeller des Schreibers Jonathan zeitweilig eingerichtetes Gefängnis. Eines Tages berief Zedekia den Gefangenen heimlich zu sich, und im Glauben, er hätte sich im Gefängnis eines Besseren besonnen, fragte er ihn: „Ist ein Wort von seiten Jahves da?" „Jawohl! — antwortete kurz Jeremia — der Gewalt des Königs von Babel wirst du preisgegeben werden." Bald darauf wurde Jeremia auf Befehl des Königs in das Gebäude der Palastwache überführt, wo er gleichsam in Ehrenhaft gehalten wurde.

Inzwischen gelang es dem babylonischen Heer, die Ägypter zu schlagen, und Jerusalem wurde von neuem belagert. Die Angriffe des Feindes wurden immer bedrohlicher und der Mut der Einwohner kam immer mehr ins Wanken. Jeremia aber wiederholte unablässig seine Mahnung: „Wer in dieser Stadt bleibt, der wird durch das Schwert und durch den Hunger und durch die Pest umkommen; wer sich aber den Chaldäern ergibt, der wird am Leben bleiben." Diese Worte gaben Veranlassung zu dem schmählichsten Verdacht gegen den Propheten, der aber gleich der trojanischen Kassandra nur eine tragische Pflicht zu erfüllen hatte. Jeremia litt unsägliche Qualen: voll feuriger Liebe zu seinem Volke stand er in dem Verruf eines Volksfeindes; einen Verräter nannte man den Mann, der, von dem Herannahen der Katastrophe überzeugt, durch Nachgiebigkeit die Wucht des Schlages mildern und wenigstens einen winzigen Rest noch erretten wollte[1]). Die Erregung gegen

---

[1]) Auf diese schwerste Zeit im Leben Jeremias beziehen sich wohl die verzweifelten Klagerufe, die sich der Brust des vielgeprüften Propheten entrangen: „O, wehe meiner Mutter, daß du mich geboren, einen Mann des Streites und einen Mann des Haders für alle Welt! . . . Allesamt fluchen sie mir!" (15, 10; vgl. noch 20, 14—18). Allein schweigen konnte der Prophet nicht: „Denn das Wort Jahves ward für mich zum Schimpf und zur Verspottung allezeit. Dachte ich: ich will seiner (Gottes) nicht gedenken und nicht mehr in seinem Namen reden, aber da war es in meinem Herzen wie Feuer, das glühte verhalten in meinen Gebeinen; ich mühte mich ab, es auszuhalten, aber ich vermochte es nicht" (20, 8—9). Nirgends tritt so lebendig wie hier die erhabene Schönheit der Seele

Jeremia wuchs zu stürmischem Protest, und die Würdenträger erklärten dem König: „Laß doch diesen Mann töten! Er macht doch nur die Kriegsleute mutlos, indem er solche Reden gegen sie führt." Der König antwortete: „Er ist in eurer Gewalt! Denn der König vermag ja nichts gegen euch." Auf Befehl der Würdenträger wurde Jeremia in eine Tongrube geworfen. Dies wäre sein sicherer Tod gewesen, wenn sich nicht einer der königlichen Sklaven, der Äthiopier Ebed-melech, seiner erbarmt hätte. Dieser Sklave berichtete dem König von der Jeremia drohenden Gefahr; mit Genehmigung des Königs wurde er an Stricken aus der Grube herausgezogen und von neuem in dem Gebäude der Palastwache untergebracht.

In Jerusalem steigerte sich inzwischen die Bedrängnis von Tag zu Tag. Der Brotvorrat in der von Menschen überfüllten Hauptstadt war bald erschöpft; die Hungersnot setzte ein. Die Krieger auf den Festungsmauern fielen unter den feindlichen Pfeilen, und in den Häusern und Straßen Jerusalems starben die Leute an Auszehrung und Krankheiten. Männer und Frauen wanderten wie Schatten durch die Straßen und fielen oft erschöpft zur Erde, Kinder riefen weinend nach Brot. Die ermatteten judäischen Krieger vermochten die Festungsmauern nicht mit dem gleichen Mute zu verteidigen, den sie im Anfang an den Tag gelegt hatten. Schließlich gelang es den babylonischen Kriegern am 9. Tage des Tammus (Juni) des Jahres 586, eine Bresche in die Stadtmauer zu legen und in die Stadt einzudringen. Nun kommt es zu einer furchtbaren Metzelei. Die ergrimmten Babylonier töten auf ihrem Wege alle Judäer und erbarmen sich auch der Frauen und Kinder nicht. Gleichzeitig mit den babylonischen Truppen drangen auch Räuberhorden der Edomiter, der ehemaligen Vasallen Judas, die sich den Babyloniern angeschlossen hatten, mordend und sengend in die Stadt ein. Der König Zedekia und einige seiner Würdenträger, von einem Teile der Truppen begleitet, flohen nachts aus der Hauptstadt in der Richtung nach dem Jordan. Bei Jericho wurde er aber von babylonischer Reiterei eingeholt. Man brachte Zedekia und seine Söhne nach Ribla in das Hauptquartier Nebukadrezzars. Der babylonische

---

zutage, die, von dem Feuer der Wahrheit ergriffen, in ihren Flammen aufgeht. Hier liegt einer der prägnantesten Züge der Prophetie und ihres apostolischen Heldenmuts.

König bestrafte seinen treubrüchigen Vasallen in grausamer Weise. Er ließ die Söhne Zedekias vor den Augen des Vaters hinschlachten, hernach ihn selbst blenden und in Ketten nach Babylon bringen.

Allein der Grimm des Siegers war dadurch noch lange nicht gestillt. Er sandte den Oberbefehlshaber seiner Garde, *Nebusaradan*, nach Jerusalem mit dem Befehl, die Stadt endgültig zu zerstören. Der grimmige Heerführer kam nach Jerusalem, nahm alle noch übriggebliebenen Kostbarkeiten des Jerusalemer Tempels, alle die kostbaren Geräte und Verzierungen weg und sandte sie als Kriegsbeute nach Babylon. Zwischen dem 7. und dem 10. Tage des Monats Ab (etwa im Juli) brannte er den prächtigen, noch aus Salomos Zeiten stammenden Tempel sowie den königlichen Palast und andere Prachtgebäude nieder, zerstörte die Festungsmauern Jerusalems und führte viele Einwohner in die Gefangenschaft ab. Den Oberpriester des Jerusalemer Tempels, Seraja, den Priester Zephanja und die höchsten Würdenträger, sechzig an der Zahl, ließ er nach Ribla bringen, wo sie in Gegenwart Nebukadrezzars hingerichtet wurden. Die übrigen judäischen Gefangenen wurden nach Babylon gebracht. Jerusalem wird leer, nur in der Umgegend bleiben arme Winzer zurück.

Der von dem Feinde in dem Gebäude der Palastwache aufgefundene Prophet Jeremia geriet zunächst auch in die Gefangenschaft; später wurde er aber auf Befehl Nebukadrezzars befreit, da es bekannt wurde, daß er stets Unterwerfung unter den babylonischen König gepredigt hatte. Jedoch machte die eigene Errettung dem ganz im Gefühl für das leidende Vaterland aufgehenden Propheten keine Freude. Er stand auf den Ruinen Jerusalems, das er durch seinen Aufruf zur Unterwerfung vergeblich zu retten versucht hatte, und beweinte den Untergang des Vaterlandes. So lebt der trauernde Prophet in der Vorstellung des Volkes fort, das ihm in seiner Überlieferung jene erschütternden Trauergesänge oder „Jeremiaden" in den Mund legte, in denen ein unbekannter Dichter den Fall Jerusalems und die Zerstreuung seiner Einwohner beklagt [1]). In diesen fünf Elegien, die bis auf den heutigen Tag in den

[1]) Kinoth, Ejcha, die „Klagelieder Jeremias" im biblischen Kanon. Ein Teil der Elegien ist, wie es scheint, in der babylonischen Gefangenschaft gedichtet; es ist indessen nicht ausgeschlossen, daß einige Teile der Klagelieder von dem „klagenden Propheten" selbst, von Jeremia, herrühren.

Synagogen am Jahrestage der Zerstörung Jerusalems (9. Ab) gelesen werden, ertönt das Wehklagen der zusammengebrochenen Nation an dem Grabe ihrer Freiheit. Historische Bedeutung haben jene Abschnitte, in denen die Schrecken der Zerstörung Jerusalems geschildert werden:

„Ach, wie liegt einsam die Stadt, einst reich an Volk, ist worden eine Witwe, die einst groß unter den Völkern; bitterlich weint sie des Nachts, Tränen auf der Wange; keiner ist da, der sie tröste, unter allen ihren Buhlen; all ihre Freunde sind ihr untreu geworden, zu Feinden ihr. . . . Geschwunden ist aus der Tochter Zion all ihr Glanz. . . . König und Beamte weilen unter den Heiden, auch die Propheten empfangen nicht mehr Offenbarung von Jahve. Es sitzen am Boden schweigend die Ältesten der Tochter Zion, haben Staub auf ihr Haupt gestreut, sich mit Sack umgürtet; es haben tief das Haupt gesenkt die Jungfrauen Jerusalems. Zerflossen sind in Tränen meine Augen, es glüht mein Inneres ob des Zusammenbruchs der Tochter meines Volkes, da verschmachten mußten Kind und Säugling auf den Straßen der Stadt. Ihren Müttern riefen sie zu: Wo ist Brot? da sie verschmachteten wie Todeswunde auf den Straßen der Stadt, da sie aushauchten ihre Seele am Busen ihrer Mütter. . . . Sieh her, Jahve, und schaue darein, wem hast du solches getan?"

§ 64. Der Statthalter Gedalja; Auswanderung nach Ägypten

Nach der Zerstörung Jerusalems und der zweimaligen Verbannung der vornehmen und reichen Judäer nach Babylonien blieben in Juda fast nur gemeine Leute zurück: Ackerbauer und Winzer. Nebukadrezzar, der das eroberte Land nicht völlig zugrunde richten wollte, beließ den zurückgebliebenen Landleuten ihren Grundbesitz, damit sie ihn bearbeiten und so das Land vor Verödung bewahren sollten. Zum Regenten über diese friedliche werktätige Bevölkerung wurde *Gedalja* eingesetzt, der Sohn jenes Würdenträgers Ahikam, der ehemals Jeremia vor den Ränken seiner Freunde gerettet hatte. Gedalja, ein Freund und Gesinnungsgenosse Jeremias, gehörte der Partei an, die sich in die babylonische Oberhoheit als in ein unabwendbares Verhängnis fügte, und dies war auch der Grund, warum Nebukadrezzar gerade ihn zum Statthalter in Juda eingesetzt hatte. Dem Propheten Jeremia ließ Nebukadrezzar die Wahl: entweder nach Babylon zu gehen und dort unter dem persönlichen Schutze des Königs zu leben oder in Juda zu bleiben

und Gedalja als Ratgeber bei der Verwaltung des Landes zur Seite zu stehen. Jeremia wies die Ehrenbezeugungen ab, die ihm der Feind seines Volkes zuteil werden lassen wollte; er zog es vor, in seinem Vaterlande zu bleiben, das ihm auch enthauptet, wie es nach der Zerstörung seiner Hauptstadt war, nicht minder teuer blieb.

Da Jerusalem völlig zerstört war, wählte Gedalja die Stadt Mizpa, nördlich von Jerusalem, zu seiner Residenz. Hier gedachte der Statthalter ein neues religiöses und administratives Zentrum für den Rest der Nation zu begründen. In der benjamitischen Stadt, wo der erste israelitische König Saul gewählt worden war, fand auch die schwache judäische Regierung nach dem Untergange des letzten Königs Unterkunft. Von Gedalja verwaltet, begann das Land sich von den erlittenen Schlägen ein wenig zu erholen. Die vor dem Feinde geflohenen Landbewohner kehrten in ihre Siedlungen zurück und gingen von neuem an die Bearbeitung ihrer Scholle. Freischärlertrupps, die sich in den Bergen verborgen gehalten und sich den Babyloniern nicht hatten ergeben wollen, kamen zu Gedalja, gelobten, fürderhin ein friedliches Leben zu führen, und erhielten die von den Verbannten verlassenen Grundstücke. Unter diesen heimgekehrten Freischärlertrupps befand sich auch eine größere Kriegerschar, an deren Spitze ein tapferer Kämpfer für die nationale Sache, *Jochanan ben Koreach*, stand. Auch die während des Krieges nach Moab, Ammon und anderen Nachbarländern geflohenen Judäer kehrten wieder in ihre Heimat zurück.

Jedoch nicht alle nach Mizpa gekommenen judäischen Krieger hatten sich mit dem Statthalter des babylonischen Königs aufrichtig versöhnt. Unter den Heerführern befand sich auch ein Prinz aus dem Geschlechte Davids, namens *Ismael ben Natanja*. Aus persönlichem Neide gegen den dem Hause Davids fremden Statthalter oder vielleicht vom Bestreben geleitet, einen neuen Volksaufstand herbeizuführen, faßte der Prinz den Gedanken, Gedalja umzubringen. Zu diesem Verbrechen stiftete Ismael der ammonitische König Baalis an, bei dem sich dieser nach dem unglücklichen Ausgang des Unabhängigkeitskrieges verborgen gehalten hatte. An der Verschwörung waren auch einige Freunde Ismaels, ehemalige Jerusalemer Hofleute und Würdenträger, beteiligt. Jochanan ben Koreach warnte Gedalja vor dem gefährlichen Anschlag Ismaels; allein der Statthalter vertraute auf die Gesinnung des Prinzen, der versprochen hatte, sich

der neuen Ordnung zu fügen, und sah daher von allen Schutzmaßnahmen ab. Als nun Gedalja einmal aus Anlaß eines Volksfestes ein großes Festmahl in Mizpa veranstaltete, zu dem auch Ismael und seine Freunde geladen waren, griffen die Verschwörer plötzlich zu ihren Schwertern und ermordeten Gedalja sowie viele der Gäste, unter denen sich auch Babylonier befanden. Um das Zentrum in Mizpa zu zerstören, zwangen sie die dort ansässig gewordenen Judäer (unter denen auch die Töchter Zedekias waren, die dort nach der Zerstörung Jerusalems unter der Vormundschaft Gedaljas lebten), die Stadt zu verlassen, und begaben sich mit ihnen zum Jordan, um das Ammoniterland zu erreichen. Inzwischen setzte der Freund Gedaljas, Jochanan ben Koreach, der Schar Ismaels mit einem Heertrupp nach und holte sie bei Gibeon ein. Jochanan gelang es, die von Ismael mitgeschleppten Leute zu befreien. Ismael selbst aber entfloh mit einigen seiner Genossen in das Ammoniterland [1]).

Jochanan, seine Kriegskameraden und die bei ihnen gebliebenen Leute befanden sich in einer verzweifelten Lage. Sie befürchteten, daß Nebukadrezzar, von der Ermordung seines Statthalters in Kenntnis gesetzt, an allen in Mizpa verbliebenen Judäern Rache üben und das Land von neuem verheeren würde. Darum beschlossen sie, nach Ägypten auszuwandern und beim ehemaligen Verbündeten Judas, bei dem Pharao Hofra, Schutz zu suchen. Allein bevor sie diesen Plan ausführten, wandten sie sich an Jeremia mit der Bitte um eine prophetische Weisung und um Rat. Jeremia befürchtete, daß mit dem Fortzug der Schar Jochanaans Juda seiner letzten zur Verwaltung des Landes befähigten und geschulten Bürger verlustig gehen würde, so daß das Volk dann gänzlich der Verwilderung anheimfallen müßte. Darum war er mit Aufbietung aller Kräfte

---

[1]) Das Datum der Ermordung Gedaljas ist nicht mit Genauigkeit festzustellen. In den Quellen (Jer. 41, 1 und II. Kön. 25, 25) wird nur der „siebente Monat", d. i. Tischri, erwähnt, den manche Geschichtsschreiber (Kittel u. a.) in das Jahr der Zerstörung Jerusalems verlegen, die im fünften Monat, im Ab des Jahres 586 erfolgte. Es ist jedoch kaum anzunehmen, daß die Verwaltung des Landes durch Gedalja, die die Errichtung eines neuen Zentrums in Mizpa mit sich brachte, nur zwei Monate gedauert hat. Viel eher ist anzunehmen, daß die Ermordung Gedaljas drei bis vier Jahre nach der Zerstörung Jerusalems (582) erfolgte und die dritte Verbannung der judäischen Gefangenen nach Babylonien, wovon weiter die Rede ist, zu ihrer unmittelbaren Folge hatte.

bestrebt, Jochanan und sein Gefolge in der Heimat zurückzuhalten. Er verkündete, daß Gott ihnen verbiete, nach Ägypten zu ziehen: „Wenn ihr dorthin zieht — sprach er — so soll das Schwert, vor dem ihr euch fürchtet, euch dort erreichen in Ägypten, und der Hunger, vor dem euch bangt, wird euch dort verfolgen, und dort sollt ihr umkommen." Allein Jochanan und seine Gesinnungsgenossen hörten nicht auf die Mahnungen des Propheten. Die Übersiedlung in die Fremde zogen sie dem armseligen Dasein in der Heimat vor, nahmen viele Familien aus Mizpa und anderen Ortschaften mit sich und begaben sich nach Ägypten. Jeremia und sein Jünger Baruch sahen sich gezwungen, ihnen zu folgen.

So kehrte eine Schar Judäer in jenes Land zurück, aus dem vor rund siebenhundert Jahren ihre befreiten Vorfahren als Nomaden ausgezogen waren und von dem sie ihre Schritte gen Kanaan wandten. Der ägyptische Pharao wies den Einwanderern die an dem aus Ägypten nach Syrien und Palästina führenden Karawanenwege gelegene Stadt *Taphnis* oder *Daphne* (Tachpanches) als Wohnstätte zu. Auch in Memphis und in anderen ägyptischen Städten lebten Judäer, die schon früher, zur Zeit der Kriege mit Assyrien und Babylonien, dorthin übersiedelt waren. Alle diese Auswanderer hegten die Hoffnung, daß die Ägypter die Oberherrschaft Nebukadrezzars in Palästina niederwerfen und den Judäern ihre Heimat wiedergeben würden. Zwischen den Einheimischen und den judäischen Flüchtlingen herrschten anscheinend freundschaftliche Beziehungen. Ein Teil der Emigranten nahm ägyptische Sitten und Glaubensformen an, unter anderem auch den einheimischen Kultus der „Himmelskönigin" Isis, der dem in Juda erst vor kurzem gepflegten assyrischen Istarkultus, dem sich besonders die Frauen ergeben hatten, nahe verwandt war. Jeremia tadelte in schärfster Weise diese Abtrünnigen, die auch die schwersten Leiden nicht gebessert hatten. Bis zu seinem Lebensende hörte der vielgeprüfte Prophet nicht auf, seine Brüder zu belehren und ihnen den wahren Weg zu weisen. Die schweren Heimsuchungen würden — so meinte er — die judäische Nation läutern und veredeln, so daß sich Gott endlich des überallhin verstreuten judäischen Volkes erbarmen und es in seine Heimat zurückführen werde. Jeremia erlebte diese bessere Zeit, von der er prophezeite, nicht mehr: er starb in Ägypten. Die hier begründete judäische Kolonie bestand noch lange Zeit fort

und bildete den Kern des künftigen Diasporazentrums an den Ufern des Nil [1]).

Die Zustände in Juda verschlimmerten sich inzwischen zusehends. Nach der Ermordung Gedaljas sandte der erzürnte Nebukadrezzar von neuem seinen Heerführer Nebusaradan in das judäische Land, und dieser führte noch einige hundert judäische Familien in die babylonische Gefangenschaft ab (582 [2])). Infolge der Auswanderung und der Verbannungen war Juda an vielen Orten des größten Teiles seiner Bevölkerung beraubt. Manche Gegenden waren gänzlich verödet; einen besonders düsteren Anblick bot das noch vor kurzem blühende, verkehrsreiche Jerusalem. Sowohl die Nation als auch das Land waren enthauptet: das Haupt der Nation, die Aristokratie des Geistes und des Blutes, war nach Babylonien verschlagen; die Hauptstadt Judas lag in Trümmern; der eine ihrer großen Propheten lag in Ägypten im Sterben, der andere schmachtete im babylonischen Exil. Aber auch diese fürchterliche Operation, die die Geschichte an Haupt und Gliedern des judäischen Volkes vornahm, richtete es nicht zugrunde. Noch steht der Prozeß des Zusammenwachsens des in Stücke geschlagenen Körpers bevor, noch sollen die zerstreuten Gebeine wieder zu einem Ganzen werden. Und auf die Frage des Propheten des Exils: „Werden wohl diese Gebeine wieder lebendig werden?" wird ihm die Antwort der Geschichte zuteil: Ja, so soll es sein!

---

[1]) Den neuesten Entdeckungen zufolge (s. unten, § 80), bestand die judäische Kolonie in Ägypten noch im V. Jahrhundert vor der christlichen Ära, d. i. hundert Jahre vor der Entstehung des großen Diasporazentrums im hellenisierten Ägypten.

[2]) „Im 23. Jahre der Regierung Nebukadrezzars" (Jerem. 52, 30), was dem Jahre 582 entspricht.

Fünftes Buch

Das babylonische Exil und die persische Herrschaft

(586—332 vor der christlichen Ära)

Fünftes Buch

Das babylonische Exil und die persische Herrschaft

(586—332 vor der christlichen Ära)

§ 65. *Allgemeine Übersicht*

Der Fall des judäischen Reiches machte der *Jugendperiode* des hebräischen Volkes ein Ende. Diese Epoche begann mit dem Einzug der nomadisierenden „Kinder Israels" in Kanaan und endete mit ihrer Verschleppung in die babylonische Gefangenschaft. Zwischen diesen zwei Zeitpunkten liegt eine siebenhundertjährige Epoche, die von großen Ereignissen im politischen und geistigen Leben der Nation ausgefüllt war. Es wurde das Landgebiet auf den beiden Ufern des Jordan erobert, zwischen den zwei Weltmächten Mesopotamien und Ägypten; die dort ansässig gewordenen Gruppen der „Israeliten" verschmolzen allmählich zu einem einheitlichen Volke; wie ein glänzender Meteor flammt die Epoche der ersten Könige der Gesamtnation auf; aber gleich darauf spaltet sich das vereinigte Reich in zwei Teile; immer schärfer wird der politische und kulturelle Kampf inner- und außerhalb des israelitisch-judäischen Reiches; es ertönen die unsterblichen Reden der Propheten, die die Seele des alten Judaismus schaffen; der herbeieilende Gebieter Asiens, Assyrien, verschlingt das nordisraelitische Reich mit einem großen Teil seiner Bevölkerung, und anderthalb Jahrhunderte später verwüstet sein Nachfolger, Babylonien, das südliche Reich Juda, zerstreut und vertreibt die Blüte des Volkes. An den Flüssen Babylons, der Wiege des Semitentums, beweinen die Gefangenen die dahingeschwundene Jugendherrlichkeit der Nation. Der geschichtliche Kreis schließt sich nun: die Nachkommen der sagenhaften Generationen Abrahams und Moses', die im Morgengrauen der Geschichte die Ufer des Euphrat und Nil verlassen hatten, kehren nun an die Ufer dieser Flüsse zurück, die einen als Gefangene und Verbannte, die anderen als freiwillige Auswanderer. So entstand die *jüdische Diaspora*, eine neue Form des ehemaligen Nomadendaseins.

Unter schweren Erschütterungen vollzog sich der Übergang der Nation von ihrer Jugendzeit in das reifere Alter. Das fünfzigjährige babylonische Exil (586—537) war gleichsam die Reifeprüfung, der die judäische Nation von der Geschichte unterzogen wurde. Eine ähnliche Prüfung hatte im VIII. Jahrhundert das „Israel" des samaritischen Reiches abzulegen, bestand sie aber nicht und ging zum größten Teil in der assyrischen Flut unter. Das judäische Volk dagegen bestand die schwere Prüfung und bewies, daß es Organismen gibt, die unter den Schlägen der Geschichte nicht zerschellen, sondern nur noch fester geschmiedet werden. Die Judäer bewahrten auch in der Diaspora ihre national-religiöse Einheit, und bald erlebten sie, wenn auch in geschmälerter Form, eine politische Wiedergeburt. Der judäische Teil der Nation entging dem Los des nordisraelitischen dank seiner größeren national-geistigen Standhaftigkeit, die auf dem Wege einer langwierigen, eigenartigen Evolution, bei dauernder Einheit der Dynastie und des religiösen Zentrums, gereift war. Auch spielte hier die Verschiedenheit der Methoden eine Rolle, die von den Assyrern bei der Deportation und Zwangsansiedlung der Bewohner des nördlichen Reichs einerseits und von den Babyloniern bei der Bevölkerung des südlichen Reichs andrerseits angewandt wurden. Sargon führte die *zwiefache* Form der Ansiedlung durch, indem er die Einwohner Samariens in ferne Provinzen seines Reiches brachte und im Austausch Einwohner dieser Provinzen nach Samarien bringen ließ. Nebukadrezzar dagegen begnügte sich mit einer einseitigen Ansiedlung, mit der Verbannung der Einwohner Jerusalems nach Babylonien, ohne Juda mit Fremden zu besiedeln. Eine zwiefache Umsiedlung mußte die nationale Eigenart notwendigerweise in viel höherem Maße beeinträchtigen als eine einfache. Daher auch, abgesehen von der größeren geistigen Konsolidierung der Judäer, der verschiedene Ausgang der beiden Krisen.

Nicht in dem von Nebukadrezzar verheerten, nunmehr hauptsächlich von armen Landleuten bevölkerten Juda, sondern im „Lande des Exils", in Babylonien, wohin die Aristokratie des Geistes und der Abstammung verschlagen worden war, vollzog sich zunächst jener Prozeß der geistigen Erneuerung, der die *Nation* nach dem Untergange des *Staates* rettete. Von ihrer Heimat losgerissen und doch durch gemeinsames Gefühl, gemeinsamen Glauben, gleiche

Sitten und Zukunftshoffnungen geeint, erfaßten die judäischen Exulanten zum erstenmal die ganze Tiefe der Gedankenwelt ihrer Propheten und begriffen, daß die Hauptmacht der Nation nicht so sehr in ihrer Waffenrüstung, nicht einmal in Staat und Territorium liegt, als vielmehr in geistiger Einigkeit. Sie vermischten sich mit den Einheimischen nicht und bewahrten treu die Eigenart ihrer Kultur. So lebten sie an den Ufern des Euphrat wie eine fest zusammenhaltende Familie. In der Fremde gewann der nationale Selbsterhaltungstrieb an Kraft und es herrschte unter den Gefangenen Babyloniens viel größere Eintracht als früher unter den freien Bürgern Jerusalems. Der Urquell des geistigen Schaffens, weit davon entfernt, im Exil zu versiegen, sprudelt hier nur noch lebhafter. Der Prophet des babylonischen Exils, Jeheskel, und der Verkünder der Wiedergeburt, „Jesaja II" (Deuterojesaja), schaffen Werke, die mit zu den bedeutsamsten des prophetischen Schrifttums gehören. In den Reden des ersten fand die große Sehnsucht der ersten Generation der Exulanten ihren vollkommenen Ausdruck, während in den Reden des andern bereits der zuversichtliche, hoffnungsfrohe Ruf zum Wiederaufbau des heimatlichen Landes und zur geistigen Erneuerung des Lebens ertönt.

Die Wiedergeburt Judas konnte aber erst nach dem Untergange Babyloniens zur Tatsache werden. Auch die zweite Weltmacht, die das Erbe Assyriens angetreten hatte, fiel, und die Hegemonie im Orient ging nunmehr an *Persien* über, zu dessen Größe der gewaltige Eroberer *Kyros* den ersten Grundstein legte. Die neuentstandene Monarchie bezog nun ihrerseits Juda in ihren Herrschaftsbereich ein, allein auf andere Weise als dies ehedem ihre beiden Vorgänger, Assyrien und Babylonien, getan hatten. Gleich zu Anfang schon erschienen die Perser den Judäern nicht als Unterjocher, sondern als Befreier. Dem neuen Gebieter Asiens, Kyros, fiel mit der babylonischen Erbschaft auch das gänzlich verödete Juda zu, das seiner wertvollsten Bevölkerungsschicht beraubt und teilweise von den Nachbarvölkerschaften in Besitz genommen war. In großzügiger Weise gab er den zerstreuten Judäern die Möglichkeit, heimzukehren und ihr Land als eine autonome persische Provinz wieder aufzubauen. Ein Teil der Vertriebenen machte sich diese Gelegenheit unverzüglich zunutze, der andere Teil, der auch fernerhin in Babylonien und Persien verblieb, unterhielt

die lebhaftesten Beziehungen zu seinem Heimatlande und schickte von Zeit zu Zeit neue Ansiedlerscharen dorthin.

So bedeutete die persische Herrschaft für die Judäer von Anfang an die Befreiung des Vaterlandes und die Wiedergeburt der Nation. Die Rückkehr zum politischen Leben erfolgte allerdings durchaus nicht in vollem Maße: *Judäa*[1]) war nicht wieder ein unabhängiger Staat mit einer nationalen Dynastie an der Spitze geworden, sondern verwandelte sich in eine theokratische Republik, die zu einer der persischen Satrapien (Syrien) gehörte. Allein diese politische Abhängigkeit lastete nicht übermäßig schwer auf dem Lande, das sich einer ausgedehnten inneren Selbstverwaltung erfreute. Durch die persische Oberhoheit bis zu einem gewissen Grade seiner politischen Freiheit beraubt, war das judäische Volk jedoch gerade dadurch auch der Sorgen um den Schutz des Landes vor äußeren Feinden enthoben. Lange Zeit hindurch konnte nun Judäa das Militärregime entbehren, das früher in dem Schutzbedürfnisse des kleinen Landes seinen Grund gehabt hatte, und die auf diese Weise frei gewordene Volksenergie durfte sich in vollem Maße der friedlichen Kulturarbeit zuwenden.

Das erste Jahrhundert der persischen Herrschaft kann das „Jahrhundert der Restauration" genannt werden. Zunächst wird das menschenleere Zentrum des Landes, Jerusalem und seine Umgegend, besiedelt, die zerstörten Häuser und der Tempel werden allmählich wieder aufgebaut und neue Grundlagen der Selbstverwaltung geschaffen. Diese *erste Restauration,* die mit den Namen Serubbabels und Josuas im Zusammenhang steht, nahm etwa zwanzig Jahre (537—516) in Anspruch. Ein halbes Jahrhundert später wurde eine *zweite Restauration* notwendig, die eine Erweiterung und Befestigung des sozial-geistigen Aufbaues von Judäa zum Zwecke hatte und mit den Namen Esras und Nehemias verbunden war (458 bis 420). Die Leiter der beiden Restaurationen waren Auswanderer aus

---

[1]) Diese neue Bezeichnung tritt jetzt an Stelle der älteren territorialen Bezeichnung „Juda", mit dessen Grenzen die Grenzen *Judäas* sich nur teilweise deckten. Im Zusammenhang damit ist es auch üblich geworden, von nun an von einer „jüdischen" Geschichte als der Geschichte des „jüdischen" Volkes zu reden, dessen *nationale Eigenart* in dem Begriffe des „Judentums" ihren Ausdruck findet.

Babylonien (Bne ha'golah), wo die judäische Kolonie von national-religiösem Geiste tief durchdrungen war. Ihre aufgespeicherten geistigen Kräfte flossen der Metropole immer wieder zu. Im zweiten und letzten Jahrhundert der persischen Herrschaft (420—332) befestigte sich in Judäa endgültig die *theokratische Selbstverwaltung*, die sowohl der politischen Lage des Volkes als auch dem Stande seiner Kultur in jener Epoche entsprach.

Die Periode der persischen Heerschaft ist auch noch durch eine andere schicksalsschwere Erscheinung gekennzeichnet: neben dem Staatszentrum in Judäa bildet sich die *Diaspora*, ein Netz judäischer Kolonien außerhalb Palästinas. An erster Stelle steht der Stammvater der hebräischen Diaspora: Babylonien. Zwischen dieser Kolonie und der Metropole entwickelt sich ein lebhafter Verkehr, der eine gegenseitige kulturelle Beeinflussung zu seiner Grundlage hat. Weniger bedeutend ist die judäische Kolonie in *Ägypten*, die um die Zeit des Falles von Jerusalem von judäischen Auswanderern begründet worden war, unter denen die mit dem Propheten Jeremia Gekommenen eine hervorragende Stellung einnahmen (§ 64); jedoch bestand auch in Ägypten, wie aus neuerdings aufgefundenen Papyris zu ersehen ist, ein Brennpunkt jüdischer Kultur. Von nun ab beginnt in der jüdischen Geschichte der sich über Jahrhunderte hinziehende Dualismus von Judäa einerseits und der Diaspora andrerseits.

In politischer Hinsicht ziemlich farblos, ist die Periode der persischen Herrschaft auf dem Gebiete des geistigen Schaffens jedoch äußerst fruchtbar. Die im babylonischen Exil immer mehr zunehmende national-geistige Konsolidierung dauert fort und zeitigt bedeutsame Ergebnisse. Der kritische Übergangspunkt vom Jünglings- zum Mannesalter ist überwunden und es bricht nunmehr ein Zeitalter gleichmäßiger, normaler Entwicklung an. Die religiös-sittliche Weltanschauung des Volkes gelangt zu größerer Klarheit und wird von fremdartigen Beimischungen frei. Die zeitweilige Losgerissenheit vom Boden während des fünfzigjährigen Exils untergrub die Macht des kanaanitischen Lokalkultes: den Baalismus (§§ 11 und 48). Der ehedem unter den Massen verbreitete *relative Monotheismus*, der neben dem nationalen Jahvegotte die reale Existenz anderer Stammgötter zuließ, machte nun einem *absoluten Monotheismus* Platz, der Jahve als den einzigen Weltgott und das

jüdische Volk als seinen Auserwählten und Apostel anerkennt. Die Propheten des babylonischen Exils (besonders Jesaja II) verbanden mit diesem Ideenumschwung die Vorstellung von einer hohen religiös-sittlichen Mission der Juden unter den anderen Völkern. Allein die Wirklichkeit drängte diese Weltsendung in das Reich der erhabenen Ideale zurück, deren Realisierungsmöglichkeiten noch in ferner Zukunft liegen. Denn ehe das judäische Volk an die Aufklärung der ganzen übrigen Welt heranzutreten vermochte, mußte es zunächst selbst als geistige Individualität festere Wurzeln fassen. Hierzu bedurfte es aber der Abschließung gegenüber den anderen Nationen, um einer Verschmelzung mit ihnen zu entgehen. Nach einer schweren politischen Krise mußte es zu seiner Organisierung sich einer strengen sozialen und religiösen Zucht unterwerfen, die sein Aufgehen im Völkergemisch des Orients unmöglich machen sollte. An Stelle der großen Schöpfer der Ideen traten nun die praktischen Kulturförderer, die *Priester* und *Schriftgelehrten*. Die Wirksamkeit Esras, Nehemias und ihrer Nachfolger bezweckte die Einigung und *Absonderung* der Nation mit Hilfe der nationalen Religion, der Kultur und alles dessen, was zusammengefaßt „Judaismus" genannt wird. Dank der angestrengten Wirksamkeit dieser Männer wurde die Thora die Verfassung Judäas.

Dabei sollte das Volk den Geboten der Priester und Gelehrten nicht blind Folge leisten, sondern sich die Prinzipien des Judaismus mit voller Bewußtheit zu eigen machen. Man begann die alten Schriftwerke zu sammeln, sie umzuarbeiten und in systematische Ordnung zu bringen sowie die Schriftkunde im Volke zu verbreiten. Die früher angehäuften geistigen Schätze wurden zum *Grundkapital* der Nation, das auch noch durch neue Geisteserzeugnisse vermehrt wurde. Diese Neuschöpfungen wurden in alle Teile der Bibel, namentlich aber in den dritten, unter dem Namen „Schriften" oder „Hagiographen" (Ketubim) bekannten, eingefügt. Die durch die letzten Rezensionen aus der babylonischen Exilzeit und durch die des „Schriftgelehrten" Esra ergänzte Thora (Pentateuch) wird zur Hauptquelle des *Studiums* der Schriftgelehrten und der *Belehrung* für das Volk. Sie wird öffentlich in Volksversammlungen und in den Synagogen vorgelesen. Die Bildung wird volkstümlich, das nationale Selbstbewußtsein dringt in die breiten Volksmassen. Das Volk erhält immer mehr die Prägung einer *geistigen Nation*, die

ihre kulturelle Selbständigkeit viel eher zu behaupten vermag als die politische. Und gegen Schluß dieser Epoche der persischen Herrschaft hatte die nationale Kultur des jüdischen Volkes schon so feste und bestimmte Formen angenommen, daß sie bald darauf sogar dem mächtigen Ansturm der hellenischen Kultur zu widerstehen vermochte, die mit dem Beginn der griechischen Herrschaft in Vorderasien auch in Judäa eindrang.

Erstes Kapitel

Das babylonische Exil

(586—537)

§ 66. Die judäischen Verbannten unter Nebukadrezzar

Die ersten judäischen Ansiedler in Babylonien waren jene vornehmen Einwohner Jerusalems, die Nebukadrezzar gleichzeitig mit dem abgesetzten König Jojakin schon elf Jahre vor dem Fall der judäischen Hauptstadt (597) nach seiner Residenz gebracht hatte. Diese ersten Ansiedler glaubten, daß ihre Verbannung nur von kurzer Dauer sein werde, und hofften, der Fremde bald den Rücken kehren zu können. Die baldige Wiederkehr in die Heimat bedeutete für sie indessen nicht nur eine tröstliche Hoffnung, sondern auch ein praktisches Ziel, zu dessen Erreichung sie geheime Unterhandlungen mit ihren Freunden in Juda führten, um einen allgemeinen Aufstand gegen Nebukadrezzar vorzubereiten (§ 62). Als dieser Aufstand unter Zedekia tatsächlich ausbrach, schien es den Verbannten, daß ihre Hoffnung auf die Befreiung des Vaterlandes von dem babylonischen Joch bald in Erfüllung gehen werde. Sie hielten sich ständig zur Heimkehr bereit und verzichteten darauf, im fremden Lande festen Fuß zu fassen. Sie lebten abgesondert, in enger Gemeinschaft miteinander und ihre Gedanken weilten unausgesetzt in der Heimat. Dieser Zustand gespannter Erwartung dauerte fort bis zu dem verhängnisvollen Tage, da Jerusalem fiel (586). Die Gefangenen erlebten eine schwere Enttäuschung: statt der Rückkehr in die Heimat war es ihnen beschieden, den neuen Zuzug unglücklicher Verbannter von dort mitanzusehen. Neue zahlreiche Gruppen von Verbannten kamen eine nach der anderen aus dem verheerten Juda nach Babylonien. Der unglückliche König Zedekia, den Nebukadrezzar in Ribla hatte blenden lassen, wurde in Ketten

nach Babylon gebracht und in den Kerker geworfen, in dem schon der frühere König Jojakin schmachtete. Die neuen Ankömmlinge brachten traurige Kunde aus der verwüsteten Heimat. In den Herzen erlosch jede Hoffnung auf eine baldige politische Wiedergeburt.

Nun aber kommt erst der nationale Selbsterhaltungstrieb zu voller Entfaltung. Das gemeinsame Unglück schloß die Mitglieder der verwaisten nationalen Familie enger aneinander und erhöhte das Gefühl der geistigen Zusammengehörigkeit unter den Verbannten. Durch den Zustrom neuer Ansiedler vergrößert, breiteten sich die judäischen Kolonien in Babylonien zunächst in der Umgegend der alten Stadt Nippur aus, am Nebenfluß des Euphrat, Kebar (nahar Kebar), wo schon die ersten Verbannten aus der Jojakingruppe mitsamt dem Propheten Jeheskel Unterkunft gefunden hatten. Allein mit der Zeit vergrößerte sich die Kolonie immer mehr, und viele von den Ansiedlern tauchten auch in der Hauptstadt sowie an anderen Orten auf. Sich in ihr Geschick fügend, begannen nun die Verbannten, den ihnen ehedem von Jeremia erteilten Rat zu befolgen: sie bauten Häuser, legten Gärten an, trieben Ackerbau; viele von ihnen beteiligten sich auch an Handel und Gewerbe, die in Babylonien zu höherer Entfaltung gelangt waren als in Juda [1]). Nebukadrezzar gewährte anscheinend den Verbannten weitgehende Freiheit in der Wahl ihres Wohnortes und ihrer Beschäftigungsart sowie in den Angelegenheiten der inneren Selbstverwaltung. Daher war es ihnen möglich, sich nahe voneinander niederzulassen und geschlossene Gemeinden zu gründen. Die von den ersten Gefangenen angenommene Gewohnheit abgesonderter Lebensführung machten sich auch die neuen Kolonisten zu eigen. Es entstand eine eigenartige Gemeinde- und Sippenordnung, die die verlorene Staatsorganisation ersetzen sollte. Die Verbannten schlossen sich teilweise nach Geschlechtern, teilweise

---

[1]) Von der landwirtschaftlichen Betätigung der Verbannten zeugen auch die Namen der jüdischen Siedlungen: Tel-Abib („Ährenhügel"), Tel-Harscha („Acker-" oder „Pflughügel"). Vgl. Ezechiel (Jeheskel) 3, 15; Esra 2, 59. Auf die Beteiligung der Juden am babylonischen Handel weisen die bei den Ausgrabungen in Nippur aufgefundenen Handelsurkunden aus dem VI. und V. Jahrhundert vor der christlichen Ära hin, in denen eine Menge jüdischer Namen vorkommen. (Entdeckungen der amerikanischen Nippur-Expedition von 1893; vgl. unten, § 79.)

nach Landsmannschaften zusammen. So gab es Gemeinden der ehemaligen Bethlehemiten, Jerichoniten, Verbannter aus Rama, aus Anatot und anderen judäischen Städten. Die Jerusalemer Ansiedler zerfielen in Familiengruppen, deren jede sich von einem gemeinsamen Ahnherrn herleitete. Die genealogischen Register einer jeden Gruppe wurden sorgfältig zusammengestellt und bei ihrem Ältesten oder Repräsentanten aufbewahrt. Ein aus den Familienältesten (Sekenim) gebildeter Rat verwaltete die Gemeindeangelegenheiten in den Grenzen der den Gefangenen gewährten inneren Autonomie.

Wir haben Grund anzunehmen, daß den in Babylonien entstandenen jüdischen Gemeinden sich zu dieser Zeit auch die noch in ihrer Sonderart verharrenden Nachkommen der Vertriebenen aus dem nordisraelitischen Reiche anschlossen. Im VIII. Jahrhundert tief in das Innere Assyriens verschlagen, verloren sich viele Israeliten des nördlichen Reiches unter den einheimischen Völkerschaften; ein Teil von ihnen aber, der sich in den früheren babylonischen Provinzen Assyriens niedergelassen hatte, vermochte seine Nationalität während des Zeitraums von 130 Jahren, bis zum Auftauchen der judäischen Verbannten in Babylonien, aufrechtzuerhalten. Dieser unversehrt gebliebene Rest der altisraelitischen Nation vereinigte sich mit den in seiner Nähe angesiedelten Stammesbrüdern aus Juda. „Israel" und „Juda", die sich in der Heimat gegenseitig befehdet hatten, näherten sich nun einander als Verbannte in der Fremde und verschmolzen schließlich zu einer unteilbaren Einheit. Die Propheten jener Zeit erblickten in dieser Tatsache den Beginn einer Wiedergeburt des zerstreuten Volkes und prophezeiten die politische Vereinigung des „Geschlechtes Israel" und des „Geschlechtes Juda" in baldiger Zukunft (Buch Ezechiel 16, 53 ff.; 37, 16 f.).

Die Gemeindeautonomie trat an Stelle der staatlichen Selbständigkeit, und die Geschlechtsältesten versahen das Amt der Obersten. Im selben Sinne mußte sich auch eine Änderung im religiösen Leben vollziehen. Nach der Zerstörung Jerusalems und der Vernichtung des Tempels wurde der offizielle Tempelkultus mit Opferdarbringungen sogar in Juda abgeschafft. In der Fremde konnte man erst recht nicht daran denken, von dem Vieh oder den Ackererzeugnissen, die nicht dem Boden Kanaans entstammten, Jahve Opfer darzubringen. Der Kultus der drei großen Jahreszeitfeste:

der Ährenreife, der Ernte und der Weinlese war mit dem landwirtschaftlichen Leben aufs engste verbunden und hatte außerhalb Judas seine hauptsächliche Bedeutung eingebüßt. So kam es, daß unter den Verbannten die Opferdarbringungen durch Andachtsversammlungen ersetzt wurden und die Jahresfeste rein geschichtliche Bedeutung gewannen; sie wurden zu Gedenktagen der großen Ereignisse der Vergangenheit: des Auszugs aus Ägypten und der Wanderung in der Wüste. Von besonderer Wichtigkeit wurde der bescheidene allwöchentliche Festtag, der Sabbat; er wurde zum geheiligten Tag, zum nationalen Hauptfeiertag (Ezech. 20, 12 f.). Die religiösen Versammlungen, die gewöhnlich am Sabbat veranstaltet wurden, waren dem Gebet, dem Lesen der heiligen Bücher und dem Anhören prophetischer Predigten geweiht. Die Betenden wandten ihr Antlitz nach Westen, in der Richtung nach Jerusalem hin, als ob sie im Geiste zu dem zerstörten Tempel hinübersähen. Vier Tage im Jahr, die mit dem Andenken an den Untergang des Reiches verbunden waren: die Jahrestage der Belagerung und der Einnahme Jerusalems, der Zerstörung des Tempels und der Ermordung des Statthalters Gedalja wurden zu Fast- und Trauertagen für das gesamte Volk. Die religiösen Versammlungen förderten die geistige Gesinnungsgemeinschaft aller Mitglieder der Gemeinde. Hier sprachen und lasen die Deportierten in ihrer eigenen Sprache; sie gaben sich der Erinnerung an ihre ferne Heimat hin und horchten auf die Reden ihrer Propheten, die in ihnen die Hoffnung auf eine bessere Zukunft aufrechterhielten. Außer der Heiligung des Sabbats als des Pflichtruhetages wurden auch noch andere für die Zugehörigkeit zum Judentum bezeichnende Bräuche, wie z. B. die Beschneidung und die Speisegesetze, treu befolgt. Überhaupt waren die Juden bestrebt, sich in ihrer Lebensweise von der sie umgebenden Bevölkerung möglichst abzusondern. In den religiösen Versammlungen der Exilzeit lag bereits der Keim zu der künftigen *Synagoge*, die nach der Restauration eine so bedeutungsvolle Ergänzung zum Jerusalemer Tempel bilden sollte, während sich aus der strengen Befolgung des eigenartigen Rituals ein Keim jener späteren religiösen Zucht herausbildete, die dazu berufen war, an die Stelle der Staatsgewalt zu treten.

Die entschwundene Heimat lebte in der Erinnerung der Verbannten fort. Ihre heiße Sehnsucht nach dem Vaterlande ergoß

sich in rührenden Hymnen oder Psalmen, von denen einer für alle Zeiten zum Hymnus der nationalen Trauer geworden ist (Psalm 137):

„An den Strömen Babels, da saßen wir,
Und wir weinten, wenn wir an Zion dachten.
An die Weiden im Lande hingen wir unsere Harfen.
Denn dort begehrten von uns, die uns gefangen hielten, Lieder, und die uns geplündert, Fröhlichkeit:
‚Singet uns eins von den Zionsliedern'!
Wie könnten wir singen das Lied Jahves auf fremdem Boden?
Wenn ich dein vergesse, Jerusalem, so schrumpfe meine Rechte!
Es klebe meine Zunge an meinem Gaumen, wenn ich dein nicht gedenke,
Wenn ich nicht Jerusalem zu meiner höchsten Freude mache.
Gedenke, Jahve, den Söhnen Edoms den Tag von Jerusalem,
Da sie schrieen: legt bloß, legt bloß bis in den Grund hinein.
Tochter Babels, du Verwüsterin, heil dem, der dir vergilt
Dein Tun, das du an uns getan!"

§ 67. Die Entwicklung des Schrifttums; der Prophet Jeheskel

Alle Kräfte des in seiner politischen Entwicklung gehemmten Volkes wandten sich nun dem geistigen Schaffen zu. Aus ihrem Vaterlande hatten die Verbannten Denkmäler des Schrifttums mitgebracht, die der Hand des Zerstörers entgangen waren. Es waren dies die heiligen Bücher, die die ältesten Teile der Thora oder des Pentateuch enthielten, Urkunden und prophetische Schriften (oben, §§ 50, 51, 55, 58). Neben diesen Schriftdenkmälern gab es auch viele mündliche Überlieferungen geschichtlichen und religiösen Inhalts, die in der Erinnerung der Priesterschaft und der sonstigen geistigen Führer des Volkes fortlebten. Im Exil mußte ein besonders mächtiges Verlangen sowohl nach dem Studium der aus der Heimat mitgebrachten heiligen Bücher und Urkunden wach werden (gehörte doch die Mehrzahl der Verbannten zu der gebildeten Schicht) wie auch nach der Verewigung der mündlichen Überlieferungen in Schriftdenkmälern, um sie so vor der Vergessenheit zu bewahren. Durch das Lesen von Abschnitten aus der Thora in den Andachtsversammlungen wurde dem einen Verlangen Genüge getan, während die zweite Aufgabe namentlich der Priesterschaft zufiel. Nach der Zerstörung des Tempels und der Übersiedlung in die Fremde ihrer Amtspflichten enthoben, besaßen nun die schriftkundigen Priester Muße genug zur schriftlichen Bearbeitung der mündlichen Überlieferungen, die sie besser

als die anderen kannten. Ein genialer Geschichtschreiber, der zu jener Zeit lebte, arbeitete die alten Chroniken in eine *pragmatische Geschichte* des jüdischen Volkes von der Eroberung Kanaans bis zum babylonischen Exil um (die „Bücher der Richter, Samuelis und der Könige"). Es war dies in der Weltliteratur der erste Versuch, durch die Ausdeutung und Verallgemeinerung historischer Tatsachen das Selbstbewußtsein des Volkes zu heben. Die ganze Vergangenheit der israelitischen Nation ist hier sinnreich in ein System gebracht und von den hellen Strahlen der Prophetenlehre durchleuchtet, ganz in der gleichen Weise, wie das vorhistorische Zeitalter und das „Gesetz Moses" ein halbes Jahrhundert früher im „Deuteronomium" ihre Darstellung fanden. (Aus diesem Grunde wird auch die babylonische Rezension der geschichtlichen Bücher die „deuteronomistische" genannt.) Auch ist es wahrscheinlich, daß gleichfalls um diese Zeit von den Priestern in Ergänzung der bereits abgefaßten Bücher des Gesetzes jene Teile der Thora aufgezeichnet wurden, die sich unmittelbar auf den Tempelkult und das rituelle Zeremoniell überhaupt beziehen und die bisher ein priesterliches Geheimnis bildeten (besonders das dritte Buch des Pentateuch). Über den ältesten Schichten des biblischen Schrifttums erhob sich so eine neue Schicht. Der Beruf eines Gelehrten oder „Schriftgelehrten" (Sofer) gewann in dieser Epoche hervorragende Bedeutung. Damit setzt jene intensive Entwicklung des hebräischen Schrifttums ein, die den prägnantesten Zug der darauf folgenden „Epoche der Schriftgelehrten" bildet.

Jedoch waren die judäischen Exulanten in nicht geringerem Maße als für das geschriebene für das lebendige Wort der unter ihnen weilenden *Propheten* zugänglich. Die Tatsache, daß die Prophezeiung über das traurige Los Israels und Judas zur Wirklichkeit geworden war, veranlaßte das Volk, auch den Worten der neuen Propheten, der Nachfolger Jeremias, die nun das Joch des Exils gemeinsam mit ihren Brüdern trugen, Glauben zu schenken. Der älteste Prophet dieser Zeit war der einem vornehmen Priestergeschlecht angehörende *Jeheskel* (Ezechiel) (§ 61). Er lebte am Fluß oder Kanal Kebar unter jenen Gefangenen, die noch im Jahre 597 mit Jojakin zusammen verbannt worden waren. Von der Heimat zu einer Zeit losgerissen, als Jerusalem und sein Tempel noch nicht zerstört waren, gab sich jedoch Jeheskel, im Gegensatz

zu seinen Exilsgenossen, keiner trügerischen Hoffnung auf einen Sieg Judas im Kampfe mit dem mächtigen Nebukadrezzar hin. In der ersten Zeit nahm er unter den nach Babylonien verbannten politischen Heißspornen dieselbe Stellung ein, die Jeremia unter ihren Gesinnungsgenossen in Juda beschieden war. Daher haben auch die ersten, aus dem zehnjährigen Zeitraum zwischen der Gefangenschaft Jojakins und der Zerstörung Jerusalems stammenden Reden Jeheskels den Charakter von Oppositions- und Strafreden (Das Buch Ezechiel, Kap. 4—12, 14, 17, 21, 23). Es war wohl kaum ein Zufall, daß Jeheskel seine erste Offenbarung „im fünften Jahre nach der Wegführung des Königs Jojakin", d. i. im Jahre 593 oder 592, empfing, als man sich in Jerusalem und in Babylonien mit dem Plane eines Aufstandes gegen Nebukadrezzar trug (§ 62). Nach der Überzeugung des Propheten bedeutete dies eine Auflehnung gegen den göttlichen Ratschluß, und seine Mission erblickte er darin, dies „abtrünnige, widerspenstige Geschlecht" (bet ha'meri) strafend zur Rede zu stellen. In den Jahren, die dem Falle Jerusalems vorangingen, bekämpfte der Prophet erbarmungslos den Wahn der Deportierten und ihren festen Glauben an die Unantastbarkeit der heiligen Stadt und des Tempels; in immer neuen Wendungen wiederholt er, daß Jerusalem bald zerstört sein würde, Juda geknechtet und der König Zedekia mitsamt seinen Würdenträgern in die Gefangenschaft geführt. Der von Zedekia begonnene Aufstand war ihm durchaus keine nationale Heldentat, sondern nichts weiter als ein Akt politischen Selbstmords, und in der Glut des Jerusalemer Patriotismus sah er schon die verzehrenden Flammen des Scheiterhaufens voraus, denen Hauptstadt, Tempel, Dynastie sowie der letzte Rest der Staatlichkeit zum Opfer fallen sollten. Hart waren die Worte des Propheten: sie beraubten die Judäer ihrer letzten Hoffnung auf baldige Befreiung, sie verhießen lange Jahre des Exils und eine schwere Leidens- und Bußezeit [1]). Als aber die Katastrophe hereinbrach, als die Kunde von dem Falle Jerusalems die babylonischen Gefangenen in Verzweiflung versetzte, da änderte sich sowohl Ton als auch Inhalt der Reden Jeheskels.

[1]) Aus einigen Kapiteln des Buches Ezechiel (Kap. 14 und 20) ist zu ersehen, daß manche von den Verbannten auch im Exil heidnischen, hier oder noch in der Heimat angeeigneten Bräuchen anhingen und durch die Reden des Propheten überführt wurden.

Er hörte nun auf zu tadeln und zu drohen, vielmehr tröstete er seine trauernden Brüder und suchte ihnen neuen Mut einzuflößen. Die Vertreter des Unabhängigkeitsideals konnten sich das Fortbestehen der zertrümmerten Nation ohne staatlich anerkannten Kultus und ohne Tempel gar nicht vorstellen. Jeheskel bemühte sich nun, die Gedanken der Verzweifelnden in neue Bahnen zu lenken: die öffentlichen religiösen Kulthandlungen sollten durch das Ideal religiös-sittlicher Vervollkommnung der *Persönlichkeit* ersetzt werden; an Stelle der Predigt von der kollektiven Sünde und deren Buße tritt nun die Lehre von der individuellen Sünde und Reue; statt des Prinzips der Gesamtbürgschaft der religiösen Gemeinde sucht er dem Prinzip der persönlichen Verantwortung eines jeden für seine Handlungen Geltung zu verschaffen. Oft hörte der Prophet verzweiflungsvolle Geständnisse der Deportierten: „Fürwahr, unsere Abtrünnigkeiten und unsere Sünden lasten auf uns und durch sie schwinden wir dahin"; „Die Väter haben Herlinge gegessen, aber den Kindern wurden die Zähne stumpf". Darauf erwiderte ihnen Jeheskel:

„Nur die Seele, welche sich vergeht, die soll sterben; ein Sohn soll nicht die Schuld des Vaters mittragen, und ein Vater soll nicht die Schuld des Sohnes mittragen; die Gerechtigkeit des Gerechten soll auf ihm ruhen, und die Gottlosigkeit des Gottlosen soll auf ihm ruhen. . . . Zeugt nun jemand einen Sohn, und er sieht alle Vergehungen, die sein Vater beging, und handelt nicht ebenso, ißt nicht auf den Bergen (Bamoth) und erhebt seine Augen nicht zu den Götzen des Hauses Israel, verunreiniget nicht das Weib seines Nächsten, nimmt kein Pfand weg und verübt keine Erpressung, reicht sein Brot dem Hungrigen und bedeckt den Nackenden mit einem Gewande; hält seine Hand fern von Frevel, nimmt keinen Wuchervorteil und Zins und handelt nach Gottes Satzungen, ein solcher soll nicht sterben wegen der Schuld seines Vaters. . . . Wenn sich aber der Gottlose von allen seinen Sünden, die er begangen hat, bekehrt und alle Satzungen Gottes beobachtet und Recht und Gerechtigkeit übt, so soll er am Leben bleiben und nicht sterben. . . . Habe ich denn wirklich Wohlgefallen am Tode des Gottlosen, ist der Spruch des Herrn Jahve, nicht vielmehr daran, daß er sich von seinem bösen Wandel bekehrt und am Leben bleibt? . . . Werft ab von euch alle eure Missetaten und schafft

euch ein neues Herz und einen neuen Geist; und warum wollt ihr sterben, Haus Israel?" (Buch Ezechiel, Kap. 18).

In der Predigt Jeheskels wird zum erstenmal das Prinzip des *Individualismus* in der Religion begründet, ein Prinzip, das der ursprünglichen israelitischen Weltanschauung, die sowohl jede religiös gebotene Handlung als auch jede Verfehlung der Gesamtheit zurechnete, bisher gänzlich fremd war. Nicht die Gesellschaft, sondern die Persönlichkeit erscheint Jeheskel als die letzte religiöse Einheit. Dabei wird das soziale Moment nicht ignoriert, sondern nur dem persönlichen Prinzip untergeordnet. Der gerechte Lebenswandel der Einzelnen hat die Wiedergeburt der Nation als deren Gesamtheit zur Folge, nicht umgekehrt. Die individuelle Vervollkommnung führt zur nationalen, die ethische Kultur bildet die Grundlage für eine höhere soziale Ordnung. In ihrer Gegensätzlichkeit zu den früheren Anschauungen bedeutete die Predigt Jeheskels eine Tat von historischer Tragweite: indem sie die Religion des Herzens von der Religion des Tempels loslöste, rettete sie nach der Zerstörung des Tempelkultes den persönlichen Glauben. Jedoch das Persönliche gänzlich von dem Nationalen zu trennen, vermochte der Prophet des Exils nicht. Oft hörte er um sich herum die Seufzer der Verzweifelnden, die die zerstückelte Nation mit einem Haufen zerstreuter und vertrockneter Gebeine verglichen: „Unsere Gebeine sind verdorrt, unsere Hoffnung ist geschwunden; es ist aus mit uns!" In solchen Augenblicken flammte in der Seele des Propheten von neuem ein Funke der *nationalen* Begeisterung auf. Die gedrückte Stimmung des Volkes und der zuversichtliche Glaube des Propheten finden ihren Ausdruck in der wundervollen dichterischen Vision Jeheskels von den toten Gebeinen (Kap. 37). Mitten in einem von Gebeinen der Dahingeschiedenen erfüllten Felde ertönt die Frage: Werden wohl diese Gebeine wieder lebendig werden? Und das Wunder geschieht: dem Worte des Propheten gemäß kommen die Gebeine wieder zusammen, überziehen sich mit Fleisch und Haut, und auch Odem kommt in die toten Leiber; sie werden wieder lebendig und „stellten sich auf ihre Füße — eine überaus große Schar!" Da hörte der Prophet die Stimme Gottes: „Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Siehe da, sie (die Gefangenen) sprechen: Unsere Gebeine sind verdorrt, unsere Hoffnung ist geschwunden; es ist aus mit uns. Darum weissage und sprich zu

ihnen: So spricht der Herr Jahve: Siehe, nun will ich eure Gräber öffnen und euch aus euren Gräbern heraufholen und euch ins Land Israel bringen. . . . Alsdann will ich meinen Geist in euch geben, daß ihr wieder lebendig werden sollt, und will euch in euer Land versetzen, und ihr sollt erkennen, daß wie ich, Jahve, geredet habe, so werde ich es vollführen."

Jeheskel suchte seine Hörer zu überzeugen, daß diese verheißungsvolle Zukunft nahen werde, sofern nur die Judäer ihre Sünden im Exil büßen und den Drang nach geistiger Erneuerung in sich erwecken würden. Die äußere *Sühne* müsse zur inneren Wiedergeburt führen. „Ich werde euch aus den Völkern hinwegholen — so spricht Jahve durch den Mund des Propheten — und euch aus allen den Ländern sammeln und euch in euer Land bringen. Und ich werde reines Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet. Und ich werde euch ein neues Herz verleihen und einen neuen Geist in euer Inneres legen; ich werde das steinerne Herz aus eurem Leibe entfernen und euch ein Herz von Fleisch verleihen. . . . So sollt ihr denn wohnen bleiben in dem Lande, das ich euren Vätern verliehen habe; ihr sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein. . . . Ich werde die Städte wieder bevölkern, und sollen die Trümmer wieder aufgebaut werden. Und das verödete Land wird bestellt werden, und man wird sagen: Dieses Land, das verödet war, ist wie der Garten Eden geworden, und die Städte, die in Trümmern lagen und verödet und zerstört waren, sind wohlbefestigt" (Kap. 36, 24 ff.).

Die Verschmelzung der Vertriebenen aus dem israelitischen Reiche mit den judäischen Gefangenen (§ 66), die gerade zu dieser Zeit eingesetzt hatte, beflügelte die Hoffnungen des Propheten und gab ihm den Glauben an eine völlige Wiedervereinigung Ephraims und Judas. Dieser Glaube fand seinen Ausdruck in der Parabel von den zwei Bäumen. Der Baum Josephs und Ephraims wird von neuem mit dem Baum Judas verwachsen, und es wird wieder ein einheitliches Volk in dem geeinigten Lande erstehen, mit einem König aus dem Geschlechte Davids an seiner Spitze (Kap. 37, 16—28). Der künftige Leiter des Staates wird als guter Hirt den schlechten Hirten gegenübergestellt, die keine Sorge um ihre Herde trugen und deren Zerstreuung keinen Einhalt taten, so daß sie dem „Getiere des Feldes" zur Beute fallen mußten. Zum obersten

Hirten der erlösten Nation wird Gott selbst werden und seinen Willen wird der Fürst aus dem Geschlechte Davids erfüllen (Kap. 34).

Das in den Visionen Jeheskels neuerstandene judäische Reich weist Züge einer strengen *Theokratie* auf. Es ist nicht so sehr ein politisches wie ein regiliöses Gemeinwesen. Jerusalem ist die künftige geistige Hauptstadt, denn dort befindet sich der hehre Tempel. In den späteren Prophezeiungen Jeheskels (um 572) ist ein ausführlicher Entwurf des künftigen Jerusalemer Tempels mit einer Beschreibung seiner Bauart und seiner inneren Ausstattung enthalten. Im neuen Jerusalem wird dem künftigen Herrscher Judäas, dem nur der bescheidene Titel eines „Fürsten" *(Nassi)*, nicht aber der eines Königs, beigelegt wird, eine nicht fest umrissene Stellung zwischen dem Volke und der Hierarchie der Priester aus dem Geschlechte Zadoks eingeräumt. Tempel und regierende Priesterschaft stehen im Mittelpunkt der von Jeheskel entworfenen Verfassung des zu erneuernden Staates (Kap. 40—48). Diese Grundgesetze stimmen mit den Geboten des Deuteronomium und des „Priesterkodex" (Leviticus) überein und nehmen zum Teil die theokratische Verfassung des künftigen Judäa vorweg, in der der weltliche Herrscher des Staates und der geistige Hirte des Volkes in der Person des Jerusalemer Hohepriesters tatsächlich vereint waren. In solchen Idealen des Propheten ist der Einfluß seiner priesterlichen Abstammung bemerkbar: am Ende seines Lebens scheint die kirchliche Gesinnung über den Schwung seiner verinnerlichten Frömmigkeit die Oberhand gewonnen zu haben.

Auch der Form nach unterscheiden sich die Reden Jeheskels von denen seiner Vorgänger: sie haben zum Teil die Form von himmlischen (Mareoth Elohim, Kap. 1, 10 u. a.) oder irdischen *Visionen* (so die erwähnte Vision von den toten Gebeinen), teilweise die von *Allegorien*. In den Allegorien bedient sich Jeheskel der Vorführung bestimmter Gegenstände (z. B. zweier Holzstücke mit den Inschriften „Juda" und „Ephraim" in der Parabel von den zwei Bäumen) oder gewisser symbolischer Handlungen (Kap. 4, 5, 12 u. a.). Auch das messianische oder eschatologische Moment kommt oft in den Reden Jeheskels, wenn auch in verschleierter Form, zum Ausdruck: so spricht er von dem Jüngsten Gericht über Israel (der Läuterungsakt in der „Wüste der Völker", Kap. 20) sowie über alle anderen Völker

(der Krieg Gog-Magogs, Kap. 38—39). Die Vorstellung von der Zukunft erscheint hier in phantastischer Verhüllung, wie es auch nicht anders sein konnte in einer Zeit, wo alles rings um den Propheten in Nebel gehüllt war und nur eine beschwingte Phantasie die Geister von der traurigen Wirklichkeit abzulenken vermochte.

§ 68. Die Siege Kyros' und die Hoffnungen der Judäer

Die Regierung Nebukadrezzars dauerte über vierzig Jahre, bis 562. Unter ihm befestigte sich die Oberhoheit Babyloniens in Vorderasien. Die Gewalt des am Erbe Assyriens gleichfalls beteiligten Medien erstreckte sich über Armenien und einen Teil Kleinasiens; es war nun bestrebt, sich den Ausgang zum Ägäischen Meer zu erzwingen. Hier trat ihm aber das reiche, halbgriechische Lydien in den Weg, an dessen Grenzen alle Anstürme des medischen Königs Kyaxares erfolglos zerschellten. Der alte Rivale der mesopotamischen Monarchie, Ägypten, hielt schließlich Frieden, nachdem er von Nebukadrezzar mit aller Wucht zurückgeschlagen worden war. In Palästina und dem größten Teil Syriens war die babylonische Oberhoheit unbestritten; der ägyptische König Amasis II. getraute sich nicht, sie anzutasten. Der babylonische König hauste in diesen Ländern ganz nach seinem Belieben: aus dem zerstörten Juda brachte er Leute, aus dem unterworfenen Phönizien die besten Libanonzedern für seine Bauten. Die erhaltengebliebenen Inschriften Nebukadrezzars zeugen davon, daß er mehr auf die Errichtung prächtiger Bauten in seinen zwei Residenzen, Babylon und Borsippa, bedacht war als auf kriegerische Unternehmungen. Er baute großartige Paläste, deren einer von märchenhaften, auf hohen Dämmen angelegten „schwebenden Gärten" umgeben war. Auch wurden dicke Mauern und feste Schutzvorrichtungen rings um Babylon aufgeführt. Die Pracht und Macht des gefallenen Ninive schien in dieser neuen Hauptstadt Asiens am Ufer des Euphrat neu erstanden zu sein. Wer mochte glauben, daß diese prunkvolle Residenz schon in einigen Jahrzehnten einem Eroberer zur Beute fallen und vom Los Ninives ereilt werden würde?

Bald nach dem Tode Nebukadrezzars setzten innere Wirren ein. Sein Sohn *Ewil-Merodach* (Amel-Marduk) herrschte nur zwei Jahre (562—60). In der Geschichte der Judäer ist diese kurze Regierung

durch ein freudiges Ereignis gekennzeichnet: Ewil-Merodach befreite den judäischen König Jojakin aus dem Gefängnis in Babylon, wo dieser 35 Jahre lang geschmachtet hatte, zog ihn in seine unmittelbare Nähe und räumte ihm eine der ehrenvollsten Stellungen an seinem Hofe ein. Wer weiß, welche Folgen die Gunst Ewil-Merodachs den Judäern gegenüber noch hätte zeitigen können, wenn er länger König geblieben wäre; allein nach zweijähriger Regierung wurde er von seinem Schwager *Neriglissar* (Nergal-sar-ussur) abgesetzt, der den Thron an sich riß. Der Usurpator herrschte vier Jahre. Sein minderjähriger Sohn, der ihm folgte, wurde von mißgünstigen babylonischen Würdenträgern ermordet, die einen Mann aus ihrer Mitte, *Nabunaid* oder *Naboned*, auf den Thron brachten (555). Der neue König erwies sich als ein zu schwacher Regent für eine so ausgedehnte Monarchie, wie es Babylon war. Sein Augenmerk war einzig auf die Errichtung neuer prächtiger Gebäude in Hauptstadt und Provinz und auf die Wiederherstellung der alten Tempel gerichtet, während gerade um diese Zeit das in Vorderasien zeitweilig stabilisierte politische Gleichgewicht wieder ins Wanken geriet. Vom Iran her drohte Babylonien eine neue Gefahr: der Einfall der Perser.

Um die Hälfte des VI. Jahrhunderts lehnte sich der junge persische König *Kyros* (Kurusch, Koresch), der ein Vasall des großen medischen Königs Astiagas, des Nachfolgers des Kyaxares, war, gegen seinen Souverän auf, und es gelang ihm, diesen zu besiegen. Kyros unterwarf die Hauptstadt Mediens Ekbatana sowie viele Provinzstädte und rief sich zum Könige des vereinigten *medo-persischen Reiches* aus (55o). Auf seinem siegreichen Zuge näherte sich der Eroberer den Grenzen des lydischen Reiches in Kleinasien, durch welches sich die früheren medischen Könige vergebens einen Durchgang zum Ägäischen Meere zu bahnen versucht hatten. In Befürchtung eines Einfalls beeilte sich der lydische König Krösus, mit Ägypten und den Griechen von Lacedaemonien ein Schutzbündnis einzugehen, dem sich auch der babylonische König Nabunaid anschloß. Jedoch ohne die Ankunft seiner Verbündeten abzuwarten, zog Krösus unüberlegterweise nur mit seinem eigenen Heere den Persern entgegen. Kyros schlug die Lyder, schloß Krösus in seiner Hauptstadt Sardes ein, die er bald darauf besetzte, und dehnte seine Macht so über das ganze griechische Kleinasien bis zum Ägäischen

Meere und bis an die Grenzen Griechenlands aus (546). Darauf begann Kyros, energisch zu einem Kriege mit Babylonien zu rüsten; als die persischen Heertruppen die babylonischen Landgebiete überflutet hatten, konnte das ehedem so mächtige, nun zerrüttete Reich dem neuen Eroberer aus dem Iran nicht standhalten.

Die Kunde von den Siegen des Kyros versetzte ganz Vorderasien in große Erregung. Einen besonders gewaltigen Eindruck machte die Nachricht auf die in Babylonien weilenden judäischen Verbannten. Nach jahrzehntelangem Exil, als sie bereits jede Hoffnung auf eine Befreiung aufgegeben hatten, leuchtete ihnen nun diese Hoffnung von neuem auf. Die Gerüchte von der Großmut des persischen Königs, von seinem humanen Verhalten den unterworfenen Völkern und seiner Duldsamkeit den fremden Glaubensformen gegenüber steigerte noch mehr die freudige Erregung der Gefangenen. Sie hatten nun allen Grund zu hoffen, daß Kyros sie nach der Eroberung Babyloniens von dem furchtbaren, von Nebukadrezzar ihnen auferlegten Joch befreien und ihnen die Erlaubnis erteilen werde, in das heimatliche Judäa zurückzukehren, sobald es aus einer babylonischen eine persische Provinz geworden war.

§ 69. Der Prophet der Wiedergeburt (Jesaja II)

Ein Widerhall dieser Begeisterung für den Gedanken der Wiedergeburt wird für uns aus den Reden eines anonymen Propheten vernehmbar, dessen Werke, die Krönung des schöpferischen Genius des Prophetentums, in der zweiten Hälfte des „Buches Jesaja" (Kap. 40—60) Aufnahme gefunden haben, aus welchem Grunde man auch übereingekommen ist, dem „großen Anonymus" den Namen *Jesaja der Zweite* (Deuterojesaia) beizulegen [1]).

---

[1]) Daß die Prophezeiungen des Buches Jesaja, von dem 40. Kapitel angefangen, nicht mehr dem Propheten aus der Zeit Sanheribs, sondern einem viel späteren Propheten, und zwar aus der Zeit des Kyros, zuzuschreiben sind, erhellt schon unmittelbar aus dem Inhalt vieler dieser Kapitel. Manche Bibelkritiker teilen auch noch die zweite Hälfte des Jesajabuches in zwei Untergruppen ein: dem babylonischen Deuterojesaia wird namentlich die Urheberschaft der die Wiedergeburt kündenden Kapitel 40—55 zugesprochen, während die elf letzten Kapitel (56—66), in denen von dem Leidenswege des Volkes die Rede ist, einem noch späteren Verfasser, der in Judäa kurz vor der durch Esra inaugurierten

Dieser unter den babylonischen Verbannten lebende Prophet war ganz von dem Ideal der sozialen und geistigen Erneuerung seiner Nation beseelt und durchdrungen. Während auf den Reden Jeheskels die lange Nacht des Exils mit ihren düsteren Träumen lastet, erstrahlt in den Prophezeiungen Jesajas II ein Abglanz der anbrechenden Morgenröte; ein ermutigender Aufruf zur Befreiung, zu einem neuen Leben, zu umfassender Wirksamkeit wird in ihnen laut. Der Prophet vernimmt die Stimme Gottes, die zu den Führern des judäischen Volkes also spricht: „Tröstet, tröstet mein Volk! Redet Jerusalem zu Herzen und ruft sie heran; denn ausgedient hat sie ihre Heerpflicht, ihre Schuld ist bezahlt. . . . Eine Stimme ruft: In der Wüste bahnt den Weg Jahves, schafft in der Steppe eine grade Straße für unseren Gott!" . . . „Auf den höchsten Berg steig hinauf, du Freudenbotin Zions, erhebe mit Macht deine Stimme, erhebe sie furchtlos, sage den Städten Judas: Seht da, euer Gott! . . . Er weidet wie ein Hirt seine Herde, mit seinem Arm sie sammelnd; die Lämmer trägt er im Gewandbausch, leitet sacht, die sie säugen" (Kap. 40). „*Zieht aus von Babel*, flüchtet aus Chaldäa, mit Jubelstimme verkündet, laßt hören, bringt's hinaus bis zum Ende der Erde: Erlöst hat Jahve seinen Knecht Jakob!" (48, 20). Als der Vollstrecker des göttlichen Willens in dieser Schicksalswendung erscheint der persische Eroberer Kyros:

„So sprach Jahve von seinem Moschiach (Gesalbten, Messias), von Kyros: ‚Ich habe seine rechte Hand ergriffen, so daß ich Völker vor ihm niederwarf und die Lenden der Könige entgürtete (sie entwaffnete), auftat vor ihm die Türen und die Tore (der

---

Restauration gelebt haben soll, zugeschrieben werden (Tritojesaja). Andere wieder wollen sogar diese beiden Gruppen noch in weitere Fragmente zerstückeln, die sie verschiedenen Propheten (Ebed-Jahve usw.) zuschreiben. Indessen besteht gar kein Grund zur Aufstellung derartig verwegener Hypothesen, da ja die Mannigfaltigkeit des Inhalts in den Prophezeiungen des Deuterojesaia dadurch hinlänglich erklärt werden könnte, daß der Prophet zuerst in Babylonien wirkte, später aber in Judäa, während der ersten Jahrzehnte der Restauration, als der hehre Traum von der Wiedergeburt nur zum Teil sich verwirklichen ließ. Zu den Prophezeiungen Jesajas II oder eines seiner Zeitgenossen sind auch noch die Kapitel 13 und 14 des Buches zuzurechnen, in denen mit gewaltiger Wucht der Fall Babyloniens, gegen welches, wie es heißt, „die Meder aufgereizt worden sind" (Meder und Perser werden bei den Propheten oft verwechselt), geschildert wird, sowie der Abstieg des babylonischen Großkönigs in die Unterwelt; hierzu ist vielleicht auch noch Kapitel 35 zu zählen: „Die Befreiten Jahves werden heimkehren und nach Zion gelangen mit Jauchzen" usw.

Städte) blieben nicht verschlossen . . . um meines Knechtes Jakobs willen und Israels, meines Erwählten. Drum rief ich dich (Kyros) bei deinem Namen, gab dir Ehrennamen, da du mich nicht kanntest. Ich bin Jahve, und es gibt keinen sonst, außer mir gibt's keinen Gott. Ich rüstete dich, da du mich nicht kanntest, damit man lernte, wo die Sonne aufgeht und wo sie untergeht, daß neben mir keiner, ich, Jahve, und es gibt keinen sonst: der gebildet das Licht und geschaffen die Finsternis, der da wirkt das Heil und das Unheil schafft. . . . Ich habe gemacht die Erde und die Menschen auf ihr erschaffen; meine Hände spannten den Himmel und all sein Heer bestellt' ich. Ich habe ihn (Kyros) erweckt in Gnaden und all seine Wege will ich ebnen; er soll bauen meine Stadt und die Gefangenen meines Volkes loslassen'" (Kap. 45).

In allen Prophezeiungen Jesajas II kehrt folgender Gedankengang wieder: die judäische Nation ist durch das Exil von ihrer Sünde erlöst und es muß ihr nun gerechterweise Befreiung zuteil werden. Kyros ist der Vermittler bei diesem Befreiungsakte. Viele mochten dies bezweifelt haben, da diese heilige Sendung nicht einem Judäer, sondern einem Andersgläubigen anvertraut worden war. Der Prophet erklärt daher, daß Gott mit Absicht einen König zu seinem Werkzeug gewählt hätte, jenen großen, die Schicksale der Völker in neue Bahnen lenkenden Eroberer, der, ohne Gott zu kennen, unbewußt seinen Willen tue. Die erschütterte Welt solle einsehen, daß derselbe Gott, der mächtige Reiche in die Gewalt des Kyros gab, ihn zugleich als Werkzeug für die Wiedergeburt der kleinen judäischen Nation ausersehen hat, daß das stolze Babylon nur darum fallen mußte, damit die judäischen Gefangenen wieder ihre Freiheit erlangen. So werde es der ganzen Welt sichtbar werden, daß der Gott der Judäer zugleich auch der Lenker der Schicksale aller anderen Völker sei[1]). Dies aber sei möglich, weil der judäische

[1]) Ein interessantes Gegenstück zu der Prophezeiung Jesajas II bildet eine derselben Zeit entstammende babylonische Inschrift auf dem sogenannten Kyroszylinder, in der Kyros von den babylonischen Priestern in gleichlautenden Ausdrücken als ein Auserwählter des Gottes Marduk gepriesen wird: „Marduk faßte Erbarmen (mit dem Los Babyloniens). In allen Ländern hielt er Umschau und suchte einen gerechten Fürsten nach seinem Herzen. . . . Kuras, König von Ansan, berief er mit Namen zur Herrschaft über die Gesamtheit des Alls. Alle Umanmander (Meder) warf er ihm zu Füßen, die Schwarzköpfigen (Semiten) nahm er unter seinen Schutz nach Recht und Gerechtigkeit. Marduk, der große Gebieter, der Beschützer seiner Menschen, blickte voll Freude auf seine (des Kyros) gesegnete Taten und sein gerechtes Herz herab und hieß ihn zu seiner Stadt Babylon schreiten, ihn als Freund und Genosse begleitend. Ohne Kampf

Gott nicht ein Werk von Menschenhand wie die heidnischen Götzen ist, sondern der Schöpfer des Himmels und der Erde, der Lenker der Welt und der Menschen, der nur von den Auserwählten erfaßt werden kann:

„Wem wollt ihr nun Gott (El) vergleichen und was als Gleichnis hinstellen für ihn? Wollt ihr mich dem Götzenbild gleichmachen, das der Künstler goß und das der Goldschmied mit Gold überzieht und mit silbernen Ketten anschließt? . . . Wißt ihr's nicht, wollt ihr's nicht hören? Ward's euch nicht von Anbeginn gesagt? Habt ihr's nicht begriffen seit Gründung der Erde? (Gott ist), der da thront so hoch über dem Rund der Erde, daß ihre Bewohner gleich Heuschrecken sind, der gespreitet wie einen Flor den Himmel und ihn gespannt wie ein Zelt zum Wohnen. . . . Hebt auf zur Höhe eure Augen und seht, wer jene (Sterne) geschaffen, der da abgezählt, austreibt ihr Heer, der sie alle mit Namen ruft . . ." (Kap. 40, 18 f.). „In die Knie sank Bel, es wand sich Nebo (babylonische Gottheiten). . . . Wem könnt ihr mich vergleichen und gleichmachen? (Doch nicht jenen Göttern), für die sie da Gold aus dem Beutel schütteln und Silber mit den Wagbalken darwägen, einen Goldschmied dingen, daß er's zum Gott macht, und sich beugen, ja niederwerfen davor?" (Kap. 46, 1 f.).

Die Idee des Schöpfers der Welt, des allerhöchsten, die Schicksale der Menschheit lenkenden Wesens, und die Vorstellung von Jahve als dem besonderen Gönner Israels fließen also hier in die einheitliche Idee eines Weltgottes zusammen. *Der nationale Gott der Judäer wird zum universalen, einzigen Gott.* Damit ist die Bestimmung des israelitischen Volkes in der Welt von vornherein gegeben: es ist das theophorische Volk, der berufene Mittler zwischen Gott und den anderen Völkern der Erde. Ein „Knecht

---

ließ er ihn in Babylon einziehen und behütete seine Stadt vor Bedrückung. Den König Nabunaid, der ihn, Marduk, nicht ehrte, gab er in seine (des Kyros) Hände." Der Unterschied zwischen dem babylonischen Dythyrambus und der judäischen Prophezeiung besteht indessen darin, daß in der ersteren Kyros erst nach der Einnahme von Babylon der Dank für die Schonung der eroberten Stadt und für die gnadenvolle Behandlung der Besiegten ausgesprochen wird, während in der Prophezeiung des Judäers Kyros nur als ein Werkzeug für die Vollbringung einer politischen und sittlichen Weltumwälzung hingestellt wird. Vergleicht man die beiden Urkunden, so drängt sich der Gedanke auf, daß der örtlich beschränkten heidnischen Anschauungsweise der babylonischen Priester der universalistische, ethische Monotheismus der jüdischen Propheten mit Absicht gegenübergestellt ist. Wie dem auch sein mag, in den anderen Prophezeiungen Jesajas II ist eine derartige gegen das babylonische und sonstige Heidentum gerichtete Polemik besonders augenfällig (vgl. unten).

Gottes" — so nennt der Prophet mit Vorliebe das israelitische Volk. Dieses Volk, das zur Realisierung des Ideals der höchsten Wahrheit und Gerechtigkeit berufen ist, muß Qualen und Demütigungen erleiden und ist den Verfolgungen aller Völker preisgegeben, damit es den endgültigen Sieg davontrage, damit es zum „Lichte der Völker", zum Bannerträger der Wahrheit für die ganze Menschheit werde. Das, was der Prophet Gottes für Israel ist, das ist das Volk Gottes für alle anderen Völker. Und in dem folgenden Aufruf geht der individuelle Prophet ganz in dem kollektiven, dem Volke, auf:

„Hört, ihr Gestade, auf mich, und lauscht, ihr Nationen in der Ferne! Jahve hat von Mutterleib mich berufen . . . und zu mir gesagt: ‚Mein Knecht bist du, Israel, an dem ich mich verherrlichen werde.' Nun aber spricht Jahve: ‚Zu gering ist's, daß du mir Knecht seist, sofern ich Jakobs Stämme wieder aufrichte und Israels Bewahrte heimbringe. Vielmehr mache ich dich zum Licht der Völker, daß mein Heil bis ans Ende der Erde reiche!' So spricht Jahve, der Erlöser Israels, zu dem, den die Menschen verachten, die Leute verabscheuen, zum Knechte der Tyrannen: Könige sollen sehen und aufstehen, Fürsten sollen sich vor dir niederwerfen um Jahves willen, der getreu ist, des Heiligen Israels, der dich erwählt hat" (Kap. 49, 1—7).

In diesen Worten ist der Übergang zu der Idee des Volkes als eines Missionärs und Märtyrers, eines „Knechtes Gottes" (Ebed Jahve) angedeutet, der die Wahrheit durch Leiden selbst errungen hat und dem auch für deren Verkündung an andere ein Leidensweg beschieden sein muß. Das israelitische Volk mußte aus dem Grunde so viele Heimsuchungen über sich ergehen lassen, damit durch seine Leiden auch die anderen Völker von ihren Sünden erlöst werden — dies ist der Hauptgedanke des berühmten Kapitels aus dem Buche Jesaja (53), das viele Jahrhunderte später zur Grundlage der christologischen Lehre von dem leidenden Messias-Erlöser wurde. Der ungeschichtlichen Ausdeutung dieses Kapitels kam die Tatsache zustatten, daß der kollektive Messias, das Volk, hier in der Gestalt des persönlichen Messias, des Propheten, versinnbildlicht ist; allein diese Metapher ist im Zusammenhang mit den daran anschließenden Kapiteln des Buches leicht zu durchschauen. Der Prophet spricht über Israel im Namen der „Völker der Erde":

„Wer hätte die Kunde, die uns ward, geglaubt, aber der Arm Jahves, wem war er auch enthüllt? Denn er ging auf vor uns wie ein junger Trieb und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich; ohne

Gestalt und Schöne, ihn anzusehen, und ohne Aussehen, um uns zu gefallen. Verachtet war er und von Menschen verlassen, ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit: so verhüllten wir vor ihm das Antlitz. Aber unsere Krankheit, er hat sie getragen, und unsere Schmerzen, er lud sie auf . . . er war durchbohrt für unsere Missetaten, zerschlagen für unsere Verschuldigungen. Züchtigung uns zugute lag auf ihm und durch seine Striemen wird uns Heilung."

So wird vom Nationalismus eine Brücke zum Universalismus geschlagen. Das Judentum, das eine selbständige Nation ist, wirkt zugleich für das Wohl der Menschheit. Weit davon entfernt, seine geistigen Schätze selbstsüchtig für sich allein zu behalten, verteilt es sie vielmehr an alle Bedürftigen, weil ebendarin seine Sendung beschlossen liegt. Das babylonische Exil ist eine Schule für das Volk dieser Mission, das auf mancherlei Weise geprüft werden und mit vielem in Berührung kommen muß, um seiner Bestimmung würdig zu werden.

Allein bei diesem Ideal einer nur geistigen Nation bleibt der Prophet nicht stehen, zugleich lockt ihn auch die Aussicht auf eine baldige politische Wiedergeburt Judas. Die durch ihre Leiden geläuterte Nation soll in ihre Heimat zurückkehren und dort vor der ganzen Welt ein Musterbeispiel geistiger Spannkraft in einem mustergültigen, freien Staate werden. Nicht militärische Macht verheißt der Prophet der befreiten Nation, nicht Herrschaft über andere Völker durch Schwert und Bedrückung, sondern Bezwingung der Geister und der Herzen durch die Ausbreitung der Ideen des Guten und Gerechten. In den Träumen Jesajas II von dem künftigen neuerstandenen Juda spielt der Wiederaufbau des Tempels nicht mehr jene wichtige Rolle, die ihm noch in den Prophezeiungen Jeheskels zugewiesen worden war, sondern es wird im Gegenteil jede äußerliche Frömmigkeit, die der sittlichen Vollkommenheit ermangelt, aufs schärfste verurteilt (Kap. 58). Auch der verschwommene Symbolismus ist dem Propheten der Wiedergeburt durchaus zuwider. In den Reden Jesajas II herrscht eine lichte, lebensfrohe Stimmung, es ertönt in ihnen ein hoffnungsvoller Aufruf zur Tat:

„Werde wach, werde wach, leg' an deinen Schmuck, o Zion; leg' an deinen Staat, Jerusalem, heilige Stadt, denn nicht wieder wird in dich eindringen der Unbeschnittene und Unreine. Rüttle dich auf vom Boden, erhebe dich, es lösten sich die Fesseln deines Halses, du Gefangene Tochter Zion!" „Und Zion sprach: Jahve hat mich verlassen und mein Herr mich vergessen. Vergäße wohl

ein Weib ihren Säugling, sich nicht zu erbarmen des Sohns ihres Leibes? Und ob ein Weib ihren Säugling vergäße, so will ich doch dich nicht vergessen; die dich bauen, sind flinker als die dich zerstörten, und die dich verwüstet, zogen von dir fort. Heb' auf in die Runde deine Augen und sieh: alle haben sie (deine Kinder) sich versammelt und kommen zu dir. . . . Sie werden deine Trümmer wieder aufbauen, und fortan wird's zu eng sein dem Bewohner in dir . . ." (Kap. 52 und 49).

§ 70. Der Fall Babyloniens und die Befreiung der Judäer

Die infolge der Kunde von den Siegen des Kyros gespannten Erwartungen der Judäer gingen bald in Erfüllung, wenn auch nicht in jener idealen Form, die die hochfliegende Phantasie des Propheten dem so sehnsüchtig erwarteten Umschwung verliehen hatte. Einige Jahre nach dem kleinasiatischen Feldzuge rückte Kyros mit seinem Heere gegen die Hauptstadt Babyloniens vor, nachdem er vorher bereits einige babylonische Provinzen besetzt hatte. Im Jahre 539 kam es zu einem Zusammenstoß zwischen den Persern und den Babyloniern bei Sippar. Die große Stadt ergab sich den Persern. Der sorglose babylonische König Nabunaid leistete dem Feinde keinen genügenden Widerstand. Ein Teil der babylonischen Bevölkerung scheint sich gegen seinen kraftlosen König aufgelehnt und den persischen Sieger als seinen Herrscher begrüßt zu haben. Die Perser zogen unter der Anführung Gobryas (Ugbars) ohne Kampf in Babylon ein. Nabunaid wurde abgesetzt. Bald darauf, im Herbstmonat Marcheschvan, kam auch Kyros selbst nach der Hauptstadt. Er machte Babylon zu einer seiner Residenzen und setzte dort seinen Statthalter ein. Kyros behandelte die Besiegten mit großer Milde, und auch ihre nationalen Götter hielt er in Ehren.

Dies sind die geschichtlichen Tatsachen auf Grund der in den babylonischen Urkunden aufgefundenen Berichte über den Fall Babylons [1]). Der Bericht des babylonischen Priesters Berossos aus

[1]) Hier ein Auszug aus der amtlichen babylonischen Chronik: „Im Monat Tammus (Juni oder Juli) lieferte Kyros bei Opis, am Ufer des Salsalatakanals, eine Schlacht dem Heere Akkads und besiegte die Einwohner von Akkad. Am 14. wurde Sippar ohne Kampf besetzt. Nabunaid floh. Am 16. (Tischri? — im September) zogen Ugbar, der Statthalter Guttias, und seine Krieger ohne Kampf in Babylon ein. Infolge seiner Saumseligkeit geriet Nabunaid in Babylon in die Gefangenschaft. . . . Am dritten Marcheschvan hielt Kyros seinen Einzug in

viel späterer Zeit stimmt in den Hauptzügen mit diesen Mitteilungen überein. In anderer Weise berichten über diese Ereignisse die griechischen Quellen (Herodot u. a.): die Babylonier sollen, diesen Aussagen zufolge, Kyros bewaffneten Widerstand geleistet haben; nachdem sie in den ersten Schlachten geschlagen worden waren, verschanzten sie sich in der Hauptstadt in der Hoffnung, daß die von dicken Mauern umgebene und stark befestigte Stadt dem Feinde standhalten werde. Kyros belagerte Babylon lange ohne Erfolg, fand aber dann ein Mittel, sich der Stadt zu bemächtigen. Er leitete die Gewässer des Euphrat, die durch die Hauptstadt strömten, in einen großen, außerhalb der Stadt gegrabenen See hinüber. Eines Tages, als die Babylonier sich aus Anlaß eines Festes sorglos der Freude hingaben, drangen die Perser durch das trockengelegte Flußbett des Euphrat unbemerkt in die Stadt ein und bemächtigten sich ihrer.

Ein ähnlicher Bericht ist in der späteren, in der biblischen Apokalypse des „Daniel" enthaltenen, jüdischen Überlieferung erhaltengeblieben. Allerdings weichen hier Chronologie und Personennamen von denen der übrigen Quellen merklich ab. Der letzte, von den Persern abgesetzte babylonische König heißt hier *Belsazar* (Baltasar). Dieser König soll einmal ein großes Gastmahl für seine Würdenträger veranstaltet haben, wobei er goldene Gefäße, die einst Nebukadrezzar aus dem Jerusalemer Tempel entwendet hatte, in seinen Palast bringen ließ. In jener Nacht, als der König und seine Gäste sich mit Wein aus den heiligen Gefäßen berauschten, zeigte sich plötzlich eine geheimnisvolle Hand, die an der Wand des königlichen Saales unverständliche Worte aufzeichnete. Den König befiel große Angst, und er ließ seine Weisen und Magier herbeirufen, um die Inschrift zu entziffern; sie vermochten es aber nicht. Da ließ der König den judäischen Weisen Daniel holen. Daniel entzifferte sogleich die Inschrift und sprach zum König: „Was aber da (aramäisch) geschrieben steht, ist dies: *mene, tekel, peres*. Die Deutung der Sache ist diese: mene: Gott hat dein Reich gezählt und preisgegeben; tekel: du bist auf der Wage gewogen und zu leicht er-

---

Babylon. Der Stadt wurde die Begnadigung gewährleistet. Kyros verkündete den Frieden für ganz Babylon. Ugbar wurde zum Statthalter ernannt. Vom Monat Kislev bis Adar kehrten die Götter heim, die Nabunaid in seine Städte gebracht hatte. In der Nacht zum 11. Marcheschvan ging Ugbar hin und tötete den Sohn des Königs. Vom 27. Adar bis zum dritten Nissan war Trauer in Akkad."

funden; peres: dein Reich ist zerteilt und den Persern und Medern gegeben." Diese Prophezeiung ging alsbald in Erfüllung: noch in derselben Nacht wurde der chaldäische König Belsazar ermordet. Ihm folgte der „Meder Darius" auf dem Throne. In dieser poetisch ausgestalteten Sage kommt die Volksanschauung zum Ausdruck, derzufolge der Fall des allmächtigen Babylon eine Strafe Gottes für die Zerstörung Jerusalems und die Entweihung des heiligen Tempels gewesen sei. Aber es steckt auch ein geschichtlicher Kern darin: Belsazar oder genauer Bel-Sar-Ussur (den babylonischen Inschriften zufolge) war tatsächlich ein Sohn und Mitregent Nabunaids, und auch die obenangeführte offizielle Urkunde spricht davon, daß der Sohn des letzten babylonischen Königs von dem persischen Statthalter Ugbar in der Nacht zum elften Marcheschvan, d. h. acht Tage nach dem Einzuge des Kyros in Babylon, ermordet wurde.

Die in Babylonien lebenden judäischen Verbannten kamen dem großen persischen König, in dem sie ihren Erlöser aus fünfzigjähriger Gefangenschaft erblickten, mit größter Begeisterung entgegen. Schon früher waren anscheinend Gerüchte über die Hoffnungen, die die Judäer auf ihn setzten, sowie über die Lobpreisungen der judäischen Propheten, die ihn schon nach seinen ersten Siegen den Gesandten Gottes nannten, zu Kyros gedrungen. Kyros, der den Besiegten gegenüber stets großmütig war und auch den fremden Religionen Duldsamkeit entgegenbrachte, konnte nicht umhin, diese Verehrung der Unterdrückten anzuerkennen, die durch ihn die Befreiung zu erlangen hofften und die durch ihre Vertreter sich vielleicht auch darum bemühten. Überdies war es für Kyros, der als Eroberer Babyloniens zugleich zum Herrscher des diesem untergebenen Judäa geworden war, auch in politischer Hinsicht nur von Vorteil, die große Menge der Verbannten in ihre Heimat ziehen zu lassen, damit sie das zerstörte Judäa als eine den Persern untertänige Provinz wieder aufbauten. Von dem ihm zu Dank verpflichteten Volke bewohnt, sollte das auf dem Wege von Persien nach Ägypten gelegene Judäa Kyros als Schutzwehr gegen die ägyptischen Pharaonen dienen, mit denen er in der nächsten Zeit Krieg zu führen gedachte. Alle diese Gründe bewogen den persischen Eroberer, den sehnlichen Wunsch der judäischen Verbannten zu erfüllen. Bald nach der Einnahme Babylons erteilte Kyros den Judäern die Erlaubnis, in ihre Heimat zurückzukehren und Jeru-

salem sowie den Tempel Jahves, des „Gottes des Himmels", wieder aufzubauen (538). Nach den biblischen Urkunden soll ein diesbezüglicher Befehl in Form einer schriftlichen Verordnung abgefaßt und allenthalben im persischen Reiche veröffentlicht worden sein [1]). Zum ersten Statthalter setzte der persische Monarch einen vornehmen Mann mit Namen *Sesbazar* ein.

Von dem veröffentlichten Freibrief konnten jedoch vorerst nicht alle Exulanten Gebrauch machen. Nicht leicht war es der zahlreichen, seit fünfzig oder sechzig Jahren in Babylonien ansässigen Bevölkerung, die erworbenen Häuser, Äcker und Gärten zu verlassen und die weite Reise nach Judäa anzutreten. Viele wurden

---

[1]) Im Buche Esra (6, 3—5) ist einer in der medischen Hauptstadt Ekbatana aufgefundenen Verordnung des Kyros Erwähnung getan, in der es unter anderem heißt: „Das Haus Gottes zu Jerusalem soll gebaut werden. . . . Die Kosten sollen aus dem königlichen Fiskus bestritten werden. . . . Auch soll man die goldenen und silbernen Geräte des Hauses Gottes, die Nebukadrezzar aus dem Tempel zu Jerusalem herausgeholt und nach Babylon gebracht hat, zurückgeben und es möge kommen in den Tempel zu Jerusalem an seinen Ort." In demselben Buche (1, 2—4) sowie in den Büchern der „Chronik" (letzter Vers) wird der Inhalt dieser Verordnung folgendermaßen kurz zusammengefaßt: „Alle Königreiche der Erde hat Jahve, der Gott des Himmels, mir gegeben, und er hat mir Auftrag gegeben, ihm ein Haus zu bauen zu Jerusalem in Juda. Wer nun unter euch seines Volkes ist, mit dem sei sein Gott, und er ziehe hinauf gen Jerusalem in Juda und baue das Haus Jahves, des Gottes Israels." Diese Darstellung des ehrerbietigen Verhaltens Kyros' der jüdischen Religion gegenüber könnte vielleicht als übertrieben angesehen werden, wenn nicht andere Denkmäler auch von seiner Stellung den babylonischen Kulten gegenüber gleichlautendes Zeugnis abgelegt hätten. In der bereits erwähnten Zylinderinschrift wird ein nach der Einnahme von Babylon verkündetes Manifest des Kyros angeführt, in dem von Marduk in derselben Weise gesprochen wird, wie in den jüdischen Quellen von Jahve: „Als ich in Frieden in Babylon einzog und unter Jauchzen und Jubel im Palaste der Könige die königliche Wohnstätte einrichtete, machte Marduk, der große Gebieter, das edle Herz der Einwohner Babylons mir geneigt um deswillen, weil ich täglich auf seine Verehrung bedacht war." Weiter spricht Kyros davon, daß er um alle inneren Angelegenheiten Babylons und um alle „seine Heiligtümer" Sorge getragen, alle weggebrachten Götter Sumer und Akkads in ihre früheren Residenzen wieder eingesetzt habe, und schließt dann so: „Alle Götter, die ich in ihre Städte zurückgebracht habe, mögen täglich vor Bel und Nabu um ein langes Leben für mich flehen." Gleich den frommen jüdischen Schriftgelehrten legten also auch die babylonischen Priester Kyros denselben Hang zur Verehrung der Gottheiten der unterworfenen Völker bei. Trotz aller tendenziösen Färbung dieser erdichteten „Manifeste" ist doch mit Sicherheit anzunehmen, daß Kyros (ebenso wie später Alexander der Große und die römischen Eroberer) sich tatsächlich für die offizielle *staatliche* Anerkennung der Kulte aller in sein großes Imperium aufgenommenen Länder eingesetzt hat.

durch die Befürchtung zurückgehalten, daß sie im zerstörten Vaterlande jene gesicherte Existenz würden entbehren müssen, die sie sich im „Lande des Exils" errungen hatten. Trotz alledem betrug die Zahl der zur Wiederkehr in die Heimat Entschlossenen anfangs gegen 50 000 Personen [1]), unter denen sich viele Priester oder Männer von priesterlicher Abstammung befanden. Es waren auch solche darunter, die ihren Stammbaum nicht zu beurkunden, ja nicht einmal ihre israelitische Abstammung zu beglaubigen vermochten (anscheinend Nachkommen israelitischer Vertriebener aus Samarien, die längst alle Verbindung mit dem Vaterlande verloren und sich nun den Heimkehrenden angeschlossen hatten). An der Spitze der Auswanderer stand *Serubbabel*, der Enkel des in Babylon gestorbenen Königs Jojakin, und der Priester *Josua ben Jozadok*, der Enkel des von Nebukadrezzar hingerichteten Jerusalemer Oberpriesters Seraja (§ 63). Diese beiden Führer, Vertreter der beiden Dynastien Judas, der königlichen und der priesterlichen, erhielten vom persischen König bestimmte Vollmachten [2]). Kyros befahl, die ehemals von Nebukadrezzar aus dem Jerusalemer Tempel geraubten heiligen Geräte den judäischen Heimkehrenden zurückzuerstatten; wie aus der obenerwähnten Verordnung zu ersehen ist, erhielten sie auch aus seinem Staatsschatze einen gewissen Vorschuß zum Wiederaufbau des Tempels. Die in Babylonien gebliebenen Judäer versorgten ihre heimkehrenden Brüder mit Geld, Lastvieh und Nahrungsmitteln.

Im Frühjahr des Jahres 537 wanderte eine zahlreiche Gruppe judäischer Auswanderer aus Babylonien nach dem Heimatlande, dem heißersehnten Ziele zweier Generationen von Verbannten. Die plötzliche Befreiung von der Schmach der Gefangenschaft erschien ihnen

---

[1]) Nach den genealogischen Registern des Buches Esra (Kap. 2) setzte sich die erste Auswanderergruppe aus 42 360 Freien, 7337 Sklaven und Sklavinnen und 200 Sängern zusammen. Wahrscheinlich kehrte diese große Menge nicht auf einmal, sondern nach und nach, gruppenweise in die Heimat zurück.

[2]) Es bleibt ungeklärt, in welchem Verhältnis Sesbazar, der erste von Kyros eingesetzte judäische Fürst oder Statthalter *(Nassi, Pecha)* zu dem in der Bibel gleichfalls als „Statthalter Judas" (pachat Jehuda) bezeichneten Serubbabel stand. Am verbreitetsten ist die Vermutung, daß „Sesbazar" nichts anderes als der persische Name Serubbabels ist und daß somit zum Gebieter Judäas von Anfang an ein Nachkomme der judäischen Könige ernannt wurde. Nach anderer Auffassung soll Serubbabel erst der Nachfolger Sesbazars gewesen sein, eines vornehmen Judäers oder Persers, der das Statthalteramt in den ersten Restaurationsjahren innehatte (s. Buch Esra 1, 8 und 5, 14, 16).

als ein Wunder Gottes, als ein märchenhafter Traum. Diese Jubelstimmung der Heimkehr findet in einem späteren Psalm ihren weihevollen Ausdruck:

„Wenn Jahve wendet Zions Geschick, sind wir den Träumenden gleich,
Dann wird voll Lachen unser Mund und unsere Zunge voll Jauchzen,
Dann wird man unter den Völkern sagen: Großes hat Jahve an diesen getan,
Ja, Großes hat Jahve an uns getan, des sind wir fröhlich!"

Zweites Kapitel

Die erste Restauration; Serubbabel und Josua

§ 71. Die Lage in Judäa unter Kyros und Kambyses (537—521)

Traurig sah es in Judäa zu jener Zeit aus, als die erste Auswanderergruppe aus Babylonien dorthin zurückkehrte. Der Mittelpunkt des Landes, Jerusalem und seine Umgegend, war fast völlig menschenleer geworden und trug noch Spuren der von Nebukadrezzar angeordneten Verheerung. In der Provinz waren arme judäische Landleute verstreut, die der babylonische Eroberer dort zurückgelassen hatte. Jedoch war nicht das ganze Land Judäa in ihrem Besitz: eines großen Teiles davon hatten sich die Nachbarvölkerschaften bemächtigt, die sich die Wehrlosigkeit der einheimischen Bevölkerung zunutze machten. Die ehemaligen Vasallen Judas, die *Edomiter*, besetzten das an ihr Landbereich anstoßende südliche Grenzgebiet Judäas, „Negeb", und waren auf weitere Ausdehnung ihres Besitzes bedacht. Im Westen hatten sich die *Asdodier* niedergelassen, die von der philistäischen Küste gekommen waren. Die im Osten, in Transjordanien, lebenden *Ammoniter* waren anscheinend gleichfalls in kleinen Gruppen nach Judäa vorgedrungen und hatten sich dort angesiedelt[1]). Im Norden, im Gebiete des ehemaligen israelitischen Reiches, lebte die Völkerschaft der *Samaritaner*, die aus einer Vermischung des erhaltengebliebenen Restes der altisraelitischen Bevölkerung mit den aus Assyrien hingebrachten fremdstämmigen Ansiedlern entstanden war (§ 45). Auch die Religion der Samaritaner stellte eine Mischung des alten, im ehemaligen Samarien üblichen volkstümlichen Jahvekultes mit heidnischen Bräuchen dar. Sowohl ihrer Abstammung wie ihrer Religion nach waren

[1]) Nach der Zerstörung Jerusalems mischte sich sogar der Ammoniterkönig Baalis als Verbündeter des Prinzen Ismael ben Natanja, des Mörders des Statthalters Gedalja, in die inneren Angelegenheiten Judas ein (§ 64).

die Samaritaner nur *Halbhebräer*. Fremdstämmige Elemente und fremde religiöse Riten wurden aber in der Periode des fünfzigjährigen babylonischen Exils und der völligen Zerrüttung des Landes auch bei den Judäern selbst heimisch. In viele judäische Familien wurden fremdstämmige Weiber aufgenommen; die hebräische Sprache wurde durch die fremden Mundarten der Asdodier und anderer Nachbarvölkerschaften allmählich in den Hintergrund gedrängt.

Unter diesen Umständen hatten die Heimgekehrten große Mühe, das zerstörte Gemeinwesen in der Heimat wiederherzustellen. Sie waren bestrebt, sowohl die Fremdstämmigen aus den von ihnen besetzten Landgebieten zu verdrängen wie das in Trümmern liegende Jerusalem und die es umgebenden Siedlungen von neuem aufzubauen. Ohne persischen Beistand war es ihnen in der ersten Zeit nicht möglich, dieser schwierigen Lage Herr zu werden; hingegen vermochten die mit dem Ausbau der neuen Monarchie beschäftigten persischen Herrscher der palästinischen Provinz wohl kaum eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Es ist nicht genau festzustellen, worin der Beistand Persiens bei der Restaurierung Judäas zum Ausdruck kam. Dem einen Bericht der biblischen Urkunden zufolge soll der von Kyros eingesetzte Statthalter, der obenerwähnte Sesbazar, regen Anteil an der Restaurierung genommen haben; der andere Bericht schreibt den Führern der babylonischen Auswanderer, dem Prinzen Serubbabel und dem Priester Josua, die leitende Rolle zu. Fest steht jedoch nur die Tatsache, daß die ersten aus Babylonien heimgekehrten Auswanderergruppen sich in Jerusalem selbst und in seiner nächsten Umgegend niederließen und dort eine in engster Gemeinschaft lebende Kolonie bildeten.

Eine der Hauptsorgen der Heimgekehrten war die Wiederherstellung des Gottesdienstes in Jerusalem. Danach verlangte das intensive religiöse Gefühl des Volkes, das in seiner Befreiung gleichsam die Wiederkehr Jahves in seine heilige Stadt und in seinen Tempel versinnbildlicht sah. Als der erste Herbstmonat Tischri anbrach, in den die großen Jahresfeiertage fallen, versammelte sich in Jerusalem viel Volk aus der Umgegend. An der Stelle, wo einstmals im Salomonischen Tempel der Opferaltar stand, wurde mitten unter den Trümmern ein neuer Altar errichtet und der seit der Zerstörung Jerusalems aufgehobene Opferritus wieder erneuert.

Sodann wurden Vorbereitungen zum Bau eines neuen Jahvetempels an Stelle des zerstörten getroffen. Es wurden Verträge mit den Tyrern und Sidoniern abgeschlossen, die für Geld und Naturalien Zedernholz aus dem Libanon in den Hafen Jaffa zu liefern bereit waren; auch Steinmetze wurden zum Brechen und Behauen der Steine gedungen. Als diese Vorbereitungen zu Ende geführt waren, wurde der Grundstein zu einem kleinen Tempel gelegt. Das geschah im Frühlingsmonat Ijar, ein Jahr nach der Heimkehr der Gefangenen in ihre Heimat. Die Häupter und Obersten verschiedener Gemeinden kamen nach Jerusalem zur Feier der Grundsteinlegung. Die Priester erschienen von neuem in ihrem Priestergewande, die Leviten sangen Dankhymnen unter Musikbegleitung, und weit hinaus erklangen die Freudenrufe des Volkes. Inmitten dieser jubelnden Menge standen ehrwürdige Greise und weinten laut: sie hatten noch den ersten Salomonischen Tempel in all seiner Pracht gesehen, und wenn sie ihn nun mit dem neuen bescheidenen „Hause Jahves" verglichen, konnten sie sich der Tränen nicht erwehren. Das laute Schluchzen der Greise mischte sich in die Jubelrufe der Jugend (um 536).

Allein der Tempelbau konnte infolge der Ränke der „Widersacher Judas und Benjamins" nicht zu Ende geführt werden. Zu diesen Widersachern gehörten die Nachbarvölkerschaften, die einen Teil des judäischen Landgebietes besetzt hielten und die die Bildung eines neuen jüdischen Zentrums in Jerusalem verhindern wollten. Auch die den Judäern zum Teil stammverwandten Samaritaner wurden bald zu ihren Feinden. Als Serubbabel und die judäischen Volksältesten den Tempelbau begonnen hatten, kamen Gesandte der Samaritaner zu ihnen und sagten: „Wir möchten zusammen mit euch bauen; denn wir wenden uns, wie ihr, an euren Gott." Es ist unklar, ob die Samaritaner sich der Jerusalemer religiösen Gemeinde anschließen wollten oder aber die politischen Vorteile im Auge hatten, die ihnen ein Bündnis mit den Judäern bieten konnte; wie dem auch sein mag, Serubbabel und die Volksältesten wiesen den Vorschlag der Samaritaner entschieden zurück. Sie befürchteten anscheinend, daß die Vermischung mit Halbisraeliten die Reinheit der jüdischen Rasse und Religion beeinträchtigen könnte. Durch diese Ablehnung gereizt, begannen nun die erbitterten Samaritaner die Jerusalemer Gemeinde auf jede Weise zu verfolgen und in alle

Unternehmungen derselben bald mit Gewalt, bald mit List störend einzugreifen. Sie hetzten auch die persischen Beamten gegen die Judäer auf; wenn aber diese vor der zentralen persischen Regierung Klage darüber führten, dann suchten die Samaritaner durch Bestechung und Ränke den Erfolg ihrer Vorstellungen zu vereiteln. So kam es, daß der so feierlich begonnene Tempelbau unterbrochen werden mußte und während sechzehn Jahren nicht wieder aufgenommen werden konnte [1]).

In diesem Zeitraum wurden die Judäer auch noch anderen schweren Prüfungen unterworfen. Kyros starb und ihm folgte sein Sohn *Kambyses* (529—522) auf dem Throne. Sogleich nach der Thronbesteigung unternahm der neue König einen Eroberungsfeldzug gegen Ägypten und Äthiopien. Die Hauptschlachten wurden in Pelusium, an der philistäisch-judäischen Grenze, geschlagen. Die Truppenteile des großen persischen Heeres zogen durch Judäa, und das Land mußte alle Schrecken der Kriegszeit über sich ergehen lassen. Dabei belästigten auch noch die Nachbarvölkerschaften die Judäer durch ihre Einfälle und, indem sie sich die Wirren der Kriegszeit zunutze machten, verübten sie ungestraft die grausamsten Gewalttaten. Von Persien war keine Hilfe zu erwarten: es hatte kein Augenmerk für Judäa in jenen Jahren, da die große Umwälzung vor sich ging: die Umwandlung Ägyptens in eine persische Satrapie. Als Kambyses auf dem Rückweg aus Ägypten in Syrien starb, hatte bereits der Usurpator Gaumata (der falsche Bardia,

[1]) Diese Darstellung der Ereignisfolge, die sich aus der Zusammenstellung der nicht leicht auseinanderzuhaltenden Angaben des Buches Esra (Kap. 3, 4 und Anfang des 5.) ergibt, wird von einigen Geschichtsschreibern bestritten, die die Grundsteinlegung des Tempels in das Jahr 520 verlegen, d. i. in das zweite Regierungsjahr des Darius, als unter dem Einfluß der Propheten Haggai und Sacharja der Bau des Heiligtums von neuem in Angriff genommen wurde (§ 72). Diese neuere Ansicht stützt sich hauptsächlich darauf, daß die Propheten zu Anfang der Regierungszeit des Darius scheinbar zum ersten Male zur Errichtung des Tempels aufriefen. Diese Beweisführung ist jedoch nicht stichhaltig, denn die *Grundsteinlegung*, die im Jahre 536 erfolgte, schließt nicht aus, daß der Prophet sechzehn Jahre später zur *Errichtung* des Tempels aufruft. In der Zwischenzeit mochten auch die schweren wirtschaftlichen Sorgen des verwüsteten Landes den Bauarbeiten hinderlich gewesen sein, vor allem die Notwendigkeit, die zerstörten Privathäuser in Jerusalem wiederherzustellen. Als die elementarsten Bedürfnisse befriedigt waren, erhoben sich nun von neuem Stimmen für die Errichtung des neuen Tempels (vgl. *Haggai* 1, 4; *Esra* 5, 1 ff., besonders Vers 16 aus der persischen Königsurkunde, deren Authentizität von Wellhausen ohne jeden Grund bestritten wird).

Smerdis) den persischen Thron an sich gerissen, und die Staatsordnung geriet ins Wanken. In Babylonien und Medien flackerten Aufstände auf. Zu der politischen Schutzlosigkeit Judäas gesellten sich auch noch wirtschaftliche Sorgen: mehrere Jahre hindurch hatte das Land unter Mißernten zu leiden, die zum Teil infolge der Verwilderung des Bodens und der noch ungenügenden Anpassungsfähigkeit der neuen Kolonisten an die lokalen Ackerbauverhältnisse eingetreten waren. Der Verdienst war gering; der Handel konnte nicht zur Entwicklung gelangen, da die Karawanenstraßen infolge der Kriegszeit und der Wirren in Persien unsicher wurden. Nur langsam erhob sich Jerusalem aus den Trümmern, und seine Einwohnerzahl war noch sehr unbedeutend. Eine gedrückte Stimmung lastete auf dem Volke, die Trauer des Exils schien gleichsam noch nicht von ihm gewichen zu sein. Die in Babylonien eingeführten nationalen Fasten am Tage der Zerstörung Jerusalems (§ 66) wurden auch jetzt noch beibehalten.

§ 72. *Der neue Tempel; die Propheten Haggai und Sacharja (520—516)*

Eine günstigere Zeit brach für Judäa mit der Regierung *Darius'* I. Hystaspis (521—485), aus der Dynastie der Achämeniden, an. Gebieter einer weitausgedehnten Monarchie, die sich vom Iran bis Libyen und Äthiopien, „von Indien bis Kusch", erstreckte, stellte Darius in den eroberten Provinzen die Ruhe wieder her und wandte sich dann ihrer inneren Organisierung auf der Grundlage der Selbstverwaltung unter Aufsicht persischer Satrapen zu. Judäa, das in den dieser Regierung vorangehenden Wirren den Nachfolgern des Kyros Treue bewahrt hatte, hoffte nun auf die besondere Gunst des neuen Königs[1]). Schon in den ersten Regierungsjahren des Darius wurde für eine baldige Wiederaufnahme

[1]) Einige Geschichtsschreiber (Ed. Meyer u. a.) sind dagegen der Meinung, daß gerade in den ersten Regierungsjahren des Darius, als der Aufstand in Babylonien und in den anderen Provinzen noch nicht unterdrückt war, auch in Judäa eine Bewegung für die Erlangung der politischen Unabhängigkeit entstanden sei; ein Zeichen einer solchen Bewegung erblicken sie in den messianischen Prophezeiungen von Haggai und Sacharja über Serubbabel als den Regenten Judäas. Mit dieser Hypothese steht jedoch die Tatsache nicht im Einklang, daß in denselben Jahren Darius die Errichtung des Tempels in Jerusalem gestattete und dem „Prätendenten" Serubbabel das verantwortungsvolle Amt eines „Pecha", d. i. Statthalters, einräumte (s. unten im Text).

des Tempelbaues in Jerusalem Stimmung gemacht, da die judäische Hauptstadt ohne Gotteshaus nicht ein religiöser und also auch kein nationaler Mittelpunkt der autonomen Provinz werden konnte. Im Jahre 520 traten in Jerusalem zwei Propheten, *Haggai und Sacharja*, auf, die das Volk zum Wiederaufbau des Tempels zu veranlassen suchten. Der Prophet Haggai erklärte, daß weder die Armut des Volkes infolge der Mißernte noch die Unorganisiertheit seines Gemeinwesens den Aufschub der Errichtung des „Hauses Jahves" rechtfertigen könnten, ja daß im Gegenteil diese traurige Lage nichts weiter als eine Folge der Gleichgültigkeit der heiligen Sache gegenüber sei. Sich an die Führer des Volkes und an die Reichen wendend, sagte Haggai:

„Diese Leute da sagen: Die Zeit der Erbauung des Tempels Jahves ist noch nicht gekommen. Ist es denn Zeit für euch, in getäfelten Häusern zu wohnen, während dieses Haus in Trümmern liegt? . . . Achtet doch darauf, wie es euch ergeht. Ihr säet viel aus, aber bringt wenig ein; ihr eßt, aber werdet nicht satt; ihr trinkt, aber bekommt nicht genug; ihr kleidet euch, aber habt nicht warm, und wer sich um Lohn verdingt, verdient in einen löchrigen Beutel. . . . Weshalb das? Dies ist der Spruch Jahves der Heerscharen: um meines Hauses willen, weil es in Trümmern liegt, während ein jeder von euch an seinem Hause seine Freude hat. Darum hielt der Himmel über euch seinen Tau und die Erde ihren Ertrag zurück, und ich rief Dürre herbei über das Land und die Berge, den Most und das Öl und alles, was sonst der Boden hervorbringt."

Der Aufruf der Propheten erweckte den erschlafften Eifer für die gemeinsame Sache. Serubbabel, der um diese Zeit schon den Titel eines judäischen Statthalters (Pecha, Pachath Jehuda) trug, sowie der Oberpriester und die Volksältesten gingen nun eifrig an die Errichtung des Jerusalemer Tempels. Die Bauarbeiten wurden im zweiten Regierungsjahre des Darius aufgenommen und nahmen fast vier Jahre in Anspruch. Im Laufe dieser Zeit mußten die Führer des Volkes alle ihre Kräfte daran setzen, um das begonnene Werk zu vollenden und die ihnen entgegentretenden Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Hindernisse nämlich gab es auch jetzt noch in Übermaß. So kam eines Tages während des Tempelbaues der persische Statthalter *Tatnai*, der Verwalter der Satrapie Abar-Nahara („Jenseits des Flusses", d. i. Syriens), mit seinem Gefolge nach Jerusalem und geriet in große Verwunderung, als er das im Bau befindliche prächtige Tempelgebäude erblickte. Er fragte die judäi-

schen Volksältesten, wer ihnen denn die Errichtung dieses Gebäudes gestattet hätte, und erhielt zur Antwort, daß die Erlaubnis den aus Babylonien heimgekehrten Judäern noch von König Kyros erteilt worden sei und daß die Grundsteinlegung schon vor langer Zeit, unter Sesbazar, dem Statthalter Kyros', stattgefunden habe. Nachdem Tatnai dieses vernommen hatte, erstattete er dem König Darius über die ganze Angelegenheit unverzüglich Bericht. Der König befahl, in den verschiedenen Aktenaufbewahrungsstätten nachzusuchen, und bald darauf wurde in der persischen Stadt Ekbatana die Verordnung des Kyros aufgefunden, in der er die Errichtung eines „Hauses Gottes" in Jerusalem genehmigte. Da befahl Darius seinem Satrapen Tatnai, die Bauarbeiten nicht nur nicht zu behindern, sondern sie auch durch Vorschuß von Geldmitteln zu unterstützen, die den von der syrischen Satrapie an den Staatsschatz abzuführenden Abgaben entnommen werden sollten.

Der Tempelbau wurde im sechsten Regierungsjahre des Darius (516), am dritten Tage des Frühjahrsmonats Adar vollendet, siebzig Jahre nach der Zerstörung des ersten Tempels durch die Babylonier. (Darum rechnet auch die Tradition mit einer siebzigjährigen Dauer des „babylonischen Exils".) Josua und Serubbabel veranstalteten eine feierliche Einweihung des Tempels, und bald darauf wurde in Freuden das Passahfest begangen, in Anwesenheit großer Volksmassen, die nach Jerusalem gepilgert waren.

Im jüdischen Volke machte sich nun von neuem ein starker geistiger Aufschwung bemerkbar. Die Reden des Propheten Haggai und Sacharja[1]) erfüllten die Bevölkerung Jerusalems mit Begeisterung und erweckten in ihnen die Hoffnung auf eine frohe Zukunft. So sagte Haggai, daß dem neuen „zweiten Tempel", mochte er auch dem alten Salomonischen Tempel an Pracht nachstehen, doch strahlender Ruhm beschieden sei, denn er werde der Tempel des Friedens und der Eintracht sein. Der Prophet nannte Serubbabel den „Auserwählten Gottes" und prophezeite ihm in geheimnisvollen Worten eine glänzende Zukunft, indem er Anspielungen auf gewisse bevorstehende politische Umwälzungen machte (2, 21—23). Noch ge-

[1]) Von einem Propheten dieses Namens, einem Zeitgenossen Serubbabels, sind die ersten acht Kapitel des biblischen „Buches Sacharja" verfaßt; die übrigen Kapitel (9—14) stammen anscheinend von einem Propheten aus späterer Zeit (s. unten, Kap. V).

heimnisvoller sind die begeisterten messianischen Reden des Propheten Sacharja. Diese Reden sind zum großen Teil in die Form von poetischen *Visionen* gekleidet, die die Visionen Jeheskels an Schönheit der Symbole oft noch übertreffen[1]). In ihnen spiegelte sich in verworrenen Umrissen jener Kampf wider, den in den Restaurationsjahren die weltliche Partei Serubbabels mit der Priesterpartei Josuas führte. In diesem wechselvollen Kampfe sollte entschieden werden, ob das neuerstandene Judäa ein Königreich sein solle mit einem Regenten aus der Dynastie Davids oder aber eine theokratisch organisierte Provinz Persiens mit einem Hohepriester aus dem Geschlechte Zadoks an ihrer Spitze. Der Prophet schwankt zwischen beiden Richtungen: bald bringt er die Befreiung der Nation mit der Persönlichkeit Serubbabels in Zusammenhang (indem er ihn entweder beim Namen nennt oder ihn unter der symbolischen Bezeichnung „Zemach" = Sproß im Sinne hat; vgl. 4, 7—10 mit 3, 8 und 6, 12); bald wieder nimmt er den Hohepriester Josua in Schutz, indem er ihn seiner „schmutzigen Kleider" entledigt (von Sünden läutert), ihm eine Krone aufs Haupt setzt und ihm eine Stelle neben dem Throne Serubbabels zuweist (6, 11—12), wobei er ein „friedliches Einvernehmen" zwischen den beiden Regenten prophezeit. Dem weltlichen Haupt Serubbabel verkündet der Prophet die Worte Jahves, die späterhin zum Wahlspruch des Judentums als einer geistigen Nation geworden sind: „Nicht durch Macht noch durch Gewalt, sondern durch den Geist" (wird der Sieg errungen). Sowohl das Volk als auch seinen Führer sucht Sacharja zu überzeugen, daß sie den „Tag kleiner Anfänge" nicht vernachlässigen mögen, weil dieser bescheidene Beginn der Restauration Judäa zu neuer Blüte bringen werde. Auch entsagt er nicht den lichten Träumen Jesajas II von der künftigen Aufklärungsmission des Judentums unter den Völkern der Erde:

„So spricht Jahve: Ich bin auf der Rückkehr nach Zion und will inmitten Jerusalems Wohnung machen; Jerusalem wird die treue Stadt heißen und der Berg Jahves der Heerscharen der heilige Berg. Noch werden Greise und Greisinnen auf den Plätzen Jerusalems sitzen, ein jeder mit seinem Stab in der Hand vor der Menge von Lebensjahren. Und die Straßen der Stadt werden sich mit Knaben und mit Mädchen füllen, die auf ihren Plätzen spielen. . . . Fürwahr, ich werde mein Volk aus den Ländern des Aufgangs der

[1]) S. z. B. die Vision vom Reiter unter den Myrten (Sach. 1, 8—17).

Sonne (Babylon) und aus den Ländern ihres Niederganges (Ägypten?) erretten und werde sie heimbringen, daß sie inmitten Jerusalems wohnen. . . . Noch wird es geschehen, daß Völker und Bewohner großer Städte herbeikommen . . . um Jahve der Heerscharen zu Jerusalem zu suchen. In jenen Tagen wird es geschehen, daß zehn Männer aus allen Sprachen der Nationen einen Judäer beim Rockzipfel ergreifen und sagen: Wir wollen mit euch ziehen, denn wir haben gehört: Gott ist mit euch" (Sach. 8, 3—8, 20—23).

Als sich unter den Priestern die Frage erhob, ob die im babylonischen Exil aus Anlaß der Zerstörung Jerusalems veranstalteten Fasten auch weiter beibehalten werden sollten, sagte ihnen Sacharja, es käme bald eine Zeit, da diese Fasttage zu Festtagen werden würden (7, 2 f.; 8, 19). Dabei sucht er gleich den alten Propheten dem Volke klarzumachen, daß man nicht durch äußere Werkheiligkeit, sondern nur durch gute Taten und Wahrhaftigkeit erlöst werden könne: „Dies ist's, was ihr zu tun habt! Redet untereinander die Wahrheit und heilsames Recht richtet in euren Toren; sinnt in eurem Herzen nichts Böses gegeneinander und habt nicht Gefallen an lügenhaftem Schwören. Denn solches alles hasse ich, ist der Spruch Jahves" (8, 16—17).

Allein nicht alle waren optimistisch genug, um in den „kleinen Anfängen" Vorboten einer großen Zukunft zu erblicken. Und vielleicht war es gerade der Prophet, der im babylonischen Exil den majestätischen Traum von der künftigen Weltsendung des „Lichtes der Völker" geträumt hatte, der jetzt diesen stolzen Traum über den kleinen alltäglichen Sorgen vergessen hatte. Der babylonische Anonymus Jesaja II (§ 69), der in der Nacht des Exils die anbrechende Morgenröte verkündet hatte, stimmte zwei oder drei Jahrzehnte später, als an Stelle des lichten Traumes die trübe Alltäglichkeit trat, seinen Ton bedeutend herab. In den letzten Prophezeiungen Jesajas II (Kap. 56—66 des Buches Jesaja, wenn man einen Teil davon in die Zeit Haggais und Sacharjas verlegt) spiegelt sich bereits der graue Alltag des Lebens wider. Wir vernehmen hier Strafreden gegen die Scheinheiligen, die Gott, der im Himmel thront, in die engen Wände eines kleinen Tempels einschließen zu können glauben (Kap. 66), sowie gegen die Anhänger der „Höhenkulte" (Kap. 65). Von neuem ertönt der Entrüstungsschrei über die Sünden, die das Volk von ihrem Gotte trennen, und eine bittere Klage über Gott, der an den aus Babylonien Ausgezogenen nicht

mehr jene Wunder tun wolle, die er in den Tagen Moses', beim Auszug aus Ägypten, vollbracht hatte. (Dies ist m. E. der Sinn des Kap. 63, 7—19.) Und nur von Zeit zu Zeit mischt sich in diese Klagen ein froher, hoffnungsvoller Ton, nur hie und da flammt noch ein heller Funke des Vertrauens auf eine baldige nationale Wiedergeburt Judäas auf (Kap. 60—62).

Die Restaurierung des religiösen Mittelpunktes in Jerusalem stärkte für eine Zeitlang den sinkenden Mut des Volkes, allein die lichten Hoffnungen des Propheten sollten nicht in Erfüllung gehen. Die Tage der Freiheit und der Ruhe waren für Judäa noch nicht angebrochen. Es blieb nach wie vor eine arme, den persischen Satrapen untergebene Provinz. Dem Davididen Serubbabel war es nicht vergönnt, die Königskrone zu tragen; nach der Errichtung des Tempels verschwindet er plötzlich von der geschichtlichen Bühne, und in den Urkunden wird seiner nicht weiter Erwähnung getan. Eine spätere, apokryphe Erzählung berichtet, Serubbabel wäre nach Babylonien zurückgekehrt und dort geblieben. Es gibt eine vielleicht nicht unwahrscheinliche Vermutung, daß die Entfernung Serubbabels durch Befürchtungen der persischen Regierung hervorgerufen worden sei, die in ihm einen judäischen Kronprätendenten erblicken mochte. Es ist aber auch möglich, daß er dem inneren Kampfe der Parteien zum Opfer fiel, von denen die eine für einen weltlichen Regenten aus dem Geschlechte Davids eintrat, während die andere einen geistlichen Würdenträger aus dem Geschlechte Zadoks an der Spitze Judäas sehen wollte. Die letzte siegte infolge der zu jener Zeit im Volke vorherrschenden theokratischen Tendenzen. Die Verwaltung der Jerusalemer Gemeinde blieb in den Händen des Hohepriesters Josua und ging nach seinem Tode an seinen Sohn *Jojakim* über.

Die weitere Geschichte Judäas während der Regierung des Darius und seines Nachfolgers Xerxes I. (485—465) ist in völliges Dunkel gehüllt. Gerade in dieser Zeitperiode, als Persien infolge der berühmten griechisch-persischen Kriege eine hervorragende Rolle in der Weltgeschichte zu spielen beginnt, findet sich in den erhaltengebliebenen Schriftdenkmälern keinerlei Erwähnung der Lage der Juden in dem persischen Weltreiche. Der zerrissene Faden der Geschichte wird erst ein halbes Jahrhundert nach der ersten Restauration, in der Regierungszeit Artaxerxes I., von neuem angeknüpft.

Drittes Kapitel

Die zweite Restauration: Esra und Nehemia

§ 73. Die inneren Mißstände und die Verarmung; der Prophet Maleachi (um 500—450)

Die von Serubbabel und Josua eingeleitete erste Restauration glich der ersten Aufackerung eines verwilderten Feldes, durch welche der Ertrag noch lange nicht gesichert ist. Die Wiederherstellung des religiösen Zentrums in Jerusalem genügte nicht zur Beseitigung jener Übel, die durch die noch nicht erfolgte Stabilisierung der sozialen Ordnung im Lande entstanden waren. Die von der Generation Serubbabels erhoffte politische Restauration Judäas wurde nicht zur Wirklichkeit: der Fürst aus dem Geschlechte Davids verschwand von der Oberfläche, und das Statthalteramt in Judäa versahen persische Würdenträger. Das politisch abhängige Land besaß auch keine feste innere Selbstverwaltung, die bei dem persischen System der Dezentralisation sehr umfassend hätte werden können; auch in dieser Beziehung harrte Judäa noch der dieser Aufgabe würdigen Vollbringer. In dieser Zeitperiode stellte Judäa eine bescheidene religiöse Gemeinde dar, die von einer Oligarchie der Vornehmen verwaltet wurde, an deren Spitze der Hohepriester stand. Nach Jojakim, dem Sohne Josuas, wurde dieses Amt von seinem Enkel *Eljaschib* (um 460) bekleidet, der weder die für die Periode der Organisierung so unentbehrliche Energie noch genügenden Unternehmungsgeist an den Tag legte. Neben der an der Spitze der Verwaltung stehende Oligarchie trat unmittelbar die Geldaristokratie. Die wirtschaftliche Ungleichheit trat bereits deutlich hervor: einem kleinen Häuflein der Vermögenden stand die große Masse der Besitzlosen gegenüber. Die Reichen nützten ihre nahen Beziehungen zur Verwaltung durch Bedrückung der Unbemittelten

aus. In Jahren der Mißernte verkauften oder verpfändeten die armen Landleute den Reichen ihre Äcker, ihre Weinberge und Häuser, ja manchmal sogar ihre Kinder, um Geld für ihren Lebensunterhalt oder für die Entrichtung der Abgaben an den persischen Satrapen als Zinsdarlehen von ihnen zu erhalten. Die Abgaben lasteten schwer auf dem Volke: man forderte von ihm einen „Tribut für den König" und überdies eine „Tischsteuer" für den Statthalter (lechem ha' pecha). Die Last der doppelten Abgaben, zugunsten der persischen Staatskasse wie für die Bedürfnisse der inneren Selbstverwaltung, drückte allzu schwer auf die unbemittelte Bevölkerung. Besonders beschwerlich waren die Naturalabgaben für den Jerusalemer Tempel und die Priesterschaft. Diese bestanden in einem Zehnten und überdies in freiwilligen Darbringungen von landwirtschaftlichen Erzeugnissen. Nicht leicht war es für die verarmten jüdischen Gemeinden, ihren Tempelkult aufrechtzuerhalten. Sie mußten das Vieh sowohl zu den täglichen als auch zu den festlichen Opfern im Tempel herbeischaffen und den Unterhalt einer großen Zahl von Priestern und Leviten bestreiten. Dort, wo die Tempelabgaben in Form von freiwilligen Spenden eingesammelt wurden, suchten viele sich ihnen zu entziehen, was auf die Lage der Priesterschaft wiederum sehr ungünstig zurückwirkte.

Auch eine geistige Gefahr war im Anzuge: in die jüdischen Gemeinden drangen fremde Elemente ein. Viele Heiden aus den Nachbarvölkerschaften, die Judäa zur Zeit seiner Verödung besiedelt hatten, befanden sich nun in so unmittelbarer Nähe von den jüdischen Gemeinden, daß eine Annäherung der Familien unvermeidlich wurde. So wurden die Ehen zwischen Fremden und Judäern immer häufiger; besonders oft kam es vor, daß Judäer ammonitische oder philistäische (asdodische) Weiber in ihre Familien aufnahmen. Manche ließen sich so weit hinreißen, daß sie sich von ihren jüdischen Frauen scheiden ließen, um fremdstämmige Weiber heimzuführen. Ehen mit Samaritanern, die ja Halbhebräer waren, galten als weniger anstößig. Diese sowohl in den höchsten als auch in den niedrigsten Volksschichten verbreiteten Mischehen wurden für die Reinheit der jüdischen Rasse und Religion sehr bedrohlich. Die jüdische nationale Kultur hatte im Volke noch keine so festen Wurzeln geschlagen, um die fremdartigen Elemente sich assimilieren zu können, ohne selbst ihrem Einfluß zu unterliegen. Zur Zeit der

Reorganisation seiner inneren Lebensordnung bedurfte das Volk strenger nationaler Absonderung; sonst drohte ihm die Gefahr, unter den anderen Völkern aufzugehen, so daß der Judaismus dann zu einem der damals so zahlreichen religiösen Kulte des Orients hätte werden müssen, die, jeder universellen Bedeutung bar, später von dem Strom der Geschichte einfach weggespült worden sind.

Gegen diese Gefahr traten nun die Besten des Volkes auf. Es entstand eine nationale Partei, die das Judentum vor der ihm drohenden Assimilationsgefahr zu beschützen strebte. Ein dumpfer Widerhall des damaligen Kulturkampfes dringt bis zu uns aus den wenigen Reden eines anonymen Propheten, der zwischen 475 und 450 auftrat und unter dem symbolischen Namen Maleachi (d. h. „mein — d. i. Gottes — Gesandter") bekannt ist. Mit einem klangvollen Akkord beginnt die Predigt Maleachis (1, 6): „Ein Sohn ehrt seinen Vater und ein Diener fürchtet seinen Herrn. Nun, wenn ich Vater bin, wo ist meine Ehre, und wenn ich Herr bin, wo ist die Furcht vor mir?" Der Prophet macht seinen Mitbürgern den Vorwurf, daß sie das dem judäischen Volke zuteil gewordene Vermächtnis nicht beachten wollen: „Treubruch hat Juda begangen und Greuel sind in Juda und in Jerusalem verübt, denn Juda entweiht das Heiligtum Jahves, indem es Töchter eines fremden Gottes liebt und freit" (2, 11). Der Prophet tritt gegen die Mischehen auf und geißelt besonders diejenigen, die sich von ihren gesetzlichen Frauen scheiden lassen, um fremdstämmige Weiber zu ehelichen. Maleachi stellt auch die Priester und Leviten bloß, die ihren Tempeldienst und ihr Amt als Glaubenslehrer vernachlässigen. Zum Unterschiede von den alten Propheten räumt er der Tempelpriesterschaft die höchste leitende Stellung in dem Gemeinwesen ein und tadelt die Unfähigkeit der Hierarchen, sich selbst die ihnen gebührende Autorität zu verschaffen: „Denn eines Priesters Lippen bewahren Erkenntnis und Weisung sucht man von seinem Munde; denn der Bote Jahves der Heerscharen ist er." „Ihr aber — so spricht er, sich an die Priesterschaft wendend — seid vom Wege abgewichen, habt mit eurer Weisung viele zu Falle gebracht. . . . Darum bringe auch ich euch bei allem Volk in Geringschätzung und Verachtung" (2, 7—9). Was nun am meisten nottue, meint der Prophet, ist ein großer Organisator und Sittenerneuerer. Dies bringt er in folgenden Wendungen zum Ausdruck:

„Siehe, ich sende meinen Engel, daß er den Weg vor mir bahne, und plötzlich kommt zu seinem Tempel der Herr, den ihr herbeiwünscht, und der Engel des Bundes, nach dem ihr begehrt. Wer aber hält aus am Tag, da er kommt? und wer besteht, da er erscheint? Denn er ist gleich dem Feuer eines Schmelzers und gleich der Lauge von Wäschern: sitzen wird ein Silberschmelzer und Reiniger und wird die Leviten reinigen und sie läutern wie Gold und wie Silber. . . . Da werde ich zum Gericht euch nahen und ein schneller Zeuge sein gegen die Zauberer und die Ehebrecher und gegen die, die falsch schwören, gegen die Bedrücker der Lohnarbeiter, der Witwen und Waisen und gegen die, die den Fremden mißhandeln" (Maleachi 3, 1—5).

Der Gesandte Gottes, von dem Maleachi redet, erschien auch bald und unternahm die „Reinigung" des jüdischen Volkes. Es war dies aber kein Prophet mehr. Die Prophetie geht ihrem Ende entgegen: Maleachi wird als der letzte oder einer der letzten ihrer Vertreter angesehen. Die Unbeständigkeit des damaligen sozialen Gemeinwesens erforderte einen Mann, der Wort und Tat, Predigt und praktische Wirksamkeit zu vereinigen imstande war, einen sozialen Reformator voll Energie und Unternehmungsgeist. In Judäa gab es einen solchen Mann nicht; er kam aus der judäischen Kolonie in Babylonien, wo sich seit den Zeiten des Exils ein großer Vorrat an geistigen Kräften und nationaler Energie angesammelt hatte.

§ 74. Esra und der Kampf gegen die Mischehen (458—445)

Der Priester *Esra ben Seraja*, der in Babylonien lebte, hatte sich als gelehrter Mann oder „Schriftgelehrter", *Sofer*[1]), einen Namen gemacht. Ein tiefer Kenner der schriftlichen und mündlichen Lehre des Judaismus, setzte er anscheinend jenes Werk des Sammelns und Rezensierens der heiligen Bücher fort, das in den Gelehrtenkreisen noch zur Zeit des babylonischen Exils seinen Anfang genommen hatte (§ 67). Allein er hatte auch ein praktisches Ziel im Auge: die Glaubenslehre und das „Gesetz Moses" im Volke zu verbreiten. „Denn Esra hatte es sich zur Aufgabe gemacht, — so erzählt der Chronist — das Gesetz Jahves zu erforschen und danach zu handeln

[1]) In dem Babylonien jener Zeitperiode gab es einen besonderen Stand einheimischer Schriftgelehrter, die in den Diensten der heidnischen Tempel standen. Sie wurden *sapiri* genannt, was der hebräischen Bezeichnung *soferim* genau entspricht.

und Satzung und Recht in Israel zu lehren." Esra sah mit voller Klarheit, daß die jüdische Nation nur dann innerlich stark sein könne, wenn ihr ganzes Leben durch eine bestimmte, auf den Grundlagen der Thora und der alten Überlieferungen aufgebaute Verfassung geregelt werde. In dieser Richtung eben wirkte er in den Gemeinden Babyloniens und Persiens. Als er von dem Niedergange der Jerusalemer Gemeinde Kunde erhielt, faßte er den Entschluß, dorthin überzusiedeln, um im Volke den Drang nach neuer Formung des Lebens zu erwecken. Um aber erfolgreich in Judäa wirken und das soziale und religiöse Leben im Geiste des Gesetzes reformieren zu können, mußte Esra über eine offizielle Vollmacht der persischen Regierung verfügen. Es gelang ihm auch, von dem persischen König *Artaxerxes I. Longimanus* (465—424) in dessen siebentem Regierungsjahre eine solche zu erhalten. Esra bekam das Recht, Beamte und Richter in Judäa zu ernennen und sie zu unterweisen, wie sie auf der Grundlage der jüdischen Gesetze verwalten und richten sollten. Überdies wurde ihm gestattet, in der babylonischen Kolonie für den Jerusalemer Tempel und andere soziale Bedürfnisse der Metropole Sammlungen zu veranstalten sowie diejenigen von seinen Landsleuten mit sich nach Judäa zu nehmen, die zur Übersiedlung geneigt wären.

Im „Buche Esra" wird diese offizielle Urkunde, ein in aramäischer Sprache abgefaßter und dem Priester Esra eingehändigter Brief Artaxerxes' I., angeführt. Er lautete: „Artaxerxes, der König der Könige, an den Priester Esra, den Gelehrten im Gesetze des Gottes des Himmels usw. Und nun ist von mir Befehl gegeben, daß jeder, der in meinem Königreiche zum Volke Israel oder dessen Priestern oder Leviten gehört und willens ist, nach Jerusalem zu ziehen, mit dir ziehen darf, dieweil du vom König und seinen sieben Ministern gesandt bist, die Verhältnisse in Juda und Jerusalem nach dem Gesetze deines Gottes, das du in der Hand hast, zu untersuchen, und um dorthin zu bringen das Silber und Gold, welches der König und seine Minister für den Gott des Himmels, dessen Wohnung zu Jerusalem ist, gespendet haben, sowie das Silber und Gold, welches du in der ganzen Provinz Babel erhalten wirst, mitsamt der Spende des Volkes und der Priester, die für das Haus ihres Gottes in Jerusalem spenden. Demgemäß sollst du pünktlich für dieses Geld Stiere, Widder und Lämmer und die dazu gehörigen Speise- und

Trankopfer kaufen und sie auf dem Altar des Hauses eures Gottes zu Jerusalem opfern. . . . Es ist nämlich von mir, Artaxerxes, Befehl gegeben an alle Schatzmeister in Syrien (Abar-Nahara): alles, was der Priester Esra, der Gelehrte im Gesetze des Gottes des Himmels, von euch verlangen wird, soll pünktlich geleistet werden. . . . Euch aber sei mitgeteilt, daß es nicht erlaubt sein soll, all den Priestern, Leviten, Sängern, Torwächtern, Hörigen und Dienern dieses Hauses Gottes Geldtribut, Naturalsteuer oder Wegezoll aufzuerlegen. Du aber, Esra, bestelle gemäß der Weisheit deines Gottes Regierungsbeamte und Richter, damit sie dem ganzen Volke in Syrien Recht sprechen, nämlich allen denen, die die Gesetze deines Gottes kennen, und wer sie nicht kennt, den sollt ihr sie lehren. Wer aber das Gesetz deines Gottes und das Gesetz des Königs nicht befolgt, über den soll pünktlich Urteil gefällt werden, sei es zum Tode oder zur Verbannung, zu Geldstrafe oder zu Kerker [1])."

Dem Rufe Esras folgten in Babylonien gegen anderthalb Tausend Männer, die mit ihren Familien nach Jerusalem übersiedeln wollten. Ihnen schloß sich auch eine Gruppe von Leviten und Tempeldienern an. Als Treffpunkt für die ganze Auswanderergruppe wurde die Gegend am Ufer des Ahavaflusses oder -kanals bestimmt. Dort gebot Esra den Versammelten, zu fasten und Gott um eine glückliche Wanderung anzuflehen, da er es nicht für angebracht hielt, Artaxerxes um ein Militärgeleit für die Übersiedler und ihre Habe zu bitten. Als Schutz konnten den Auswanderern jedoch die an Esra ausgefolgten, offenen königlichen Geleitbriefe an die Satrapen „jenseits des Flusses", d. i. in Syrien, dienen, das auf dem Wege nach Palästina gelegen und in administrativer Hinsicht diesem übergeordnet war. Am 12. Tage des Nissan (April) trat Esra an der Spitze der Auswanderer die Reise an und am 1. Ab (August) kam die Gruppe wohlbehalten in Jerusalem an (458). Nach dreitägiger Ruhe übergab Esra der Tempelpriesterschaft die

---

[1]) Die Authentizität dieser im Buche Esra 7, 11—26 angeführten Urkunde wurde schon vor langer Zeit von einem der maßgebendsten Geschichtschreiber des alten Orients, von Ed. Meyer, behauptet, der sie allem, was uns von dem persischen Staate, seinen Institutionen und seiner Geschichte bekannt ist, durchaus entsprechend fand. Die später aufgefundenen aramäischen Papyri von Elephantine haben diese Ansicht Meyers, die von einseitigen Bibelkritikern bestritten wurde, vollauf bestätigt. S. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums (1896) und Der Papyrusfund von Elephantine (1912), S. 3—4.

mitgebrachten Spenden und wies den persischen Beamten die Befehle des Artaxerxes hinsichtlich der Einführung einer neuen sozialen Ordnung in Judäa und der ihm selbst dabei zuerkannten leitenden Stellung vor.

Dem aus Babylonien gekommenen Reformator schlossen sich die Vertreter der nationalen Partei Jerusalems an. Von diesen seinen Gesinnungsgenossen erfuhr Esra indessen noch Schlimmeres als er erwartet hatte. Er mußte sich überzeugen, daß der Niedergang des religiös-nationalen Geistes in den verschiedenen Volksschichten äußerst gefährliche Formen angenommen und daß dies vor allem seine Ursache in den häufigen Mischehen zwischen Juden und Fremdstämmigen hatte. Von all dem Vernommenen tief bewegt, ergoß Esra seine Gefühle in einem langen Bußgebet, das er öffentlich während des Abendgottesdienstes im Jerusalemer Tempel sprach. Das Volk war gerührt von dieser aufrichtigen Trauer und den Tränen des gelehrten Mannes. Einer der Gemeindeältesten, *Sechanja ben Jechiel*, wandte sich mit folgenden Worten an Esra: „Wir haben gegen unseren Gott gefrevelt, daß wir fremde Frauen von den Völkern des Landes geheiratet haben. Und doch, es gibt noch eine Hoffnung für Israel. Wir wollen uns jetzt unserem Gott gegenüber feierlich verpflichten, alle unsere Frauen und was von ihnen geboren ist, zu verstoßen, ganz nach dem Rate Gottes und derer, die das Gebot Gottes fürchten. Es möge verfahren werden nach dem Gesetz! Stehe auf, denn deine Sache ist es, und wir wollen dir beistehen. Ermanne dich und handle!" Esra folgte dieser Aufforderung und nahm allen Anwesenden auf der Stelle den Eid ab, durch den sie sich verpflichteten, für die Wiederherstellung des verletzten Gesetzes zu wirken.

Bald darauf beriefen die Obersten und Ältesten die Einwohner der Hauptstadt und der Umgegend zu einer großen Volksversammlung nach Jerusalem. Den aus Babylonien eingewanderten Familien (Bne ha'golah) wurde das Erscheinen unter Androhung der Konfiskation ihres Eigentums und der Verstoßung aus der Gemeinde zur Pflicht gemacht. Die Versammlung fand am 20. Kislev (Dezember) auf dem Platz vor dem Tempel statt. Es regnete in Strömen, und die Versammelten zitterten, wie der Chronist sich ausdrückt, „wegen des Anlasses und der Regengüsse". Esra tat ihnen seine Forderung kund, derzufolge sie ihre fremdstämmigen Weiber

entlassen und sich gegen die Fremden überhaupt abschließen sollten. Das Volk stimmte laut der Forderung zu, verlangte aber, daß für die Ehescheidungssachen besondere aus den Volksältesten und den Richtern einer jeden Gemeinde gebildete Räte bestellt werden sollten. Bald darauf wurde in Jerusalem unter der Leitung Esras ein Rat der Geschlechtsältesten gebildet, der alle Fälle von Mischehen zu untersuchen und deren schnellste Auflösung zu veranlassen hatte. Es wurde ein Verzeichnis derjenigen Familien aufgesetzt, die fremdstämmige Frauen aufzuweisen hatten, wobei es sich herausstellte, daß das Verzeichnis viele vornehme Familien nicht nur von den Laien, sondern auch aus der Priesterschaft umfaßte. Viele fremdstämmige Weiber und ihre Kinder wurden so aus den jüdischen Familien entfernt[1]).

Es war dies eine sehr schroffe Maßnahme, denn sie war mit der Auflösung engster Familienbande und mit der Verletzung persönlicher Gefühle verbunden; allein dieses schwere Opfer war unvermeidlich zur Festigung der zerrütteten nationalen Lebensordnung. Die Ausstoßung der fremdartigen Elemente aus der jüdischen Nation war zur Erhaltung der Reinheit der Rasse, der Religion und der eigenartigen Volkskultur unumgänglich. Bald darauf sollte diese außerordentliche Maßregel die strenge Form einer Gesetzesvorschrift erhalten (s. unten, § 76).

§ 75. Nehemia und die Befestigung Jerusalems (445—433)

Der in Judäa eingeleitete Kampf gegen die Mischehen rief bei den Nachbarvölkern große Erregung hervor. Die aus Judäa ausgewiesenen fremdstämmigen Weiber, die gekränkt zu ihren Familien heimgekehrt waren, entfachten das Verlangen nach Rache. Um diese Zeit herrschte in Palästina Unruhe: der syro-palästinische Satrap Megabyzeus sammelte ein Heer zur Unterdrückung des in Ägypten ausgebrochenen Aufruhrs und lehnte sich nach dessen Niederwerfung selbst gegen den König Artaxerxes auf. Diese anarchischen Zustände benützten anscheinend die gereizten Fremden, um sich an

[1]) Der letzte Satz des „Buches Esra" (10, 44) ist im massoretischen Text offenbar entstellt; verbessert man ihn aber nach der griechischen Septuaginta, so hat er diesen Sinn: „und sie entließen Frauen und Kinder".

den Einwohnern Jerusalems zu rächen. Sie drangen in Jerusalem ein, das damals noch eine wenig befestigte, menschenleere Stadt war, zerstörten die Überreste der alten Stadtmauer und verbrannten das Stadttor. So bekamen die Ammoniter, die Asdodier und die Samaritaner freien Zutritt zur Hauptstadt und trieben ihr Unwesen darin wie in ihrem eigenen Lande.

Alle diese Geschehnisse erfüllten die Patrioten, die Gesinnungsgenossen Esras, mit schwerer Sorge. Sie sahen nun, daß das Volk zwecks innerer Abschließung zunächst nach außen abgesondert, daß Jerusalem zu einer befestigten, geschlossenen Stadt werden müsse, in die kein Fremder sich mit Gewalt Zutritt verschaffen könne. Seitdem wurde die Befestigung der Stadt durch widerstandsfähige Mauern zur Hauptaufgabe der Patrioten. Ihr Haupt Esra, der die Reformierung der sozialen Ordnung im Sinne des „Gesetzes" durchzuführen begonnen hatte, benötigte einen energischen Landpfleger, der die äußere Lage der jüdischen Nation unter den Nachbarvölkerschaften sicherstellen konnte. Ein solcher Mann erschien nun wieder aus der fernen Diaspora. Es war dies *Nehemia ben Hakalja*, der am Hofe Artaxerxes I., in der Hauptstadt Persiens, *Susa*, die Stellung des „Mundschenks" bekleidete.

Es ist unbekannt, ob die Jerusalemer Patrioten ihren einflußreichen Stammesbruder in Susa durch eine besondere Gesandtschaft um Hilfe ansprachen oder ob dieser selbst ganz zufällig von der Lage in Judäa Kenntnis gewann. In dem Buche, das in Form von Memoiren des Nehemia verfaßt ist, wird folgendes erzählt: Als Nehemia von seinem nach Susa gekommenen Bruder Hanani und von einigen anderen Bürgern Jerusalems von der betrübenden Lage der heiligen Stadt erfuhr, befiel ihn große Trauer. Der König Artaxerxes fragte Nehemia, warum er so traurig sei und so schlecht aussähe. Darauf sagte Nehemia: „Wie sollte ich nicht schlecht aussehen, da doch die Stadt mit den Gräbern meiner Väter in Trümmern liegt und ihre Tore vom Feuer verbrannt sind?" — „Was ist es denn, was du begehrst?" fragte der König, und Nehemia erwiderte: „Wenn es dem Könige genehm ist, so wollest du mich nach Juda entsenden, zur Stadt der Gräber meiner Väter." Der König willigte ein. Nehemia erhielt von dem ihm gewogenen Artaxerxes nicht nur einen langfristigen Urlaub nach Judäa, sondern auch außerordentliche Vollmachten zur Ordnung der inneren An-

gelegenheiten des Landes. Der König gestattete ihm, das halbzerstörte Jerusalem und seine Festungsmauern wieder aufzubauen. Den persischen Satrapen und den Vögten Syriens wurde der Befehl erteilt, das Unternehmen Nehemias zu unterstützen, ihn mit Baumaterial aus den königlichen Wäldern zu versehen und ihm einen Kriegertrupp zur Verfügung zu stellen. Innerhalb der Grenzen Judäas trug Nehemia den Titel eines zeitweiligen Statthalters (Pecha) [1]).

Im Frühjahr des Jahres 445 („im zwanzigsten Jahre des Königs Artaxerxes") kam Nehemia aus Susa in Jerusalem an. Zunächst bewahrte er ein strenges Inkognito. In den ersten drei Nächten fuhr er insgeheim, nur von einem kleinen Gefolge begleitet, um die Stadt herum und besichtigte ihre zerstörten Mauern und verbrannten Tore. Sodann setzte er die Volksältesten und die Priester in Kenntnis von seinen amtlichen Vollmachten und forderte sie auf, an der patriotischen Sache der Befestigung der Hauptstadt energisch mitzuwirken. Dem Aufrufe Nehemias leisteten viele Folge, Laien wie auch Geistliche, Vornehme und Geringe, Bürger Jerusalems wie auch Landleute. Es bildete sich eine ganze Armee freiwilliger Arbeiter, die in einzelne Abteilungen zerfiel. Eine jede von ihnen nahm die Errichtung eines bestimmten Teils der Festungsmauer auf sich.

Kaum hatten die Arbeiten begonnen, als schon der Oberste des samaritanischen Bezirks und das Oberhaupt der Völkerschaft der Samaritaner, *Sanballat* [2]), Nehemia in den Weg trat. Ihm schlossen sich die Vertreter anderer fremdstämmiger Gruppen an: der Ammoniter *Tobia* und der Araber *Gesem*. Diese Männer sowie ihre

---

[1]) Für die Kenntnis der Ereignisse dieser Epoche finden wir im biblischen Schrifttum eine Quelle von hervorragendster Bedeutung: die *Memoiren* Nehemias, die in dem nach ihm benannten Buche erhalten geblieben sind. Daß in diesem Buche tatsächlich die authentischen Aufzeichnungen Nehemias erhalten geblieben sind (mit Ausnahme einiger Einfügungen in die Kap. 7—9), wird nicht einmal von jenen Kritikern bestritten, die an der Echtheit des autobiographischen Charakters des mit dem Buche Nehemia einer gemeinsamen Rezension unterzogenen Buches Esra (Kap. 8—9) zweifeln.

[2]) In den neuentdeckten aramäischen Papyri von Elephantine (s. unten, § 80) ist von Sanballat als von dem Statthalter Samariens (pachat Schomron) die Rede, was in dem Buche Nehemia unerwähnt bleibt; Josephus Flavius (Altertümer 11, 7, 2) nennt ihn einen „Satrapen Samariens". Sanballat stand demzufolge Nehemia an Rang und Einfluß nicht nach.

Stammesgenossen verkehrten früher unbehindert in Jerusalem und erfreuten sich sogar einer einflußreichen Stellung in der Gesellschaft, da sie zu den Vertretern der jüdischen Aristokratie in engen freundschaftlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen standen. Die Befestigung Jerusalems und die Erstarkung der nationalen Partei mußten nun der Stellung der fremdstämmigen Obersten notgedrungen ein Ende machen. Darum waren sie von Haß gegen die nationale Partei erfüllt und suchten ihr und ihrem Haupte Nehemia in jeder Weise zu schaden. Sie drohten, die Judäer dem persischen König als Aufrührer zu denunzieren, die die Absicht hätten, ihre Hauptstadt zu befestigen, um sich sodann von Persien loszusagen und Nehemia zum Könige auszurufen. Jedoch Nehemia verstand es, von seiner offiziellen Vollmacht Gebrauch zu machen und das Ränkespiel der Feinde zu durchkreuzen; er setzte die begonnenen Arbeiten unbeirrt fort. Als Sanballat und Tobia sahen, daß dank dem Eifer der Einwohner die Stadtmauer sich immer höher erhob, verhöhnten sie die Judäer, indem sie sagten: „Was machen diese elenden Juden nur? Wollen wohl die verbrannten Steine aus dem Schutthaufen wieder lebendig machen? . . . Sie mögen ruhig bauen! Kommt nur ein Fuchs darüber, so reißt er die Mauer ein!" Allein die Bauenden beachteten ihre Schmähworte nicht und setzten ihre Arbeit fort. Als aber die Mauer eine bedeutende Höhe erreicht hatte und die Breschen geschlossen waren, versuchten die Feinde, die Arbeit mit Gewalt zu verhindern. Es wurde Nehemia hinterbracht, daß die Ammoniter, die Samaritaner und andere Fremde einen Überfall auf Jerusalem planten; jedoch diese alarmierenden Nachrichten brachten die Arbeit nicht ins Stocken, sondern veranlaßten die Maurer nur, Vorsichtsmaßregeln zu treffen. Nehemia bewaffnete alle Arbeiter und befahl einem Teil von ihnen, die Mauer an verschiedenen Stellen zu bewachen, während der andere Teil die Bauarbeiten unentwegt fortsetzte; viele „arbeiten mit der einen Hand, während die andere das Geschoß hält" — so heißt es in den Memoiren Nehemias.

Nach zwei Monaten angestrengter Arbeit war die Jerusalemer Festungsmauer vollendet, und bald waren auch die Stadttore wiederhergestellt. An den Toren wurden Wachen aufgestellt; den Schutz der Stadt übernahm der Festungsoberste Chananja. Die Tore wurden während der Nacht geschlossen und nur am Morgen, wenn

„die Sonne warm schien", wieder geöffnet. Die ehedem schutzlose judäische Hauptstadt wurde nun zu einer befestigten, geschlossenen Stadt und vermochte die Einfälle der Nachbarn kraftvoll abzuwehren.

§ 76. Die Veröffentlichung der Thora als der Verfassung Judäas

Nach der Befestigung Jerusalems von außen her waren Nehemia und die jüdischen Volksältesten darauf bedacht, die Zahl seiner Einwohner zu vergrößern. Es wurde beschlossen, daß jeder zehnte Einwohner der Provinz, den das Los traf, nach der Hauptstadt übersiedeln sollte. Viele siedelten freiwillig in das befestigte Jerusalem über, wo die Bevölkerung jetzt besser geschützt war als in der Provinz. Auch suchte Nehemia die ehedem außerhalb der Hauptstadt wohnenden Leviten und Tempelsänger nach Jerusalem zu ziehen. Überdies wurden die genealogischen Register aller aus Babylonien seit der Zeit Serubbabels heimgekehrten Familien nachgeprüft.

Viele Sorgen machte Nehemia der zu jener Zeit in Judäa akut gewordene wirtschaftliche Klassenkampf, der der nationalen Einigung im Wege stand. Die in dem wirtschaftlich zerrütteten Lande seit langer Zeit zur Gewohnheit gewordene Bedrückung der Besitzlosen durch die Reichen (§ 73) nahm immer mehr überhand. Die Reichen, die den Unbemittelten Brot und Geld liehen, nahmen nach wie vor ihre Äcker, Weinberge, Häuser, ja sogar ihre Kinder zum Pfande. Durch Jahre der Mißernte und Zwangsabgaben an die persischen Beamten gänzlich ruiniert, dazu noch von ihren Gläubigern bedrückt, klagten die armen Schuldner Nehemia ihr bitteres Los. Nehemia beschloß nun, zur Neuregelung der Besitzverhältnisse von seiner Gewalt Gebrauch zu machen. Er berief alle vermögenden Gläubiger und stellte sie zur Rede wegen der Gemeingefährlichkeit ihrer Art, die Armen zu bedrücken: „Wir — so sprach der entrüstete Nehemia — haben unsere jüdischen Brüder, die an die Heiden verkauft waren, losgekauft; ihr dagegen geht hin und verkauft eure Brüder." Er suchte die Reichen zu überzeugen, daß sie der Sache der Einigung des Volkes, dem Patriotismus, ihre persönlichen Interessen zum Opfer bringen müßten. Dabei ging ihnen Nehemia mit dem Beispiel der Selbstlosigkeit voran, indem er er-

klärte, daß er selbst den Armen erlasse, was sie ihm an Geld und Brot schuldeten. Schon vorher hatte er in Anbetracht der Volksnot auf das „Statthalterbrot" verzichtet, d. i. auf die Natural- und Geldabgaben, die die Einwohner für seinen und seiner Bedienten Unterhalt entrichten mußten. Die Uneigennützigkeit Nehemias und seine eindringlichen Ermahnungen verfehlten nicht ihre Wirkung auf seine reichen Hörer: sie versprachen, die von ihnen geknechteten Leute freizulassen, den besitzlosen Schuldnern ihre verpfändeten Häuser, Äcker und Gärten zurückzuerstatten und ihnen alle Schulden zu erlassen. Auf Verlangen Nehemias mußten sie dieses Versprechen noch mit einer feierlichen Eidesleistung bekräftigen.

Während seiner zwölfjährigen Verwaltung Judäas als Statthalter gelang es Nehemia, eine gewisse Ordnung im sozialen Leben zu schaffen; damit aber diese Ordnung eine feste und dauernde werde, war es vonnöten, daß das Volk ihre Berechtigung und ihren engen Zusammenhang mit den Prinzipien der Thora als der Verfassung Judäas erkenne. Hier wurde Nehemia der Beistand des gesetzeskundigen Esra unentbehrlich, mit dem er sich von nun ab zu gemeinsamer Wirksamkeit vereinigte.

Die beiden Führer der Nation teilen die Arbeit untereinander: Esra übernimmt mit allem Eifer die Verbreitung der „Lehre Moses" im Volke, während Nehemia als Regent dafür Sorge trägt, daß diese Lehre in ihrem ganzen Umfange praktisches Gesetz werde. Um den Erfolg der Sache zu sichern, mußte man mit dem feierlichen *Veröffentlichungsakt der Thora als der göttlichen Verfassung* beginnen, d. h. in größerem Umfang jenen Versuch wiederholen, der sich bereits unter König Josia als so erfolgreich erwiesen hatte (§ 58). Über diesen Höhepunkt der Reform ist folgende Erzählung in der Urkunde erhaltengeblieben, die in den Text des „Buches Nehemia" (Kap. 8—10) aufgenommen ist.

Am herbstlichen Neujahrstage (1. Tischri des Jahres 444) versammelte sich das Volk auf einem der Plätze Jerusalems, vor dem „Wassertor" („Schaar ha'maim"), und verlangte von Esra, daß er das Buch des „Gesetzes Moses", welches Jahve Israel geboten hatte, laut vorlese. Esra kam diese Forderung anscheinend nicht unerwartet. Er stieg auf ein hohes, hölzernes Gerüst, und von gelehrten Leviten umringt, verlas er mit lauter Stimme mehrere Kapitel aus dem Pentateuch. Die Vorlesung dauerte vom frühen

Morgen bis Mittag, wobei die Leviten den Anwesenden den Text eingehend erläuterten. Das Volk hörte stehend zu, um so seine Verehrung für die Heilige Schrift kundzutun. Die Vorlesung und die sie begleitenden Erläuterungen machten einen mächtigen Eindruck auf die Hörer. Sie überzeugten sich, wie weit noch das Leben des Volkes von den in den verlesenen Gesetzbüchern aufgezeichneten göttlichen Geboten entfernt war. Viele von den Anwesenden vermochten ihre Tränen nicht zurückzuhalten. Esra und Nehemia beruhigten das Volk, indem sie sprachen: „Dieser Tag ist Jahve, eurem Gotte, heilig; trauert und weinet nicht! Gehet hin, esset fette Speisen und trinket süße Getränke und versendet Anteile an die, die nichts haben." Das Volk verbrachte den Rest des Tages bei festlichem Mahle.

Am nächsten Tage, als die Familienhäupter sich wieder bei Esra eingefunden hatten, erklärte er ihnen die Thora und insbesondere die religiöse Bedeutung der Feiertage. Dabei besprach er eingehend das Zeremoniell des unmittelbar bevorstehenden achttägigen „Sukkoth" (Laubhüttenfest), zwischen dem 15. und dem 22. Tischri, das in früheren Zeiten als landwirtschaftliches „Fest der Fruchtlese" gefeiert worden war. Diesmal wurde Sukkoth mit allen von der Thora vorgesehenen religiösen Zeremonien begangen. Alle bauten sich Zelte oder Laubhütten, die einen auf den Dächern der Häuser, die anderen in den Höfen; manche schlugen gemeinschaftliche Zelte in den geräumigen Tempelhöfen oder auf den Stadtplätzen auf. Die Laubhütten waren mit Blättern und Oliven-, Myrten- und Palmenzweigen geschmückt.

Nach den Feiertagen wurden die öffentlichen Vorlesungen wieder aufgenommen. Den 24. Tischri setzte man als Fast- und Bußetag fest. In den Volksversammlungen wurden Abschnitte aus der Thora verlesen, sodann beichteten die Anwesenden ihre Sünden und sprachen die Bußformeln. Die Leviten gaben in ihren Predigten eine farbenreiche Darstellung der Hauptereignisse aus der Vergangenheit der israelitischen Nation, ihrer großen Heldentaten sowie ihrer verhängnisvollen Fehltritte und betonten, daß eben der Abfall des Volkes von den Geboten der Thora das judäische Land unter fremde Gewalt gebracht hätte. Endlich kam es zum Schlußakt all dieser Volkskundgebungen. Die Vertreter der Jerusalemer Gemeinde unterzeichneten einen Vertragsbrief, durch den sie sich verpflich-

teten, die von Gott an Moses gegebenen und in der von Esra überreichten *vollständigen* Abschrift der Thora dargelegten Gesetze und Gebote treu zu befolgen. Die gesamte Volksmenge bekräftigte diese Verpflichtung durch ein laut gesprochenes Gelöbnis. So ward das Volk auf die neue Verfassung vereidigt. In dem schriftlichen Vertrag waren unter anderem folgende Hauptverpflichtungen erwähnt: 1. keine Ehen mit Heiden einzugehen[1]), 2. die Sabbatruhe streng zu wahren und an diesem Tag jeden Handel zu unterlassen, 3. das Gesetz vom siebenten Jahre („Schemita"), in dem das Land brachliegen und alle Eigentumsansprüche ruhen sollten, zu halten, 4. eine besondere Kopfsteuer für den Unterhalt des Tempels und für den Opferdienst zu entrichten, 5. den Priestern und Leviten einen gewissen Teil des Brot-, Gemüse- und Obstertrages (den levitischen Zehnten) zu geben, wobei alle durch diese Naturalabgabe gebildeten Vorräte in besonderen, dem Tempel angehörenden Scheunen aufbewahrt und unter die Tempeldiener laut den Bestimmungen des Priesterkodex verteilt werden sollten.

§ 77. Der Isolierungsprozeß. Die Absonderung der Samaritaner (um 432—420)

Die auf die Befestigung der national-geistigen Eigenart des Judentums gerichteten Reformen Esras und Nehemias bürgerten sich nicht sogleich im Volksleben ein. Solange Nehemia in Judäa Statthalter war, hielt er die reformierte Lebensordnung durch seine Regentenautorität aufrecht. Als er aber nach zwölfjähriger Verwaltung Judäas nach der Hauptstadt Persiens, an den Hof Artaxerxes', zurückberufen wurde (433), geriet die mit so großer Mühe ins Leben gerufene neue Ordnung in Judäa wieder ins

[1]) Daß es bis zum babylonischen Exil kein die Ehen mit Heiden untersagendes *Gesetz* gab, ist aus den zahlreichen Fällen solcher Eheschließungen (sogar in den königlichen Familien) zu ersehen, die in der Bibel durchaus nicht als gesetzwidrige Erscheinungen verzeichnet werden. Die von der Verfassung bekräftigte Reform Esras stellt daher einen neuen Gesetzgebungsakt dar, der in außerordentlicher Form vollzogen wurde, als eine für die Erhaltung der Nation unentbehrliche Maßregel. Erst im Zusammenhang mit dieser Reform wurden, wie es scheint, jene Stellen in den Thoratext eingefügt, die auf die Gefährlichkeit der Mischehen für die israelitische Religion hinweisen (Ex. 34, 16; Deutr. 7, 3 f.). Diese Stellen mögen von Esra öffentlich aus dem „Buche der Thora Moses" verlesen worden sein, um sodann in die endgültige Fassung der Thora aufgenommen zu werden.

Wanken. Die den Fremden gewogene, während der Verwaltung Nehemias zurückgedrängte Partei der „Assimilation[1])" gewann in Jerusalem von neuem Einfluß dank ihren Verbindungen mit den Nachbarfürsten und den persischen Beamten. Wiederum tauchten in Jerusalem hochgestellte Fremde auf. Der Hohepriester Eljaschib wies seinem Verwandten, dem Ammoniter Tobia, ein geräumiges Gemach im Tempel zu, und so fand der Feind der Reform sogar im Schutze des Heiligtums Unterkunft. Die Darbringungen für den Tempel und die Priesterschaft wurden nur unregelmäßig abgeliefert, die Sabbatruhe wurde öffentlich verletzt: der Sabbat wurde zum Markttag bestimmt, an dem die Bewohner der Nachbardörfer mit ihren Erzeugnissen sowie tyrische Kaufleute mit Fischen und anderen Waren nach Jerusalem kamen, um auf den Marktplätzen Handel zu treiben. Wieder wurden Mischehen häufig, wozu der Enkel des Hohepriesters Eljaschib[2]) selbst ein verlockendes Beispiel gab, indem er die Tochter des Samaritaners Sanballat, des Feindes Nehemias und der nationalen Partei, zur Frau nahm.

Als Nehemia von der betrübenden Reaktion in Judäa erfuhr, begab er sich abermals mit Genehmigung des Königs Artaxerxes und im Besitze der früheren Vollmachten dorthin. Sogleich nach seiner Ankunft in Jerusalem begann er die Gemeinde von antinationalen Elementen zu säubern. Zuallererst vertrieb er den Ammoniter Tobia aus dem Tempelgebäude, warf alle seine Habe hinaus und befahl, das Gemach rituell zu reinigen, um das zum Gottesdienst notwendige Tempelgerät dort unterzubringen. Den Enkel Eljaschibs, der eine Samaritanerin zum Weibe hatte, stieß Nehemia aus der Gemeinde aus. Dann traf er Maßnahmen, die dem Tempel und der Priesterschaft die festgesetzten Abgaben, nämlich den Zehnten vom Getreide-, Wein- und Olivenertrag, sichern sollten. Die Befolgung des Gesetzes der Sabbatruhe wurde allen Einwohnern

[1]) Dieser Ausdruck ist bei den damaligen Verhältnissen mehr im aktiven als im passiven Sinne zu verstehen: die fremdenfreundliche Partei war der Meinung, daß das jüdische Volk ohne Selbstbenachteiligung, ja vielmehr zum eigenen Vorteil, Fremde, sowohl Samaritaner wie auch Proselyten, *assimilieren*, d. i. in sich aufnehmen, könne. Die Partei Esras und Nehemias sah dagegen in der Einbeziehung fremdartiger Elemente eine Gefährdung der Reinheit der jüdischen Kultur, was z. B. ihr Verhalten den Samaritanern gegenüber bestimmte.

[2]) Der Name des Enkels Eljaschibs, *Manasse* oder „Menassia", der im Buche Nehemias nicht erwähnt wird, findet sich in dem späteren, übrigens chronologisch unzutreffenden Bericht des Josephus Flavius (Jüdische Altertümer XI, 7).

Jerusalems zur strengen Pflicht gemacht. Auf den Befehl Nehemias hielt man die Tore der Stadt vom Freitagabend bis zum Sabbatende geschlossen, um das Einbringen von Waren in die Stadt zu verhindern; den Stadteinwohnern wurde der Handel am Sabbattage bei strengster Strafe untersagt. Nehemia entdeckte auch jüdische Familien, die immer noch fremdstämmige Weiber in ihrer Mitte hatten; in solchen Familien sprachen die Kinder häufig nicht hebräisch, sondern die Sprache ihrer Mütter, die aus dem Ammoniterlande oder aus Asdod stammten. Nehemia rügte und schalt solche Familienväter in schärfster Weise, ja strafte sie sogar; sodann nahm er den Bewohnern Jerusalems den Eid ab, daß sie sich fürderhin nicht mehr mit Fremdstämmigen verschwägern würden. Seit dieser Zeit verschwanden allmählich die Mischehen in Judäa.

So gelangte das große, von Esra und Nehemia unternommene Reformwerk zur Vollendung. Der unter den damaligen Verhältnissen unumgängliche Prozeß der Isolierung des jüdischen Volkes von den auf einer tieferen Stufe der geistigen Kultur stehenden Nachbarvölkerschaften kam zum Abschluß. Diese Säuberung des nationalen Organismus von fremdartigen Elementen trug zu seiner Gesundung bei und verlieh ihm jene Standhaftigkeit, die das jüdische Volk seitdem in sturmbewegten und gefahrvollen Momenten seiner Geschichte stets an den Tag gelegt hatte.

Die von Esra und Nehemia durchgeführte nationale Reform entfremdete der Jerusalemer Gemeinde die Juden der Assimilierungspartei. Diese Mißgestimmten wurden zum Teil aus Jerusalem vertrieben, zum Teil verließen sie freiwillig die Hauptstadt und gingen zu ihren Nachbarn, den *Samaritanern*, mit denen manche von ihnen verschwägert waren. Die Samaritaner hatten nun jede Hoffnung auf eine religiöse Vereinigung mit den auf die Reinheit ihrer Rasse und Religion bedachten Judäern endgültig aufgegeben. So wurde in ihnen das Bestreben wach, eine abgesonderte, von dem jüdischen Gemeindewesen und seinem Mittelpunkt, dem Jerusalemer Tempel, unabhängige religiöse Organisation zu bilden. Um den religiösen Bedürfnissen der Samaritaner Genüge zu tun, beschloß ihr Führer Sanballat, einen Tempel zu errichten, der mit dem Jerusalemer wetteifern sollte. Der neue Tempel wurde in der Nähe der alt-ephraimitischen Stadt *Sichem* auf dem durch alte Überlieferungen als „Berg des Segens" geheiligten Berg *Gerizim* erbaut. Zum

Oberpriester dieses Tempels wurde der Eidam Sanballats und Enkel des Hohepriesters Eljaschib ernannt, jener abtrünnige Manasse, den Nehemia aus der jüdischen Gemeinde ausgestoßen hatte. Andere aus Judäa geflüchtete und in ihrer Heimat bloßgestellte Leviten und Schriftgelehrte bildeten den Kern der samaritanischen Priesterschaft.

Aus der Vermischung altisraelitischer Elemente mit jüdischen entstand der religiöse Kult der Samaritaner. Als heiligen Kodex erkannten sie die fünf Bücher der Thora an. In späterer Zeit fügten sie dem Pentateuch das „Buch Josua" mit ganz verändertem Text hinzu, den sie durch erdichtete Legenden aus der Geschichte Samariens ergänzten. (Als Ephraimit, der seinem Stamme nach der Eroberung Kanaans die Hegemonie verlieh, wurde Josua von den Samaritanern, die sich zu den Nachkommen der alten Ephraimiten zählten, besonders verehrt.) Der ursprüngliche Text der samaritanischen Thora unterschied sich nur wenig von dem durch Esra veröffentlichten jüdischen Text; erst später wurden darin tendenziöse Änderungen vorgenommen. Die „Bücher der Könige" und die Reden der Propheten, in denen die Laster des altsamarischen Reiches scharf gegeißelt werden, wurden in den Kanon der Heiligen Schrift der Samaritaner gar nicht aufgenommen, so daß die erhabensten Äußerungen der biblischen religiös-ethischen Weltanschauung ihnen gänzlich fremd blieben.

Von dem jüdischen Volke verstoßen, bildeten die Samaritaner im Laufe der Zeit eine eigene Nation, die zum Todfeinde Judäas wurde. Diese Halbhebräer, die sich als Erben des ehemaligen israelitischen oder samarischen Reiches betrachteten, hatten auch die alte Gegnerschaft Ephraims Juda gegenüber geerbt. Und noch viele Jahrhunderte lang wird dieser Antagonismus zwischen dem losgerissenen, allmählich verdorrenden Zweige Israels und dem kraftvollen judäischen Stamme unaufhörlich fortdauern.

Viertes Kapitel

Judäa und die Diaspora in der persischen Monarchie

§ 78. Das zweite Jahrhundert der persischen Herrschaft

Nur sehr spärliche Nachrichten sind uns über die äußere Lage Judäas während des zweiten Jahrhunderts der persischen Herrschaft (430—332) erhaltengeblieben. Die letzten biblischen Urkunden brechen mit der Epoche Esras und Nehemias ab. Dann tritt die Geschichte Judäas in eine dunkle Zone, in der uns weder hervorragende Persönlichkeiten noch große Ereignisse begegnen. Nur über das Leben der jüdischen Kolonien außerhalb Palästinas geben uns die kürzlich in Babylonien und Ägypten aufgefundenen Schriftdenkmäler einigen Aufschluß. In den Denkmälern und Annalen der anderen Völker wird das damalige Judäa auch fast gar nicht erwähnt, da es keine bemerkenswerte Stellung im politischen Leben jener Zeit einnahm [1]). Eine kleine Provinz der von den Achämeniden (der Dynastie des Kyros und Darius) regierten persischen Monarchie, nahm Judäa keinen aktiven Anteil an den politischen Bewegungen, die zu jener Zeit Vorderasien, das südliche Europa (Griechenland, Italien) und das nördliche Afrika (Ägypten, Libyen, Karthago) erschütterten.

Nach dem Tode des Königs Artaxerxes I., des Gönners Esras und Nehemias, bestieg Darius II. (425—405) den Thron, dessen Name als eines Beschützers des jüdischen Kultes nur in den auf das Leben der Juden außerhalb Palästinas bezüglichen Akten er-

---

1) Sogar der griechische „Vater der Geschichte", Herodot, der um 450 eine Reise durch den Orient unternahm, kennt die Juden nur als „palästinische Syrier", die den Beschneidungsbrauch üben, und hebt Judäa nicht einmal als ein besonderes Land hervor (s. „Gegen Apion", Josephus Flavius, I, 22).

wähnt wird; Judäa scheint sich zu jener Zeit eines völlig ruhigen Lebens erfreut zu haben. Dagegen war die Regierungszeit Artaxerxes II. (405—359) für Judäa eine Zeit großer Drangsal: dem aufständischen Ägypten war es damals gelungen, sich für einige Jahrzehnte von der persischen Herrschaft zu befreien, und während der unausgesetzten Kriege zwischen Persien und Ägypten mußte das dazwischenliegende Judäa von den durch das Land ziehenden persischen Truppen, die zur Züchtigung der aufrührerischen Ägypter ausgesandt wurden, schwere Not leiden. In diese Zeit (um 400) fällt eine traurige Begebenheit, die sich in Jerusalem zugetragen hat und von der uns auf Grund unbekannter Quellen Josephus Flavius [1]) berichtet. Hohepriester in Jerusalem war zu jener Zeit *Jochanan*, einer der Enkel Eljaschibs. Auch der Bruder Jochanans, *Josua*, erhob Anspruch auf die Hohepriesterwürde. Um sein Ziel zu erreichen, trat Josua in nahe Beziehungen zum persischen Satrapen oder „Pecha" Judäas, Bagoas, und erhielt von ihm das Versprechen, daß Jochanan des geistlichen Amtes enthoben und Josua zum Hohepriester ernannt werden würde. Jochanan war über das gemeine Intriguenspiel seines Bruders tief empört. Eines Tages kam es im Tempel selbst zu einem Streit zwischen den Brüdern, und der gereizte Jochanan erschlug dabei seinen Bruder. Da kam Bagoas mit einem Heertrupp nach Jerusalem und drang gewaltsam in den Tempel ein. Als die Tempeldiener ihn aufhalten wollten und ihn zu überreden suchten, den heiligen Raum, zu dem nur der Hohepriester Zutritt habe, nicht zu entweihen, rief er zornig aus: „Bin ich denn weniger rein als der, der seinen Bruder im Tempel ermordet hat?" Bagoas legte den Judäern eine schwere Geldstrafe auf: für jedes Schaf, das täglich auf dem Altar des

[1]) Die Erzählung ist uns in halb sagenhafter Form in den „Altertümern" XI, 7 erhalten geblieben. Die neuesten Entdeckungen in Ägypten (vgl. unten § 80) legen es nahe, dieses Ereignis in die Regierungszeit Artaxerxes II., nicht aber in die des III. (wie man früher annahm) zu verlegen, da die in der Erzählung des Josephus vorkommenden Namen *Jochanan* und *Bagoas* in den aramäischen Papyri in Zusammenhang gebracht werden mit Geschehnissen aus dem Leben der ägyptischen Juden, die in die letzten Jahre (410—407) des Königs Darius II., des Vorgängers Artaxerxes II., fallen. Die Übereinstimmung der Namen, die der Erzählung des Flavius große Glaubwürdigkeit verleiht, berechtigt auch, die chronologischen Daten aneinanderzurücken, weshalb wir den zu Jerusalem sich abspielenden Vorfall in den Anfang der Regierung Artaxerxes II., also ungefähr in das Jahr 400, verlegen.

Tempels geopfert wurde („Tamid"), mußten die Einwohner Jerusalems dem persischen Staate eine Steuer von 50 Drachmen entrichten. Sieben Jahre lang wurde das Volk durch diese schwer lastende Steuer bedrückt.

Unter Artaxerxes III. Ochus (359—338) erhob sich ein Teil Syriens und Phöniziens (Sidon) gegen die persische Herrschaft, der Aufstand wurde jedoch bald unterdrückt. Mit diesem Ereignis wird eine spätere Nachricht in Zusammenhang gebracht, nach der auch die Judäer, besonders die Einwohner Jerichos, die sich an dem syropalästinischen Aufstande beteiligt hatten, von einer schweren Heimsuchung betroffen wurden: Jericho wurde zerstört und seine Einwohner nach Hyrkanien, südlich vom Kaspischen Meere, vertrieben (um 350) [1]). Aus den Zeiten Darius III. Kodomans (337—332), des letzten persischen Königs vor dem Eindringen Alexanders von Macedonien, haben wir gar keine Nachrichten mehr über die Lage der Dinge in Judäa [2]).

Im allgemeinen kam es jedoch sehr selten zu einer Einmischung der persischen Obrigkeit in die inneren Angelegenheiten Judäas. Die zentrale Regierung in Susa war weit von Judäa entfernt; die administrative Gewalt in der Provinz lag in den Händen der Satrapen, die hauptsächlich um den regelmäßigen Eingang der Staatsabgaben besorgt waren. Bekanntlich zerfiel die persische Monarchie in zwanzig bis dreißig Verwaltungsbezirke oder „Satrapien". Der persischen Bezeichnung des Provinzobersten „Satrap" entsprach die aramäische „Pacha" (Pecha, Pascha), die auch in offiziellen Schriftstücken verwendet wurde. In großen Satrapien wurden für einzelne Gebiete Untersatrapen oder Statthalter ernannt,

---

[1]) Bericht aus der „Chronik" des ersten Kirchengeschichtsschreibers Eusebius (II, 112—113). Einer der persischen Heerführer jener Zeit hieß *Horofernes* und stammte aus einem kleinasiatischen Satrapengeschlecht. Die Ähnlichkeit dieses Namens mit dem des *Holofernes*, des Helden des apokryphischen Judithbuches (s. Band II), läßt vermuten, daß die Geschehnisse der hier dargestellten Epoche den Stoff für die national-epische Erzählung des biblischen Apokryphen boten, die diese Begebenheit in eine viel ältere Zeit verlegt.

[2]) Die Erzählung des Josephus Flavius (Ant. XI, 7) von Sanballat als einem Satrapen Samariens unter dem „letzten Darius" und von seinem Schwiegersohn Manasse, dem Bruder des Jerusalemer Hohepriesters, beruht auf einem Anachronismus und ist eigentlich eine Wiederholung der Erzählung des Nehemia von jenem abtrünnig gewordenen Priester, der hundert Jahre früher lebte (s. oben, § 77).

die gleichfalls „Pacha" hießen. So wurden in der ausgedehnten Satrapie „jenseits des Flusses" (Abar-Nahara), die ganz Syrien und Palästina umfaßte, besondere Untersatrapen, „Pachoth", für Judäa und Samarien ernannt. Diese lokalen „Pachoth" standen zu den Hauptsatrapen der ganzen Provinz in einer ähnlichen Beziehung wie etwa der Landrat zu dem Regierungspräsidenten. Im ersten Jahrhundert der persischen Herrschaft kennen wir zwei Statthalter Judäas (Pachath Jehuda), die selbst Juden waren (wenn man nicht auch den rätselhaften Sesbazar dazu rechnet, der übrigens vor der administrativen Einteilung Persiens in Provinzen unter Darius I. wirkte): Serubbabel und Nehemia. Ob auch noch nach der Zeit Nehemias in Judäa jüdische Statthalter im Amte waren oder ob seitdem nur Perser dieses Amt bekleideten, ist unbekannt. An der Grenzscheide des V. und IV. Jahrhunderts treffen wir in den Denkmälern und Überlieferungen den „Pachath Jehuda" Bagoas, den obenerwähnten Perser, der mit dem Jerusalemer Hohepriester einen Zusammenstoß hatte und sich anscheinend auch sonst in die inneren Angelegenheiten Judäas einmischte. Mit der Zeit freilich verringert sich die Gewalt des örtlichen Pacha: die Hohepriester übernehmen immer entschiedener das Amt der weltlichen Regenten und der Steuervermittler zwischen der Bevölkerung und dem Hauptsatrapen Syro-Palästinas (welche Funktionen sie auch in der nächsten Epoche der griechischen Herrschaft ausübten). Von allen Funktionen des Satrapen: der Administration, der Rechtsprechung und der Steuereintreibung behält er schließlich nur die letzte bei. In Rechtssachen wendet man sich nur selten an ihn, meist in Fällen von inneren Parteikämpfen oder von Zusammenstößen mit der fremdstämmigen Bevölkerung. Sonst lag die Rechtsprechung in den Händen der autonomen Selbstverwaltung Judäas und erfolgte nach den Gesetzen der Thora, wie dies Esra von Artaxerxes I. verbrieft worden war. Überhaupt war die Selbstverwaltung Judäas nur selten Eingriffen seitens der persischen Regierung ausgesetzt.

Von den offiziellen Vertretern des autonomen Judäa zur Zeit der persischen Herrschaft, nämlich den Hohepriestern aus dem Geschlechte Zadoks, sind uns nur einige dem Namen nach bekannt. Es sind dies in chronologischer Reihenfolge[1]): Josua ben Jozadok

---

[1]) *Nehemia* 12, 10 und 22; *Josephus Flavius*, Ant. XI, 3, 5, 7.

unter Serubbabel, sein Sohn Jojakim, sein Enkel Eljaschib (unter Nehemia), dessen Sohn Jojada und Enkel Jochanan (der Held des tragischen Zusammenstoßes im Tempel, dessen Name auch in den ägyptischen Papyri erwähnt wird), endlich Jaddua, ein Zeitgenosse des letzten persischen Königs Darius III. und Alexanders von Macedonien. Dieses Verzeichnis ist aber vermutlich unvollkommen: zwischen Jochanan und Jaddua, die mehr als ein halbes Jahrhundert voneinander trennt, muß noch ein Hohepriester das Land verwaltet haben, dessen Name uns indessen unbekannt ist.

§ 79. Die Diaspora in Babylonien und im Inneren Persiens

Vom VI. Jahrhundert ab war die geographische Bezeichnung „Judäa" nicht mehr das Synonym für das judäische Volk, dessen verschiedene Teile nun auch außerhalb des Landes der Väter ansässig wurden. Seit der Zeit des babylonischen Exils und der darauffolgenden Restauration erscheint Judäa nur als Mittelpunkt eines umfassenden Kreises, an dessen Peripherie: in Babylonien, in Syrien, im Iran, in Kleinasien und in Ägypten, bedeutende jüdische Kolonien verstreut sind. Hat mit dem Fall des nordisraelitischen Reiches im VIII. Jahrhundert die Diaspora im buchstäblichen Sinne, d. i. die Zerstreuung, die Auflösung der Israeliten unter den anderen Völkern, eingesetzt, so schuf der Untergang des Reiches Juda und seine darauffolgende Wiedergeburt in Form einer persischen Provinz eine Diaspora im Sinne eines *erweiterten* Judäa oder eines Netzes von jüdischen Kolonien, die sich mehr oder weniger zum geistigen Mittelpunkt in Jerusalem hingezogen fühlten und zuweilen auch selbst ihren Einfluß auf das Zentrum geltend machten. Zu diesen einflußreichen Punkten der Diaspora gehörte in erster Linie *Babylonien.*

Das hier während des babylonischen Exils entstandene Kulturzentrum, das im Laufe eines halben Jahrhunderts gleichsam den Ersatz für das zerstörte Juda bildete, entfaltete sich auch nach der Restauration Jerusalems weiter. Im ersten Jahrhundert der persischen Herrschaft ist das Leben der babylonischen Kolonie mit demjenigen der Metropole dermaßen verflochten, daß sie voneinander gar nicht zu trennen sind. Trotzdem die Kolonie viele Tausende von Verbannten bei der ersten Restauration der Metropole

wieder zugeführt hatte, behielt sie doch noch sehr erhebliche kulturelle Kräfte und vermochte achtzig Jahre später eine neue Gruppe tatkräftiger Männer mit Esra an ihrer Spitze in das nach Menschen hungernde Judäa zu senden. Aus dem zweiten Jahrhundert der persischen Herrschaft (430—332) besitzen wir keine urkundlichen Berichte über das babylonische Judentum, aber auch über das Judäa dieser Epoche fehlt uns jegliche Nachricht. Diese Lücke ist nur zum Teil durch die bei den Ausgrabungen in Babylonien unlängst aufgefundenen Handelsakten ausgefüllt worden[1]). Aus den zahlreichen Handelsaufzeichnungen und Verträgen, in denen jüdische Namen vorkommen, ist zu ersehen, daß die Juden auch in Babylonien eine besondere Vorliebe für „theophorische" Namen hatten, d. i. für solche, die am Anfang oder am Ende des Stammnamens die mit dem Gottesnamen Jahve zusammenhängenden Partikel „ja", „jahu", „jeho" (Berachja, Matanja, Gedalja, Jehonathan u. dgl.) aufwiesen. Zeugen solche Namen von einem national-religiösen Konservativismus, so bekunden andererseits die in den Schriftstücken häufig vorkommenden babylonischen Namen der Juden (Ardi-Ninib, Tabat-Ischtar u. a., in denen die Namen der lokalen Gottheiten enthalten sind) auch Spuren einer assimilatorischen Anpassung an das äußere, alltägliche Leben. Diese Angleichung wird sich aber kaum auch auf das Gebiet der Religion erstreckt haben. Es unterliegt keinem Zweifel, daß eine Kolonie, die solche Eiferer für die Religion und die Nationalität wie Esra in ihrer Mitte barg, im allgemeinen die Grundlagen des Judaismus zu erhalten suchte. Und auch nach Esra bestand die enge kulturelle Gemeinschaft zwischen der Kolonie und Judäa weiter. Die Beziehungen zu dem religiösen Mittelpunkt der Nation, zum Jerusalemer Tempel, wurden

---

[1]) Die amerikanische Expedition, die im Jahre 1893 Ausgrabungen in den Ruinen der alten babylonischen Hauptstadt Nippur, in der eine bedeutende Zahl judäischer Ansiedler gelebt hatte, vornahm (s. oben, § 66), entdeckte einige hundert Tafeln mit babylonischer Keilschrift, deren Mehrzahl Handelsurkunden und allerlei geschäftliche Dokumente aus dem Archiv des babylonischen Handelshauses *Muraschu* enthält, die mit Daten aus den Regierungsjahren Artaxerxes I. und Darius II. (465—405) versehen sind. In vielen Dokumenten kommen jüdische Namen von Personen vor, die anscheinend mit der obenerwähnten Handelsfirma in geschäftlichen Beziehungen standen. Diese neu aufgefundenen Schriftstücke hängen mit den von derselben Expedition entdeckten Inschriften aus noch früherer Zeit zusammen und berechtigen so zu geschichtlichen Schlußfolgerungen auch hinsichtlich des ganzen zweiten Jahrhunderts der persischen Herrschaft.

zweifellos weitergepflegt, schon aus dem Grunde, weil die babylonischen Juden, im Gegensatz zu den ägyptischen, keinen eigenen Tempel mit einem Opferkultus besaßen. Nach den Verhältnissen in späteren Zeiten zu schließen, entrichtete die babylonische Kolonie auch in der Periode der persischen Herrschaft die festgesetzten Abgaben für den Jerusalemer Tempel, wobei ihre frömmsten Vertreter zu den Jahresfeiertagen sogar nach Jerusalem wallfahrteten, um dem Tempelgottesdienst beizuwohnen.

Abgesehen von den geistigen Beziehungen, mochte zwischen der babylonischen Diaspora und dem jüdischen Zentrum auch Handelsverkehr bestanden haben. Die obenerwähnten Schriftstücke von Nippur lassen keinen Zweifel darüber, daß die Juden in Babylonien weitausgedehnten Handel trieben. Es gab unter ihnen sowohl selbständige reiche Kaufleute als auch Handelsagenten babylonischer und persischer Häuser; andere wieder waren Steuerpächter und hatten finanzielle Beziehungen zum persischen Königshofe. Dieser materielle Wohlstand eben hielt viele Juden, die während der beiden Restaurationen auf die Wiederkehr nach Judäa verzichtet hatten, in Babylonien zurück. Da aber die meisten dieser jüdischen Familien Verwandte und Freunde in der alten Heimat hatten, wohin mit Serubbabel und Esra viele Tausende fortgezogen waren, so mag sich auch ein reger Ausfuhr- und Einfuhrhandel zwischen der Metropole und der Kolonie entfaltet haben.

Außer in Babylonien gab es jüdische Ansiedlungen auch in den entfernteren Gegenden des eigentlichen Persien. Man kann mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß in den Gebieten des Iran, als den ehemaligen Provinzen Assyriens, Nachkommen der nach den „Städten Mediens" (§ 45) gebrachten israelitischen Ansiedler erhalten geblieben sind. Aber es lebten dort auch Nachkommen der Judäer. Nehemia kam zweimal nach Judäa nicht aus Babylonien, sondern aus der iranischen Hauptstadt Persiens, Susa. Von dem Los der persischen Ansiedlungen berichtet uns nur eine aus unbestimmter Zeit herrührende geschichtliche Sage: die Erzählung des biblischen Buches Esther, wie den im Inneren Persiens lebenden Juden eine große Gefahr drohte und wie sie ihr glücklich entrannen.

Der Inhalt dieser Erzählung mag hier in den Hauptzügen wiedergegeben werden: In Susa, am Hofe des persischen Königs

Ahasveros [1]), der „König war über hundertsiebenundzwanzig Provinzen, von Indien bis Äthiopien", gelangte zu großem Einfluß und großen Ehren ein Mann namens *Haman*, der von Haß gegen die Juden erfüllt war. Sich das Wohlwollen des Königs zunutze machend, verleumdete Haman die Juden als ein abgesondert lebendes, nur seinen eigenen Gesetzen gehorchendes Volk, das sich über die Staatsgesetze dreist hinwegsetze. Dem judenfeindlichen Würdenträger gelang es, den König zur Unterzeichnung einer Verordnung zu bewegen, nach der die Erlaubnis gegeben werden sollte, alle im persischen Reiche verstreuten Juden auszuplündern und zu vernichten. Den Juden drohte völlige Ausrottung. Da trat zur Verteidigung seiner verfolgten Stammesbrüder *Mardochai* auf, ein Nachkomme der Jerusalemer Exulanten in Babylonien, der dem Königshofe in Susa nahestand und dem König ehemals einen großen Dienst geleistet hatte. Seine Nichte, eine von ihm erzogene Waise mit Namen *Esther* [2]), war ihrer Schönheit wegen in den königlichen Harem aufgenommen worden, und fand besondere Gunst vor den Augen des Königs. Als nun Mardochai Esther von der ihren Stammesbrüdern drohenden furchtbaren Gefahr berichtete, machte sie all ihren Einfluß beim König geltend, das herannahende Unglück abzuwenden. Während sie ehedem ihrem Volke fremd gegenübergestanden war, regte sich nun in ihr das Gefühl der Blutsverwandtschaft. Esther flehte den König an, seine Verordnung über die Ausrottung der Juden rückgängig zu machen, und deckte ihm das

---

[1]) Nach dem Texte des *Buches Esra* 4, 6 zu urteilen, ist unter Ahasveros der König *Xerxes* gemeint. Josephus Flavius (Altertümer 11, 6) und die Septuaginta nennen Ahasveros *Artaxerxes*, indem sie den biblischen Namen Ahasveros mit demjenigen des Artahsasta verwechseln. Alle Zweifel hinsichtlich der beiden Namen schwinden jedoch, sobald man ihre damalige aramäische Schreibweise in Betracht zieht. Auf den in Elephantine entdeckten aramäischen Papyri ist der Name Xerxes durch den mit Ahasveros gleichlautenden Hasiars wiedergegeben und der Name Artaxerxes mit Artahsasas.

[2]) Die auffallende Ähnlichkeit der Namen der jüdischen Helden dieser Erzählung Mardochai und Esther mit den Namen der babylonischen Gottheiten *Marduk* und *Istar* ist ein nicht zu verkennender Hinweis auf die damalige Assimilation. Über Esther ist ausdrücklich gesagt, daß ihr hebräischer Name *Hadassa* (Buch Esther 2, 7) war; dasselbe ist auch hinsichtlich Mardochais anzunehmen, der sicherlich neben dem offiziellen Namen auch noch einen hebräischen trug. Daß die Juden die bei den sie umgebenden Einheimischen üblichen Namen sich zu eigen machten, ist auch aus babylonischen und ägyptischen Inschriften jener Epoche zu ersehen (§ 80).

verruchte Ränkespiel Hamans auf. Von der Wahrheit ihrer Worte überzeugt und der ehemaligen Verdienste Mardochais gedenkend, erfüllte Ahasveros die Bitte der geliebten Königin: er befahl, den Urheber des frevelhaften Anschlags, Haman, hinzurichten, und gestattete den Juden, gegen die sie bedrohenden Feinde eine Selbstwehr zu bilden. So kam es, daß an dem von Haman zur Niedermetzelung der Juden vorgesehenen Tage (13. Adar) diese selbst wohlbewaffnet ihre Feinde überfielen und sie sowohl in Susa als auch in der Provinz in großer Menge töteten. Zur Erinnerung an die Errettung der Juden aus der großen Gefahr, in der sie geschwebt hatten, wurde der alljährliche Festtag *Purim* gestiftet, der bis auf den heutigen Tag vom jüdischen Volke am 14. Adar (im März) gefeiert wird.

Das Buch Esther, in dem diese Geschichte ausführlich erzählt wird, hat in der Behandlung von Einzelheiten sagenhaften Charakter (vgl. z. B. die beabsichtigte Vernichtung *aller* Juden in Persien und die darauffolgende Ausrottung einiger Zehntausende Perser) und weist überdies Spuren einer viel späteren Entstehungszeit auf. Die neuere geschichtliche Kritik stellte eine weitgehende Übereinstimmung der Erzählung des Buches Esther mit den Ereignissen der späteren Hasmonäerepoche fest, als den von dem grausamen syrischen König Antiochus Epiphanes eingeleiteten Verfolgungen der Juden dank der heldenhaften Abwehr der Makkabäer ein Ende gesetzt wurde. Auf Grund dieser äußerlichen Übereinstimmung kamen viele Forscher zur Überzeugung, daß der Inhalt des Buches Esther jeglicher geschichtlichen Realität entbehre und daß das ganze Buch nichts weiter sei als ein geschichtlicher Roman, der Persönlichkeiten aus einer viel späteren Zeit in den erdichteten Gestalten der Vergangenheit vorführt. Allein einer so skeptischen Annahme widerspricht schon der Umstand, daß die in diesem Buche wiedergegebenen Ereignisse bei den Juden von altersher zum Anlaß eines allnationalen Volksfestes, des Purim [1]), geworden sind. Es ist ganz ausgeschlossen, daß das Volk nicht ein wirkliches Ereignis, sondern nur irgendeine dichterische Erfindung in der Form eines nationalen Feiertages hätte

---

1) Purim oder den „Tag des Mardochai" erwähnt auch das Zweite Makkabäerbuch, Kap. 15, 36. In den „Altertümern" des Josephus Flavius findet sich eine Wiedergabe des Buches Esther mit rhetorischen Ausschmückungen. Purim wird hier griechisch „Frurai" genannt.

verewigen können. Es unterliegt keinem Zweifel, daß etwas dem biblischen Bericht Entsprechendes, d. h. die Verhütung einer Judenmetzelei durch Ausnützung höfischer Einflüsse, sich auch tatsächlich in Susa und in den Städten des inneren Persien unter Xerxes I. (485—465) ereignet hat. So etwas war unter diesem König, der sich in den Kriegen mit den Griechen immer wieder Niederlagen holte und seine Kraft in Palast-Intriguen und Harem-Orgien vergeudete, sehr wohl möglich. Im Laufe der Zeit schmückte jedoch die Volksphantasie diesen Vorfall mit verschiedenen Legenden und poetischen Übertreibungen aus, und in dieser sagenhaften Form ist nun die Episode im „Buche Esther" dargestellt, das in der späteren Hasmonäerepoche unter dem offenbaren Einfluß analoger, vom Verfasser miterlebter Ereignisse niedergeschrieben wurde. In der Purimsage dringt ein leiser Nachklang von Ereignissen in jenen jüdischen Kolonien zu uns, die in dem iranischen Persien der Achämenidenepoche verstreut waren, dabei aber die kulterellen Beziehungen zu der nahen Diaspora Babyloniens und sogar zu dem fernen nationalen Mittelpunkt in Judäa nicht abgebrochen hatten.

Über die jüdische Diaspora in anderen asiatischen Provinzen der persischen Monarchie, in *Syrien* und *Kleinasien*, besitzen wir keine direkten Nachrichten, allein indirekt kann ihre Existenz dennoch klar erwiesen werden. Daß jüdische Gemeinden im V. Jahrhundert in dem mit Judäa administrativ in eine gemeinsame Satrapie „Jenseits des Flusses" (Abar-Nahara) vereinigten Syrien vorhanden waren, erhellt aus dem oben angeführten (§ 74, Anmerk.) Brief des Artaxerxes, in welchem Esra die Vollmacht erteilt wurde, für die Juden nicht nur Judäas, sondern auch der ganzen Gegend „Jenseits des Flusses", also auch in Syrien, das er auf dem Wege nach der Heimat durchzog, Richter zu bestellen. Einer besonderen Untersuchung muß die Frage der Existenz einer jüdischen Kolonie im damaligen Kleinasien unterzogen werden, womit die allgemeine Frage von der ersten Begegnung der Juden mit den Griechen in der alten Welt in Zusammenhang steht. Bezeichnend ist es, daß gerade in den Reden der Propheten jener Epoche zum ersten Male die „Söhne Jawans" (die jonischen Griechen) neben den „Söhnen Judas" erwähnt werden. Schon der Prophet des babylonischen Exils spricht von mit Phöniziern Handel treibenden Griechen (Buch Ezechiel 27, 13). Von einem späteren Propheten der Restaurations-

epoche, Joel (s. unten, § 84), erfahren wir, daß die Phönizier „die Söhne Judas und Jerusalems den Söhnen Jawans verkauften" (Joel 4, 6), d. h. daß den Joniern jüdische Gefangene als Sklaven verkauft wurden (der Sklavenhandel war zu jener Zeit auf den asiatischen Märkten sehr verbreitet und wurde von den Griechen gern betrieben). Der Prophet aus der Schlußzeit der persischen Epoche, dessen Reden im zweiten Teil des Buches Sacharja (§ 84) erhaltengeblieben sind, sehnt eine Zeit herbei, in der „die Söhne Judas sich gegen die Söhne Jawans erheben werden" (Sacharja 9, 13). Daraus ist zu ersehen, daß in dem Zeitraum zwischen dem VI. und dem IV. Jahrhundert vor der christlichen Ära Gruppen von Juden, sei es als Sklaven oder als freie Ansiedler, unter den jonischen Griechen in Kleinasien und auf den jonischen Inseln aufgetaucht waren. Es war dies ein Vorspiel zu jener Begegnung der jüdischen und hellenischen Welt im Zeitalter Alexanders von Macedonien, die den Grundstein zu einer großen jüdisch-hellenistischen Diaspora legte.

§ 80. Die ägyptische Diaspora. Die Kolonie in Elephantine

Eine bedeutende jüdische Kolonie entstand in dieser Epoche in Ägypten. Von den zerstreuten Volksteilen setzte sich an den beiden Polen der altorientalischen Zivilisation je eine Gruppe fest: in dem Lande des zweiten Auszugs, an den Ufern des Euphrat, und im Lande des ersten Auszugs, an den Ufern des Nil. Die geographischen Grenzen zwischen Asien und Afrika scheinen sich gleichsam verwischt zu haben in jener Epoche, da Ägypten als Provinz oder Satrapie dem persischen Reiche einverleibt wurde. Die Gewalt der persischen Gebieter, die den ganzen Orient in eine Reihe von Satrapien verwandelten, brachte dadurch die verschiedenen Länder in nähere Berührung miteinander. Und so besaß nun das restaurierte Judäa an seinen beiden Flügeln, in Babylonien und in Ägypten, zwei an der Verbindung mit dem Mittelpunkt der Nation festhaltende Kolonien.

Die jüdischen Ansiedlungen in Ägypten waren anscheinend schon zu der Zeit entstanden, als das Joch Assyriens die judäischen Könige dazu bewogen hatte, bei den ägyptischen Pharaonen Hilfe zu suchen. In dem kurzen Zeitraum zwischen der assyrischen und der babyloni-

schen Oberherrschaft (608—604) war Ägypten, das die Obergewalt über Syrien erlangt hatte, sogar zum Schutzherrn Judäas geworden. Nachdem der Pharao Neko den König Josia bei Megiddo geschlagen und seinen Nachfolger Joahas nach Ägypten verbannt hatte, mochte er, nach dem Brauche jener Zeit, auch einige Einwohnergruppen des unterworfenen Landes dorthin verschleppt haben. Als dann nach der Zerstörung Jerusalems und der Ermordung des Statthalters Gedalja eine große Anzahl von Flüchtlingen in Begleitung des Propheten Jeremia (§ 65) nach Ägypten kam, fanden sie dort schon judäische Ansiedler in den großen Städten Daphne (Tachpanches), Memphis (Noph), Migdol und Patros vor[1]). Die mit Jeremia ausgewanderte Gruppe war dadurch bemerkenswert, daß an ihrer Spitze der Heerführer Jochanan ben Koreach und andere „Hauptleute des Heeres" (Sare ha'chajalim) standen, die mit ihren Getreuen nach Ägypten übersiedelten, um der Schmach der Sklaverei im verwüsteten Vaterlande zu entgehen. Es handelte sich also vornehmlich um eine militärische Emigration, die unter anderem die Entstehung einer besonderen jüdischen Militärsiedlung zur Folge hatte, welche an der südlichen Grenze Ägyptens, in der auf einer Insel, mitten im Nil, in der Nähe der alten Stadt Assuan (Syene, Svene bei dem Propheten Ezechiel 29, 10) gelegenen festen Stadt *Jeb* oder *Elephantine* gegründet wurde. Jeb, die „Stadt der Elephanten", die von den Griechen Elephantine genannt wurde, beschützte die südlichen Grenzen des Reiches vor Einfällen der Nubier; „die südlichen Tore Ägyptens" wurde sie in den Inschriften genannt. Hier befand sich eine ständige Garnison, die sowohl aus Ägyptern als auch aus Söldnertruppen bestand, aus „Griechen, Syrern und Palästinensern", unter denen auch Juden waren. Dieser Festungsgarnison schloß sich jener Heertrupp an, der um das Jahr 580 unter der Anführung des Jochanan ben Koreach und der „Hauptleute des Heeres" in Ägypten anlangte. Die jüdischen Soldaten gründeten in

---

[1]) Dies ist aus den Reden oder Sendschreiben des Propheten Jeremia „an alle Judäer, die sich in Ägypten niederließen", zu ersehen. In diesen werden die erwähnten Orte genannt (Buch Jeremia, Kap. 44 f.). Es wäre unerklärlich, wie aus einer wenn auch zahlreichen Emigrantengruppe, die sich in Daphne niedergelassen hatte (Jer. 43, 7), in kurzer Zeit jüdische Gemeinden in verschiedenen Orten hätten entstehen können, wenn solche Gemeinden dort nicht schon früher vorhanden gewesen wären.

Elephantine eine Militärsiedlung, die sich verpflichtete, die Grenze zu überwachen und in Kriegszeiten zu verteidigen, wofür ihr von der Regierung besondere Vorrechte eingeräumt wurden. Als die neuen jüdischen Ansiedler hier und in der nahegelegenen Stadt Assuan, dem Verwaltungszentrum dieser Provinz, festen Fuß gefaßt hatten, gingen sie daran, auch ihre geistigen Bedürfnisse zu befriedigen. Sie, die ihre Heimat im Augenblick ihres Zusammenbruchs, nach der Zerstörung Jerusalems, verlassen hatten, beschlossen nun, der Vergangenheit Treue bewahrend, einen kleinen Jahvetempel mit Altar und Opferdienst in dem Lande zu errichten, in welches sie das Schicksal verschlagen hatte. So erstand im VI. Jahrhundert in einer ägyptischen Grenzfestung, mitten unter den heidnischen Götzentempeln, der Tempel des jüdischen „Gottes des Himmels" Jahve oder, wie man ihn in den dortigen Schriftstücken bezeichnete, *Jahu*. Als der König Kambyses im Jahre 525 ganz Ägypten eroberte und es unter die persische Herrschaft brachte, zerstörte er die heidnischen Götzentempel von Elephantine, verschonte aber den dortigen Jahvetempel, da die Juden überall als Parteigänger der persischen Herrschaft galten [1]).

Der Jahvetempel im Randgebiete Ägyptens stand nahezu anderthalb Jahrhunderte und bildete den geistigen Mittelpunkt der ganzen

---

1) Dieser Werdegang der ägyptischen Diaspora erhellt aus der Zusammenfassung der Angaben der Bücher Jeremia, Esra und Nehemia einerseits und der unlängst, im Jahre 1904—06, entdeckten jüdisch-aramäischen Papyri von Elephantine aus dem V. Jahrhundert andererseits. Die Papyri enthalten eine Reihe wichtiger Briefe und amtlicher Akten, die von einem regen Verkehr der damaligen ägyptischen Diaspora mit den Behörden Judäas zeugen; ihre Hauptbedeutung aber besteht darin, daß sie die Entwicklung der ägyptischen Diaspora von dem Moment der Auswanderung des Jochanan ben Koreach und seiner „Sare ha'chajil" aus Judäa bis zur Wende des V. Jahrhunderts klarlegen, da uns nunmehr ihre Nachkommen in Elephantine, in einer Militärkolonie, „chajala jehudaja", vereint, entgegentreten, wie sie die Grenzen Ägyptens im Interesse der persischen Obergewalt verteidigen und ihren Tempel vor den ägyptischen Priestern schützen (s. unten im Text). Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Kolonisierung Ägyptens durch Auswanderer aus Judäa schon viel früher, noch vor dem babylonischen Exil, begonnen hatte, allein ihre Einzelheiten bestimmen zu wollen, wie es z. B. Ed. Meyer in seiner Untersuchung über die elephantinischen Papyri tut (er ist der Meinung, daß die judäischen Könige den Pharaonen von altersher Soldatentruppen zum Tausch gegen ägyptische Rosse gesandt hätten, und verlegt andererseits die Entstehung des Jahvetempels in Ägypten in eine Zeit, die noch der Veröffentlichung des Deuteronomiums unter Josia vorangeht), hieße auf das Gebiet geistreicher Hypothesen hinübergleiten.

Diaspora des Nillandes. Allein im Jahre 410 wurde das jüdische Heiligtum von einer Katastrophe ereilt. Die Priester der lokalen ägyptischen Götzentempel waren dem Tempel des jüdischen „Gottes des Himmels", auf dessen Altar die den Verehrern des Gottes Apis heiligen Stiere geopfert wurden, von altersher feindlich gesinnt. Einen besonderen Haß gegen die Juden hegten die Priester des elephantinischen Götzentempels des Chnub (Chnum), einer der großen ägyptischen Gottheiten, die in der Gestalt eines Ziegenbocks mit krummen Hörnern dargestellt und als Gott der Fruchtbarkeit und Beschützer der südlichen Grenze gegen die Einfälle der Nubier verehrt wurde. Dieser Haß wurde nicht nur durch religiöse, sondern auch durch politische Ursachen genährt: die Juden waren stets persienfreundlich, während die nationale ägyptische Partei in offenem oder geheimem Kampfe mit der persischen Regierung lag. Im Jahre 410 („im 14. Jahre der Regierung des Darius", d. i. Darius II.), als der Satrap Arsam sich zum königlichen Hofe nach Persien begeben hatte, überfielen die Priester des Chnub, nachdem sie den Festungsobersten Waidrang bestochen hatten, den Jahvetempel in Elephantine, raubten seine Schätze und zerstörten ihn bis auf den Grund. Diese Plünderung, an der sich auch Ägypter aus der Stadtgarnison beteiligten, war das Vorspiel zu einer Erhebung der ägyptischen Patrioten gegen die persische Regierung. Der Aufruhr wurde nach der Rückkehr des Satrapen im Keime erstickt, jedoch konnte der jüdische Tempel drei Jahre lang nicht wieder errichtet werden. Im Jahre 407 sandte die jüdische Gemeinde von Elephantine an den Statthalter Judäas Bagoas (Bagohi) folgendes Schreiben in aramäischer Sprache:

„An unseren Herrn Bagohi, den Statthalter von Juda (pachath Jehud), Deine Knechte *Jedonja* und seine Amtsgenossen, die Priester in der Festung Jeb. Heil möge unser Herr, der Gott des Himmels, in reichem Maße (Dir) zu jeder Zeit gewähren und möge Dir zu Gnade helfen vor Darius, dem Könige, und den Prinzen noch tausendmal mehr als jetzt; und langes Leben gebe er Dir; und froh und gesund mögest Du sein zu jeder Zeit!

Jetzt reden Dein Knecht Jedonja und seine Amtsgenossen also: Im Monat Tammus, im 14. Jahre des Königs Darius (Juli 410), als Arsam abgezogen und zum König gegangen war, machten die Priester des Gottes Chnub in der Festung Jeb eine Vereinbarung mit Waidrang, der hier Polizeipräfekt war, folgendermaßen: ‚Den Tempel des Gottes Jahu in der Festung Jeb soll man von hier

entfernen!' Darauf schickte jener verfluchte Waidrang Briefe an seinen Sohn Nephajan, der in der Festung Syene Oberkommandierender war, folgenden Inhalts: ‚Den Tempel des Gottes Jahu (agora si Jahu Eloha) in der Festung Jeb soll man zerstören!' Darauf führte Nephajan Ägypter nebst anderen Kriegern herbei; sie kamen nach der Festung Jeb mit ihren (Waffen), drangen in diesen Tempel ein und zerstörten ihn bis auf den Grund. Die steinernen Säulen, die dort waren, zerbrachen sie, ferner zerstörten sie die fünf steinernen, aus Quadern gebauten Tore, die in diesem Tempel waren; nur die Türflügel ließen sie stehen und die bronzenen Angeln der Türflügel; das Dach, das ganz und gar aus Zedernholz bestand, nebst der Täfelung der Mauern und das übrige, das dort war, haben sie allzumal mit Feuer verbrannt. Auch die goldenen und silbernen Sprengschalen und die Geräte, die in diesem Tempel waren, haben sie sämtlich fortgenommen und sich angeeignet. *Schon zur Zeit der Könige von Ägypten (der einheimischen) haben unsere Väter diesen Tempel in der Festung Jeb gebaut, und als Kambyses (Kanbusi) in Ägypten einzog, fand er diesen Tempel fertig vor;* die Tempel der ägyptischen Götter wurden damals alle niedergerissen, aber diesem Tempel tat niemand irgendwelchen Schaden. Und nachdem sie so getan, zogen wir nebst Weibern und Kindern Säcke (Trauerkleider) an, fasteten und beteten zu Jahu, dem Herrn des Himmels, der uns später die Lust sehen ließ an jenem hündischen Waidrang: man hat die Spange von seinen Füßen entfernt, und alle Schätze, die er erworben hatte, sind verlorengegangen; und alle Leute, die diesem Tempel Böses gewünscht haben, sind getötet, und wir haben unsere Lust an ihnen gesehen.

Schon vorher, (nämlich) zur Zeit, da dies Unglück uns geschah, hatten wir einen Brief an unseren Herrn (Bagoas) und an den Hohenpriester *Jehohanan* sowie dessen Amtsgenossen, die Priester in *Jerusalem*, und auch an Ostan, den Bruder des Anani, und die *Vornehmen der Juden* geschickt; doch sie haben uns kein (Antwort) Schreiben geschickt.

Auch haben wir uns seit dem Tammustage im 14. Jahre des Königs Darius bis zum heutigen Tage mit Säcken bekleidet und fasten; unseren Weibern geht es wie einer Witwe; mit Öl haben wir uns nicht gesalbt und Wein nicht getrunken. Auch sind seit damals bis auf den (heutigen) Tag im 17. Jahre des Königs Darius Speiseopfer, Weihrauch und Brandopfer in diesem Tempel nicht dargebracht worden.

Nunmehr sprechen Deine Knechte, Jedonja und ihre Amtsgenossen, und alle in Jeb ansässigen Juden also:

Wenn es unserem Herrn angenehm ist, so kümmere Dich um diesen Tempel, ihn (wieder) aufzubauen. Sieh doch, Leute, die

Wohltaten und Gnadenbeweise von Dir erhalten haben, sind hier in Ägypten: möge ein Brief von Dir an sie geschickt werden betreffs des Tempels des Gottes Jahu, daß man ihn wieder aufbaue in der Festung Jeb dementsprechend, wie er zuvor gebaut war. Und Speiseopfer, Weihrauch und Brandopfer wird man darbringen auf dem Altar des Gottes Jahu in Deinem Namen; und beten werden wir für Dich zu jeder Zeit, wir, unsere Weiber, unsere Kinder und alle Juden, die hier sind, wenn man so tut, bis daß dieser Tempel (wieder) aufgebaut ist. Auch wird Dir Opferanteil zuteil werden vor Jahu, dem Gotte des Himmels, von jedem, der Brandopfer und Tieropfer ihm darbringt, im Werte von tausend Talenten Silber. Und was das Gold betrifft, so haben wir deshalb (bereits Nachricht) geschickt und Kunde gegeben. Alle diese Angelegenheiten haben wir in einem Briefe in unserem Namen dem *Delaja* und *Salamja*, den Söhnen des *Sanballat, des Statthalters von Samarien*, mitgeteilt. Auch hat von alledem, was uns getan ist, Arsam nichts gewußt.

Am 20. Marcheschvan, im 17. Jahre des Königs Darius (Oktober des Jahres 407 vor der christl. Ära).

Am Schluß des Briefes findet sich ein Hinweis auf die Übersendung von Gold, jedenfalls ein Bakschisch für den Satrapen Bagoas, sowie auf eine ausführlichere, anscheinend mündliche Mitteilung durch den Bevollmächtigten. Bald kam von diesem die Nachricht, daß Bagoas und Delaja den Juden gestatteten, in Jeb das „Altarhaus" (Bet madbecha) des Gottes des Himmels, das noch vor den Zeiten des Königs Kambyses erbaut und vor kurzem zerstört worden war, wieder zu errichten und wie ehedem Speiseopfer und Weihrauch auf dem Altar darzubringen. Ob die Juden in Elephantine von der Erlaubnis wirklich Gebrauch gemacht haben, ob das zerstörte Heiligtum wieder errichtet wurde, ist uns unbekannt. Die Juden erhielten nämlich die Genehmigung kurz vor dem allgemeinen, im Jahre 405 ausgebrochenen Aufstand in Ägypten, der es für lange Jahre von Persien loslöste. Die Wiedereinsetzung der einheimischen Dynastie mochte den ägyptischen Patrioten, also auch den Priestern des Chnub, zum Vorteil gewesen sein, den Juden aber sicherlich nur geschadet haben. Über das fernere Los der Militärsiedlung in Jeb besitzen wir keinerlei Nachricht, da die aufgefundenen Papyri mit diesem Zeitpunkt (um das Jahr 400) abbrechen.

Aus dem oben angeführten Briefwechsel und aus einer Reihe anderer Schriftstücke derselben Sammlung können wichtige Schlüsse hinsichtlich der kulturellen und wirtschaftlichen Zustände der ägyp-

tischen Diaspora gezogen werden. Die aramäische Sprache der Schriftstücke, die die offizielle Sprache der westlichen Hälfte der persischen Monarchie war, war zugleich auch die Umgangssprache der ägyptischen Juden. In den Schriftstücken werden sie bald „Juden", bald „Aramäer", d. i. aramäisch Sprechende, genannt. Ihre Namen stimmen meist mit den biblischen überein (Asarja, Berachja, Meschulam, Machseja, Nathan u. dgl.), besonders mit denen, die in den genealogischen Registern der Bücher Esra und Nehemia vorkommen; wir stoßen hier jedoch auf Neubildungen von Personennamen mit der theophorischen Partikel oder auch ohne diese (so der männliche Name Jedonia, der weibliche Mibtachia) oder auch auf ganz fremde Namen: babylonische, persische, ägyptische. Die jüdische Gemeinde in Elephantine wird in den Akten häufig wegen ihrer Garnisonspflichten der Festung gegenüber das „jüdische Heer" (chajala jehudaja) genannt. Jede Familie war einem bestimmten Heeresbanner zugeordnet, und dem Namen einer Person wurde gewöhnlich auch ihr Banner, „Degel", beigefügt, z. B. „Menachem und Ananja aus der Festung Jeb, des Banners von Adannabi" (le'degel Adannabi). Die Banner trugen die Namen der Festungsobersten, die vorwiegend Perser waren (Artaban, Varisat u. dgl.). In den Papyri kommen auch Juden oder „Aramäer" vor, die zu den Bannern der Hauptfestung Syena oder Assuan (Sun) gehörten. In der jüdischen Militärsiedlung trieb man vorwiegend friedliche Gewerbe: die Ansiedler besaßen Feld und Haus, manche von ihnen verfügten über ein bedeutendes Barvermögen und verliehen Geld gegen Schuldverschreibungen. Allerhand Rechtsgeschäfte (Handels- und Eheverträge, Kaufbriefe) pflegte man in aramäischer Sprache auf Papyrus zu beurkunden. Diese Aktenstücke wurden gewöhnlich in Syena, dem Zentrum der Zivilverwaltung dieses Bezirks, ausgefertigt, wo auch das Zivilgericht seinen Sitz hatte. Die Parteien wurden vor Gericht im Namen Jahves (Jahus) vereidigt, es kommt aber auch ein Fall vor, wo eine Jüdin in einem Rechtsstreit mit einem Ägypter einen Eid im Namen der ägyptischen Göttin Sati leistet. In einer Aufstellung, in der die unter dem „jüdischen Heere" zugunsten des Jahvetempels veranstalteten Sammlungen verzeichnet sind, kommen auch für „Aschambetel" und „Anatbetel" bestimmte Beträge vor. Es waren dies anscheinend halbheidnische Gottheiten, Überreste jenes religiösen Synkretismus,

um dessentwillen der Prophet Jeremia im VI. Jahrhundert die ägyptische Kolonie zur Rede stellte (Buch Jeremia, Kap. 44). Es ist übrigens auch möglich, daß diese Spenden zugunsten der heidnischen Tempel keine freiwilligen waren, daß die Juden gezwungen wurden, bestimmte Abgaben für die lokalen Heiligtümer zu entrichten. Denn das Bestehen mannigfaltiger Kulte kann schwerlich mit jenem Eifer für den nationalen Jahvekultus in Einklang gebracht werden, der in der oben angeführten Bittschrift klar zutage tritt. Diejenigen, die um ihres zerstörten Heiligtums willen drei Jahre fasteten und trauerten, konnten sich wohl kaum zu fremden Kulten hingezogen fühlen [1]).

Die Papyri bekunden unter anderem, daß in der ägyptischen Kolonie das siebentägige Passahfest gehalten wurde. Im Jahre 419 sendet ein gewisser Chananja, anscheinend aus Jerusalem, ein Schreiben an den Obersten der jüdischen Kolonie in Jeb, den obenerwähnten Jedonja, in dem er ihn an das Herannahen des Monats Nissan erinnert sowie daran, daß die Woche vom 15. bis zum 21. des Monats gefeiert werden solle, nichts Gesäuertes in dieser Zeit genossen, keine Arbeit verrichtet werden dürfe u. dgl., wobei der Briefsteller sich auf die Verordnung des Königs Darius beruft, die den Judäern das Feiern des Passahfestes gestattet oder sogar zur Pflicht macht (in dem verstümmelten Papyrus bleibt dieser Punkt unklar). Der in den Papyri aus der Zeit Darius II. häufig erwähnte Jedonja war der Oberste oder Älteste der jüdischen Kolonie in Jeb; sein Name wird oft an der Spitze der Namen der Jahutempel-Priester angeführt, es ist aber schwer zu entscheiden, ob er selbst Oberpriester oder nur der weltliche Vertreter der Gemeinde war.

Aus der Tatsache, daß die Gemeinde sich mit Bittschriften an den Statthalter Judäas Bagoas wandte, besonders aber daraus, daß sie auch an den Jerusalemer Hohenpriester Jochanan schrieb, ist zu entnehmen, daß die ägyptische Diaspora ständige Beziehungen sowohl zu den autonomen Verwaltungsbehörden Jerusalems als auch zu der persischen Verwaltung der fremden Satrapie unterhielt. Dies

---

[1]) Aus diesen Erwägungen heraus sehen wir in den von einigen Gelehrten (Ed. Meyer u. a.) gezogenen Schlußfolgerungen aus diesem Teil der Akten wenig begründete Hypothesen.

bezeugt, daß die ägyptische Kolonie in religiöser Hinsicht mit der jüdischen Metropole in offizieller Verbindung stand. Der Verkehr zwischen der Kolonie und Jerusalem wurde anscheinend weniger rege, als in Judäa die strenge Reform Esras und Nehemias durchgeführt wurde, derzufolge der Tempelkult in vollendeter Form außerhalb der heiligen Stadt nicht mehr zulässig war. Am Ende des V. Jahrhunderts scheint der elephantinische Tempel schon der Rivale des Jerusalemer Tempels geworden zu sein. Dadurch läßt sich wohl die Tatsache erklären, daß der verzweifelte Aufruf der ägyptischen Kolonie zur Hilfeleistung bei der Wiederherstellung ihres zertörten Tempels bei dem Hohenpriester Jochanan und seinen Amtsgenossen in Jerusalem keinen Anklang fand; dies scheint auch der Grund gewesen zu sein, weshalb die ägyptischen Juden sich gezwungen sahen, den Satrapen Bagoas und sogar die Erzfeinde der Jerusalemer, die Söhne des samaritanischen Oberhauptes Sanballat, um Beistand anzuflehen; gerade zu jener Zeit gingen ja auch die Samaritaner daran, ihren eigenen Tempel auf dem Berge Gerizim zu errichten. Jedenfalls haben die neuesten Entdeckungen auf die bisher in Dunkel gehüllte Geschichte der ägyptischen Diaspora während der Periode der babylonischen und persischen Herrschaft ein helles Licht geworfen. Diese neuen Funde machen auch die ungewöhnlich rasche Entfaltung des jüdisch-hellenistischen Ägypten in der nächstfolgenden Epoche der griechischen Herrschaft verständlich: nicht zufällig und nicht plötzlich entstand das jüdische Zentrum im griechisch-ägyptischen Alexandrien, sondern es war nur eine Fortsetzung und Weiterentwicklung der früheren Diaspora aus der persischen Periode [1]).

---

[1]) Nach der Entdeckung der elephantinischen Papyri kann kaum mehr daran gezweifelt werden, daß sich gerade auf die ägyptische Diaspora der persischen, nicht aber auf die der späteren griechischen Epoche die bedeutsamen, im 19. Kapitel (V. 18—25) des Buches Jesaja enthaltenen Worte eines unbekannten Propheten beziehen: „An jenem Tage werden fünf Städte im Lande Ägypten die Sprache Kanaans (hebräisch oder aramäisch) reden und zu Jahve, dem Gotte der Heerscharen, schwören. Eine von ihnen (den Städten) wird Ir-ha'heres heißen. An jenem Tage wird es einen *Altar Jahves* im Lande Ägypten und einen *Malstein an seiner Grenze* geben. . . . An jenem Tag wird sich Israel als der dritte zu Ägypten und zu Assyrien (Persien als dem Erben der assyrischen Landgebiete) gesellen als ein Segen inmitten der Erde, den Jahve der Heerscharen auf sie (den Dreibund der Völker) legt, indem er spricht: Gesegnet sei mein Volk Mizraim und Assur, das Werk meiner Hände, und mein Erbbesitz Israel." Dieses Fragment

mag von einem Propheten des V. Jahrhunderts herrühren, aus jener Zeit, da den Schwärmern Judäas die Wirklichkeit als die Realisierung der Idee vom Bunde der drei Kulturvölker erscheinen mochte, was durch die Tatsache symbolisiert war, daß Israel zu gleicher Zeit einen Tempel in Jerusalem, einen „Altar Jahves" an der Grenze Ägyptens und ein einflußreiches Zentrum in Babylonien besaß. Im ersten Vers des Fragments (18) sind unter den fünf Städten außer Elephantine und Assuan zweifellos diejenigen Städte gemeint, die in der obenerwähnten Rede Jeremias (Kap. 44) als die ersten Keimzellen der ägyptischen Diaspora erwähnt werden. Einen Anlaß zu Zweifeln bietet das Schlußwort des Verses, *Ir ha'heres*, dessen symbolischer Sinn verschiedentlich gedeutet wird: „Stadt der Zerstörung" (buchstäblicher Sinn), „Stadt der Gerechtigkeit" (Übersetzung der Septuaginta), „Stadt der Sonne" (was als eine Andeutung auf Heliopolis betrachtet wird, in dessen Bezirk sich im II. Jahrhundert vor der christlichen Ära, in der Hasmonäerepoche, der Tempel des Honia befand), endlich „Stadt des Löwen" (auf Leontopolis in demselben Bezirk hindeutend). Solange uns über den Tempel in Elephantine nichts bekannt war, hatte die Annahme von der späteren, auf den Tempel in Heliopolis bezugnehmenden Einschaltung in das Buch Jesaja noch irgendeine Berechtigung, heute aber liegt kein Grund mehr vor zu einer derartig fragwürdigen Erklärung der symbolischen und vielleicht durch Schreibfehler entstellten Bezeichnung, die übrigens für den Textsinn im ganzen von untergeordneter Bedeutung ist. Der Text im ganzen bezieht sich aber zweifellos auf die ägyptische Diaspora des V., nicht des II. Jahrhunderts, auf die persische, nicht die spätere griechische Epoche. Das darf schon deshalb nicht unerwähnt bleiben, weil sogar in der letzten umgearbeiteten wissenschaftlichen deutschen Bibelausgabe von *Kautzsch*, die die Quintessenz der deutschen Bibelwissenschaft (Ausgabe 1922) enthält. dem Kommentar zum 19. Kapitel des Jesaja noch immer die alte, dieses Kapitel in die Ptolomäerepoche verlegende Hypothese zugrunde liegt.

Fünftes Kapitel

Die jüdische Theokratie und die Entwicklung des Judaismus

§ 81. Selbstverwaltung und theokratische Verfassung

Die Wiedergeburt Judäas unter Kyros vollzog sich im Zeichen der *religiösen* Autonomie. Jerusalem und sein Tempel wurden zum Mittelpunkt der Restauration. Von einer politischen Wiedergeburt des jüdischen Staates konnten noch am Vorabend der persischen Herrschaft der Prophet Jesaja II und in den ersten Jahrzehnten dieser Herrschaft Haggai und Sacharja träumen; als aber unter Darius I. die persische Politik in den unterworfenen Provinzen feste Formen annahm, mußte man sich wohl oder übel mit einer provinzialen Selbstverwaltung zufrieden geben. Bis zur zweiten Restauration Esras und Nehemias sind noch Schwankungen in dem Typus der Selbstverwaltung bemerkbar: das weltliche Prinzip kämpft mit dem geistlichen, wofür die Doppelherrschaft Serubbabels und Josuas so bezeichnend ist. Die Reform Esras, die die „Thora" zur Verfassung Judäas proklamierte, machte das Volk für die Idee der theokratischen Regierungsform empfänglich: lag einmal dem Volksleben ein religiöser Kodex, eine Heilige Schrift, zugrunde, so mußte es nur natürlich erscheinen, daß die geistlichen Würdenträger die gegebenen Volksführer seien und daß an der Spitze der Verwaltung der höchste unter ihnen, der *Hohepriester* des Jerusalemer Tempels, stehen müsse. Unter Esra und Nehemia entsprachen die Hohepriester aus dem Geschlechte Zadoks, was ihre persönlichen Eigenschaften betrifft, diesen hohen Anforderungen nur wenig; daher auch die geistige und administrative Diktatur Esras und Nehemias. Jedoch nach der von den beiden Reformatoren unternommenen

rücksichtslosen Säuberung wird die Gewalt der Priester, die Hierokratie, mit den Idealen der Theokratie in Einklang gebracht. Der Jerusalemer Priester wird der offizielle Repräsentant des Volkes; er ist der Vermittler zwischen der jüdischen Provinz und der persischen Regierung, die durch die Person des syrischen Satrapen vertreten ist. Die Gewalt wird in dem Priestergeschlechte Zadoks, dem auch einer der Hauptmitwirkenden an der ersten Restauration, Josua, angehörte, erblich. Die Dynastie der Zadokiden tritt an Stelle der königlichen Dynastie der Davididen. Die Hohepriester werden, wie ehemals die Könige, die „Gesalbten" (*Kohen-moschiach* in der Thora) genannt, weil sie, gleich den Königen, durch den Akt der Ölsalbung zu ihrem Amt erhoben werden; sie tragen auch Diadem und Purpurmantel [1]). Diesen höchsten Würdenträgern stehen die *Ältesten* oder Notabeln (Sekenim, Chorim) zur Seite, die schon unter Esra und Nehemia an der Spitze der Selbstverwaltung standen [2]). Das Kollegium der Jerusalemer Ältesten bildete anscheinend die zentrale Gerusie oder den Senat des Landes, der das höchste Verwaltungsorgan und die oberste Gerichtsinstanz darstellte. Entsprechende Institutionen gab es auch in den Landgemeinden, wo Verwaltung und Rechtsprechung in den Händen der Ältesten des Ortes lagen. Die letzteren gehörten sowohl der weltlichen als auch der geistlichen Aristokratie an.

Außer der Tempelgeistlichkeit und dem Geschlechtsadel gab es noch eine gesellschaftliche Schicht, die auf das soziale Leben Judäas einen großen Einfluß ausübte. Es waren dies die *Soferim* oder „Schriftgelehrten", „Schreiber", d. h. Gelehrte, die als die unmittel-

---

1) S. Lev. Kap. 4, 6, 8, 10; Ex. Kap. 28—30.

2) In den Memoiren Nehemias werden sehr häufig „Vornehme und Ratsherren" (ha'chorim weha'seganim 2, 16; 4, 8, 13; 5, 7; 6, 17; 7, 5; 13, 11, 17) als eine besondere Organisation erwähnt. Dies stimmt anscheinend mit der Bezeichnung „Oberste und Älteste" im Buche Esra überein (10, 8: ha'sarim weha'sekenim) und mit der offiziellen aramäischen Bezeichnung „die jüdischen Ältesten" (sabe jehudaja, Esra 5, 5; 6, 7 u. a.). Die Ältesten wurden aus der Mitte der „Familienhäupter" (rosche ha'abot, Esra 4, 2; Nehemia 8, 13 u. a.) ernannt, die gleich nach der Heimkehr einiger bekannter Familiengruppen aus Babylonien unter Serubbabel bereits als an der Verwaltung Beteiligte hervortreten. Eine Bestätigung für das Vorhandensein eines Ältesten- oder Notabelnrates in Jerusalem ist auch aus jener Stelle der elephantinischen Bittschrift an Bagoas (§ 80) zu ersehen, die davon berichtet, daß ein gleichlautendes Schreiben dem „Hohenpriester Jerusalems sowie dessen Amtsgenossen, den Priestern in Jerusalem, und den Vornehmen der Juden" (chore jehudaja) gesandt worden ist.

baren Fortsetzer der Sache Esras, der Verbreitung der Volksbildung, galten. Dieser Schicht gehörten weniger Leute priesterlicher Abstammung, Kohanim und Leviten an, als durch ihre Kenntnisse besonders hervorragende Laien. Ihr Einfluß war das Ergebnis jener geistigen Bewegung, von der gewisse Schichten des Judentums nach der Reform Esras ergriffen wurden. Einerseits wirkten die Soferim als Lehrer des Volkes; sie suchten die Kenntnis der Bücher und besonders der Heiligen Schrift ins Volk zu tragen, indem sie öffentliche Vorlesungen aus der Thora für Erwachsene veranstalteten und vielleicht auch Schulen für die Jugend einrichteten; andrerseits legten sie das Gesetz aus, was in einem durch das „göttliche" Gesetz geregelten Gemeinwesen eine äußerst wichtige Funktion sein mußte. An der Thora, als dem Heiligen Kodex, durfte nichts gemehrt und nichts gemindert werden; um aber beim Bestehen eines unantastbaren Kodex den Bedürfnissen des wandelbaren Lebens durch eine bewegliche Gesetzgebung gerecht zu werden, sah man sich genötigt, in diesen Kodex allerlei Novellen durch *Interpretation*, d. h. durch eine mehr oder weniger freie Auslegung des Buchstabens und des Geistes des Gesetzes, hineinzuarbeiten. Auf diesem Gebiet spielten die Gesetzeskundigen, die Soferim, eine hervorragende Rolle und darauf beruht ihre große Bedeutung für die jüdische Selbstverwaltung. Die Soferim bildeten eine freie, demokratische Geistlichkeit, die mit der beamteten Tempelpriesterschaft wetteiferte. Worin sich die Wirksamkeit dieser Gesetzeskundigen oder „Legisten" in der jüdischen Selbstverwaltung äußerte und welche Institutionen sie ins Leben gerufen hat, darüber besitzen wir keine sichere geschichtliche Kenntnis. Nur in den späteren talmudischen Quellen sind Überlieferungen erhaltengeblieben, die uns eine zwar sagenhafte, doch von der Wirklichkeit nicht weit abweichende Vorstellung geben von der Wirksamkeit der Soferim auf dem Gebiete der Selbstverwaltung in jener Zeitperiode.

Die große von Esra und Nehemia berufene Volksversammlung, in der die Thora als die göttliche Verfassung proklamiert wurde, hinterließ tiefe Spuren nicht nur in dem geistigen Leben der Juden, sondern auch in dem Aufbau ihrer Selbstverwaltung. Die talmudische Überlieferung fügt hinzu, daß diese außerordentliche Versammlung sich im Laufe der Zeit in einen periodisch zusammentretenden *Tag der Volksvertreter* verwandelte, bis 120 an der

Zahl, der die höchste gesetzgebende und gerichtliche Instanz im Lande bildete. Dieser höchste Rat erhielt die Bezeichnung *„Große Versammlung"* (Knesseth ha'gdola), und seine Mitglieder waren im Volke noch lange Zeit unter der allgemeinen Bezeichnung „Männer der Großen Versammlung" (der Großen Synagoge) bekannt. Unter ihnen nahmen die Soferim als Fachleute der Gesetzesauslegung eine hervorragende Stellung ein [1]).

Den „Männern der Großen Versammlung" wird in dem ethischen Traktat des Talmud (Pirke aboth) folgender Wahlspruch in den Mund gelegt: „Seid gelassen im Gerichte; stellet viele Schüler aus und machet einen Zaun um das Gesetz." In diesem Ausspruch sind die drei Wirksamkeitsgebiete der Versammlung vorgemerkt: das gerichtliche, erzieherische und gesetzgebende. Schon Esra begann kraft der ihm vom persischen König erteilten Vollmachten mit der Einrichtung von regelrechten Gerichten in Judäa, und die Versammlung scheint sein Werk vollendet zu haben, indem sie die in der Thora dargelegten allgemeinen Prinzipien der Prozeßordnung durch eine Reihe praktischer Ergänzungen vervollständigte. In zweiter Reihe war die Versammlung auf die Verbreitung der judaistischen Lehre im Volke durch Schule und Bethaus bedacht. Ganz gründlich eigneten sich diese Lehre nur die zum Schriftstudium besonders Befähigten an, die unter der Leitung der Soferim die Kunst des Lesens und Schreibens erlernten; das gemeine Volk dagegen wurde nur durch das Vorlesen in den Versammlungen mit der Heiligen Schrift bekannt gemacht. Der dritte Punkt des Wahl-

---

[1]) Die Große Versammlung wird zum erstenmal in einer alten Mischna erwähnt, die den Weg der religiösen Tradition zeichnet: „Moses empfing die Thora am Sinai und überlieferte sie dem Josua; Josua den Ältesten; die Ältesten den Propheten; die Propheten überlieferten sie den Männern der Großen Versammlung." Als den letzten Vertreter dieser Institution betrachtet dieselbe Überlieferung Simon den Gerechten, der erst in der Epoche der griechischen Herrschaft lebte (Aboth 1, 1—3). Im Talmud wird die Wirksamkeit der Großen Versammlung mit derjenigen Esras und Nehemias in Zusammenhang gebracht und häufig sogar identifiziert, woraus aber nur auf einen möglichen genetischen Zusammenhang der die Reform verwirklichenden Gemeinschaftsinstitutionen mit den Reformatoren selbst geschlossen werden kann. Die Zahl der Teilnehmer an der Versammlung belief sich nach der Überlieferung des Jerusalemer Talmuds (Megila 1, 5) auf 85, d. h. sie entsprach vollkommen der Zahl der Notabeln, die mit Nehemia die Verpflichtung zur Thorabefolgung unterzeichneten; im Babylonischen Talmud (Megila, Fol. 17) erhöht sich die Zahl bis auf 120.

spruches: „Macht einen Zaun um das Gesetz" charakterisiert die gesetzgebende Wirksamkeit der Großen Versammlung. Viele Thoragesetze waren für die praktische Anwendung nicht klar genug oder sie gestatteten verschiedene Auslegungen. Überdies forderten die neuen Lebensbedingungen, die neuen sozialen und rechtlichen Verhältnisse auch entsprechende Ergänzungen in der Gesetzgebung. Es gab zweifellos auch alte *mündliche Überlieferungen*, die das geschriebene Gesetz ergänzten und in der Erinnerung der Priester und Schriftgelehrten treu aufbewahrt wurden. Die Große Versammlung sorgte einerseits für die Legalisierung all dieser mündlichen Überlieferungen, andererseits erläuterte sie die Grundgesetze der Thora und legte sie gemäß den Forderungen der Zeit aus, d. h. sie arbeitete neue, die Thora ergänzende Gesetze aus mittels der Form einer „Umzäunung" ihrer Grundgesetze.

Die Überlieferung schreibt bald den „Männern der Großen Versammlung", bald Esra und den Soferim (dibre soferim) eine Reihe Rechtssatzungen zu, die späterhin im religiösen Leben eine große Bedeutung erlangten. Diese Gesetze setzten eine bestimmte Ordnung des rein-geistigen *Gottesdienstes* fest, der parallel mit dem Opferdarbringungskultus im Tempel bestand und diesen in späteren Zeiten völlig ersetzte. Das Gebet und der Psalm gewannen seit dieser Zeitperiode eine hervorragende Bedeutung in der religiösen Praxis. Das alltägliche Hauptgebet „Höre, Israel" (Schema Israel) und die ersten der „Achtzehn Segenssprüche" (Schmona-essre) sollen sich der Tradition zufolge schon zu jener Zeit eingebürgert haben [1]). Um diese Zeit wurden auch die die Thora ergänzenden Regeln über die am Sabbat verbotenen und gestatteten Arbeiten, über hygienische und sanitäre „Reinheit" ausgearbeitet. Überdies erscheinen in der Überlieferung Esra und die Soferim als Urheber von Reformen allgemein kultureller Bedeutung, wie z. B. der Umbildung der hebräischen Schriftzeichen (unten, § 82).

Es ist wohl möglich, daß die talmudischen Überlieferungen über die Große Versammlung in Einzelheiten von der Wirklichkeit abweichen und daß in ihnen spätere Einrichtungen in eine frühere Zeit verlegt werden. Allein zweifellos ist die Tatsache, daß es in dem damaligen Judäa eine höchste Institution von der Art eines

---

[1]) Babyl. Talmud: Berachoth, Fol. 33; Megilla, Fol. 17, 25 usw.

Landtages gab und daß sie in einem bestimmten Verhältnis zu dem Jerusalemer Ältestenrat stand, etwa in der Weise, daß gemeinsame Beratungen der Ältesten der Hauptstadt mit denjenigen der Provinz anberaumt zu werden pflegten. Sonst wäre eine Selbstverwaltung des Volkes überhaupt nicht möglich gewesen. Auch unterliegt es keinem Zweifel, daß in nicht geringerem Maße als Priester und vornehme Laien auch Soferim als Gelehrte und Gesetzeskundige sich an dieser Institution beteiligten. Diesem Umstande hatte es Judäa zu verdanken, daß die Gewalt der Hohepriester nicht in die Diktatur einer in sich geschlossenen Priesterkaste ausartete, wie es in anderen Theokratien der Fall war. Judäa war zu jener Zeit eine geistige Republik, in der der hohe geistige Bildungsgrad besonders hoch geschätzt wurde und in der dieser auch den aus niederen Klassen Stammenden den Zutritt zu den höchsten Gesellschaftskreisen eröffnete. Die demokratische Intelligenz brachte einen frischen Strom in die regierenden Kreise und bewahrte so die Theokratie vor Erstarrung.

§ 82. Das wirtschaftliche Leben und die Volkskultur

Die Entstehung des persischen Reiches, das den ganzen Orient vom Iran bis Ägypten zusammenfaßte, mußte notwendig einen großen Aufschwung des internationalen Handels mit sich bringen, und dieser Umstand gewann auch auf das wirtschaftliche Leben Palästinas bedeutenden Einfluß. Infolge der Vereinigung der erweiterten Diaspora nach dem babylonischen Exil hatten die Einwohner Judäas die Möglichkeit, mit ihren in Babylonien, im iranischen Persien und in Ägypten verstreuten Stammesgenossen ständige Handelsbeziehungen zu unterhalten, indem sich ihnen die Gelegenheit bot, durch diese Vermittlung ihre landwirtschaftlichen Erzeugnisse abzusetzen. In dem Schrifttum dieser Epoche finden sich unklare Andeutungen auf eine Beteiligung der Einwohner Judäas an Handel und Gewerbe: sie schifften sich auf Handelsschiffen nach dem Meere ein (Sprüche 31, 14; Psalmen 107, 23), verfertigten Stoffe zum Verkauf an die Kanaaniter (Sprüche 31, 24), d. h. an die Phönizier als an die Hauptvermittler bei der Warenausfuhr. Auch der innere Handel gelangte zur Entfaltung. In seiner Beschreibung des Jerusalemer Marktes erzählt Nehemia, daß

er jüdische Winzer gesehen habe, die sogar an Sabbattagen Wein zubereiteten und Weinreben und anderes Obst auf Eseln nach Jerusalem führten; auch „Tyrer" boten dort Fische und andere Waren feil (Nehem. 10, 32; 13, 15—17). In der Hauptstadt gab es auch Markthallen (Bet ha'rochlim, Nehem. 3, 31—32). Anscheinend herrschte der Handel mit landwirtschaftlichen Erzeugnissen vor: sie waren der Hauptgegenstand der Ausfuhr aus Judäa in andere Länder, und dabei spielte die jüdische Diaspora natürlicherweise eine wichtige Rolle. Trieben die Juden in der Diaspora vorwiegend Handel, so blieb doch in Judäa nach wie vor der Ackerbau die Grundlage des wirtschaftlichen Lebens. Für die Heimat war der jüdische Ackerbauer und Winzer charakteristischer als der jüdische Handelsmann. Der Handel entfaltete sich erst in der späteren Epoche der griechischen Herrschaft, aber auch dann standen die Einwohner Judäas ihren Nachbarn, den Phöniziern, auf diesem Gebiete bedeutend nach, und die Anbeter der patriarchalischen Sitten verdammten auch viel später noch den „Kauf und Verkauf, zwischen denen stets Sünde steckt" (Ben-Sirach, Kap. 26—27).

Ein wichtiger Faktor für die gegenseitige Annäherung der Völker der westlichen Hälfte der persischen Monarchie war die neutrale und zugleich die offizielle Sprache jener Zeit, die *aramäische*. Wir sehen, daß nach dem babylonischen Exil diese der hebräischen so verwandte Sprache auch in Judäa merkwürdig schnelle Verbreitung findet. Die althebräische Sprache in ihrer biblischen Form findet vornehmlich in der Literatur und beim Gottesdienst Anwendung, während als Umgangs- und Geschäftssprache die in Vorderasien verbreitete aramäische Sprache immer gebräuchlicher wird. Nehemia war empört darüber, daß in vielen Familien die Kinder „nicht jüdisch reden können", sondern „asdodisch", d. i. den lokalen Dialekt sprechen, und erblickte darin eine Folge der Mischehen; er merkte aber nicht, daß der nationalen Sprache eine stärkere Nebenbuhlerin in der internationalen Sprache entstanden war, die aus denselben Ländern nach Judäa kam, aus denen die Urheber der Restauration selbst gekommen waren. Zum Teil einer riesigen Monarchie geworden, vermochte Judäa mit seinem wenig verbreiteten Volksidiom nicht auszukommen, sondern mußte sich notgedrungen die aramäische Sprache als die Staatssprache der westlichen Provinzen Persiens, als die Sprache der Rechtsgeschäfte, des

Handelsverkehrs und der Verträge zu eigen machen. Diese Sprache verband auch die Juden der Metropole mit ihren Brüdern in der babylonischen und ägyptischen Diaspora, wo die aramäische Sprache die nationale gänzlich verdrängt hatte (wie dies auch aus den elephantinischen Schriftdenkmälern zu ersehen ist). Nach der späteren Literatur zu urteilen, wurde die von der Bevölkerung Judäas übernommene internationale Sprache stark hebraisiert, und so entstand der aramäisch-hebräische Dialekt, der allmählich den Rang einer zweiten nationalen Sprache erlangte, die der alten nur an Heiligkeit nachstand. Dieser Dialekt drang sogar in die religiösen Versammlungen oder Synagogen ein, wo bei dem öffentlichen Vorlesen der Thora der althebräische Text für das gemeine Volk ins Aramäische (Targum) übersetzt werden mußte.

Zugleich mit der aramäischen Sprache gelangten auch viele technische Fachausdrücke dieser Mundart in die Umgangssprache, so vor allem die Terminologie des babylonisch-aramäischen Kalenders. Bis zum babylonischen Exil waren nämlich entweder Ordnungszahlen für die Bezeichnung der Monate gebräuchlich („der 1. Monat" von dem Frühlingsmonate an gerechnet usw.) oder Benennungen, die der Jahreszeit entsprachen, wie z. B. „Abib" — der Monat der Ährenreife, Siv — der Monat des Frühlingsstrahlens, „Bul" — der Monat des Laubfalles. Allein in den nach dem babylonischen Exil entstandenen biblischen Büchern (Sacharja, Esra, Nehemia, Esther) sind bereits neben den alten Bezeichnungen auch neue anzutreffen, die seither in der hebräischen Sprache heimisch werden: Nissan, Kislev, Adar u. a. Diese Benennungen der zwölf Monate sind unmittelbar der assyro-babylonischen und aramäischen Sprache entlehnt, was auch in der alten talmudischen Überlieferung, nach der die „Monatsbezeichnungen von den Juden aus Babylonien mitgebracht waren [1])", treffend zum Ausdruck kommt. Im folgenden die babylonischen und die entsprechenden hebräischen Benennungen der Monate, mit dem Frühlingsmonat (März-April) angefangen: Nissaannu — Nissan, Airu — Ijar, Simanu — Sivan, Dumusu — Tammus, Abu — Ab, Ululu — Elul, Tasritu — Tischri, Arahsamna — Marcheschvan, Kislimu — Kislev, Tebitu — Tebet,

---

[1]) *Jerusal. Talmud*, Traktat „Rosch-ha'schana", 1, 2.

Sabatu — Schebat, Addaru — Adar [1]). Vermutlich wurde es bei den Juden, wie auch bei den alten Babyloniern, schon zu dieser Zeit üblich, alle drei bis vier Jahre einen Monat zur Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenjahre einzuschalten; dieser Schaltmonat wurde bei den Babyloniern dem Ende des Sommer- oder Winterhalbjahres als „zweiter Elul" oder „zweiter Adar" angehängt, während es bei den Juden Brauch wurde, nur den Monat Adar, den zwölften, vom Frühlingsmonat an gerechnet, zu verdoppeln. Gleichfalls um diese Zeit scheint der Übergang vom Frühlings- zum Herbstneujahr sich vollzogen zu haben: ehedem begann das Jahr mit dem Frühling, mit dem Monat Nissan (März-April), während seit der persischen Herrschaft man allmählich den Jahresbeginn auf den ersten Tag des ersten Herbstmonats Tischri zu verlegen begann. Dies mag vielleicht mit der am Herbstanfang erfolgten Verkündigung der Thora als der Verfassung Judäas zusammenhängen (§§ 76 und 83). Alle diese Neuerungen werden verständlich, wenn man erwägt, daß alle gerichtlichen Akte und Schuldverschreibungen im westlichen Persien dem babylonisch-aramäischen Kalender gemäß datiert wurden und daß also die Lebensbedürfnisse selbst nahelegten, den allgemein gebräuchlichen Kalender anzuerkennen.

Eine natürliche Folge der Verbreitung der aramäischen Sprache war auch die Umbildung der altehrwürdigen hebräischen Schriftzeichen. Die Volksüberlieferung, die diese Neuerung mit dem Namen des „Schreibers" Esra [2]) in Zusammenhang bringt, beruht auf geschichtlicher Wahrheit, insofern man weniger die Person als das Zeitalter im Auge behält. Die alte hebräisch-phönizische Schriftart, die uns in den Inschriften des IX. bis VIII. Jahrhunderts

---

[1]) Bemerkenswert ist noch folgende Übereinstimmung: den assyrisch-babylonischen Monaten entsprach ein symbolischer „Tierkreis" der zwölf Sternbilder, deren jedes im Laufe eines Monats einen bestimmten Platz am Firmament einnimmt. Auch mit diesem astronomischen Kreis, einem Überrest des uralten Astralkultes, hat der hebräische Kalender den Zusammenhang gewahrt, indem er jedem Monat ein bestimmtes Sternbild (Masal) zuweist: Nissan — den Widder, Ijar — den Stier, Sivan — die Zwillinge, Tammus — den Krebs, Ab — den Löwen, Elul — die Jungfrau (die babylonische Venus Istar), Tischri — die Wage, Marcheschvan — den Skorpion, Kislev — den Schützen, Tebet — den Steinbock, Sebat — den Wassermann, Adar — die Fische.

[2]) *Tosephta* Sanhedrin 4, 5; *Babylonischer Talmud*, Sanhedrin 21—22; *Jerusal. Talmud*, Megilla, Kap. 1, § 11.

(§ 50) erhaltengeblieben ist, bedient sich äußerst unübersichtlicher und schwer leserlicher, hakenförmiger Schriftzeichen. An Stelle dieser Schrift tritt nunmehr die aramäische, die man die „assyrische" („Ketab aschuri" zum Unterschied von „Ketab ibri") nannte, die sich durch Einfachheit der Linienführung auszeichnete. Die neuen, vereinfachten Schriftzeichen des aramäischen Typus vervollkommneten sich nach und nach und näherten sich so jener Quadratform der hebräischen Schriftart, welche sich einige Jahrhunderte später endgültig durchsetzte[1]). Nur allmählich wurden die althebräischen Schriftzeichen durch die neuen verdrängt: sind sie doch noch auf den Münzen aus der Zeit der Hasmonäerepoche zu sehen; jedoch in der Literatur vollzog sich dieser Übergang schon früher, da die Vereinfachung der Schriftzeichen eine Hauptbedingung für jenes Volkstümlichwerden der Schriftkenntnis war, das den Schriftgelehrten so sehr am Herzen lag. Diese Neuerung war es gerade, die sehr viel zur Verbreitung der Volksbildung beitrug. Nur die Samaritaner, unter denen die Schriftgelehrsamkeit ein Vorrecht der Priester blieb, behielten in ihren Büchern die althebräischen alphabetischen Zeichen bei.

Mit der Verbreitung des religiösen Schrifttums im Volke hing auch die Dezentralisation des Kultes zusammen. In derselben Weise, wie die gelehrten Laien, die Soferim, mit der offiziellen Tempelpriesterschaft wetteiferten, so wetteiferten auch die Privatbethäuser (Bet-ha'knesseth — „Haus der Versammlungen") oder die „Synagogen" (wie man sie später im griechischen Zeitalter nannte) mit dem Tempel von Jerusalem. Die Synagogen in Form von privaten religiösen Versammlungen kamen zuerst zur Zeit des babylonischen Exils auf, unter den Verbannten, die mit ihrer Heimat auch den Tempel verloren hatten. Jedoch auch nach der Restaurierung des Jerusalemer Tempels ist das Bedürfnis nach religiösen Gemeindeversammlungen und noch engeren Zusammenkünften nicht geschwunden. Nach solchen Versammlungen verlangten besonders die Einwohner der Provinz, die nur selten, an den großen Jahresfeiertagen, in der Lage waren, den Zentraltempel aufzusuchen. Andererseits stärkte auch die Verbreitung der verinnerlichten Religiosität im

[1]) Die Quadratschrift war in den späteren Jahrhunderten bei der Herstellung der Thorarollen gebräuchlich und ging nach dem Aufkommen der Buchdruckerkunst in vervollkommneter Form in die gedruckten Bücher über.

Volke das Verlangen nach Synagogen, in denen ein mehr dem persönlichen Gefühle zusagender Gottesdienst eher möglich war als in dem Haupttempel mit seiner zahlreichen Priesterschaft, seinen prachtvollen Levitenchören und seinen prunkvollen Opferdienstzeremonien. Die Synagogen waren jene Versammlungen der „Frommen" („Kehal chassidim"), von denen in den Psalmen die Rede ist[1]). Es waren dies nicht nur Bethäuser, sondern auch Lehrhäuser. Hier wurden periodisch bestimmte Kapitel aus der Thora vorgelesen, denen zum Schluß Abschnitte aus den Propheten folgten. Die Andachtsstimmung kam in dem Gesang von religiösen Hymnen oder Psalmen unter Mitwirkung der ganzen Gemeinde zum Ausdruck; vielleicht wurden schon zu jener Zeit manche der Gebete volkstümlich, die nach der Überlieferung von der Großen Versammlung verfaßt worden sind (§ 81).

Vermutlich hatte die demokratische Geistlichkeit der Soferim in den Synagogen und religiösen Zirkeln dieselbe Stellung inne, welche die offizielle Priesterschaft der Kohanim und der Leviten am Jerusalemer Tempel einnahm. Die Soferim waren die wahren Lehrmeister des Volkes. Sie verbargen nicht ihr Wissen wie die Priester, verwandelten es nicht in ein Berufsgeheimnis, um sich von der unaufgeklärten Volksmasse abzuheben, sondern strebten im Gegenteil danach, dieses Wissen allen Schichten des Volkes ohne Ausnahme zugänglich zu machen. Ihnen war es zu verdanken, daß die Synagoge zu einem Schulhause, die Thora und die anderen alten Bücher zu Werkzeugen der Volksaufklärung wurden. Die „Schriftgelehrten" befestigten im Volke die Macht der Schrift und entwanden so den Priestern das ausschließliche Vorrecht der Ausschöpfung der Religionsquellen. Ein mit der Thoraschrift wohlvertrauter Laie war nicht mehr blindlings der Autorität des Klerus ausgeliefert.

§ 83. Die letzte Thoraredaktion

Der bis zu uns gelangte Thoratext (das Gesetz, der Pentateuch) hat sich im Laufe von Jahrhunderten aus einer Reihe übereinandergeschichteter Rezensionen herausgebildet, die in verschiedenen Zeiten

[1]) Psalm 149. In einem Psalm aus der Makkabäerzeit werden die Synagogen „gottgeweihte Versammlungen" („Moade El", Psalm 74, 8) genannt.

zu verschiedenen Zwecken unternommen worden sind (§§ 10, 51, 58, 67). Die letzte Redaktion der Thora war das Werk Esras und der von ihm ins Leben gerufenen Schule der Soferim: sie gaben dem „geschriebenen Gesetz" seine endgültige Form. Die Forscher aus der „bibelkritischen" Schule sind der Meinung, daß eben unter Esra jener sakrale Teil der Thora abgefaßt und ihr einverleibt worden sei, der *Priesterkodex* (hebräisch: thorat-kohanim) genannt wird und den größten Teil des dritten Buches des Pentateuch, „Wajikra" oder „Leviticus", sowie Teile der Bücher „Exodus" und „Numeri", in denen der Ritus des Tempelkultes dargelegt ist, in sich einschließt; zur selben Zeit, so nehmen diese Forscher an, wurde im Geiste des Priesterkodex auch der Text der übrigen Teile des Pentateuch rezensiert, in derselben Weise, wie zur Zeit der Veröffentlichung des „Deuteronomiums" oder im babylonischen Exil derselbe Text der prophetischen Rezension des „Deuteronomisten" unterzogen worden war. Daran scheint nur der Grundgedanke von dem Vorhandensein zweier paralleler, ihrem Geiste nach voneinander abweichender Rezensionen der Thora richtig zu sein, nämlich der prophetischen und der priesterlichen, deren erste das ethische Element der Religion in den Vordergrund rückt, während in der andern das rituale, sakrale vorherrscht. Allein die Ansicht von der späten Entstehungszeit des Priesterkodex selbst muß als durchaus problematisch angesprochen werden: es ist schwer anzunehmen, daß der Priester- und Ritualkodex, der das Zeremoniell des einer niedrigeren Stufe der Religion entsprechenden Opferdienstes regelt, später entstanden sei als die Kodices der persönlichen und sozialen Moral, die eine höhere Stufe des religiösen Schaffens voraussetzen. Der Priesterkodex, der doch zweifellos das ganze Kultuszeremoniell (Opferdarbringung, Gottesdienst, Pflichten und Rechte der Tempeldiener) schon zur Zeit des ersten Tempels regelte, kann unmöglich erst in der Zeitperiode des zweiten Tempels entstanden sein; vielmehr bildete er von jeher einen Teil der Thora, allerdings einen besonderen, sakralen Teil, der ehedem geheimgehalten und erst nach der Veröffentlichung der Thora unter Esra Gemeingut des gesamten Volkes geworden war. Was nun den Charakter der letzten Thorarezensionen betrifft, so ist vom geschichtlichen Standpunkt aus nur eines anzunehmen, daß nämlich in der Zeit Esras und der Soferim der ganze Pentateuch einer Umarbeitung unterzogen wurde, jedoch

nicht im Geiste des Priesterkodex, sondern in demjenigen der Theokratie oder *Hierokratie* (Priesterherrschaft), die sich zu jener Zeit in Judäa zu befestigen begann. Man stand vor der Aufgabe, die Thora als die Verfassung des Landes dem veränderten Typus des judäischen Staates, d. i. dem politisch abhängigen, von dem Hohepriester des Jerusalemer Tempels und von einer Reihe autonomer Institutionen mit theokratischem Anstrich verwalteten Staate, anzupassen. Dieser Anpassungsakt eben wurde von Esra und seinen Jüngern vollzogen.

Das theokratische Ideal schwebte schon dem Propheten Jeheskel im babylonischen Exil vor. Der Prophet erblickte in seinen Träumen das geistige Jerusalem mit dem Hohepriester an seiner Spitze und mit einem komplizierten Tempelkultus. Die von Jeheskel entworfene Verfassung des neuen Jerusalem entspricht in vielen Beziehungen derjenigen, die in ausführlicher Form im dritten Buche der Thora dargelegt ist[1]). Vor dem babylonischen Exil stießen jedoch die theokratischen Bestrebungen der Geistlichkeit auf den Widerstand der Königsgewalt; zur Zeit der persischen Herrschaft aber, als das Königtum in Judäa nicht mehr bestand, vermochten sich diese Bestrebungen frei zu entfalten. Judäa wurde nun eher eine klerikale als eine politische Organisation. In ihrem Mittelpunkt standen der Jerusalemer Tempel und sein Hohepriester. Dementsprechend wurden auch die Gesetzesnormen umgebildet und die alten Überlieferungen in einem neuen Geiste ausgelegt. Auch die Sagen von dem vorgeschichtlichen Leben des Volkes wurden nun der neuen Lebensordnung angepaßt (besonders in den beiden ersten Büchern der Thora), was der Gesetzgebung den Anschein der Ewigkeit und der Unabänderlichkeit geben mußte. So tritt in bestimmten Teilen des Pentateuch das Volk Israel schon zur Zeit seines Nomadisierens in der Wüste als eine religiöse, sich um das „Stiftszelt" scharende Gemeinde auf, in der den Priestern und Leviten eine Vorrangsstellung eingeräumt wird. Neben dem großen Gesetzgeber Moses erhebt sich hier die sagenhafte Gestalt seines Bruders Aaron, als des Ahnherrn des israelitischen Hohepriestergeschlechts. Moses selbst erscheint danach als der Urheber des Tempeldienstes mit allen seinen Einrichtungen, mit allen Einzelheiten des Opferkultes, sowie als derjenige, der die Priester in ihre offenbar auf ein Priesterreich

[1]) Vgl. *Ezechiel*, Kap. 43—47 mit *Lev.* Kap. 8—9, 21—23 und 25.

berechneten Ämter einsetzt; nirgends aber ist in den Sakralpartien des II., III. und IV. Buches der Thora von einem weltlichen Regenten die Rede. Ein Hinweis auf die königliche Gewalt findet sich nur im Deuteronomium (Kap. 17), das noch unter König Josia rezensiert und zum Teil veröffentlicht wurde.

In der neu rezensierten „Priesterthora" bildet die Idee der *Heiligkeit* die Grundlage der theokratischen Ordnung: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, Jahve, euer Gott" (Lev. 19, 2). Die allergrößte Bedeutung wird der religiösen oder *ritualen* Heiligkeit beigelegt, die in den Riten der körperlichen „Reinigung" und in Vorschriften über Mäßigung bei der Befriedigung physischer Bedürfnisse zum Ausdruck kommt. Für Priester und Leviten gelten in dieser Beziehung strengere Regeln als für die Laien. Zu den allgemeingültigen Normen gehören die Gesetze von erlaubten und verbotenen Speisearten, von dem Eheverbot in bestimmten Verwandtschaftsgraden, von Haus- und Familienhygiene. Viele dieser Gesetze zielen darauf ab, durch Anhaltung zu Mäßigkeit und Reinlichkeit die Gesundheit des Menschen zu fördern, die Kraft des Körpers und die Frische des Geistes in ihm zu erhalten. Nicht ein Hang zum Asketismus, der der biblischen Weltanschauung durchaus fremd ist, tritt darin zutage, sondern das Streben nach gesunder Enthaltsamkeit. Zugleich erhebt das Gesetz auch die Forderung *sittlicher* Heiligkeit, d. i. der Realisierung der von den Propheten gepredigten erhabenen sittlichen Ideale. Bei den alten Propheten waren rituale und sittliche Heiligkeit, Werkheiligkeit und Moralität oft einander entgegengesetzt, während sie in der „Priesterthora" unzertrennlich miteinander verflochten sind. In einem und demselben Buche ist sowohl von Opferdarbringungen und religiösen Bräuchen, als auch von Nächstenliebe, von Schutz der Schwachen und Unbemittelten, von Gerechtigkeit und sozialer Gleichheit die Rede.

Die in der Zeitperiode Esras vollzogene Reform verwandelte viele Volksbräuche in religiöse Normen. Die Jahresfeiertage: Passah, Schebuoth, Sukkoth, die ehedem einen in der vorwiegend landwirtschaftlichen Lebensweise wurzelnden Charakter hatten (§§ 11, 46, 48), erhalten nunmehr eine ausgesprochen historische und religiös-rituelle Färbung [1]). Der ehemalige patriarchalische Brauch,

[1]) *Lev.* 23, 4—22, 34 f.; Num. Kap. 29. Charakteristisch ist der hier mehrmals angewandte Ausdruck „mikrae kodesch", d. i. heilige Versammlungen,

die der Jahreszeit entsprechenden landwirtschaftlichen Erzeugnisse in den Tempel zu bringen und daselbst Familienmahle zu veranstalten, hat sich noch erhalten, allein im Vordergrunde steht nun die Opferzeremonie: der Gemeindebruder tritt ganz hinter den Priester zurück. Unter den Jahresfeiertagen erlangen um diese Zeit zwei Feste, die Spuren später Entstehung aufweisen, eine hervorragende Bedeutung: *Jom-terua* („der Tag der Trompetenklänge") am 1. Tage des Herbstmonats Tischri und *Jom-kippur* („Tag der Versöhnung", Jom-ha'kippurim) am 10. Tage desselben Monats[1]). Der erste dieser Feiertage fiel mit dem Beginn des herbstlichen Neujahres zusammen und erhielt späterhin die Bezeichnung *Rosch-ha'schana* („Jahresbeginn"). Seine ursprüngliche Benennung weist auf den Brauch hin, diesen Tag durch Trompetenschall zu verherrlichen. Der geschichtliche Ursprung dieser Sitte und ihre symbolische Bedeutung sind nicht genügend klargestellt[2]). Man könnte vielleicht diese Feier mit der obenerwähnten Tatsache (§ 76) in Zusammenhang bringen, daß am ersten Tage des Tischri in Jerusalem eine große Volksversammlung stattfand, in der Esra zum ersten Male das Buch der Thora dem Volke vorlas und erläuterte: „Jom-terua" oder „Jom-ha'sikkaron" („Gedenktag") mochte vielleicht zur Erinnerung an

---

zur Bezeichnung von Sabbattagen und großen Jahresfeiertagen, der in dem entsprechenden von den Feiertagen handelnden 16. Kapitel des Deuteronomium nicht vorkommt. Bemerkenswert ist es auch, daß im Levit. zum ersten Male die *geschichtliche* Ausdeutung des Sukothfestes hervorgehoben wird („Damit eure künftigen Geschlechter erfahren, daß ich die Israeliten habe in Hütten wohnen lassen, als ich sie aus Ägypten hinwegführte", 23, 43), während im Deuteronomium nur dem Passahfest ein geschichtliches Motiv zugeschrieben, das Laubhüttenfest dagegen als ein rein landwirtschaftlicher Feiertag des „Einheimsens (des Ertrages) von der Tenne und der Kelter" (16, 13) hingestellt wird. Die Kapitel über die Feiertage in Numeri (28—29) entstammen ganz und gar dem Priesterkodex, indem sie teilweise das erwähnte Kapitel aus Lev. wiederholen, teilweise es durch eine ausführliche Aufzählung der Opferarten vervollständigen. Charakteristisch ist es auch, daß im Buche Nehemia (8, 13—18) die Sukothfeier, die durch Errichtung von privaten und gemeinschaftlichen Laubhütten und durch Vorlesen der Thora in religiösen Versammlungen gekennzeichnet war, besonders imposant dargestellt wird, wobei das Neue an dieser Feierzeremonie ausdrücklich betont wird.

[1]) Levit. 23, 24—33; Num. 29, 1—11. Im „Bundesbuch" (Ex. 21—23) und im Deuteronomium wird dieser beiden Feiertage nicht Erwähnung getan, und man kann mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie als rein religiöse Tempelfeste erst in der Zeit Esras eingeführt wurden.

[2]) Schon bei den alten Babyloniern war es üblich, durch Trompetenklang den Neujahrstag auszuzeichnen, der bei ihnen gleichfalls bald in die Frühlings-, bald in die Herbstjahreszeit fiel.

diesen Akt der Veröffentlichung der Verfassung Judäas gestiftet worden sein (Nehem. 8, 9—12). Mit diesem Zeitpunkt mag auch die Übertragung des Neujahrstages vom 1. Nissan auf den 1. Tischri in Zusammenhang stehen. Auch in diesem Falle tritt die Neujahrsfeier des wiederkehrenden Lenzes vor der religiösen herbstlichen Neujahrsfeier zurück [1]). Eine viel bestimmtere Bedeutung kam dem Jom-kippur zu: es war dies der Tag des allnationalen Fastens und der Buße, ein Tag der absoluten Ruhe (der „Sabbat der Sabbate") und der geistigen Läuterung. Hier fand das Dogma der religiösen Heiligkeit seinen höchsten Ausdruck. Die Verletzung der Heiligkeit führt zu Sünde und Entweihung, während die Läuterung durch Reue und Buße erreicht wird. Die Buße wird sowohl auf symbolischem Wege, durch Opferdarbringung und Tempelritus, als auch durch Fasten, Gebet und Reinigung der Seele vollzogen. Der Ursprung des „Versöhnungstages" hängt mit der Entstehung des herbstlichen Neujahrstages zusammen und es liegen ihm auch gleichartige Motive zugrunde.

Auch der *Sabbat*, der ursprünglich als Ruhetag festgesetzt wurde und für das wirtschaftliche Leben des Landes von sehr großer Bedeutung war, wird nun zu einem Mittel persönlicher Läuterung. Von den alltäglichen Sorgen abgelenkt, vermag der Mensch sich in die Sphäre höherer geistiger Interessen zu erheben; und so wird es verständlich, daß die später eingeführten, den Sabbat umzäunenden strengen Vorschriften großen erzieherischen Einfluß auf das Volksleben gewannen. In dieser Epoche wird auch der Sabbat in den Kreis der Tempelfeierlichkeiten mit einem besonderen Opferritus einbezogen.

Der *Opferdienst* gelangt jetzt zur größten Entfaltung, er ist aber nur auf einen bestimmten Ort, den Jerusalemer Tempel, beschränkt. Es gab viele Arten von Opfern, die je nach Person oder Anlaß besondere Formen annahmen. Man opferte Hausvieh, Geflügel, Mehl, Gemüse und Früchte, Pflanzenöl, Wein und Weihrauch; gewöhnlich wurde das Opfer als gottgeweihte Gabe („Ola") auf dem Altar ganz verbrannt; außerdem gab es Sühnopfer zur

---

[1]) Vgl. „Jüdische Altertümer" des Josephus Flavius I, 3, 3 und den Babylonischen Talmud, Rosch-ha'schana 2 f., wo das herbstliche Neujahr als das normale gilt und das Frühlingsneujahr als ein spezielles.

Sühne von Sünden oder religiösen Vergehen („Chatath, Ascham"), Opfer der Versöhnung („Schelamim") u. dgl. mehr. Die Opfer wurden im Namen von ganzen Gemeinden oder auch von einzelnen Persönlichkeiten dargebracht, von Männern und Frauen, von Laien und Geistlichen, von gemeinen Leuten und Vornehmen. Das alltägliche Tempelopfer, *Tamid* genannt, wurde während des Morgen- und Abendgottesdienstes auf dem Tempelaltar im Namen des ganzen Volkes dargebracht; an Wochentagen bestand das „Tamid" aus zwei Lämmern und einer gewissen Menge Mehl, Öl und Wein, während an Sabbattagen, Neumonden und Jahresfeiertagen dieses obligatorische Gemeindeopfer aus einer größeren Zahl Horn- und Kleinvieh mit den entsprechenden Zutaten bestand[1]). So hatte sich der in den uranfänglichen Formen der Gottesverehrung wurzelnde Opferkultus in dem religiösen Leben der Juden nicht nur erhalten, sondern sich sogar noch entfaltet; allein die Thora war bestrebt, diesen Kultus durch sittliche Motive zu vergeistigen. Als das Hauptmotiv erscheint die Läuterung des Menschen von der Sünde des Schlachtens der Tiere zu Nahrungszwecken: durch den symbolischen Akt des Verbrennens gewisser Fleischteile auf dem Altar Gottes wird diese Sünde gesühnt. Das Blut des geschlachteten Tieres mußte man am Altar völlig abfließen lassen, und der Genuß von bluthaltigem Fleisch war streng untersagt, denn „die Seele des Fleisches (Leibes) ist im Blut" (Lev. 17, 2—12). Das Opfer sollte somit ein Mittel der Verklärung roher alltäglicher Handlungen durch religiöse Akte werden. Es ist dies das Symbol der Reinigung und Heiligung des Lebens, ein Symbol, das den Übergang von den primitiven Gottheitsvorstellungen zu jenen Idealen der Gotteserkenntnis und der sittlichen „Heiligkeit" vermittelt, die im Deuteronomium und in der Lehre der Propheten so klar zum Ausdruck kommen.

Kultus und Sittlichkeit, äußerlicher Ritus und innere Seelenreinheit („Heiligkeit") — dies sind die Bestandteile der vom Geiste der Thora durchdrungenen Religion. Beide Elemente waren geschichtlich durchaus notwendig. Der Kultus ohne die Sittlichkeit hätte den Judaismus entseelt und ihn schließlich zum Heidentum geführt; die Sittlichkeit ohne eigenartige Kultformen hätte die Volksmassen in den Schranken der religiösen und nationalen

---

[1]) Lev. Kap. 1—7 und sonst; Num. Kap. 28—30.

Disziplin nicht festhalten können, die das jüdische Volk vereinigen und zu einer einheitlichen geistigen Streitmacht zusammenschmieden sollte. Die organische Verschmelzung beider Elemente entsprach den seelischen Bedürfnissen von Menschen verschiedenartigster Geistesbildung sowie auch den geschichtlichen Aufgaben, die diesem Zeitalter gestellt wurden.

§ 84. Die geschichtlichen und prophetischen Bücher; der Kern des Kanons

Der Prozeß des Sammelns und des Umarbeitens der alten Bücher erstreckte sich nicht nur auf den Grundkodex, die Thora, sondern auch auf andere Teile des nationalen Schrifttums, die nicht in so hohem Maße vom Nimbus der Heiligkeit umgeben waren: auf die geschichtlichen (chronographischen) und auf die prophetischen Bücher. Daß diese Arbeit erst „in den Tagen Esras und der Schriftgelehrten" ihren Abschluß fand, ist auch aus den unwillkürlichen Andeutungen zu ersehen, die in den jener Epoche verhältnismäßig naheliegenden Quellen der religiösen Tradition [1]) erhaltengeblieben sind. Die wohlgeordnete Reihenfolge, die Konsequenz in der Darstellung und die streng durchgeführte Einheitlichkeit der Tatsachenbeleuchtung, die uns heute in den geschichtlichen Büchern der Bibel entgegentreten, können nur dadurch erklärt werden, daß der gesamte Stoff durch die Hand eines vielerfahrenen Redaktors ging. Die Geschichtsbücher sind an uns nicht in Form von schlichten Urkunden über das Leben des Volkes, von der Eroberung Kanaans bis zum Falle Judas, gelangt, sondern in Form von pragmatisch dargelegten Werken der Geschichtschreibung: die Ereignisse werden hier nicht nur einfach nacherzählt, sondern auch hell beleuchtet, und dies immer von einem ganz bestimmten Gesichtspunkte aus. Offenbar wurden diese in der Königszeit entstandenen (§ 51) und in der Prophetenschule während der Epoche des babylonischen Exils (§ 67) der ersten literarischen Bearbeitung unterzogenen alten Urkunden in der Soferimschule Esras gesammelt, chronologisch geordnet und mit bestimmten Schlußfolgerungen versehen. So entstand die Sammlung

[1]) II. Makkabäerbuch 2, 13—14; Talmud: Baba-batra 15 und auch sonst.

der biblischen Bücher, die in den späteren Kanon unter der befremdenden Bezeichnung „Nebiim rischonim" („Die ersten Propheten") nach dem Pentateuch eingefügt wurde und die Bücher: „Josua", „Richter", „Samuelis" (zwei Teile) und „Könige" (zwei Teile) umfaßt.

Nachdem man unter Esra die Redaktion des Thoratextes zu Ende geführt hatte, wobei die „Heilige Geschichte", von der Weltschöpfung bis zum Tode Moses', mit dem Gesetzeskodex in organischen Zusammenhang gebracht war, war dadurch zugleich der Weg auch für die Rezension der folgenden geschichtlichen Bücher gebahnt. In ihrer letzten Redaktion setzen sich diese Bücher aus einer von urkundlich bezeugten Tatsachen gebildeten Grundlage und aus einem komplizierten Überbau zusammen, bei dem die lange Reihe der Ereignisse und Begebenheiten in eine regelrechte Verkettung von Ursache und Wirkung umgeformt ist. Im Mittelpunkte der Erzählung steht die Nation, die bald die Gebote Gottes befolgt und sich darum des Wohlstandes erfreut, bald diese Gebote übertritt und daher in Elend verfällt; die Ereignisse geschehen nicht zufällig, sondern nach einem bestimmten, von oben vorgezeichneten Plane. Das nordisraelitische Reich mußte zugrunde gehen, weil es von dem nationalen Kultus abfiel und die Warnungen der Propheten außer acht ließ. Das Reich Juda blieb, wenn auch als ein bescheidener „Rest", erhalten, weil es sich nach langem Hin- und Herschwanken schließlich besann und den von Gott und den Propheten gewiesenen wahren Weg betrat. Den gesunden Kern der Nation bildeten in dieser Darstellung alle diejenigen, die sich um Jerusalem und seinen Tempel scharten und das Vorwalten der geistigen Kräfte im Gemeinwesen, die Theokratie im weitesten Sinne, förderten. In dieser didaktischen Beleuchtung erscheint die Geschichte als ein „angewandter Prophetismus"; in ihr gelangen die religiös-ethischen Lehren der Prophetenschule zu greifbarer Anschaulichkeit. Der Geschichtsschreiber wird hier sozusagen zu einem Propheten in umgekehrtem Sinne: statt die Zukunft vorauszusagen, erklärt er mit prophetischem Schwung die Vergangenheit und rechtfertigt sie durch die Unerbittlichkeit des Sittengesetzes. Übrigens stimmt diese Ideologie mit dem Prophetismus nicht nur in der Theorie überein, sondern hängt auch tatsächlich mit ihm zusammen: wie bereits erwähnt, hatten die Propheten schon früher ihre Hand an die

Urkundenbücher gelegt, so daß die Soferim-Redaktion ihnen nur den letzten Schliff verlieh und vermutlich die darin angewandte Methode der Theokratisierung der Vergangenheit im Sinne ihrer Annäherung an die Gegenwart nur noch nachdrücklicher betonte [1]).

Um diese Zeit machte man den Versuch, auch noch eine neue, den damaligen Anschauungen angepaßte Geschichte der israelitischen und judäischen Könige zusammenzustellen. In den zwei Büchern der „Chronik" (hebräisch: Dibre ha'jamim" und griechisch: „Paralipomena") wird die Geschichte des Volkes Israel von König David bis zum babylonischen Exil dargestellt. Dieser Darstellung sind umfassende genealogische Tabellen der israelitischen Stämme und der Familiengruppen, besonders der priesterlichen, vorangeschickt, die teilweise auf Grund der unter den aus Babylonien nach Judäa heimgekehrten Familien unternommenen Bestandaufnahme entstanden sind (Kap. 9). Als Geschichtschreiber ist der Verfasser der „Bücher der Chronik" nur von geringer Selbständigkeit: er beschränkt sich ausschließlich auf die Wiedergabe des Inhalts der „Königsbücher" und einiger anderer, uns nicht mehr erhaltengebliebener Werke und überzieht alles mit dem Firnis des Theokratismus [2]). In seiner tendenziösen Darstellung sucht er ge-

---

[1]) Eines der vielen Beispiele der doppelten Rezension ist die sagenhafte Rede Samuels von den Schäden der Königsgewalt (I. Sam. Kap. 8; s. oben, § 9). Diese Rede wurde, wie es auch sonst in der klassischen rhetorischen Geschichtsschreibung üblich ist, von dem prophetischen Redaktor als ein Protest gegen den königlichen Despotismus verfaßt (§ 25), während die Rezension der Soferim sie zu einer Apotheose der Theokratie umprägte („Jahve aber gebot Samuel: nicht *dich* haben sie verworfen [indem sie einen König verlangten], sondern *mich* haben sie verworfen, daß ich nicht [länger] König über sie sein soll").

[2]) Der Verfasser der „Bücher der Chronik" beruft sich auf folgende alte Bücher, die nicht in den Bestand der Bibel aufgenommen worden sind: „Die Geschichte des Propheten Nathan", „Die Weissagung Achias von Silo", „Die Offenbarung Iddos, des Sehers" (II. Chron. 9, 29; das letzte Buch ist mit den eben dort — 12, 15 und 13, 22 — erwähnten Büchern „Geschichte Iddos des Sehers" und „Midrasch des Propheten Iddo" identisch), „Die Geschichte des Propheten Semaja" (12, 15), „Die Geschichte Jehus, des Sohnes Chananis" (20, 34), „Der Midrasch des Buches der Könige" (24, 27), „Die von dem Propheten Jesaja ben Amoz beschriebene Geschichte Usijahus" (26, 23). Das von dem Verfasser zitierte „Buch der Könige von Juda und Israel" hängt anscheinend irgendwie mit unseren „Königsbüchern" zusammen, die die Hauptquelle für die „Bücher der Chronik" bildeten. Es ist aber auch möglich, daß darunter die uns nicht erhaltengebliebene alte „Chronik der Könige von Israel und Juda" gemeint ist, auf die sich die ersten Verfasser der „Königsbücher" häufig berufen und die dem Verfasser der „Bücher der Chronik" noch vorgelegen haben mögen.

flissentlich die Vorzüge Judas Israel gegenüber hervorzuheben, verherrlicht die legitime Dynastie Davids und brandmarkt die „verbrecherischen" Könige des Zehnstämme-Reiches, rückt stets die Tempelpriesterschaft und die ganze komplizierte Tempeltechnik in den Vordergrund, stellt auch den König David gleichsam als einen Hohepriester hin und sucht überhaupt die Vergangenheit in den Ideenbereich seiner zeitgenössischen Epoche hineinzuzwängen. Das sagenhafte und didaktische Element erdrückt hier völlig die geschichtliche Wirklichkeit. Die „Bücher der Chronik" stellen so ihrer ganzen Art nach gleichsam nur einen didaktischen Kommentar oder einen „Midrasch" zu den „Königsbüchern" dar. Von geschichtlichem Wert für die in ihnen zur Darstellung gebrachte alte Zeit sind darin nur die aus alten, uns nicht mehr erhaltengebliebenen Quellen entnommenen Berichte, aber auch diese sind nur schwer aus den eigenen Zutaten des Verfassers herauszulösen. Aus derselben Zeit wie die „Bücher der Chronik", vielleicht auch von dem gleichen Verfasser, stammen die der chronologischen Reihenfolge nach letzten biblischen Chroniken, die Bücher „Esra" und „Nehemia", die offizielle Urkunden (in aramäischer Sprache) und Fragmente aus den Memoiren der beiden Helden der Restauration enthalten. Alle diese drei Werke wurden, nach manchen in ihnen vorkommenden Wendungen zu urteilen, im IV. Jahrhundert, gegen Schluß der Zeit der persischen Herrschaft, abgefaßt.

Darüber hinaus griffen die Soferim auch in das *prophetische* Schrifttum ordnend ein. Ihre Aufgabe bestand hier vornehmlich darin, die aufgezeichneten prophetischen Reden nach den Verfassern zusammenzufassen und in den einzelnen Büchern unterzubringen [1]). War die Persönlichkeit und das Zeitalter der Wirksamkeit des Verfassers nicht genügend bekannt, so wurden seine Reden in das Buch eines anderen bekannten Propheten miteinbezogen (so die Schlußteile der Bücher Jesaja und Sacharja und manche andere Kapitel derselben Bücher). In den meisten Fällen wird die Zeit der Wirksamkeit des Propheten gleich im ersten Vers seines Werkes vermerkt (Amos, Hosea, Jesaja I, Micha, Zephanja, Jeremia, Eze-

[1]) Allerdings gab es um diese Zeit auch schon abgeschlossene Redesammlungen, die noch zu Lebzeiten des einen oder des anderen Propheten oder bald nach dessen Tode in ein Buch zusammengefaßt wurden, wie z. B. das Buch der Reden Jeremias, das sein Jünger Baruch niedergeschrieben hatte (Jerem. 36, 4, 32; 45, 1).

chiel, Haggai, Sacharja I); häufig fehlt aber ein derartiger Hinweis, so daß wir bei der Bestimmung des Zeitalters mancher Propheten uns entweder durch den aufschlußreichen Inhalt ihrer Reden (Nahum, Habakuk, Jesaja II, Maleachi) oder aber, wenn dieser Inhalt nicht das Kolorit einer bestimmten Epoche trägt (Joel, Obadja, Jona, Sacharja Kap. 9—14, viele „fremdartige" Fragmente in den Büchern bekannter Propheten), durch vielfach bekräftigte Vermutungen leiten lassen müssen. Die Werke der Propheten der beiden ersten Gruppen wurden in den vorhergehenden Abschnitten im Zusammenhang mit den verschiedenen politischen Verhältnissen, in denen die Wirksamkeit der Propheten zur Entfaltung kam, charakterisiert; nun erübrigt noch, den geschichtlichen Wirkungskreis für die Propheten der dritten Gruppe festzustellen, deren Zeitalter noch immer ein ungelöstes Problem der Bibelwissenschaft bildet.

Das Buch des Propheten *Joel*, das im biblischen Kanon zwischen den Büchern Hosea und Amos eingefügt ist, ist seinem glänzenden Stil nach diesen Werken aus der Blütezeit des Prophetismus tatsächlich verwandt, jedoch weist manches auf eine viel spätere Entstehungszeit hin. Es ist hier ausschließlich von Juda und Jerusalem die Rede, während das Reich Israel mit keinem Worte erwähnt wird, woraus allein schon zu schließen ist, daß es aus der Zeit nach dem Falle Samariens stammt. Überdies spricht der Prophet nie von einem König, sondern wendet sich an die „Ältesten" oder Priester (1, 2, 13, 14), wie überhaupt die Priester und „Altardiener" (1, 9, 13; 2, 17) im Mittelpunkte seines Interesses stehen, was ein untrügliches Kennzeichen für diejenige Epoche bildet, in der es keine Könige mehr in Judäa gab und das Volk von den Ältesten und Priestern geführt wurde, d. i. die Epoche der persischen Herrschaft[1]). Dies wird auch noch dadurch bestätigt,

[1]) Dieser Umstand veranlaßte die älteren Forscher (*Ewald* u. a.), das Buch Joel in den Beginn der Regierungszeit des Joas in Judäa (um 830) zu verlegen, als infolge der Minderjährigkeit des Königs der Priester Jojada und der Tempelklerus das Land verwalteten. Auf diese Weise müßte Joel der Vorgänger sogar des Amos sein, des ersten Propheten, dessen Reden niedergeschrieben worden sind, was jedoch der Tatsache widerspricht, daß die „Ältesten und Priester" bei Joel nicht als vorübergehende Institution auftreten, sondern als das hervorstechendste Merkmal einer ganzen Epoche, eben der Zeit der persischen Herrschaft, in die daher das Buch auch zu verlegen ist.

daß Joel von der „Zerstreuung Israels unter den Völkern" und von der „Wiederkehr der Gefangenen Judas und Jerusalems" sowie auch von den Phöniziern spricht, die die Söhne Judas und Jerusalems den „Söhnen der Jonier" als Sklaven verkaufen (4, 1, 2, 6), was auf die Zeit nach dem babylonischen Exil hinweist, als die Griechen Kleinasiens und der jonischen Inseln unter die Gewalt der persischen Monarchie geraten waren und so mit Palästina in Berührung kamen. Dies alles veranlaßt uns, die prophetische Wirksamkeit Joels in das erste Jahrhundert der persischen Herrschaft zu verlegen und ihm zwischen der ersten und der zweiten Restauration, vor dem „letzten Propheten" Maleachi, einen Platz zuzuweisen. Dieser Epoche der Verarmung und des Mißstandes, als das von der Verheerung noch nicht wiederhergestellte Judäa sowohl unter Hungersnot als auch unter innerer Zerrüttung, unter elementaren und sozialen Katastrophen zu leiden hatte und die Reformatoren aus der reichen babylonisch-persischen Diaspora sehnlichst erwartete, dieser Übergangszeit eben entspricht die poetische Darstellung der Heuschreckenplage, die das Land einer furchtbaren Hungersnot preisgibt, die die Priester „zwischen der Vorhalle und dem Altar" wehklagen macht und in einen Aufruf zum „Fasten und Weinen im Hause Jahves" ausklingt. Noch mehr entspricht dieser Zeit die Prophezeiung Joels (Kap. 4) von dem Jüngsten Gerichte Gottes über die Völker, die die Juden in die ganze Welt verstreut haben. Das Gericht soll im Tale Josafat (*Josafat* heißt soviel wie: Gott richtet) in der Nähe Jerusalems stattfinden und wird in folgenden Weissagungen vor Augen geführt:

„Denn fürwahr in jenen Tagen und in jener Zeit, wo ich das Geschick Judas und Jerusalems wandeln werde, will ich alle Nationen versammeln und sie in das Tal Josaphat herunterführen, um dort mit ihnen ins Gericht zu gehen wegen meines Volks und Erbteils Israel, weil sie es unter den Heiden versprengt und mein Land zerstückt haben; weil sie die Anhörigen meines Volks verlosten, den Knaben für eine Hure hingaben und das Mädchen um Wein verhandelten und zechten. Und was auch habt ihr an mir zu suchen, Tyrus und Sidon und all ihr Bezirke Philistäas! . . . Habt ihr doch mein Silber und Gold geraubt und meine schönsten Kleinode in eure Paläste gebracht und Judäer und Jerusalemer an die Jonier (bne ha'jewanim) verkauft, um sie weit von ihrer Heimat zu entfernen. Fürwahr, ich werde sie aufstören von dem Ort, wohin ihr sie verkauftet, und werde euer Tun auf euer Haupt zurückfallen

lassen. Ich verkaufe eure Söhne und Töchter den Judäern, die werden sie an eine weit entlegene Nation verkaufen, denn Jahve hat es geredet!"

Das Weltgericht soll mit dem Triumph Zions und des Geistes, der ihm entströmt, enden. „Und hernach einmal — so spricht der Prophet im Namen Gottes — werde ich meinen Geist ausgießen über jedermann: da werden eure Söhne und Töchter prophezeien, eure Greise werden Träume haben und eure Jünglinge werden Gesichte schauen. Und auch über die Sklaven und Sklavinnen werde ich in jenen Tagen meinen Geist ausgießen" (Kap. 3). Alles, was am Tage Jahves, am Tage des Weltgerichts, errettet werden wird, wird auf dem Berge Zion, in Jerusalem eine Zufluchtsstätte finden. „Juda aber wird immerdar bewohnt sein und Jerusalem von Geschlecht zu Geschlecht" — so beschließt Joel seine Prophezeiung. Diese Eschatologie entsprach dem Geiste jener Epoche, als die Visionen Jeheskels und Sacharjas noch frisch in Erinnerung waren.

Das kleine, nur aus einem Kapitel bestehende Buch des Propheten *Obadja* schließt sich jenem Teil der Prophezeiung Joels an, wo von dem Gericht über die Bedrücker Judas die Rede ist. So prophezeit Obadja den Untergang Edoms, weil es „sich geweidet hat an seinem Bruder Jakob am Tage seines Mißgeschicks und sich gefreut hat über die Judäer am Tage ihres Untergangs, als Fremde in die Städte (Judas) einbrachen und über Jerusalem das Los warfen". Dies bezieht sich offenbar auf die Beteiligung der Edomiter an der Verheerung Judas nach der Invasion Nebukadrezzars. Die Wucht der Entrüstung, von der diese Prophezeiung durchdrungen ist, könnte zu der Annahme verleiten, daß sie unter dem unmittelbaren Eindruck der Verwüstung der Heimat durch die Nachbarvölkerschaften, d. h. in den ersten Jahren des babylonischen Exils, entstanden sei, wahrscheinlicher aber ist es, daß sie aus den ersten Jahren der Restauration stammt, als die aus Babylonien heimgekehrten Exulanten ihre Grundstücke von den Edomitern besetzt vorfanden [1]). „Die Geretteten [2]) werden vom Berge Zion

---

[1]) Bemerkenswert ist es, daß eine Reihe von Versen in der Prophezeiung Obadjas fast wörtlich die Reden des Propheten Jeremia über Edom (vgl. Buch Jerem. 49, 9 und 14—16 mit Buch Obadja 1—5) wiederholen.

[2]) Im massoretischen Text heißt es die „Erretter" (moschiim), allein dem Sinne nach scheint die Lesart der Septuaginta und anderer alter Übersetzungen,

hinaufziehen, um Richter zu sein auf dem Gebirge Esaus (über Edom)" — das ist es, was der entrüstete Prophet von den heimgekehrten Exulanten erwartet. Es kommt hier derselbe Gedanke zum Ausdruck, der dem Hymnus der „Weinenden an den Strömen Babels" zugrunde liegt: „Gedenke, Jahve, den Söhnen Edoms den Tag von Jerusalem, da sie sprachen: Legt bloß, legt bloß bis in ihren Grund hinein!" (§ 66).

Viel schwieriger ist es zu bestimmen, in welche Zeit die Wirksamkeit jenes Propheten fällt, dessen Reden in den letzten sechs Kapiteln des *Buches Sacharja* erhaltengeblieben sind (Kap. 9—14). Daß sie nicht dem Sacharja aus der Zeit der Tempelrestaurierung, dem Zeit- und Gesinnungsgenossen Haggais, zugeschrieben werden können, erhellt aus dem ganzen Inhalt der Reden, die weder den geschichtlichen Umständen jener Zeit noch dem Stil des Autors der „Visionen" entsprechen. Die Tatsache, daß in den Reden Sacharjas des Zweiten (wie man diesen unbekannten Propheten zu bezeichnen pflegt) Ephraims und Judas sowie des Kampfes der „Söhne Zions mit den Söhnen der Jonier" (9, 10, 13; 10, 6, 7; 11, 14) Erwähnung getan wird, hat zu den verschiedenartigsten Vermutungen Anlaß gegeben[1]). Am wahrscheinlichsten erscheint die Annahme, daß in diesen sechs Kapiteln Fragmente von Prophezeiungen aus verschiedenen Zeitperioden, von der Epoche des Königs Josia an, als Judäa einen Teil des Landgebietes des ehemaligen Samarien besetzt hatte, bis zum Zeitalter der zweiten Restauration, vereinigt sind. Aus dem letzten mag der Schlußteil des Buches stammen, in dem die alljährliche Wallfahrt der „Völker" nach Jerusalem zum Laubhüttenfest, dessen Bedeutsamkeit dreifach betont ist, erwähnt wird, d. h. also gerade zu jenem Feste (14, 16—19), das nach der Veröffentlichung der Thoraverfassung unter Esra und Nehemia besonders feierlich begangen wurde (Nehem. 8, 13—18; oben, § 83). Die Mehrzahl der Fragmente Sacharjas II

---

die dieses Wort als „noschiim", die Erretteten, d. h. aus der Gefangenschaft Heimgekehrten, auslegen, viel eher begründet zu sein.

[1]) Während *Reuß* und seine Schule die Kapitel Sacharjas II teilweise in die Zeit des Propheten Hosea (VIII. Jahrh.) verlegen, erblicken *Stade, Cornill* und andere moderne Forscher in ihnen einen Widerhall der Diadochenkämpfe und der ersten Zeit der griechischen Herrschaft in Judäa (IV.—III. Jahrh.), während noch andere sie in die Epoche der letzten Seleukiden und der ersten Hasmonäer verlegen.

zeichnet sich übrigens durch einen ungewöhnlich schönen und bilderreichen Stil aus, und nur der stellenweise verstümmelte Text verdunkelt hie und da den Sinn dieser Prophezeiungen.

Unter den zwölf Büchern der sogenannten „Kleinen Propheten" (Tre-Assar) zeichnet sich ein Buch, dasjenige des Propheten *Jona*, durch ein ganz eigenartiges Gepräge aus. Es gehört vor allem seinem Inhalte nach nicht zu den prophetischen Büchern, denn es besteht nicht aus Reden, sondern aus einer didaktischen Erzählung, und allein die Tatsache, daß der Held der Erzählung den Namen des Propheten aus der Zeit Jerobeams II., *Jona ben Amitai*, dessen Reden uns nicht erhaltengeblieben sind, trägt, gab Grund, dieses Buch in das prophetische Schrifttum miteinzuschließen. Ferner steht es als eine novellistische Parabel, nicht als Nachklang politischer Ereignisse, gleichsam außerhalb von Zeit und Raum, und daher sind bei der Bestimmung der Epoche, der es angehört, weitgehende Schwankungen unvermeidlich. Endlich zeichnet sich das Buch Jona dadurch aus, daß es in keinerlei Beziehung zum israelitischen Volke und zum nationalen Problem überhaupt steht: es kommt darin eine universale sittliche Idee ohne jede Beimischung eines nationalen Elementes zum Ausdruck. Jona, der auf Gottes Befehl nach der assyrischen Hauptstadt Ninive gehen und ihr für die bösen Taten ihrer Einwohner den Untergang prophezeien soll, folgt dem Rufe Gottes nicht, sondern „flieht vor Jahve" auf einem Schiff nach Tarsis. Unterwegs erhebt sich ein Sturm auf dem Meere, so daß dem Schiffe große Gefahr droht; der ehrliche Jona erklärt seinen Reisegenossen, daß er an dem Unglück schuld habe, da Gott offenbar über seinen Ungehorsam erzürnt sei. Um sich zu retten, werfen ihn seine Gefährten mit seiner Zustimmung ins Wasser, worauf das Meer sogleich still wird. Jona aber wird von einem großen Fisch verschlungen, in dessen Leibe er drei Tage verbleibt, bis ihn der Fisch lebend ans Ufer speit. Nun gehorcht er dem abermaligen Rufe Jahves, geht nach Ninive und verkündet den Einwohnern der Stadt, daß sie nach vierzig Tagen zerstört werden würde. Da tun die Einwohner Buße, entsagen ihrem sündhaften Lebenswandel, fasten und flehen Gott um Rettung an, und Gott verschont die prächtige Stadt. Nun aber murrt Jona gegen Gott, der sich so leicht eines anderen besonnen hat, erhält aber bald eine symbolische Antwort auf seine aufrührerischen

Reden. Der Strauch, unter dem Jona bei seinem Zelte außerhalb der Stadt sitzt, verdorrt plötzlich, so daß die heißen Sonnenstrahlen auf den Propheten niederbrennen. Von neuem wird Jona zornig und wieder vernimmt er die Stimme Gottes: „Dich jammert des Strauches, obschon du dich nicht um ihn gemüht noch ihn großgezogen hast, und mich sollte es nicht jammern Ninives, der großen Stadt, in der sich mehr als 120 000 Menschen befinden (und kleine Kinder), die nicht zwischen rechts und links zu unterscheiden wissen, und viele Tiere?" Die Moral der Erzählung ist durchaus klar: die sittliche Besserung rettet den Menschen von den verderblichen Folgen böser Taten, da Gott nur ungern die von ihm geliebte Kreatur dem Verderben und dem Leid preisgibt; nicht allein das menschliche Leben, ob es nun das eines Judäers oder Assyrers ist, ist ihm teuer, sondern auch dasjenige des Tieres; die göttliche Liebe und Güte überwinden die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit. Hier gelangt der ethische Universalismus der Propheten zu seinem Höhepunkt, und von diesem Standpunkte aus gesehen hatten die alten Schriftgelehrten allen Grund, das Buch Jona, als eine Apotheose des sittlichen Prinzips im Prophetismus, in den Kanon des prophetischen Schrifttums aufzunehmen. Schon die Tatsache der Einfügung des Buches in den prophetischen Teil der Bibel zeugt davon, daß es jedenfalls vor dem endgültigen Abschluß dieses Bibelteiles, d. i. gegen Ende der Zeitperiode der persischen Herrschaft, verfaßt worden ist.

Somit waren bis zum IV. Jahrhundert vor der christlichen Ära die drei ersten Teile der Bibel bereits zusammengefaßt und geordnet. Der erste Teil setzte sich aus den fünf Büchern der *Thora* (dem Gesetz) zusammen, denen vielleicht in alter Zeit auch noch ein sechstes Buch, das Buch „Josua" aus dem geschichtlichen Teil, beigefügt wurde (Hexateuch). Der zweite Teil enthielt die *Geschichtsbücher* und der dritte die *prophetischen* Bücher. Diese drei Teile bildeten den Kern des künftigen „Kanon", den anerkannten Kodex der Heiligen Schrift. Wie man aus den Hinweisen auf andere Quellen in den erhaltengebliebenen Büchern ersehen kann, sind viele Werke des alten Schrifttums aus dem zweiten und dritten Teil abhanden gekommen und ganz verschollen. Manche von ihnen mögen aus dem Grunde verlorengegangen sein, weil sie als mehr weltlichen denn geistlichen Charakters in die „Heilige Schrift"

nicht aufgenommen und daher nicht so sorgfältig aufbewahrt wurden. Einige von diesen freieren literarischen Werken fanden erst in späterer Zeit, bei der Kanonisierung des letzten, unter der Bezeichnung „Schriften" (Ketubim, Hagiographen) bekannten Teiles der Bibel Aufnahme in die Heilige Schrift. Dieser Teil, in den später die Psalmen, die Sprüche sowie religionsphilosophische und poetische Bücher miteingeschlossen wurden, war um diese Zeit noch offen zur Aufnahme neuer literarischer Schöpfungen, durch die er im Laufe der folgenden vier Jahrhunderte vervollständigt werden sollte. Als abgeschlossen galt dagegen in der persischen Epoche nur dasjenige, was in den ersten Teilen der Bibel unter der Bezeichnung „Gesetz und Propheten" erhaltengeblieben ist und was zu jener Zeit eine kanonisierte, offiziell anerkannte Auswahl aus dem Gesamtwerke des israelitischen Schaffens darstellte. Das Verdienst der Soferim besteht darin, daß sie diese erhaltengebliebenen geistigen Reichtümer, die späterhin zur Quelle der Belehrung für die gesamte Menschheit werden sollten, in ein festes, unantastbares Gut verwandelten. Für die jüdische Nation selbst aber hatte die Zusammenfassung der Heiligen Schrift in ihrem Hauptteile unermeßliche Folgen. Von nun ab hört der Judaismus für viele auf, ein Gegenstand blinden Glaubens zu sein, er wird zu einem Gegenstande der Erkenntnis, der Forschung. Neben das religiöse, fromme Empfinden tritt jetzt die religiöse Wissenschaft. Nun ist es nicht mehr der Priester, der den Geist des Volkes beherrscht, sondern die Schrift, die alles zugleich umfaßt: sowohl Glaubenslehre wie Kultus, soziale Gesetzgebung wie auch ein erhabenes System der Ethik, Hygiene und Philosophie. Der Judaismus schläfert das Denken nicht ein, sondern stachelt es zu neuer Arbeit an. Hieraus eben entspringt jene außergewöhnliche Stählung des Geistes, jene alles überwindende geistige Energie, die später im Lauf der Jahrhunderte zu den hervorstechendsten Charakterzügen der jüdischen Nation werden sollte.

§ 85. Religiöse Lyrik. Die Psalmen

Die Tätigkeit der gebildeten Juden jener Epoche beschränkte sich nicht allein auf die Sammlung und Erforschung ihres alten Schrifttums. Das Volk, das die Ergebnisse des früheren Schaffens

treu bewahrte und die von den vorhergehenden Generationen aufgespeicherten Reichtümer verwendete und verbreitete, erzeugte zugleich auch neue geistige Werte. Der jüdische Genius fuhr fort, seinen Schaffensdrang zu betätigen, wenn auch in anderer Form als ehedem. An die Stelle des Propheten traten der Gelehrte, der Dichter und der Weise. Der Typus des Gelehrten oder des Gesetzeskundigen fällt mit dem des bereits vielfach erwähnten Sofer zusammen, Dichtkunst und Philosophie bleiben, wie die ganze geistige Kultur des Altertums überhaupt, auch jetzt mit der religiösen Weltanschauung aufs engste verbunden: die tiefsten seelischen Erlebnisse finden ihren Ausdruck in der religiösen Lyrik und die erhabensten Weltprobleme in der Religionsphilosophie.

Die Form des religiösen Hymnus oder *Psalms*, wie sie in der großen Sammlung der biblischen Psalmen erhaltengeblieben ist, war nicht ausschließlich dem hebräischen Volke eigen. Auch die alten Babylonier haben uns viele Hymnen hinterlassen, die den Göttern Schamasch, Sin und Marduk galten und die ihrer äußeren Form nach an die biblischen Psalmen erinnern, sich aber inhaltlich so sehr von ihnen unterscheiden wie der Polytheismus vom Monotheismus. Um ein klares Bild von dieser äußeren Ähnlichkeit und inneren Verschiedenheit der babylonischen und hebräischen Hymnen zu geben, genügen einige wenige Beispiele:

Babylonische Hymnen

Herr, Herrscher der Götter, der im Himmel und auf Erden allein erhaben ist . . . Ertönt dein Wort im Himmel, so werfen sich die Igigi (Himmelsgötter) auf ihr Antlitz, ertönt dein Wort auf Erden, so küssen die Anunaki (die irdischen Götter) den Boden. Zieht dein Wort oben wie ein Wetter dahin, macht es Weide und Tränke reichlich, erschallt dein Wort auf Erden, wird grünes Kraut erzeugt. Dein Wort läßt Wahrheit und Gerechtigkeit entstehen . . . Dein Wort ist der ferne Himmel, die verdeckte Erde, die niemand schaut; dein Wort, wer kennt es, wer kommt ihm gleich? . . . *(Aus dem Hymnus an den Mondgott Sin.)*

Biblische Psalmen

Wer ist in den Wolken Jahve gleich, Jahve ähnlich unter den Götterwesen? Ein Gott schrecklich im Kreise der Heiligen, groß ist er und furchtbar über seine ganze Umgebung. Jahve, Gott Zebaoth, wer ist wie du? Stark ist Jah und deine Treue um dich her. Du bist Herr über des Meeres Ungestüm, wenn seine Wellen sich heben, du beschwichtigst sie . . . Dein ist Himmel, ja dein die Erde, der Erdkreis und was ihn füllt, du hast alles gegründet. Nord und Süd, du hast sie geschaffen, Tabor und Hermon jubeln über deinen Namen. Du hast heldenstarken Arm, gewaltig deine Hand, deine Rechte erhaben. Recht und Gerechtigkeit sind die Stütze deines

Mächtiger Marduk, dessen Zorn Sintflut, dessen Barmherzigkeit gleich der eines Vaters ist. Dich anrufen und nicht erhört werden — das ist es, was mich bedrängt, schreien und keine Antwort vernehmen — das macht mich verzweifeln. Das lähmte meine Kraft, beugte meinen Rücken wie den eines Greises . . .

Wie lange noch wird mein Herz von Schmerzen gequält werden, das voller Tränen und Seufzer ist? Wie lange noch werden in meinem bedrängten Hause Lieder der Klage und des Jammers erklingen? Ich klage wie eine Taube bei Nacht und bei Tag. Von Ach und Weh ist gequält mein Gemüt. Was habe ich getan, mein Gott und meine Göttin? . . .

Laß leben deinen Knecht, und deine Größe will ich verkünden und voll Lobpreis dir huldigen . . . Gott, blicke mich an und erhöre mein Flehen . . . Dein ergrimmtes Herz möge sich beruhigen. Löse meine Fesseln, laß mich frei aufatmen . . .

Wer kennt den Sinn der Götter im Himmel? Wie sollten auch erkennen den Weg Gottes die blöden Menschen? Wer abends noch lebte, war morgens tot. Eilends geriet er in Finsternis, flugs war er zerschlagen. In diesem Augenblick spielt er noch fröhlich; im Nu schon jammert er wie ein Klagender. *(Aus den Klageliedern.)*

Throns, Gnade und Treue stehen vor deinem Antlitz. (*Psalm* 89, 7—15.)

Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, bist fern geblieben meiner Hilfe, den Worten meines Schreiens! Mein Gott, ich rufe des Tags, und du antwortest nicht . . . Ein Wurm bin ich und nicht ein Mensch, der Leute Spott und vom Volk verachtet . . . Vertrocknet wie eine Scherbe ist meine Kraft . . . (*Psalm* 22, 2—16.)

Wie lange, Jahve, vergissest du immerzu? Wie lange verbirgst du dein Angesicht vor mir? Wie lange muß ich Schmerzen in der Seele tragen, Kummer im Herzen Tag für Tag? (Psalm 13) . . .

Umschlossen hatten mich Todesstricke und Netze der Unterwelt mich umfangen; auf Drangsal und Kummer stieß ich, aber den Namen Jahves rief ich an: „Ach, Jahve, errette meine Seele . . . Ach, Jahve, ich bin ja doch dein Knecht, der Sohn deiner Magd. Dir will ich Dankopfer opfern und den Namen Jahves anrufen. Meine Gelübde will ich Jahve erstatten angesichts seines gesamten Volkes, in den Vorhöfen des Hauses Jahves, in deiner Mitte, Jerusalem." (*Psalm* 116, 3—4, 16—19.)

Herr, du bist unsere Zuflucht für und für . . . Du lässest den Menschen zum Staub zurückkehren und sprichst: Kehret zurück, Menschenkinder. Denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie der Tag von gestern und wie eine Nachtwache . . . Sie (die Menschen) sind wie das Gras: am Morgen blüht es auf, am Abend welkt es und verdorrt. (*Psalm* 90, 1, 3—6.)

Zu den babylonischen Tempelpsalmen gehören Opferdienstgebete, Dankpsalmen, Beschwörungen gegen böse Zauberkünste u. dgl., die an die Götter Schamasch, Marduk, Sin, an die Göttin

Istar u. a. gerichtet sind. Die auffallende Ähnlichkeit in der Ausdrucksweise der babylonischen und der biblischen Bußhymnen oder Läuterungsgebete darf den grundlegenden Unterschied nicht vergessen machen, der darin besteht, daß die babylonischen Hymnen die Stimmungen eines exklusiven Priesterkreises zum Ausdruck bringen und anscheinend im Tempeldienst üblich gewordene Formeln darstellen, während in den biblischen Psalmen zweifellos die Stimmung des Volkes in allen seinen Schichten sowie die religiöse Sehnsucht der Einzelpersönlichkeit, die manchmal mit dem Dogma der offiziellen Religion nichts gemein hatte, ihren Ausdruck fanden. Immerhin kann aus allen diesen Parallelen der unanfechtbare Schluß gezogen werden, daß die ursprüngliche Grundlage des Psalms ein Erzeugnis der religiösen Kultur bildete, die dem ganzen alten Orient eigen war.

Diese Art religiöser Lyrik kam im israelitischen Volke sehr früh zur Entwicklung, und die Sage, die einen bedeutenden Teil der Psalmen dem König David in den Mund legt, hat insofern recht, als es schon in der Königszeit dem Tempelkultus und den verschiedenen Gemeinschaftsfeierlichkeiten angepaßte Hymnen gab. Das will aber nicht sagen, daß Psalmen, die mit dem Namen Davids oder eines der Obersten der Levitenchöre (Assaph, Jeduthun u. a.) überschrieben sind, auch tatsächlich aus der Königszeit stammen. In der Königsperiode kann mit großer Wahrscheinlichkeit nur diejenige Psalmengruppe verlegt werden, in der Zeichen jener Zeit zu finden sind, wie z. B. die Erwähnung eines der alten Könige oder der damals geführten Kriege im Psalmentext (Ps. 2, 21, 45, 47, 48, 60, 61, 63 u. a.). Eine ganze Reihe von Psalmen weist Spuren der Epoche des Unterganges Judas und des babylonischen Exils auf: so der berühmte Hymnus „An den Strömen Babels" (Ps. 137; oben, § 66) und einige andere mit weniger klaren Anzeichen der Epoche (Ps. 44, 83, 89[1]). Der größte Teil der in die „Psalmen" aufgenommenen Hymnen wurde jedoch erst in der Zeitperiode der persischen und der darauffolgenden griechischen

[1]) Der Psalm 89 bezieht sich nach Meinung einiger Forscher auf die Niederlage des Königs Josia bei Megiddo. Der zornsprühende Psalm 79, in dem von der Entweihung des Jerusalemer Tempels durch Andersgläubige die Rede ist, steht dagegen der späteren Epoche des Antiochus Epiphanes näher als der Nebukadrezzars.

Herrschaft verfaßt; ein bedeutender Teil besteht aus Tempelhymnen, die von Levitenchören vorgetragen wurden; jedoch die besten Werke dieser religiösen Poesie sind auf dem Boden der individuellen Frömmigkeit gewachsen und hängen aufs engste mit jener bedeutsamen Stellung zusammen, die in dieser Zeitperiode das „Bethaus", die Synagoge, als eine wichtige Ergänzung des Tempels und des Opferkultes erlangte. Die Ergüsse der gottvertrauenden Seele wurden zu einem Herzensbedürfnis in diesen „Versammlungen der Frommen", die weniger äußerlicher Ritus als die innere Stimmung miteinander verband.

Die Psalmenpoesie wurde somit aus zwei Quellen gespeist, einer gesamtnationalen und einer rein persönlichen. Der Ausdruck für Leid und Freude der Nation und die Ergüsse der gottergebenen, sich sehnenden, nach Wahrheit lechzenden Persönlichkeit lösen sich gegenseitig ab. Für die Geschichte dieser Epoche kommt freilich den nationalen Hymnen größere Bedeutung zu. In der friedlichen jüdischen Theokratie, in der das göttliche Gesetz vorwaltete, bedeutete die Lobpreisung Gottes zugleich die Verherrlichung der höchsten Gewalt, die das Volksleben lenkte. Nicht der König, nicht der Feldherr, nicht der Held, Gott allein ist der Führer Israels; eine Nation, die ihre Lebenskraft von diesem geistigen Prinzip herleitete, mußte sich als unzerstörbar betrachten. Der hier folgende Psalm ist ein Beispiel für die nationale Lobpreisung der Theokratie:

Gott ist uns Zuflucht und Macht,
als Hilfe in Nöten stark erprobt.
Darum fürchten wir uns nicht, ob auch die Erde schwankt
und Berge tief im Meere wanken.
Laßt seine Wasser brausen, laßt sie branden,
von seinem Schwall die Berge beben! . . .
Ein Strom von Quellen erfreut die Gottesstadt,
die der Höchste zu seiner Wohnstatt sich geweiht.
Gott ist in ihrer Mitte, nicht kann sie wanken . . .
Es tobten Völker, wankten Königreiche:
da fuhr er donnernd drein, daß es auf Erden bebte!
Jahve Zebaoth ist mit uns,
eine feste Burg ist Jakobs Gott.

(Psalm 46, 2—8.)

In diesem nationalen Hymnus spiegelt sich die tiefe Überzeugung des Juden wider, daß seine friedliche theokratische Republik unter der unmittelbaren Verwaltung Gottes steht, der sie

mitten unter den untergehenden Reichen und Völkern aufrechterhalten wird. Dem Mitglied einer solchen Republik tut nicht kriegerischer, sondern geistiger Heldenmut not, und seine Waffen sollen Waffen des Glaubens und des Geistes sein:

Jahve ist mein Licht und mein Heil:
vor wem sollt' ich mich fürchten?
Jahve ist meines Lebens Zuflucht:
vor wem sollte mir bangen?
Wenn sich mir Übeltäter nahen,
mein Fleisch zu verzehren,
Sie, meine Widersacher und Feinde mir,
sie straucheln und fallen.
Wenn ein Heerlager sich wider mich lagert,
nicht fürchtet sich mein Herz;
Wenn Krieg sich wider mich erhebt,
auch dabei bin ich voll Vertrauens.
Eines erbitte ich von Jahve,
danach verlangt mich,
Daß ich bleiben dürfe im Hause Jahves
all mein Leben lang,
Zu schauen die Lieblichkeit Jahves
und meine Lust an seinem Tempel zu sehen.
Denn er birgt mich in seiner Hütte
am Tage des Unheils,
Er schirmt mich im Schirm seines Zeltes,
hebt mich auf einen Fels.
(Psalm 27, 1—5.)

Die geistige Vollkommenheit wird durch religiöse Kontemplation, durch Vertiefung in das Wort Gottes erreicht. Die „Schrifttreue" jener Zeit fand ihren Widerhall in den folgenden Versen:

Das Gesetz Jahves ist ohne Fehl,
erquickend die Seele;
Das Zeugnis Jahves ist zuverlässig,
weisemachend den Einfältigen.
Die Verordnungen Jahves sind gerade,
erfreuend das Herz,
Das Gebot Jahves ist lauter,
erleuchtend die Augen.
(Psalm 19, 8—9.)

Der Hymnus des triumphierenden Judaismus, der den heidnischen Religionen der alten Welt gegenübergestellt wird, erklingt in dem folgenden Psalm: „Warum sollen die Heiden sagen: Wo ist doch ihr Gott (der in sichtbarer Gestalt Undarstellbare)? Ist doch unser Gott im Himmel; alles, wozu er Lust hat, tut er. Ihre Götzen sind Silber und Gold, ein Machwerk von Menschenhänden, haben einen Mund und können nicht reden, haben Augen und können nicht sehen, haben Ohren und können nicht hören, haben eine Nase und können nicht riechen. Ihre Hände — sie tasten nicht, ihre Füße — sie gehen nicht, keinen Laut geben sie mit der Kehle. Wie sie selber (d. i. die Götzen) sind ihre Bildner, jeder, der auf sie vertraut." Mit diesem mächtigen Hymnus gegen die heidnische Götzenanbetung trat der Judaismus dem Hellenismus und allen seinen späteren Ausläufern in den Weltreligionen entgegen.

Eine hervorragende Stellung nehmen in der jüdischen Lyrik die geschichtlichen Motive ein. Die Vergangenheit der israelitischen Nation, ihre Größe und ihr Fall sind hier in farbenreicher, poetischer Gestaltung wiedergegeben. Das Preislied auf den Auszug aus Ägypten (Ps. 114) gehört zu den edelsten Werken der Weltpoesie. Einige Psalmen (105—106 u. a.) geben eine poetische Übersicht der nationalen Geschichte in erbaulicher Form. Die Sehnsucht nach dem ehemaligen „Königreich Davids" ist aus jenen „Wallfahrtliedern" (Schire ha'maaloth, Psalm 120—134) herauszuhören, in denen sich die patriotischen Stimmungen der aus Babylonien nach der Heimat aufbrechenden Juden, die Gemütsbewegung der Wiedererbauer Jerusalems und seines Tempels sowie die Begeisterung der nach der Heiligen Stadt wallfahrtenden Landleute spiegeln:

Ich freute mich, als man zu mir sagte:
zum Hause Jahves wollen wir gehen.
Da standen unsere Füße wirklich
in den Toren Jerusalems.
Jerusalem, wiedergebaut als Stadt,
wo alles sich zusammenfügt,
Dahin die Stämme hinaufziehen,
die Stämme Jah(ve)s:
Gesetz für Israel ist's zu preisen
den Namen Jahves.
Denn dort standen Throne zum Gericht,
Throne dem Hause Davids . . .
Friede sei in deinem Bollwerk,
Heil in deinen Palästen.

(Psalm 122.)

Neben den nationalen Motiven kommen in der Psalmenpoesie auch individuelle und universale Motive zum Ausdruck, aus jenem Grenzgebiet, wo sich Poesie, Religion und Philosophie begegnen. Als ein Beispiel solcher Motive mag hier der 104. Psalm erwähnt sein: ein majestätischer Hymnus auf die von Gott beseelte und unwandelbaren Gesetzen unterworfene Natur, eine von religiösem Pantheismus angehauchte Apotheose der Göttlichkeit des Alls. Jedoch bilden das gewöhnliche Grundmotiv der Psalmen die seelischen Erlebnisse der Einzelpersönlichkeit: die Klage des Leidenden, die Trauer um der Sünde willen und die Selbstanklage des Gewissens, die Reue und das an das höchste Wesen gerichtete Flehen um Gnade und Erlösung. Es ist dies eine aus dem Herzen strömende Aussprache des Menschen mit seinem Gotte, der nicht nur an den Schicksalen der Welt oder der Nation, sondern auch an denjenigen der einzelnen Menschen Anteil nehmen muß. *Die Individualisierung des religiösen Gefühls* wetteifert hier ganz offenbar mit seiner Nationalisierung. Das Problem der frommen Seele tritt neben das-

jenige des „erwählten Volkes" und wird gar oft nicht in dem Geiste der vorherrschenden Weltanschauung entschieden. Daher auch die Elemente des Weltschmerzes in der biblischen religiösen Poesie.

§ 86. Die religiöse Philosophie (Das Buch Hiob)

Die strenge Rechtgläubigkeit, die seit Esra und Nehemia im jüdischen Leben immer mehr Wurzel faßte, setzte wohl den ehemaligen Rückfällen ins Heidentum ein Ende, unterband aber nicht das Meditieren über religiöse Probleme höherer Ordnung. Das Volk hatte sich nun auf das höchste Niveau seiner Religion erhoben, die Gipfel der höchsten Weltprobleme erklommen. Nicht bei allen jedoch stand das religiöse Bewußtsein im Einklang mit der *dogmatischen Lösung dieser Probleme.* Viele wurden von Zweifeln und unlösbaren Fragen gemartert. In der Bibel sind uns nicht nur Hymnen des triumphierenden Glaubens, sondern auch Notschreie des Zweifels und des Durstes nach letzter Wahrheit erhaltengeblieben.

Der Judaismus war in seinem damaligen Entwicklungsstadium auf dem Dogma der strengen göttlichen Gerechtigkeit begründet, die jeden Menschen nach seinem Verdienst belohnt. Die Juden hatten früher keine mystische, sondern eine reale Vorstellung von der „Vergeltung". Ohne den späteren Glauben an ein Gericht im Jenseits waren sie überzeugt, daß die Vergeltung noch im irdischen Leben erfolgen müsse: dem Gerechten solle materielles oder geistiges Wohlergehen im persönlichen, Familien- oder gesellschaftlichen Leben beschieden sein; der Frevler dagegen, der die göttlichen Gebote verletzt, müsse in dieser oder jener Form noch hienieden leiden. Die Mehrzahl der Gebote sollte allerdings nicht um des Wohles des Einzelnen willen, sondern um desjenigen der Gemeinschaft, der Nation, befolgt werden. Der alte prophetische Judaismus kannte überhaupt keine persönliche Unsterblichkeit, sondern nur die Unsterblichkeit des Geschlechts, die Ewigkeit der Nation, vorausgesetzt, daß ihre Teile, die Einzelnen und die einzelnen Generationen, einen gerechten Lebenswandel führen. Nur die erhabensten Geister, die die Relativität von Leid und Glück begreifen konnten, die es verstanden, ihr Leben mit demjenigen des nationalen Ganzen zu verschmelzen, dürften für eine solche Lehre empfänglich gewesen sein; auf dem

Wege abstrakter theologischer Auslegung mochten sie vielleicht diese Lehre mit dem Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang gebracht haben. Allein für mehr praktisch Gesinnte mußte der Widerspruch zwischen Lehre und Wirklichkeit nur allzu klaffend erscheinen. Die Wirklichkeit war überreich an Fällen, wo der Gerechte Not leiden mußte, während es dem Sünder in jeder Weise wohlerging, wobei dies nicht nur in den Schicksalen Einzelner, sondern auch ganzer Gruppen und Völker deutlich in Erscheinung trat. Unabwendbar mußte sich nun die verwirrende Frage erheben: Wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit? Wo die Vergeltung nach dem Verdienst? Wenn es zu jener Zeit den Begriff des Jenseits gegeben hätte, hätte die endgültige Vergeltung in dieses Gebiet des Unbekannten hinausgeschoben werden können, allein der älteste Judaismus erkannte nur das Prinzip der irdischen Vergeltung an. Es blieb daher ein unlösbares Dilemma, das häufig das Gewissen der Gläubigen in Verwirrung brachte. Das Problem des leidenden Gerechten und des im Glücke schwelgenden Gottlosen fand seinen Ausdruck in den Psalmen, in denen der Fromme mit den folgenden Worten seine Zweifel zum Ausdruck bringt:

„. . . Fast wären meine Füße gestrauchelt, beinahe meine Tritte ausgeglitten. Denn ich ereiferte mich über die Toren, sah das Wohlsein der Gottlosen. . . . Siehe (dachte ich), so sind die Gottlosen, und, ewig sicher, werden sie immer mächtiger. So habe ich umsonst mein Herz rein erhalten und meine Hände in Unschuld gewaschen? Und ward doch geschlagen allezeit und allmorgendlich traf mich meine Züchtigung. . . . Da nahm ich mir vor, das in Erfahrung zu bringen. Eine Qual ward's in meinen Augen, bis ich eindrang in Gottes Geheimnisse und achtete auf ihr (d. i. der Gottlosen) Ende. Fürwahr, aufs Schlüpfrige stellst du sie, lässest sie fallen in Täuschungen. Wie sind sie in einem Augenblick vernichtet, sind dahin und zerstört vor Schrecken! . . . Denn als in bittere Stimmung mein Herz kam und es mir in die Nieren schnitt, ward ich dumm und ohne Einsicht, ein unvernünftig Tier ward ich dir gegenüber. Aber nun bin ich ständig bei dir, du erfassest meine rechte Hand. Nach deinem Ratschluß leitest du mich, und hernach nimmst du mich in Ehren an. Wen habe ich im Himmel außer dir? Und außer dir frage ich nicht nach der Erde. Mögen Leib und Seele mir schwinden, mein Fels und mein Teil bist du, Gott, ewig." (Psalm 73 [1]).)

Hier beruhigt der Zweifelnde sein religiöses Gewissen vermittels einer psychologischen Analyse, die ihm die Überzeugung gibt, daß

---

[1]) Dasselbe Problem wird in den Psalmen 10, 37, 49 und vielen anderen erörtert.

der Schein des Glücks noch nicht das wahre Glück sei, daß das Schicksal wandelbar und die Wege Gottes unerforschlich seien. Indessen ist der sich so bietende Ausweg nur wenig beruhigend. Dies beweist das Buch Hiob, eine tiefsinnige, moral-philosophische Abhandlung in Dialogform, die in späterer Zeit in das heilige Schrifttum aufgenommen wurde [1]). Hiob zeichnete sich durch Frömmigkeit und makellose Sittlichkeit aus und trotzdem traf ihn Leid und Elend; seine Reichtümer wurden geraubt, seine Familie ging zugrunde und er selbst wurde von Aussatz befallen. Der unglückselige Gerechte setzt sich im Kreise der ihm Trost zusprechenden Freunde auf die Erde und läßt seinen Wehklagen über das ihn verfolgende Unglück freien Lauf. Er verflucht den Tag seiner Geburt und zweifelt voll Schauer an der göttlichen Gerechtigkeit. Ich habe — so spricht Hiob — Gott zutiefst verehrt und alle seine Gebote treu befolgt, ich errettete den Armen vor Not, die Waise und die Witwe vor Unbill; „die Augen ersetzte ich dem Blinden und die Füße dem Lahmen [2])"; und so dachte ich, ich würde in Ruhe mein Leben beenden; „auf Glück hoffte ich, aber Unheil kam; ich harrte auf

---

[1]) Schon im Talmud (*Baba-batra*, 15) gilt die Hiobslegende als eine literarische Allegorie (*Maschal*). Dem Buche liegt eine edomitische Legende von einem verarmten und von Krankheit heimgesuchten tugendhaften Reichen zugrunde, der an der göttlichen Gerechtigkeit zu zweifeln beginnt. Vermutlich wurde die Erzählung zu dem Zwecke in eine nichtjüdische Umgebung verlegt, damit nicht ein Jude als Gotteslästerer hingestellt werde. Vielleicht stammt das Werk noch aus der Zeit des babylonischen Exils (der Prophet Jeheskel — 14, 14, 20 — führt den Namen Hiob unter den drei mustergültigen Gerechten an: „Noah, Daniel, Hiob"), jedenfalls aber ist es wohl nicht später als in der Zeit der persischen Herrschaft entstanden. In dem assyro-babylonischen Schrifttum aus der Zeit Assurbanipals (VII. Jahrh.) finden wir einen Doppelgänger Hiobs, den sagenhaften Fürsten von Nippur, Tabi-Enlil, der von einer schweren Krankheit befallen wird und über die Rechtsprechung der Götter Klage führt. Von ihm eben stammt der Klagepsalm, aus dem oben ein Fragment angeführt wurde (§ 85, das letzte Fragment aus den babylonischen Parallelpsalmen).

[2]) Der babylonische Hiob (s. die vorhergehende Anmerkung) klagt gleichfalls: „Ich dachte selbst nur an Gebet und Flehen; Flehen war meine Weisheit, Opferspende mein Geheiß. Ich unterwies mein Land, Gottes Namen zu achten und den Namen der Göttin zu ehren, und nun ist das Haus zu meinem Gefängnis geworden, meine Glieder sind zergangen, auf meiner Lagerstätte wälzte ich mich, beschmutzte mich wie ein Schaf mit meinem Unrat" usw. Bemerkenswert ist es, daß der babylonische Hiob nur seine formal-religiösen Verdienste aufzählt (Gebet, Opfer), während der jüdische seine sittlichen Vorzüge, seine tatkräftige Menschenliebe, seine Teilnahme an der Not des Nächsten hervorhebt.

Licht und es kam Dunkel" (Kap. 29—30). Und nun stellt er die verhängnisvolle Frage: „Warum bleiben die Frevler am Leben, werden alt, ja erstarken an Kraft, ihr Nachwuchs steht fest vor ihnen . . . und ihre Familien sind wohlbehalten; sie singen laut bei Paukenschlag und Zither . . . und verbringen in Glück ihre Tage, und in Frieden steigen sie hinab ins Totenreich? . . . Warum stirbt der eine im vollen Glück, vollkommen ruhig und wohlgemut, und der andere stirbt in bitterem Unmut, ohne daß er je vom Glück genossen?" (21, 7—25). Die Freunde trösten zunächst den Leidenden dadurch, daß sie ihm zu beweisen suchen, daß Gott, der ihn gestraft, ihm das frühere Glück noch wiedergeben könne. Als aber Hiob in schroffer Weise seine Verzweiflung kundtut, suchen sie ihn folgendermaßen zu überzeugen: wenn Gott, der absolut gerecht sei, einen Menschen heimsuche, spreche dies dafür, daß der Betroffene in der Tat schuldbeladen sei; auch könne der erdgeborene Mensch seiner Natur nach nicht vollkommen sein. Hiob ist empört über diesen dogmatischen Sophismus und sucht das Gegenteil zu beweisen: wenn Gott den Menschen unzulänglich und unvollkommen geschaffen habe, so dürfe er von ihm auch keine Vollkommenheit verlangen und ihn nicht wegen seiner Schwächen heimsuchen. Hier geht der Protest des Pessimisten bis zur völligen Verneinung des moralischen Prinzips in der Weltordnung:

„Wie könnte der Mensch je recht behalten gegen Gott? . . . Wer darf zu ihm sprechen: ‚Was tust du da?' Wie dürfte ich ihm erwidern, ihm gegenüber meine Worte wählen können? Auch wenn ich recht habe, darf ich nicht antworten, zu meinem Widerpart muß ich um Gnade flehen. . . . Er wird im Sturmwind mich zermalmen und meine Wunden ohne Ursach mehren. . . . Gilt's Kraft des Starken, so ist er da, aber gilt's den Rechtsweg, dann heißt's: ‚Wer darf mich vorfordern?' Wär' ich im Recht — mein eigener Mund würde mich verdammen, und wäre ich unschuldig — er würde mich zum Betrüger machen! . . . Denn er ist nicht ein Mensch wie ich, daß ich ihm Antwort geben, daß wir miteinander vor Gericht treten könnten. Keinen Schiedsmann gibt es zwischen uns, der auf uns beide seine Hand legen könnte" (Kap. 9).

Als der Protest Hiobs seinen Höhepunkt erreicht und in eine aufrührerische Rede gegen Gott ausklingt, wird er von dem jüngsten seiner Freunde, Elihu, scharf zurechtgewiesen. Der neue Gegenredner tadelt sowohl die geistige Verwegenheit Hiobs als auch den schwachen Protest seiner älteren Freunde. Er sucht zu beweisen,

daß für den allmächtigen, absolut gerechten Schöpfer jene relativen, dem menschlichen Verstand zugänglichen Kriterien der Gerechtigkeit durchaus nicht maßgebend sind. Der Herr der Schöpfung und der Natur ist dem Menschen, einem seiner nichtigsten Geschöpfe, keine Rechenschaft über seine Handlungen schuldig, um so mehr als die Taten der Menschen Gott gar nicht umstimmen können:

„Schau' zum Himmel auf und sieh, blicke hinauf zu den Wolken, die hoch über dir sind. Wenn du sündigst, was kannst du ihm (Gott) anhaben? Und sind deiner Übertretungen viele, was schadest du ihm? Bist du gerecht, was schenkst du ihm, oder was empfängt er aus deiner Hand? Auf deinesgleichen bezieht sich dein Frevel und auf Menschenkinder dein Rechttun" (Kap. 35).

Ein noch härteres Wort vernimmt Hiob aus dem „Sturmwetter", von Gott selbst. Gott weist auf die majestätischen Naturerscheinungen hin, auf die unbezähmbare Kraft der Elemente und zugleich auf die zwingende Gesetzmäßigkeit des Weltmechanismus, um Hiob von der Nichtigkeit der menschlichen Ansprüche zu überzeugen. Die vier Kapitel des Monologs Jahves (38—41) gehören, zugleich mit dem obenerwähnten 104. Psalm, zu den genialsten Hymnen auf die im Geiste der Allgöttlichkeit erfaßte Natur. „Wo warst du, als ich die Erde gründete? . . . Oder wer hat ihren Eckstein hingeworfen unter dem Jubel der Morgensterne allzumal, als alle Engel jauchzten? Wer verwahrte hinter Toren das Meer, als es hervorbrach, aus dem Mutterschoß hervorging, als ich Gewölk zu seinem Kleide machte und dichte Finsternis zu seinen Windeln, als ich ihm seine Grenze ausbrach und Riegel und Tore setzte und sprach: ‚Bis hierher darfst du kommen und nicht weiter'? . . . Hast du je in deinem Leben dem Morgen geboten, dem Frührot seine Stätte angewiesen? . . . Bist du zu des Meeres Quellen gelangt und hast du auf dem tiefsten Grunde des Ozeans gewandelt? Haben sich dir des Todes Tore aufgetan und schautest du die Tore des tiefen Dunkels? Hast du der Erde Breiten überschaut? Sag' an, wenn du das alles weißt! Wo ist doch der Weg dahin, wo das Licht wohnt und die Finsternis, — wo ist doch ihre Stätte? . . . Hat der Regen einen Vater, oder wer hat die Tautropfen gezeugt? Aus wessen Schoße ging das Eis hervor und des Himmels Reif, wer hat ihn geboren? Kennst du die Gesetze des Himmels oder bestimmst du seine Herrschaft über die Erde? Entsendest du die Blitze, daß sie hinfahren und zu dir sagen: Hier sind wir . . .?" (Kap. 38). Diese großen Fragen, die

die Wissenschaft Jahrtausende hindurch zu lösen sich bemüht, machen auf Hiob einen niederschmetternden Eindruck: seine *sittlichen* Zweifel sind nicht behoben, wohl aber von diesem Sturzfall *kosmogonischer* Probleme übertönt. Von der Größe und dem unlösbaren Geheimnis der Weltschöpfung niedergedrückt, tritt der entsetzte Mensch in Demut zurück. Hiob verstummt, weil er sich seiner Machtlosigkeit bewußt wird, und der Verfasser des biblischen Buches fügt hinzu, daß Gott dem demütigen Pessimisten Gesundheit und auch Wohlstand wieder angedeihen ließ [1]).

§ 87. Weltweisheit und Moral (Sprüche)

Der philosophische Protest gegen die sittliche Unzulänglichkeit der Weltordnung wird durch die den Menschen zur Demut rufende höchste Gewalt niedergehalten. Auf die schicksalsschweren Fragen über gerechte Vergeltung, über das Gute und Böse in der Welt, über Willensfreiheit und Gebundenheit im menschlichen Handeln wird keine direkte Antwort gegeben. Dem Menschen ist es beschieden, an der Grenzscheide von Glauben und Wissen stehen zu bleiben. Der religiösen Philosophie und der metaphysischen Wissensbegier sind unüberwindliche Schranken gesetzt, die *praktische Philosophie* aber kann sich ungehemmt entfalten. Die *Lebensweisheit* („Chachma") als das Ergebnis von Erfahrung und Beobachtung, die Weisheit der vielerfahrenen Greise, die der Jugend praktische Anweisungen geben, dies ist das Gebiet, auf dem das weltliche Prinzip vorherrscht und das religiöse Gefühl am wenigsten angetastet wird. Diese Weisheit fand bei allen Völkern von altersher in Form von kurzen Aphorismen, Parabeln oder Sprüchen ihren Ausdruck, von denen die treffsichersten und schlagendsten als Gemeingut des Volkes sprichwörtlich wurden. Diese Art von Literatur kannte schon Ägypten und Babylonien. Im Schrifttum Ägyptens wurden die belehrenden Unterweisungen in der Weltweisheit gewöhnlich als von alten Hofleuten

---

[1]) Im babylonischen Kommentar zu der Sage von dem Heimgesuchten aus Nippur ist gleichfalls hinzugefügt, daß nach den Klagen des Unglücklichen der Gott Marduk ihn von seiner Krankheit erlöste und ihm seine Reichtümer zurückgab. Wir haben es hier vielleicht mit einer der „Wanderlegenden" zu tun.

stammend, die ein sturmbewegtes Leben hinter sich hatten, dargestellt. In Palästina waren die „Söhne Kedems", die Ältesten der nomadisierenden Völkerschaften der syrisch-arabischen Wüste, durch ihre Weisheit bekannt. In der Gestalt solcher edomitischer Scheiks werden uns die Helden des Buches Hiob vor Augen geführt. Auch in dem biblischen Buche der „Sprüche" finden wir „die Worte an Lemuel, den König von Massa, den seine Mutter lehrte", sowie diejenigen „Agurs, des Sohnes Jakas, des Massaiten" (Kap. 30—31).

In den Reichen Israel und Juda waren schon früh die *Maschalim*, d. i. Sprüche, eine Art weiser Parabeln, verbreitet, aber wohl kaum so früh, wie es die urkundliche Überlieferung annimmt, die schon dem König Salomo die Urheberschaft von dreitausend Sprüchen über Pflanzen und Tiere zuschreibt: „Seine Weisheit war größer — so heißt es dort — als die Weisheit aller Morgenländer (Söhne Kedems) und als alle Weisheit Ägyptens." Diese Überlieferung gab den Anlaß, den Namen des Königs Salomo an die Spitze der Sammlung der biblischen Sprüche (Mischle Schelomo ben David) zu setzen, obwohl im Text auch namenlose „Chachamim", d. i. Weise (24, 23), als Verfasser von Sprüchen und „die Männer Hiskias, des Königs von Juda" als deren Sammler erwähnt werden (oben, § 55). Es unterliegt keinem Zweifel, daß viele Sprüche und Sprichwörter als Produkt der Volksschöpfung schon lange vor der Epoche der Sammlung des Schrifttums unter Esra und den Soferim im Volke umgingen; allein das Buch, in dem sie alle gesammelt und durch neue Einfügungen vermehrt sind, wurde erst in der Zeit der persischen Herrschaft fertiggestellt. Das spätere Schaffen mag sich von dem früheren dadurch unterscheiden, daß es mehr ausgearbeitete und kompliziertere Formen der Aphorismen aufweist oder diese in Reihen gleichartiger Aussprüche in Form von zusammenhängenden Betrachtungen in ein bestimmtes System gruppiert. Es wird hier vorzüglich die Weisheit verherrlicht, die bald als Wissen, bald als Tugend oder sittliche Gesinnung begriffen wird. Im 8. Kapitel der Sprüche ist die Weisheit in der Gestalt einer Frau dargestellt, die an der Wegkreuzung steht und die Menschen herbeizulocken sucht. Sie verheißt den Menschen die Wahrheit, die mehr wert sei als alle Schätze; sie preist sich als diejenige, die Könige und Richter erleuchtet und sogar Gott selbst als Werkzeug bei der Weltschöpfung diente (1, 20 ff.; 3, 13—20). Die Weisheit ist mit der

Sittlichkeit (Mussar) und der wahren Gottesfurcht aufs engste verbunden. Torheit und Unwissenheit dagegen werden dem Frevel und der Gottlosigkeit gleichgestellt (*ewil, ksil, rascha* usw. werden fast wie Synonyme gebraucht).

In den zahlreichen Aussprüchen des Buches „Mischle" wird bei aller Mannigfaltigkeit und Buntheit doch eine einheitliche praktische Philosophie durchgeführt, die den gesunden Menschenverstand zur Grundlage hat. Die Moral wird hier nicht als etwas Mystisches angesehen, sondern als eine dem Menschen notwendige Hygiene von Körper und Geist. Arbeitsfleiß, Enthaltsamkeit, Unzerstörbarkeit der Familienbande, Treue in der Freundschaft, Gehorsam den Älteren gegenüber, gesellschaftliche Zucht, Rechtschaffenheit im Handel, Wahrheitsliebe, Mitleid mit dem Schwachen, das sind die Grundfesten dieser Moral. Sie ist weniger das Ergebnis von abstrakten Spekulationen als einer tiefen Lebenserfahrung und eines feinen Verständnisses für Umgangs- und Anstandsformen; sie will nicht predigen, sondern nützliche Kenntnisse und praktische Winke geben. Viele dieser Aphorismen beginnen mit liebevollen Ermahnungen: „Höre, mein Sohn", „Mein Sohn, merke auf meine Weisheit". Alle derartigen Belehrungen geben wenn auch indirekte, so doch sehr wertvolle Anhaltspunkte für das Verständnis der Lebensführung und der Sitten dieser Zeit. Charakteristisch sind die häufigen Warnungen vor dem Verlangen nach einem „fremden Weibe", worunter sowohl das Eheweib eines anderen als auch die Buhlerin gemeint ist (2, 16; 5, 3—20; 6, 24 f.; 9, 13 und sonst). In einem farbenreichen Bilde sind die Verführungskünste eines solchen Weibes dargestellt, mit denen sie den leichtsinnigen Jüngling wie „einen Vogel in die Schlinge" lockt (7, 5—27). Schon die Anschaulichkeit der Schilderung spricht dafür, daß auch in der strengen jüdischen Theokratie die Freiheit der Sitten keine seltene Erscheinung war, jedoch die schroffe Form, in der diese Unsittlichkeit gerügt wird, zeugt davon, daß in Jerusalem kein so nachsichtiges Verhalten der Hetäre gegenüber geübt wurde, wie es in Athen der Fall war. Im großen ganzen erscheint die Strenge der Sitten, wenn diese auch von jedem Asketismus frei sind, als der Hauptzug der biblischen „Sprüche". Die elterliche Gewalt wird hier als die Grundlage der Familienzucht dargestellt. „Wer seiner Rute schont, der haßt seinen Sohn, wer ihn aber lieb hat, bedenkt ihn mit Züchtigung"; „Ver-

weigere dem Knaben nicht die Zucht; wenn du ihn mit der Rute schlägst, so wird er nicht sterben, . . . aber sein Leben errettest du von der Unterwelt" (13, 24; 23, 13—14). Die Nüchternheit wird als eine der Grundlagen des Wohlstandes anerkannt, während die Völlerei in so grellen Farben geschildert wird, wie sie nur denen, die Trinkgelage oft zu Gesicht bekamen, zur Verfügung stehen konnten (so die anschauliche Darstellung in Kap. 23, 29—35; vgl. 20, 1 und sonst). Die Faulheit wird in den Sprüchen als das schlimmste Laster gerügt: „Am Acker eines faulen Mannes ging ich vorüber und am Weinberg eines unverständigen Menschen. Da fand sich: er war ganz in Wicken aufgegangen, seine Oberfläche war mit Unkraut bedeckt, und seine Steinmauer war eingerissen. Ich aber schaute, richtete meinen Sinn darauf, sah hin, entnahm mir daraus eine Warnung: ja, noch ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer, noch ein wenig die Hände ineinanderschlagen, um zu ruhen, so kommt Armut über dich gleich der eines Landstreichers und Mangel wie der eines Bettelmannes" (24, 30 f. und 6, 10). Manchmal wird der Faule auch einfach ausgelacht: „Der Faule spricht (indem er sich drücken will): ein Leu ist auf dem Wege, ein Löwe innerhalb der freien Plätze. Wie die Tür sich dreht auf ihrer Angel, so der Faule auf seinem Bette. Steckt der Faule seine Hand in die Schüssel, wird's ihm sauer, sie wieder zum Munde zurückzubringen" (26, 13—15 und auch sonst).

Viele Aphorismen ziehen einen Vergleich zwischen dem Einsichtigen und dem Toren. Der Hauptzug des ersten ist seine Schweigsamkeit, seine Kunst der maßvollen Rede. „Wo der Worte viel sind, geht's ohne Vergehung nicht ab; wer aber seine Lippen zügelt, handelt klug" (9, 19). „Wer mit seinem Worte zurückhält, ist einsichtsvoll, und der Kaltblütige ist ein vernünftiger Mensch. Auch ein Narr kann, wenn er schweigt, für einen Weisen gelten . . ." (17, 27—28). Ein taktvolles Benehmen lehren Sprüche wie die folgenden: „Gibt einer Antwort, ehe er noch hörte, so wird ihm das als Narrheit und als Schande gerechnet" (18, 13). „Es rühme dich ein anderer und nicht dein eigener Mund, ein Fremder, aber nicht deine eigenen Lippen" (27, 2). Viele Sprüche zeugen von feiner Beobachtungsgabe: „Sogar beim Lachen kann das Herz Kummer fühlen, und der Freude Ende ist manchmal Gram" (14, 13). „Wie Gewölk und Wind und doch kein Regen ist ein

Mann, der mit Geschenken prahlt, der doch nie gibt" (25, 14). „Laß deinen Fuß selten sein im Haus deines Nächsten, daß er deiner nicht satt werde und dich dann hasse" (25, 17). „Wie Schnee im Sommer und Regen in der Ernte, so ungehörig ist Ehre für den Toren" (26, 1). „Wie ein goldener Ring im Rüssel einer Sau, so ein Weib, das schön ist, aber nichts von Schicklichkeit weiß" (11, 22). „Antworte dem Toren nicht nach seiner Narrheit, daß nicht auch du ebenso erscheinest wie er" (26, 4). Viele Sprüche, die sich auf die Lebensführung der Könige und Regierenden beziehen (so in den Kapiteln 16, 20, 21, 23, 29 u. a.), sind ein Beweis dafür, daß ihre Verfasser den Regierungskreisen nicht fernstanden. Das häusliche und zum Teil das allgemein-wirtschaftliche Leben dieser Zeit, in der die Sprüche gesammelt wurden, d. i. der Zeit der persischen Herrschaft, spiegelt sich in einem Lobgedicht auf das „wackere Weib". und auf die mustergültige Hausfrau wider, das die ganze Sammlung abschließt (Kap. 31):

Ein wackeres Weib, wer mag es finden?
Weit über Korallen geht ihr Wert.
Sie tut sich um nach Wolle und Flachs
und schafft mit arbeitslustigen Händen.
Sie sinnt auf Ackerland und erwirbt es;
von ihrer Hände Frucht pflanzt sie einen Weinberg . . .
Sie merkt, daß ihr Hantieren gedeiht;
nicht erlischt des Nachts ihre Leuchte.
Ihre Hände streckt sie nach dem Rocken aus,
und ihre Finger ergreifen die Spindel . . .
Ein feines Unterkleid fertigt sie an und verkauft's,
und einen Gürtel übergibt sie dem Krämer.
Kraft und Hoheit ist ihr Gewand,
und so lacht sie des künftigen Tages.
Ihren Mund tut sie mit Weisheit auf,
und liebreiche Unterweisung ist auf ihrer Zunge.
Sie überwacht das Tun und Treiben ihres Hauses,
und Brot der Faulheit ißt sie nie.
Ihre Söhne treten auf und preisen sie glückselig,
ihr Gemahl tritt auf und rühmt sie:
„Gar viele Frauen haben sich wacker erzeigt,
du aber übertriffst sie alle."
Lug ist die Anmut und ein (vergänglicher) Hauch die Schönheit;
eine Frau, die Jahve fürchtet, die soll man rühmen!
Gebt ihr von der Frucht ihrer Hände,
und in den Toren müssen ihre Werke ihr Lob verkünden!

Von allen Arten des literarischen Schaffens waren es die einer

bestimmten religiösen und nationalen Färbung entbehrenden weisen Aussprüche und Aphorismen, die internationale Verbreitung fanden. So finden sich dieselben Aphorismen und Sprichwörter in dem alten Schrifttum der Juden, der Babylonier und der Ägypter[1]). Unter den unlängst aufgefundenen Papyri in Elephantine, die Urkunden der dortigen jüdischen Kolonie in aramäischer Sprache enthalten, wurden auch Fragmente aus der Aphorismensammlung des weisen *Ahikar*, eines sagenhaften assyrischen Hofmannes und Schreibers, entdeckt. Einige von diesen Aphorismen sind mit den entsprechenden Sentenzen der „Sprüche" fast identisch (so bildet der Ausspruch: „Mehr denn alles andere hüte deine Zunge" eine Parallele zu „Sprüche" 13, 3; „Schone nicht des Stockes für deinen Sohn" ist eine Wiederholung des oben angeführten Lehrspruchs in „Sprüche" 23, 3). Daraus ist zu ersehen, daß die Juden der ägyptischen Diaspora um das V. Jahrhundert eine Sammlung von Lehrsprüchen in aramäischer Sprache besaßen, die mit den in Judäa verbreiteten „Sprüchen Salomonis" eine große Ähnlichkeit aufweisen, wobei hier als gleichfalls fingierter Verfasser nicht der israelitische König, sondern ein assyrischer Hofmann auftritt. Den Lehrsprüchen Ahikars ist in der Sammlung ein Bericht darüber vorangeschickt, wie Ahikar zu seiner „Weisheit" gelangte und in welcher Umgebung er sie darlegte. Dieser Bericht ist anscheinend babylonischen Ursprungs und gelangte hernach im ganzen Orient in aramäischer, syrischer und anderen Sprachen zur Verbreitung. Im hebräischen Schrifttum wird der Name des weisen Ahikar viel später, erst im II. oder I. Jahrhundert vor der christlichen Ära (im apokryphischen Buche „Tobit") erwähnt, woraus zu schließen ist, daß das „Buch Ahikar" bereits früher auch in Judäa Verbreitung gefunden hatte.

---

[1]) Man vergleiche mit den oben angeführten biblischen Lehrsprüchen folgende *babylonischen* Aphorismen (um das VIII. Jahrh.): „Mach' deinen Mund nicht weit auf, hüte deine Lippen; in übermütiger Stimmung führe nicht allein das Wort, sonst mußt du flugs, was du gesprochen, wieder zurücknehmen; rühre die Buhlerin nicht an, die viele Männer hat." Der babylonische Spruch: „Fürchte Gott, ehre den König" ist mit dem biblischen: „Fürchte Jahve, mein Sohn, und den König" fast identisch (24, 21). Von den *ägyptischen* Lehrsprüchen sind die folgenden den jüdischen sehr ähnlich: „Nimm dich in acht vor einer Frau von draußen, die man in ihrer Stadt nicht kennt. Sie ist ein großes, tiefes Wasser, deren Strudel man nicht kennt. Mache nicht viele Worte, denn Geschrei ist ein Abscheu für das Haus Gottes."

Alle hier erwähnten Werke des jüdischen Genius, sowohl auf dem Gebiete der religiösen Lyrik und Philosophie als auf demjenigen der weltlichen Weisheit, waren in der persischen Epoche dem kanonisierten jüdischen Schrifttum noch nicht einverleibt, das damals nur aus der Thora, den Chroniken und den Propheten bestand. Erst in späterer Zeit wurden diese Werke, zugleich mit einigen anderen Schriften aus den folgenden Jahrhunderten, in den Anhang der Bibel, der unter dem Namen „Schriften" (Ketubim) bekannt ist, aufgenommen.

Ende des ersten Bandes

ANHANG

Ergänzungen und Exkurse

Note 1: Die Untersuchungsmethoden in der ältesten Geschichte Israels

Als das freie wissenschaftliche Denken es wagte, in das ihm bis dahin verschlossene Gebiet der „Heiligen Geschichte" einzudringen, erhob sich für den Forscher zugleich die Frage, inwiefern das religiöse und literarische Denkmal, das „Heilige Schrift" oder Bibel genannt wird, auch als ein geschichtliches Denkmal, als eine Erkenntnisquelle für die Urzeit des israelitischen Volkes, angesprochen werden könne. Die geschichtlichen Bibelbücher, die die Geschicke des israelitischen Volkes von den Zeiten seiner sagenhaften Vorahnen bis zum babylonischen Exil zum Inhalte haben, stellen keine einfache Chronographie der Ereignisse oder Urkundensammlungen dar, sondern bieten ein kompliziertes historiographisches System, in dem die Ereignisse durch einen streng durchgeführten religiösen Pragmatismus miteinander verknüpft sind, wobei alles auf Belehrung, Überredung und bestimmte religiös-sittliche Schlußfolgerungen hinzielt. Es ist dies weniger Geschichte als Geschichtsphilosophie, eine bestimmte Lehre, eine „Thora". Die Sagen sind hier von den wirklichen Ereignissen, die Ereignisse von den Belehrungen und Gesetzen nicht zu trennen, so daß alles in ein wohlgeordnetes System der heiligen Tradition zusammengefügt erscheint. Für den Forscher war es von vornherein klar, daß ein so kunstvoll ausgearbeitetes System nicht urplötzlich entstehen, sondern nur allmählich, auf der Grundlage älterer, den geschilderten Ereignissen näherstehender Quellen aufgebaut werden konnte. Zu diesem Schlusse mußte man um so eher gelangen, als in der Bibel selbst häufig Hinweise auf uns nicht mehr erhaltengebliebene Bücher aus der ältesten Zeit vorkommen, so z. B. auf die „Bücher der Kriege Jahves", auf die „Chroniken der Könige von Israel" und die „Chroniken der Könige von Juda". Man begann tiefer in den Text der Bibel einzudringen und entdeckte unter der Hülle der alles umfassenden letzten Redaktion eine Reihe älterer, verschiedenen Zeitaltern angehörender Schichtungen, Arbeitsspuren vieler Generationen von Verfassern und Redaktoren. So entstand die bibelkritische *Fragmenthypothese* (s. oben im Text § 50—51 und unten, Note 6).

Diese Hypothese liegt der sogenannten Bibelkritik zugrunde, der sich im XIX. Jahrhundert hauptsächlich deutsche Theologen befleißigten. Eine Reihe glänzender Forscher, von de Witte, Reuß und Ewald bis J. Wellhausen, unternahmen eine tiefschürfende Analyse der biblischen

Texte, der das durchgebildete System des Letztgenannten die Krone aufsetzte. Dieses System ist von Wellhausen hauptsächlich in den folgenden Werken dargelegt: Prolegomena zur Geschichte Israels (1878), Israelitische und jüdische Geschichte (1894), Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments (1889). Es wird hier ein Prinzip aufgestellt, das eine direkte Antithese zu demjenigen der religiösen Tradition bildet: nicht am Anfang, sondern am Schluß der ältesten Geschichte Israels sei die Thora sowie der größte Teil der geschichtlichen Bibelbücher entstanden. Ein Ergebnis der Wirksamkeit der Propheten des VIII. und VII. Jahrhunderts vor der christlichen Ära, sei indessen dieses Schrifttum nur zum Teil schon in diesen Jahrhunderten zur Entstehung gelangt, während der größte Teil erst zur Zeit des babylonischen Exils verfaßt und noch später ergänzt und umgearbeitet worden sei. Die endgültige Redaktion der Thora fällt demnach in das Zeitalter der geistigen Restauration, ins V. Jahrhundert, unter Esra. Das gesamte biblische Schrifttum trägt somit das Gepräge der späteren Epoche, und nur eine mikroskopische Analyse, in der Wellhausen ein Meister war, hat es möglich gemacht, die mutmaßlich ältesten Elemente darin auszusondern. Auf einer derartigen Grundlage getraute man sich aber konsequenterweise nicht, eine Geschichte der Urzeit aufzubauen, die durchweg sagenhaft zu sein schien.

An diesen Schlußfolgerungen der bibelkritischen Schule ist viel Wahres, jedoch auch viel Grundfalsches, das die geschichtliche Fernsicht nur trübt. So wie die Tradition ehedem die ganze Geschichte des Judaismus auf seine Ausgangspunkte, auf die Patriarchen und Moses, zurückführte, die die ganze weitere Entwicklung des Volkes vorherbestimmt haben sollten, ebenso negiert die rationalistische Antithese die wichtigsten Überlieferungen der frühesten Zeiten, indem sie in ihnen nur die Anhäufung tendenziöser Erfindungen einer viel späteren Epoche erblickt und es ganz unterläßt, verwehte Spuren längstvergangener Ereignisse in ihnen wieder zur Entdeckung zu bringen. Es ist allerdings richtig, daß „älteste" Überlieferungen häufig erst der rückschauenden Betrachtung späterer Zeit ihr Entstehen verdanken, indem den Vorfahren Taten und Glaubensformen zugeschrieben werden, die den späten Nachkommen zusagen; allein es ist auch nicht zu bestreiten, daß in sehr vielen Überlieferungen unter der sagenhaften oder symbolischen Hülle wirkliche Ereignisse verborgen liegen, wenn auch durch die Überlagerungen der Jahrhunderte entstellt. Der Hauptfehler der bibelkritischen Schule besteht in der jeder logischen Antithese eigenen Einseitigkeit und in dem Mißbrauch der analytischen Methode auf Kosten der synthetischen. Die volle Wahrheit über die Vergangenheit kann nicht gut auf Grund der inneren Analyse von nur einer einzigen Quelle entstammenden Zeugnissen, die man dann durch allerhand Vermutungen zu ergänzen sucht, gefunden werden. Die Glaubwürdigkeit einer geschichtlichen Zeugenaussage ist nicht dadurch sicherzustellen, daß man nur einen oder eine ganze Gruppe *verwandter* Zeugen einem Verhör

unterzieht; dazu bedarf es vielmehr einer Gegenüberstellung dieser Zeugenaussagen mit denen zeitgenössischer Quellen anderen Ursprungs, wenn solche irgendwie aufzutreiben sind. In den letzten Jahrzehnten hat sich aber gerade erwiesen, daß solche parallele Kontrollaussagen zum Teil schon zur Verfügung stehen, zum Teil noch aufgefunden werden können und daß die synthetische oder vergleichende Methode somit auch in der Bibelwissenschaft durchaus anwendbar ist.

Die Steine haben zu reden begonnen. Schon längst griffen die in den Ruinen Ninives aufgefundenen zahlreichen Tonzylinder und -tafeln der „Bibliothek Assurbanipals" sekundierend in den Stimmenchor der religiösen Mythen aus der Genesis und der vielen Erzählungen aus den „Königsbüchern" ein. Die Ausgrabungen in Ägypten, Mesopotamien und Palästina haben uns aber in letzter Zeit auch Parallelaussagen über Ereignisse aus den frühesten Epochen der Geschichte Israels vernehmen lassen, die bisher von der Bibelkritik als sagenhaft angesehen worden waren. Die in Ägypten aufgefundenen Tell-el-Amarna-Tafeln (1887) haben ein helles Licht auf die Lage Palästinas unter der ägyptischen Oberhoheit im XV. Jahrhundert vor der christlichen Ära geworfen, auf die Zeit, als im Lande die Völkerschaften der „Chabiri" umherwanderten, die allem Anscheine nach Stammesbrüder jener Gruppe der „'Ibrim" oder Hebräer waren, von der sich hernach das Volk Israel absonderte. Dieser glückliche Fund führt uns mitten in den Prozeß des Eindringens der hebräischen Völkerschaften in Kanaan und zeigt uns die Umstände, unter denen die Israeliten das Land eroberten. Ähnliche in Palästina aufgefundene Tafeln erzählen uns in ihren Keilinschriften davon, daß in dem vorisraelitischen Kanaan von den Zeiten der babylonischen Herrschaft in diesem Lande her noch tiefe Schichten babylonischer Kultur lagen, die später so großen Einfluß auf die Überlieferungen und die Kultur Israels gewannen. Die Entdeckung des „Kodex Hammurapi" auf einer Säule in Susa (1902) brachte uns ein Dokument aus dem XX. Jahrhundert vor der christlichen Ära, als der babylonische König Ilammurapi der Herrscher Kanaans war, welches gerade zu jener Zeit vielleicht zum ersten Male auch dem Geschlechte Abrahams Zuflucht gewährte. Zugleich fiel die Ähnlichkeit dieses Kodex mit dem ältesten Kern des „Moseskodex" besonders auf — der beste Beweis für eine enge Verwandtschaft aller Kulturen Vorderasiens im zweiten vorchristlichen Jahrtausend. Die aramäischen Papyri in Elephantine (aufgefunden und entziffert in den Jahren 1906—1911) bewiesen das Vorhandensein einer großen jüdischen Kolonie in dem Ägypten des VI. und V. Jahrhunderts vor der christlichen Ära, lange vor der Entstehung des großen jüdisch-hellenistischen Zentrums in Alexandrien. Noch eine Reihe anderer Entdeckungen der Assyriologen und Ägyptologen, die nach und nach die geheimnisvollen Inschriften der alten Denkmäler entzifferten, führt uns in das geschichtliche Milieu ein, in dem das alte Israel lebte und sich entwickelte; kennt man aber das Milieu, so ist man auch schon zur Hälfte über Sitten und Bräuche

des in ihm lebenden Kollektiv-Individuums unterrichtet. Reihen wir nun diesen Teil unserer Kenntnisse demjenigen an, den wir nach einer sorgfältigen kritischen Analyse des biblischen Schrifttums gewinnen, so steht ein wenn auch noch lückenhaftes und in vielen Hinsichten unklares, so doch schon in sich abgeschlossenes Ganzes vor uns. Nur eine Verbindung der Analyse der biblischen Texte mit der Erforschung der Denkmäler des alten Orients vermag die schwierigen Probleme der Geschichte des alten Israel nach und nach der Lösung näherzubringen.

Von dieser *synthetischen Methode*, die sich erst in der letzten Zeit die besten der auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft wirkenden Gelehrten zu eigen gemacht haben [1]), ließen auch wir uns in dem vorliegenden, der ältesten Periode gewidmeten Bande der jüdischen „Weltgeschichte" leiten. Dieses Grundprinzip suchen wir hier folgerichtig zur Anwendung zu bringen und es dabei von theologischen Elementen freizuhalten, die ihm noch immer infolge der Tatsache anhaften, daß meist nur christliche Theologen dieses Feld bearbeiten. Unser Standpunkt in dieser Hinsicht ist schon in der allgemeinen Einleitung zu dem vorliegenden Bande dargelegt. Weitere Exkurse wie auch vieles im Texte selbst werden die Art der Anwendung der erwähnten allgemeinen Prinzipien auf die Einzelfragen der ältesten israelitischen Geschichte klarer hervortreten lassen.

Note 2: Der chronologische Ausgangspunkt der israelitischen Geschichte (zu § 2)

Das 14. Kapitel der Genesis ist auf sehr sonderbare Weise in die Erzählung von dem Erzvater Abraham eingeflochten. Wir vernehmen

[1]) Zu diesen Gelehrten zählen wir vor allem *Rudolf Kittel*, der in den letzten Auflagen seiner zweibändigen „Geschichte des Volkes Israel" (1912—1922) es verstanden hat, die Ergebnisse einer umsichtigen Bibelkritik mit den Schlußfolgerungen auf Grund der neuentdeckten Denkmäler glücklich zu vereinigen. (Vgl. auch seine Schrift: „Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen", 1912.) Für die vergleichende politische Geschichte ist von Wichtigkeit das Werk von *Lehmann-Haupt:* „Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte" (1911), obwohl es an Vollständigkeit und Genauigkeit viel zu wünschen übrig läßt. Von hervorragender Bedeutung sind auch die Werke des großen Orientalisten *Eduard Meyer* („Die Israeliten und ihre Nachbarstämme", 1906; „Die Entstehung des Judentums", 1896 u. a.), soweit er bei der Anwendung der vergleichenden Methode dem Stoff keine Gewalt antut. Von den Arbeiten der „panbabylonistischen" Schule ist besonders wertvoll die eines ihrer gemäßigteren Adepten, *A. Jeremias:* „Das Alte Testament im Lichte des alten Orients" (3. Aufl. 1916). Die Texte der hier in Betracht kommenden Denkmäler des alten Orients sind gesammelt in dem Buche von *Greßmann:* „Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament", 1909 (die babylonischen Texte sind von Ungnad übersetzt, die ägyptischen von G. Ranke), sowie in dem „Keilinschriftlichen Textbuch zum Alten Testament" von Winckler (3. Aufl. 1909). Ausführliche Literaturangaben finden sich in der „Bibliographie" zu den einzelnen Paragraphen dieses Bandes.

darin den Widerhall jener Weltereignisse, die sich um das XX. Jahrhundert vor der christlichen Ära in Vorderasien abgespielt haben. Der König von Elam Kedor-Laomer (Kudur-Lagamar) unternimmt einen Feldzug nach Kanaan, zusammen mit seinen Verbündeten, den babylonischen Königen Amraphel aus Schinear (Chaldäa), Arioku aus Ellassar (Larsa) und Tidal aus Goim (diese Benennung bleibt unklar). Sie beabsichtigen, die Kleinfürsten im Süden Kanaans, im Gebiete des Toten Meeres oder Salzsees zu züchtigen, die ehedem dem elamitischen König gedient, sich aber hernach gegen ihn erhoben hatten. Die elamitisch-babylonischen Verbündeten besiegen die aufrührerischen Vasallen, unter denen sich auch die Könige Sodoms und Gomorrhas befanden, und führen reiche Beute und viele Gefangene mit sich weg, darunter auch den dort ansässigen Lot, den Neffen Abrahams. Des letzteren wird in der Erzählung in folgenden Ausdrücken Erwähnung getan: „Abraham, der Hebräer (ha'ibri), der in dem Eichenhain des Amoriters Mamre lebt". Abraham und seine Nachbarn, Mamre mitsamt seinen Brüdern, setzen an der Spitze eines einige hundert Mann starken Trupps den Entführern Lots nach und es gelingt ihnen, Gefangene wie Beute zurückzugewinnen. Durch diese Heldentat erlangt Abraham hohen Ruhm als der Befreier der ganzen Gegend: ihn begrüßen sowohl der König von Sodom als auch Malki-Zedek, der König Salems (Jerusalems), der hier als der Priester des „höchsten Gottes" (El-Eljon) auftritt.

Die geschichtliche Unterlage der Erzählung ist ganz augenfällig [1]). Seit dem dritten Jahrtausend vor der christlichen Ära hatte Babylonien Kanaan unter seiner Oberhoheit, wobei die Könige Elams von Zeit zu Zeit an der Spitze des babylonischen Königsbundes standen. Ihre Namen in der biblischen Erzählung stimmen mit den üblichen einheimischen Namen durchaus überein: den elamitischen Königsnamen war die Partikel *Kudur* eigen, während *Lagamar* der Name einer babylonischen Göttin war; in Larsa gab es tatsächlich einen König, dessen sumerischer Name Eri-aku war; der Name *Amraphel* oder *Amurapel* erinnert an denjenigen des großen babylonischen Königs und Gesetzgebers Hammurapi oder Ammurapi. In der Epoche Hammurapis waren die Feldzüge der babylonischen Herrscher nach Kanaan eine sehr häufige Erscheinung. Der in der Genesis erwähnte Feldzug war nicht nur gegen das Gebiet Sodoms gerichtet, sondern auch gegen die von den Amoritern und anderen Völkerschaften bewohnten Nachbarländer: in der biblischen Erzählung selbst wird berichtet, daß die elamitisch-babylonischen Verbündeten auch in Kades und in die Steppen Amaleks eindrangen und die Amoriter bei Hazon-Tamar (eine unbekannte Gegend) schlugen. Alle Einzelheiten dieser Erzählung entsprechen somit der internationalen Lage Palästinas um das XX. Jahrhundert vor der christlichen Ära.

Auf welche Weise geriet nun ein in seinen Grundzügen so durchaus historischer Bericht in die sagenhafte Geschichte Abrahams? Dies wäre

---

[1]) Die Literatur dazu in der Bibliographie zu § 2.

unmöglich, wenn die Patriarchengeschichte, wie manche glauben, ganz und gar erdichtet wäre, wird aber durchaus erklärlich, wenn wir jene Ansicht zugrunde legen, daß in der biblischen Legende viele echte geschichtliche Elemente erhaltengeblieben sind, die nur im Prozeß ihrer Umbildung in der Volksüberlieferung und in der späteren literarischen Bearbeitung entstellt worden sind. In dem eben dargelegten Falle verhält sich die Sache anscheinend folgendermaßen: In der Erinnerung des Volkes hat sich die authentische Überlieferung erhalten, wonach seine aus Babylonien gekommenen ältesten Vorfahren aus dem Geschlechte des „Hebräers Abraham" sich in dem unter babylonischer Oberhoheit stehenden Kanaan niedergelassen hätten, und daß gerade in jene Zeit auch der Feldzug der elamitisch-babylonischen Herrscher gegen die aufrührerischen kanaanitischen Fürsten fiel. Auch ist eine dunkle Erinnerung an ein Bündnis dieser Vorfahren, die in dem Stammvater Abraham personifiziert sind, mit den kanaanitischen Amoritern, sowie an den gemeinsam den Eindringlingen geleisteten Widerstand erhalten geblieben. Der Umstand, daß der Name des ersten Stammvaters der Völkerschaften „Ibrim" mit einem Feldzug in Zusammenhang steht, an dem sich der König Hammurapi beteiligte, der um das Jahr 2000 gelebt hat, gewährt uns somit einen mehr oder weniger festen chronologischen Anhaltspunkt. Wir sind berechtigt, daraus zu schließen, daß in den Überlieferungen der Jahrhunderte, zugleich mit der Erinnerung an die Tatsache des ursprünglichen Eindringens der „Ibrim" in Kanaan selbst, auch eine Erinnerung an jenes Zeitalter erhalten geblieben ist, in dem sich dieses Ereignis abspielte.

Von den modernen Forschern, die dem 14. Kapitel der Genesis geschichtliche Bedeutung beilegen, ziehen nur wenige die sich daraus ergebenden Schlüsse. Auch der bedeutendste unter ihnen, Rudolf Kittel, der so weit geht, sogar die geschichtliche *Persönlichkeit* Abrahams anzuerkennen, sucht hier einen Stützpunkt nur für diese seine Ansicht, die bei dem heutigen Stande der biblischen Wissenschaft reichlich gewagt erscheint, nicht aber für eine chronologische Schlußfolgerung. In der ausführlichen Erörterung dieser Frage im ersten Band seiner „Geschichte des Volkes Israel" (4. Aufl., 1921, S. 448—461) bestreitet er entschieden die Anteilnahme Abrahams an den Ereignissen des XX. Jahrhunderts, d. i. des Zeitalters Hammurapis, da er in seinem System die „Entstehung Israels" in der Person der Erzväter erst in das XVI. Jahrhundert verlegt. Er will Abraham Jakob und Joseph zeitlich näherrücken, um die der Tradition entsprechenden drei Patriarchengenerationen dem Zeitpunkt der Übersiedlung von Kanaan nach Ägypten nahezubringen (S. 456 und 459 f.), und ist daher geneigt, das Auftauchen des Stammvaters der „Ibrim" in Kanaan in das Zeitalter der Amarna-Tafeln zu verlegen, als sich die einheimischen Fürsten durch das Eindringen der „Chabiri" in Kanaan gezwungen sahen, sich mit Klagebriefen an ihre Souveräne, die ägyptischen Pharaonen, zu wenden. Uns scheint diese Ansicht unbegründet zu sein. Nicht um eine Anpassung der

Geschichte an das Dogma von den drei aufeinanderfolgenden Generationen der Patriarchen, noch weniger um deren Persönlichkeiten handelt es sich hier: ist uns doch genügend bekannt, daß in den schematischen Volksüberlieferungen kollektive Persönlichkeiten in Individuen sich verwandeln und weit voneinander abliegende Epochen aneinandergerückt oder ganz verschmolzen werden. Wir halten uns nicht für berechtigt, auf der geschichtlichen Realität der Persönlichkeiten der Patriarchen zu bestehen, die eher als kollektive Prototypen betrachtet werden müssen; wir dürfen aber das Recht beanspruchen, die Realität jener allgemeinen geschichtlichen *Bewegungen* zu behaupten, die von der Überlieferung in den heroischen Gestalten versinnbildlicht worden sind. Hinsichtlich dieser allgemeinen Bewegungen aber müssen wir vor allem jenen in der Überlieferung erhalten gebliebenen Gedankenassoziationen Glauben schenken, die mit den Tatsachen übereinstimmen. Es ist keinesfalls anzunehmen, daß das Auftauchen des ersten hebräischen Stammvaters (wer es auch gewesen sein mag) in Kanaan mit der babylonischen Herrschaft in diesem Lande jahrhundertelang in fester Gedankenassoziation geblieben wäre, wenn es in Wirklichkeit viel später, erst unter der ägyptischen Herrschaft, Ereignis geworden wäre. Wenn der Name Abrahams in der Erinnerung des Volkes im engsten Zusammenhang mit Babylonien stand (er stammt aus Ur in Chaldäa, seine Sippe ließ er in Harran in Mesopotamien zurück und in Kanaan hatte er mit babylonischen Herrschern zu tun) und nur in sehr geringem Maße mit Ägypten verbunden war (so die Episode von dem vorübergehenden Aufenthalt Abrahams und Sarahs in Ägypten), so ergibt sich daraus der Schluß von selbst.

Diese ganz allgemein formulierte Schlußfolgerung gibt uns einen wichtigen Anhaltspunkt für die Geschichtsschreibung: sie bestimmt chronologisch den Ausgangspunkt der israelitischen Geschichte und gibt uns *annäherungsweise* den Zeitpunkt ihres Beginns. Die erste Übersiedlung der Völkerschaften „Ibrim" aus Babylonien nach Kanaan kann ungefähr um das XX. Jahrhundert vor der christlichen Ära, während des Zeitalters Hammurapis, angesetzt werden. Freilich wird sich dadurch die in der biblischen Tradition festgelegte Ordnung der Generationenfolge gänzlich verändern, weil all das, was dort als ein einmaliges Ereignis geschildert wird, in Wirklichkeit einen dauernden Prozeß bildete. Zwischen dem XX. und dem XVI. Jahrhundert geht der Prozeß der Wanderung der Völkergruppe „Ibrim" nach Kanaan vor sich; im XVI. und XV. Jahrhundert wächst diese Gruppe, die nun „Chabiri" genannt wird, dort zu einer bedeutenden Macht heran; es beginnen sich nun die „hebräischen" Randstaaten Moab, Ammon und Edom herauszubilden, während das aus der gemeinsamen Gruppe „Ibrim" ausgeschiedene Israel seine schwere Prüfungszeit in Ägypten erlebt, aus dem es im XIII. Jahrhundert wieder auszieht, um sich nach Kanaan zurückzuwenden. Von diesem letzten, chronologisch ebenfalls unsicheren Zeitpunkt handelt der nächste Exkurs.

Note 3: Die Zeit des Auszugs aus Ägypten (zu § 3)

Der Tell-el-Amarna-Fund im Jahre 1887 gab seinerzeit dem langwierigen wissenschaftlichen Streit über den Zeitpunkt des Auszugs der Israeliten aus Ägypten eine ganz neue Wendung. Es erschien als höchstwahrscheinlich, daß der Auszug und die darauffolgende Eroberung Kanaans mit dem Einfall der „Chabiri" in das Ägypten untertänige Palästina in Zusammenhang standen, daß also der Auszug im XV. oder XIV. Jahrhundert vor der christlichen Ära vor sich gegangen war. Diese Annahme wurde einerseits durch die biblische Tradition unterstützt, derzufolge zwischen dem Auszug aus Ägypten und der Errichtung des Salomonischen Tempels in Jerusalem 480 Jahre vergangen waren (I. Kön. 6, 1), andererseits durch die sogenannte „Israelstele" des Merneptah (aufgefunden von Flinders Petrie im Jahre 1896), aus der zu ersehen war, daß Israel bereits im XIII. Jahrhundert in Kanaan ansässig gewesen ist. Dieser Ansicht stimmten viele Forscher bei (unter anderen die Orientalisten Hommel und Böhl, wie auch die Herausgeber der neuen wissenschaftlichen Bibel von Kautzsch, in der auch noch in der letzten Ausgabe von 1922 in den chronologischen Tabellen das Jahr 1320 als dasjenige des Auszugs angegeben wird mit der Bemerkung, daß in Zusammenhang mit den Tell-el-Amarna-Urkunden auch ein früherer Zeitpunkt in Betracht kommen könnte). Eine verwandte Ansicht vertritt auf seine Art der bekannte jüdische Chronologieforscher Prof. Mahler (Budapest). Sich auf astronomische, der biblischen Tradition angepaßte Berechnungen stützend, setzt er den Auszug um 1335 an, wobei er Ramses II. für den „Pharao des Auszugs" hält, dessen Regierungszeit er in die Jahre 1347—1280 verlegt, in Abweichung von den durch die modernen Ägyptologen annäherungsweise festgesetzten Jahresdaten 1300—1235.

Gegen dieses viel zu frühe Datum des Auszugs spricht jedoch folgender schwerwiegender Umstand: Die in der Bibel erwähnte Tatsache der Erbauung der Städte Pitom und Raamses ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß die ägyptische Knechtschaft in die Regierungszeit Ramses II. fällt, was auch durch ägyptische Quellen indirekt bestätigt wird. In den Papyri aus der Zeit Ramses II. finden sich nämlich zwei Berichte von Aufsehern bei den königlichen Bauarbeiten, wonach sie den Befehl ihrer Obrigkeit ausgeführt und die „Soldaten und Leute Apuru (prjw, puerju), die für die große Tempelfestung (in der Stadt) Ramses-meri-Amon Steine herbeischaffen", mit Lebensmitteln versehen hätten. Wenn man auch die Annahme der Identität von Apuru und „Ibrim" in Zweifel ziehen will, wozu einige Forscher in der Tat geneigt sind, so bleibt doch die Tatsache der Erbauung der Stadt Raamses durch Kriegsgefangene und fremdländische Asiaten, zu denen auch die Hebräer-Israeliten gerechnet wurden, unbestreitbar, wobei sie eine Arbeit verrichteten, wie sie gerade im Exodus geschildert wird: das Herbeischleppen von Steinen unter Aufsicht von Vögten. Diese Erwägungen

sprechen zugunsten der alten Meinung, der sich auch heute die Mehrzahl der Gelehrten anschließt: daß nämlich die Israeliten unter Ramses II. geknechtet wurden, daß folglich der Auszug erst unter seinem Nachfolger, d. i. unter Merneptah, geschehen konnte. Da aber die modernen Ägyptologen diese beiden Regierungen in das XIII. Jahrhundert (um 1300—1215) verlegen, so muß demnach der Zeitpunkt des Auszugs aus Ägypten ungefähr um 1230—1215 angesetzt werden. Was jedoch den Umstand betrifft, daß in der Stele Merneptahs „Israels" als eines ansässigen Bevölkerungselementes Kanaans Erwähnung getan wird, so kann er nur in der Weise erklärt werden, wie wir es im Text (§ 5) zu tun versucht haben. Aus allen diesen Erwägungen heraus hielt ich es für richtig, in der Frage des Auszugsdatums der herrschenden Meinung durchaus zuzustimmen.

Der chronologische Streit kann somit zugunsten des späteren Datums (XIII. Jahrh.) entschieden werden, ohne daß man gezwungen wäre, zugleich das obenerwähnte Anfangsdatum der gesamthebräischen Geschichte hinaufrücken zu lassen. Das zweite Jahrtausend vor der christlichen Ära kann also den Rahmen für die drei folgenden geschichtlichen Epochen abgeben: 1. für *die Epoche des babylonischen Kanaan* (ungefähr 2000 bis 1500), in der die Übersiedlung der ersten Gruppen „Ibrim", die wir mit dem Kennwort „Abrahamiten" bezeichnen wollen, aus Mesopotamien nach Kanaan und die Ausbreitung dieser nomadisierenden oder halbseßhaften Völkerschaften auf dem Landgebiet Palästinas vor sich ging; 2. für *die Epoche des ägyptischen Kanaan* (um 1500—1215), als die Herrschaft Ägyptens in Syrien und Palästina die dortigen israelitischen Nomaden, wie auch andere „Asiaten", an die Ufer des Nil lockte, bis die ägyptische Knechtschaft die Israeliten zur Rückkehr nach Kanaan, welches gegen Ende des XIII. Jahrhunderts sich nach und nach von der Obergewalt Ägyptens befreite, veranlaßte; 3. *die erste Epoche des israelitischen Kanaan* (um 1215—1030), d. i. die Zeitperiode der Eroberung und der Richter, als es Israel möglich wurde, in Kanaan festen Fuß zu fassen, dank dem Umstand, daß die Aufmerksamkeit beider Rivalen, Babyloniens und Ägyptens, zu jener Zeit von Kanaan abgelenkt war. Der Einfall der Ägypter unter Merneptah, der auf dem Siegesdenkmal dieses Pharao erwähnt wird, war der letzte große Feldzug der ägyptischen Heerscharen gegen Kanaan. Die in den Siegeshymnen erwähnte Niederlage „Israels" mag sich entweder auf die von früher her in Kanaan ansässigen Israeliten oder aber auf eine der ersten aus der Sinaiwüste gekommenen Gruppen beziehen.

Note 4: Die Primärformationen in der geistigen Kultur Israels (zu § 10—11)

Nach der Entdeckung des Briefwechsels der kanaanäischen Fürsten des XV. Jahrhunderts sowohl in Ägypten (Tell-el-Amarna) als auch in Kanaan selbst (Taanak) liegt kein Grund mehr vor, an dem Vorhanden-

sein ältester Schriftdenkmäler schon bei den Israeliten der Richterepoche zu zweifeln. Solche Denkmäler mochten die auf Tontafeln aufgezeichneten „Sinai"-Gesetze sein: die heiligen „Gesetzestafeln" und das Ebenbild des Kodex Hammurapi, das „Bundesbuch", die vielleicht in der Lade Jahves aufbewahrt wurden. Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß schon um diese Zeit das israelitische Volk jene allen alten Völkern des Orients gemeinsame Mythologie, die es sich während seiner langen Wanderungen zwischen Babylonien, Ägypten und Kanaan unvermeidlich aneignen mußte, in ein bestimmtes, der gemischten Volksreligion angepaßtes System umzugestalten begann. Dies ist der Grund, warum wir uns berechtigt glaubten, von der Schablone der bibelkritischen Schule, die von einer altisraelitischen Kultur vor der Königsepoche nichts wissen will, Abstand zu nehmen. Wenn man sich sowohl von dem blinden Traditionalismus wie auch von dem halbblinden negativen Kritizismus fernhält und einzig und allein der natürlichen geschichtlichen Evolution Rechnung trägt, so vermag man auf Grund schon jetzt zur Verfügung stehender Hinweise ein annähernd wahrheitsgetreues Bild der Entwicklung Israels sogar für die früheste vorkönigliche Epoche zu entwerfen. Aus diesem Grunde haben wir im Text (§ 10 und 11) den Aufbau der beiden ersten Formationen der israelitischen Kultur, der babylonischen und der kanaanäischen, nachzubilden versucht. Der Geschichtsschreiber ist m. E. berechtigt, ohne den Boden der Wissenschaft zu verlassen, schon für diese Zeit zwischen einigen Elementen der Mythologie und des Gewohnheitsrechts bei den Babyloniern und den Israeliten einen Vergleich zu ziehen, vorausgesetzt, daß das ursprüngliche Knochengerüst der biblischen Überlieferung aus seinen späteren literarischen Umhüllungen herausgelöst werden kann. Da jedoch eine derartige Analyse nicht immer mit Sicherheit durchzuführen ist, haben wir uns in diesem Kapitel nur auf einige wenige Parallelen aus dem Gebiete des Gewohnheitsrechts („Bundesbuch" und Kodex Hammurapi) beschränkt und weitere Parallelerscheinungen in jene Epoche hinausgeschoben, in der mit der Entstehung des prophetischen Schrifttums (s. im Text § 50 und 51) zugleich auch der ursprüngliche Kern der Thora sich herausbildete.

Wir beabsichtigten, hier nur das allgemeine Problem der Geschichte der altisraelitischen Kultur anzudeuten, um den Ausgangspunkt, die Keimanlagen dieser Kultur zu bestimmen. Es muß mit Entschiedenheit daran festgehalten werden, daß die Ursprungsquelle der gesamtorientalischen Elemente des Judaismus in dem alten Babylonien der Zeit Hammurapis und seiner Nachfolger, der Gebieter Kanaans, nicht aber in dem neuen Babylonien Nebukadrezzars und seiner persischen Nachfolger, der Beherrscher des späteren Judäa, zu suchen sei. Man darf den Einfluß des Kulturmilieus des zweiten vorchristlichen Jahrtausends, in dem der Keim Israels zur Entwicklung kam, nicht außer acht lassen, wie es die Schule Wellhausens und andere noch entschiedenere Adepten der Theorie des „Esraismus" zu tun pflegen.

Andererseits muß aber auch vor den Übertreibungen des „Panbabylonismus" (Schule von Winckler und Delitzsch), der alle Quellen des Judaismus aus dem babylonischen Boden entspringen läßt, dringend gewarnt werden. Im embryonalen Zustande hat sich Israel freilich von den Säften des gemeinsamen Kulturbodens des alten Orients genährt; als es aber aufgewachsen und zu einer geschichtlichen Individualität herangereift war, verarbeitete es alle aus dem Mutterboden geschöpften Elemente nach seiner Art und schuf im Laufe der Jahrhunderte eben dasjenige, was zu einem unveräußerlichen Eigentum des Judaismus geworden ist und später seinerseits die Entwicklung der antiken Kultur des hellenistischen Orients befruchtete.

Note 5: Die Chronologie der Königszeit [1])

Die Chronologie ist der wunde Punkt der Geschichte des alten Orients überhaupt und namentlich der ältesten Periode der Geschichte Israels. Das Fehlen einer durchgehenden Zeitrechnung für den ganzen Orient und für jedes Land insbesondere macht es unmöglich, im Laufe des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrtausends die Zeiträume mit Genauigkeit zu bemessen. In der Geschichte der zwei größten Zivilisationszentren jener Zeit, Mesopotamiens und Ägyptens, können die chronologischen Daten nur annähernd nach den Königsdynastien oder vermittels astronomischer Aufstellungen (nach den Jahren der Sonnenfinsternisse, die auf einigen Denkmälern angegeben sind) berechnet werden und weisen daher große, oft einige Jahrhunderte umfassende Schwankungen auf. Es genügt zu sagen, daß die Zeit des Königs Hammurapi, der zentralen Figur der altbabylonischen Geschichte, in den wissenschaftlichen Handbüchern noch vor kurzem zwischen 2200—1900 vor der christlichen Ära schwankte, und erst jetzt ist die Mehrzahl der Gelehrten übereingekommen, ein mittleres Datum, um 2000, anzusetzen. Sogar die weniger entfernte Regierungszeit Ramses II., die mit einem wichtigen Momente der israelitischen Geschichte in Zusammenhang steht, schwankt in der Chronologie zwischen dem XIV. und XIII. Jahrhundert (nach dem einen System: 1347—1280, nach dem anderen: 1324—1258 und nach den jetzt als richtig geltenden Daten: um 1300 bis 1235). Erst seit dem IX. vorchristlichen Jahrhundert haben wir es mit mehr oder weniger feststehenden chronologischen Meilsteinen zu tun, die für die israelitische Geschichte durch Konfrontierung mit den auf

---

[1]) Literatur: *Ed. Meyer*, Geschichte des Altertums, 3. Aufl., Bd. I, 2. Hälfte; *Turajeff*, Geschichte des Alten Orients, Bd. 1, S. 53—58, Petersburg 1913 (russ.); *Graetz*, Geschichte der Juden, Bd. I, Note 19 (1874); *Schrader*, Die Keilinschriften und das Alte Testament (3. Aufl. 1913); *King*, Babylonian Chronicles (London 1907); *Guthe*, Geschichte des Volkes Israel, § 43, 46, 49 (1899); *Kittel*, Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, § 25—26 (mit weiteren Literaturangaben); *Lehmann-Haupt*, Israel, 312—320; *Mahler*, Handbuch der jüdischen Chronologie, Leipzig 1916.

die gleichen Ereignisse sich beziehenden, in den Denkmälern verschiedener Länder erhalten gebliebener Angaben maßgebend werden. Die in der Keilinschriftensammlung des Königs Assurbanipal entdeckten Register der babylonischen Könige und der assyrischen Eponymen (beamteten Chronisten), ferner ägyptische Denkmälerinschriften sowie aus der späteren Ptolomäerzeit stammende Papyri und schließlich die synchronistischen Daten der Königsbücher ermöglichen es, zusammengenommen, ziemlich genaue, nur in den Grenzen von Jahrzehnten schwankende Daten für die Epoche des IX.—VI. Jahrhunderts festzustellen.

Der Synchronismus der biblischen „Königsbücher", der die parallelen Regierungsjahre der Könige von Israel und Juda vom X. bis zum VIII. Jahrhundert genau angibt, könnte bei all seinen Mängeln (den Widersprüchen und Unstimmigkeiten in den Zahlenergebnissen beider Parallelreihen) dennoch als ein guter chronologischer Maßstab gelten, wenn er irgendein unbestreitbares Datum eines Weltereignisses zu seinem Ausgangspunkt hätte. Um die biblische Chronologie verwerten zu können, muß man von außen her einige Anhaltspunkte entlehnen in Form von Ereignissen, die gleichzeitig in israelitischen und fremdländischen Denkmälern erwähnt werden. Derartige Anhaltspunkte oder Marksteine bieten die Feldzüge assyrischer Könige gegen Syrien und Palästina im IX. und VIII. Jahrhundert. Hier die wichtigsten dieser chronologischen Daten:

854. Die Beteiligung „Ahabs von Israel" an der assyrienfeindlichen Koalition, die in der Inschrift über die Schlacht von Karkar erwähnt wird (§ 35).

842. Der dem assyrischen König dargebrachte Tribut des israelitischen Königs Jehu, auf dem Obelisk Salmanassars II. (§ 40) erwähnt.

738. Kontribution des Königs Menahem an Tiglat-Pileser (§ 43).

734—733. Die Loslösung der nördlichen Gebiete des israelitischen Reiches (§ 44).

722—720. Einnahme Samariens laut der Inschrift Sargons (§ 45).

701. Der Einfall Sanheribs nach assyrischen Inschriften (§ 54).

Die neueste wissenschaftliche Chronologie hat diese Datenmarksteine mitten in die biblischen synchronistischen Jahreszahlen gestellt und gewann auf diese Weise einen Maßstab der Zeitmessung. So kann z. B. aus der Tatsache, daß Ahab sich an dem assyrienfeindlichen Bündnis im Jahre 854 beteiligte und daß Jehu im Jahre 842 dem assyrischen König einen Tribut darbrachte, der Schluß gezogen werden, daß das Jahr 854 das letzte oder vorletzte Regierungsjahr Ahabs und das Jahr 842 das erste Regierungsjahr Jehus war, da zwischen diesen beiden Zeitpunkten kaum Raum genug übrigbleibt, um die Regierungen der Nachfolger Ahabs, Ahasjas und Jorams einzuschieben, denen die Bibel 14 Jahre zuspricht (was um zwei Jahre zu hoch gegriffen ist). Von dem Jahre 854 zurückgehend und die Dauer der Regierung Ahabs der Tradition

zufolge auf 22 Jahre veranschlagend, gewinnen wir als das Anfangsdatum dieser Regierung das Jahr 875. Indem wir ferner die Jahre der vorhergehenden Regierungen bis Jerobeam I. zusammenzählen, erhalten wir das ungefähre Datum des Todesjahres Salomos und des Zeitpunktes der Reichstrennung, also ungefähr 930. Dies ermöglicht es nun weiter, das Jahrhundert der ersten drei Könige nach der Summe der biblischen Zahlen, die die Dauer ihrer Regierungen angeben (20 + 40 + 40), zu bestimmen: 1030—930. Die für uns in Dunkel gehüllte Richterzeit, für die das „Buch der Richter" nur sehr mangelhafte Daten liefert, ist demnach in den engen Zeitraum zwischen 1030 und ungefähr 1200 zu verlegen, wenn man, auf die oben angeführten Erwägungen sich stützend (Note 3), den Auszug aus Ägypten in die Regierungszeit des Pharao Merneptah um 1230—1215 und die Vollendung der ersten Eroberung Kanaans in die Zeit um 1200 verlegt.

Als Ergebnis aller dieser Berechnungen erhalten wir die hier folgende chronologische Tabelle für die älteste, in diesem Bande dargestellte Geschichte des israelitischen Volkes. Aus dem Vorhergehenden muß es klar sein, daß die Daten hier nur mit *annähernder* Genauigkeit angegeben sind. Um die Übereinstimmung des biblischen Synchronismus mit den eben erwähnten chronologischen Hauptstützpunkten zu erzielen, war es notwendig, manche Zahlenangaben der Königsbücher zu berichtigen, indem die Regierungsdauer des einen oder des anderen Königs gekürzt werden mußte, was um so berechtigter erscheint, als wir in den Quellen selbst hier auf Unstimmigkeiten sowohl der Summanden als auch der Summen bei den beiden Parallelreihen stoßen [1]):

Um 2000—1500. Wanderungen der nomadisierenden „Ibrim" zwischen Mesopotamien und dem babylonischen Kanaan.

„ 1500—1215. Wanderungen der Israeliten zwischen dem ägyp-

---

1) Auf einem entgegengesetzten Standpunkt steht das genannte Werk von Mahler: dieser will ganz auf die von der Assyriologie gelieferten Stützpunkte verzichten, um den biblischen Synchronismus aufrechtzuerhalten, was ihn allerdings dazu veranlaßt, die Widersprüche des letzteren auf künstliche Weise zu schlichten. So muß er z. B. die Identität des in der assyrischen Inschrift von 854 erwähnten Ahab von Israel mit dem König Ahab bestreiten, dem er infolgedessen eine Regierungszeit zwischen 898—877 anweisen muß. Der Usurpator Menahem regiert, diesen Aufstellungen zufolge, zwischen 762—752, obwohl er nach der assyrischen Inschrift erst im Jahre 738 Tiglat-Pileser den Tribut entrichtet. Es ist kaum zweckdienlich, unsere auch so schon auf sehr schwanken Füßen stehende Chronologie der einzigen ihr von den assyrischen Daten gebotenen Krücke zu berauben.

In unserer Tabelle machten wir uns für die Königszeit im allgemeinen das System Kittels (a. a. O. Bd. II, § 26) zunutze, wobei wir nur um ein paar Jahre dessen Daten verschieben, da wir den Tod Salomos nicht in das Jahr 932 verlegen, sondern es bei der runden Zahl 930 bewenden lassen. Auch in den Berichtigungen weichen wir hie und da von Kittel ab, wie es in den Anmerkungen zum Text selbst hervorgehoben ist.

tischen Kanaan und Ägypten. Ägyptische Knechtschaft und Auszug.
„ 1215—1030. Eroberung Kanaans und Richterzeit.
„ 1030—1010. Regierung Sauls.
„ 1010—970. „ Davids.
„ 970—930. „ Salomos.

Die Reichstrennungsepoche:

Reich Israel.		*Reich Juda.*	
Jerobeam I.	930—908.	Rehabeam	930—915.
Nadab	908—906.	Abia	915—912.
Baasa	906—886.	Asa	912—874.
Omri	885—875.		
Ahab	875—853.	Josafat	874—850.
Ahasja	853—852.	Jehoram	850—843.
Joram	852—842.	Ahasja	843—842.
Jehu	842—814.	Atalja	842—836.
Joahas	814—797.	Joas	836—796.
Joas	797—781.	Amazia	796—782.
Jerobeam II.	781—740.	Usia-Asarja	782—740.
Menahem	740—736.	Jotam	740—735.
Pekachja	736—735.		
Pekach	735—733.	Ahas	735—720.
Hosea	733—725.		

Der Fall Samariens 722—720.

Das Reich Juda:

Hiskia	720—690.
Manasse	690—640.
Amon	640—638.
Josia	638—608.
Jojakim	607—597.
Jojakin	597.
Zedekia	597—586.

Babylon. Exil 586—538.

Epoche der persischen Herrschaft:
- Erste Restauration 537—516.
- Zweite Restauration 458—420.
- Das Jahrhundert der Theokratie 420—333.

Note 6: Die Zusammensetzung der Thora und der Geschichtsbücher[1])
(zu § 10—11, 50—51, 58, 67, 83—84)

Die Fragmententheorie bezüglich der Thora und der biblischen Geschichtsbücher ist seit langem schon ein Axiom der alttestamentlichen

[1]) Aus der reichhaltigen Literatur ist das Wesentlichste in der *Bibliographie* zu § 50, 51, 83, 84 bereits angeführt. Das Problem ist namentlich in den

Wissenschaft geworden. Ihrem Prinzip nach ist diese Theorie von den mannigfachen Schichtungen der Texte unbestreitbar, indessen bedürfen die auf ihrer Grundlage errichteten komplizierten Gedankenkombinationen noch immer einer eingehenden Nachprüfung. Nach wie vor bleibt in der Bibelkritik die Hypothese von den vier Quellen oder vier Rezensionen der Thora (vgl. § 50) vorherrschend. Wir müssen darauf verzichten, die lange Geschichte dieser Hypothese von ihrem ersten Aufkeimen bei *Astruc*, der im Jahre 1753 das Nebeneinanderbestehen der Texte des Jahveisten und des Elohisten entdeckt hatte, bis zu ihrer endgültigen Ausbildung in dem wohlaufgebauten System von *Wellhausen* in den achtziger Jahren des XIX. Jahrhunderts, hier nachzuerzählen. Wir wollen nur auf die letzten wissenschaftlichen Ergebnisse auf diesem Gebiete hinweisen, so wie sie in der letzten Auflage der deutschen wissenschaftlichen, von *Kautzsch* und *Bertholet* unter Mitwirkung hervorragender Fachleute herausgegebenen Bibel in feste Form gebracht sind.

Im Texte des Penta- oder Hexateuch (wenn man das Buch Josua hinzunimmt) werden zwei Grundschichten unterschieden: der Text des Jahveisten (J) und der Text des Elohisten (E). Der erste ist im Reiche Juda im IX. und VIII. vorchristlichen Jahrhundert abgefaßt worden, der zweite dagegen im Reiche Israel, und zwar im VIII. Jahrhundert. Weiterhin werden im Texte des Jahveisten selbst je nach der Darstellungsweise zwei weitere Elemente voneinander gesondert: ein älteres (J^1) und eines jüngeren Datums (J^2). Die beiden parallelen Grundtexte bilden die ursprüngliche Bearbeitung der ältesten Legenden und der ersten Aufzeichnungen des Volksepos von der Art des „Buches der Kriege Jahves". Im VII. Jahrhundert hat ein unbekannter Redaktor (R) die Texte des Elohisten und des Jahveisten vereinigt, indem er manche Erzählungen einfach in ihren beiden Lesarten nebeneinanderstellte, andere dagegen in eine Einheit zusammenschweißte (RJE). Gegen Ende des VII. Jahrhunderts, unter Josia, entstand nun das Buch des Deuteronomiums (D), das die prophetische Auffassung des Judaismus zum Ausdruck brachte. Als dann im babylonischen Exil der Redaktor dieses Buch mit dem jahveistisch-elohistischen Kern der ersten Thora- und Geschichtsbücher vereinigte, fügte er in die alten Texte neue Fragmente ein, vornehmlich in Form von Geboten und Belehrungen; gänzlich umgearbeitet wurden von ihm die chronographischen Bücher der Richter, Samuelis und der Könige, in denen die Ereignisse durchgängig im Geiste des strengen, unnachsichtigen Prophetismus dargestellt sind (RJED). In derselben Zeitperiode des babylonischen Exils begann in dem Kreise um Jeheskel eine neue, die theokratische, priesterliche Auffassung des Judaismus feste Formen anzunehmen: so entstand zuerst das „Buch der

---

zahlreichen „Einleitungen" in das Alte Testament bearbeitet, so von *Cornill*, *Steuernagel* u. a. Geschichte und Theorie der Bibelkritik sind ausführlich dargestellt bei *Kittel*, a. a. O. Bd. I, § 22—27, und in der populären Schrift von *Staerk:* Die Entstehung des Alten Testaments (2. Aufl. 1918).

Heiligkeit" — die Kapitel 17—26 des III. Teiles des Pentateuch, des Leviticus, dem daraufhin die übrigen Kapitel dieses Priesterkodex (P) folgten. Dieser Kodex wurde dann unter Esra veröffentlicht und in den Bestand der Thora aufgenommen, was zugleich eine neue Ergänzung und Beleuchtung der bereits vorliegenden Texte des Jahveisten, Elohisten und Deuteronomisten in Esras Geiste mit sich brachte. So vollzog sich die vierte Rezension des Pentateuch und der Geschichtsbücher (RJEDP). Alle diese im V. vorchristlichen Jahrhundert in eine Einheit zusammengeschweißten Rezensionen ergaben nun den uns vorliegenden kanonisierten Text der Thora und der sogenannten „Ersten Propheten".

Wie die biblischen Texte auf Grund dieser komplizierten Hypothese auseinandergehalten werden, ist aus einigen der Bibel von Kautzsch entnommenen Beispielen zu ersehen. So wird das erste Kapitel der Genesis, die Erzählung des Elohisten von der Weltschöpfung, der priesterlichen Rezension (P) zugewiesen aus dem Grunde, weil hier mit der Kosmogonie die Idee der Heiligkeit des Sabbats in Zusammenhang gebracht wird. Die folgenden Kapitel 2—4 werden hingegen dem Jahveisten zugeschrieben, wobei einzelne Abschnitte bald J^1, bald J^2 zugesprochen werden. Kapitel 5, als ein rein schematisches, chronologisches, fällt wiederum P zu, und nur dessen Schluß hat J zu seinem Urheber. Weiterhin folgen wechselweise Fragmente aus J und P bis Kapitel 20, wo wieder einmal der ungetrübte E-Text einsetzt, der indessen in den weiteren Kapiteln von neuem von J- und P-Fragmenten durchbrochen wird. Als besonders bezeichnendes Beispiel derartiger Textzersplitterung mag Kapitel 48 der Genesis erwähnt werden, wo 22 Verse in zwölf einander ablösende Fragmente zerfasert werden, von denen fünf mit dem Merkzeichen E, fünf mit J, eins mit P und eins mit einem Fragezeichen versehen werden. So strotzen denn überhaupt alle Seiten des Hexateuch in der Ausgabe von Kautzsch von den an den Rändern angebrachten Zeichen, die die als wahrscheinlich angenommenen Quellen und Rezensionen vermerken: J, J^1, J^2, E, J + E, JE, D, D^1, D^2, P, Ph, Pg (Ph = Priesterliches Heiligkeitsgesetz, Kap. 17—26 des Leviticus; Pg = Priesterliche Grundschrift: alle Opferdienst- und Tempelsatzungen in Lev. und anderen Büchern) u. a. m. In den Geschichtsbüchern der Richter, Samuelis und der Könige kommen zu diesen Zeichen noch folgende hinzu: H (Heldengeschichten aus einer Sammlung heroischer Sagen), H^1, H^2, HJ, HE, r (Richter), N, N^1 (Quellen aus der Zeit des babylonischen Exils), M (Midraschim oder apokryphische Glossen), K und K^1 oder Sa (Aufzeichnungen aus der Salomonischen Zeit), L und L^1 (Lade Jahves, aus einer angeblich im IX. Jahrhundert verfaßten Geschichte der „Lade Jahves") u. dgl. m.

Alle diese überfeinen Unterscheidungen in den Texten mögen wohl als Arbeitshypothesen nutzbringend sein, indem sie die Möglichkeit an die Hand geben, die Zusammensetzung der alten Quellen haarscharf zu prüfen; sie sind jedoch durchaus abträglich, wenn sie ohne weiteres als literaturgeschichtliche Tatsachen hingestellt werden. Jede allzu einseitig

und schroff durchgeführte Hypothese führt letzten Endes ad absurdum. Eine auf die Spitze getriebene Zerbröckelung des Bibeltextes muß schließlich seine Verstümmelung zur Folge haben, zumal gar keine Sicherheit vorhanden ist, daß die anatomische Sezierung dieses lebendigen literarischen Organismus in zutreffender Weise gehandhabt wird. Aus diesem Grunde sahen wir uns in unserer Darstellung veranlaßt, alle willkürlichen Schlußfolgerungen aus der Fragmentenhypothese beiseite zu lassen und nur das Grundprinzip hervorzuheben, wonach in dem aus verschiedenartigen Elementen zusammengesetzten biblischen Schriften vier verschiedene Quellen oder vier Rezensionen grundsätzlich, nicht aber bis in die letzten Einzelheiten hinein, zu unterscheiden sind. In der Übereinanderschichtung dieser Bestandteile halten wir die einzelnen Sagen nicht den formal-literarischen, sondern den konkret-geschichtlichen Merkmalen gemäß auseinander. So sehen wir den Unterschied der zwei ältesten Quellen nicht in den äußeren Anzeichen des „Elohismus" und des „Jahveismus" (bekanntlich wird dieser Unterschied im Text selbst gar nicht so streng durchgeführt und an sehr vielen Stellen werden die Bezeichnungen „Elohim" und „Jahve" wechselweise gebraucht), sondern gründen ihn auf jener geschichtlichen Annahme, daß in der Reichstrennungsepoche das Schrifttum sich parallel in den beiden Reichen entwickelte, so daß an jeder dieser Parallelerscheinungen die ganze Verschiedenheit der Kulturzustände und der politischen Tendenzen in Samarien und Jerusalem, in Ephraim und Juda, zum Ausdruck kommen mußte. Es sind also hinsichtlich der ersten zwei Bücher des Pentateuch realerweise nicht so sehr der Elohist und der Jahveist auseinanderzuhalten, als der *Ephraimit* und der *Judäer*. Oben (§ 51) ist nur auf einige bezeichnende Unterscheidungsmerkmale dieser beiden Texte, die aber leicht vermehrt werden könnten, bereits hingewiesen worden. Diesen ersten Verfassern eben ist der größte Teil der ersten zwei Bücher der Thora und einiger Abschnitte des vierten Buches zuzusprechen. Auch das kosmogonische Anfangskapitel der Genesis rührt wahrscheinlich von einem dieser Verfasser, und zwar dem Ephraimiten, her, der hier den allgemeinen Namen „Elohim" in der Erzählung von der Weltschöpfung, da Gott sich unter dem nationalen Namen Jahves noch nicht offenbaren konnte, als den am meisten angebrachten verwendete [1]). Für den mehr rechtgläubig eingestellten judäischen Verfasser der zweiten Erzählung von der Weltschöpfung (Kap. 2, 4—25) mochte diese Erwägung nicht ausschlaggebend sein, weshalb er auch überall den Namen Jahve oder Jahve-Elohim gebraucht, als wollte er namentlich durch diese letzte Bezeichnung die Identität des Welt- und des nationalen Gottes

---

[1]) Der Redaktor P, dem man willkürlicherweise die gesamte „elohistische" Kosmogonie zuschreiben will, mag ihr die beiden abschließenden Verse über die Heiligkeit des Sabbats als des göttlichen Ruhetages nach den sechs Schöpfungstagen (Gen. 2, 2—3) nachträglich angehängt haben, worauf wohl auch ihr loser Zusammenhang mit der voraufgehenden Erzählung zurückzuführen ist.

besonders betonen. Dabei schöpften beide Verfasser aus noch älteren Quellen, aus mündlichen Überlieferungen, die in hohem Maße mit babylonischen Sagen vermischt waren (daher die teilweise Übereinstimmung der Kosmogonien, der Sintflutlegenden u. dgl. m.), aber auch aus ihnen bereits vorliegenden Schriftwerken, wie das in Prosa oder in Versen abgefaßte Volksepos („Sefer ha'jaschar", „Milchamoth Jahve"), die „Sinaigesetze" (Dekalog und „Bundesbuch") sowie die ursprünglichen Chroniken aus den Zeiten Davids und Salomos und manche andere Schriftdenkmäler. Als dann zu diesen Texten des IX. und VIII. Jahrhunderts im VII. Jahrhundert das Buch des Deuteronomisten hinzukam, wurden auch diese älteren Texte durch prophetische Auslegungsglossen, belehrende Schlußfolgerungen aus den geschichtlichen Erzählungen, durch ethische Motivierung der Gesetze (wie z. B. im „Bundesbuch", Ex. 22, 20—26 und sonst) erweitert und ergänzt. Im nächstfolgenden Jahrhundert, im babylonischen Exil, wurde außerdem auch der Chronikenstoff aus der Königszeit in prophetischem Geiste umgearbeitet. Noch später, im Zeitalter der ersten und zweiten Restauration, wurde endlich in den Text der Thora auch der den Laien vorher unzugängliche sakrale Kodex mitaufgenommen, der das dritte Buch (Leviticus) bildete und es mit sich brachte, daß auch in den anderen Teilen der Thora ganz neue Kapitel eingefügt wurden (z. B. Ex. 25—40; Num. Kap. 1—9, 18, 28—29 u. a.).

So stellt sich in großen Zügen der allgemeine Prozeß der Aufschichtung des biblischen Schrifttums dar. Das Eindringen in weitere Einzelheiten, auf der verlockenden Spur gewagter Hypothesen, muß der Historiker geflissentlich vermeiden, wenn er auf dem Boden der Tatsachen zu bleiben und die Grenzlinie zwischen wissenschaftlicher Forschung und waghalsiger Hypothesensucht strengstens einzuhalten bestrebt ist.

Note 7: Von den Einwirkungen des Parsismus (zu § 79 und 82)

In dem vorliegenden Bande glaubten wir es unterlassen zu dürfen, die landläufigen Hypothesen von der Einwirkung des Parsismus oder der Religion des Zoroaster auf den Judaismus zur Zeit der ersten Epoche der persischen Herrschaft in Betracht zu ziehen. Bei dem heutigen Stande der Forschung ist es keinesfalls möglich, mit Sicherheit von einer derartigen Einwirkung zu reden, da nicht einmal die allgemeine Frage hinlänglich geklärt ist, wieweit die Religion der Avesta, als eine Reformation der ursprünglichen persischen Religion unter den Achämeniden, den Nachfolgern des Kyros, in Persien selbst bereits Verbreitung gefunden hat. Deshalb halten wir es auch für verfrüht, Anspielungen auf den Parsismus schon in dem biblischen Schrifttum der persischen Epoche zu suchen. Manche erblicken eine derartige Anspielung in den Worten des unbekannten Propheten aus den Zeiten des Kyros und

Darius I. (Jesaja 45, 6—7): „Auf daß man erfahre, von der Sonne Aufgang und der Sonne Niedergang, daß außer mir keiner sei. Ich bin Jahve, und keiner mehr. *Ich mache das Licht und schaffe die Finsternis*, gebe Frieden und schaffe das Übel" (d. h. bin der Urheber von Glück und Unglück). In diesen Worten will man eine Verwahrung des jüdischen religiösen Monismus gegen den Dualismus der Avesta erblicken, gegen die Lehre von der Herrschaft zweier nebengeordneter göttlicher Mächte, des Ormuzd und des Ahriman, der Prinzipien des Lichtes und der Finsternis, des Guten und des Bösen. Man ging so weit, daß man sogar einen Protest gegen die parsistische Feueranbetung in den Worten desselben Anonymus (Jes. 50, 11) zu entdecken glaubte: „Ihr alle, die ihr ein Feuer anzündet, mit Flammen gerüstet, gehet selbst hin in die Glut eures Feuers und in die Flammen." Auch wenn man sich dazu entschließt, diese beiden Stellen für spätere Einfügungen zu halten, liegt noch kein Grund vor, einen Nachklang parsistischer Glaubens- und Kultformen, die erst in viel späterer Zeit für das Judentum in Babylonien Bedeutung erlangten, aus ihnen herauszuhören. Dagegen sind für die Zeit der ersten Epoche der persischen Herrschaft unter den Achämeniden wohl Spuren assyrisch-babylonischer Kultureinwirkungen, wie im Text oben (§ 82) hervorgehoben, nachweisbar, nicht aber solche persischen Ursprungs. Eine unzweifelhafte Einwirkung des Parsismus wird sich erst mehrere Jahrhunderte später, in der Epoche der Sassaniden, mit dem III. nachchristlichen Jahrhundert beginnend, geltend machen, als sich in Babylonien ein wichtiges Hegemonie-Zentrum für die gesamte Judenheit bildete und die Juden den Parsismus als Staatsreligion bei den religiösen Verfolgungen zu spüren bekamen. Im Babylonischen Talmud läßt sich die Spur des Einflusses der Avestareligion in einer ganzen Reihe von Glaubenselementen und Bräuchen (Dämonologie, rituelle Reinheitspflege) verfolgen, andererseits können aber auch Einwirkungen in umgekehrter Richtung, d. i. des Judaismus auf den Parsismus, sogar unmittelbare Entlehnungen der Avesta aus der Bibel mit guten Gründen in Erwägung gezogen werden. In dem großen Gemisch der Glaubens- und Kultformen, das in den dazwischenliegenden Jahrhunderten des hellenistischen Orients und der Anfänge des Christentums den universalen religiösen Synkretismus zeitigte, waren überall Elemente des Parsismus anzutreffen. Aus diesem Gemisch eben, dem auch jüdische Elemente beigemengt waren, machte sich die jüdische Diaspora auch manches zu eigen, was auf das damalige Schrifttum der Apokryphen und der Pseudoepigraphen natürlicherweise abfärbte. Näheres darüber in den folgenden Bänden dieser „Geschichte" [1]).

---

[1]) Die unlängst erschienene Monographie des Kölner Gelehrten *Scheftelowitz* über die wechselseitigen Beziehungen des Parsismus und des Judaismus: „Die altpersische Religion und das Judentum", Gießen 1920, bietet reichhaltigen Stoff für die Klärung des Problems, das darin im allgemeinen in durchaus zutreffender Weise formuliert ist (S. 6).

BIBLIOGRAPHIE

Quellen- und Literaturnachweise

§ 1. (Das vorisraelitische Palästina)

Bibel [1]), *Genesis*, Kap. 10: Völkertafel auf Grund der ethnographischen Kenntnisse des alten Israel; Parallelen dazu: I. *Chron.* Kap. 1; *Josephus Flavius*, Jüdische Altertümer, Buch I, Kap. 6; *Gunckel*, Die Genesis übersetzt und erklärt, 3. Aufl. 1910. — *Winckler*, Keilinschriftliches Textbuch zum A. T. (3. Aufl. 1909), 1—13; *Greßmann*, Altorientalische Texte und Bilder zum A. T., Bd. I, 105—107, 129—134, 235—249 (Tübingen 1909). — *Knudtzon*, Die El-Amarna-Tafeln (1910); *Kittel*, Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, 4. Aufl. 1921, § 8—14. — *Maspero*, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, 4-e éd. 1886 (5. erweiterte und illustrierte Ausgabe in drei Bänden, Paris 1894—1899); *Ed. Meyer*, Geschichte des Altertums, Bd. I, 3. Aufl. 1913; *Turajeff*, Geschichte des alten Orients, Bd. I, S. 90 f., 263 f., 293 f., Petersburg 1913 (russisch); *Breasted*, Geschichte Ägyptens, übersetzt von H. Ranke (1911), 196—208, 253 ff., 291, 310—314, 325, 338—339.

§ 2. (Ibrim und Israel)

Genesis, Kap. 12—39; *Gunkel*, Genesis, 160 f.; *Bernfeld*, Mebo lekitbe ha'kodesch, Bd. I, 50—94 (Berlin 1923); *Wellhausen*, Prolegomena zur Geschichte Israels, 1905; *Hommel*, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung (1897); *idem*, Geschichte d. alten Morgenlands (1912), § 16: Abraham der Hebräer; *Winckler*, Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter (1903); *Jeremias*, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients (1906); *Renan*, Histoire du peuple d'Israel, t. I, livre I, chap. 5—9 (1887); *Ed. Meyer*, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906); Kittel, Geschichte, Bd. I, § 29—36; *Lehmann-Haupt*, Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte (1911), 8—27.

§ 3. (Ägypten)

Gen. 39—48; *Exod.* 1—24, 32—34; *Num.* 13—25; *Bernfeld*, Mebo usw. I, 94—133; *Dillmann*, Kommentar zu Exodus u. Leviticus, 3. Aufl. 1897; *idem*, Kommentar zu Numeri usw. (1886); *Gunkel*, Genesis, Kap. 39—48; *Baentsch*, Kommentar zu Exodus, Leviticus u. Numeri (1905). — *Kittel*, Gesch., Bd. I,

---

[1]) Wir empfehlen die beiden folgenden wissenschaftlichen Bibelausgaben: 1. *Biblia Hebraica*, herausgegeben von *Kittel* (Leipzig 1906, 1910), die den hebräischen massoretischen Text mit Beifügung von Lesarten der Septuaginta und alter Abschriften des Originals und der Übersetzungen wiedergibt; 2. die deutsche Übersetzung der Bibel mit wissenschaftlichen Einleitungen zu jedem Buche, Kommentaren und mit Sichtung des Stoffes nach dem bibelkritischen System (Die Heilige Schrift des Alten Testaments, herausgegeben von *Kautzsch* und *Bertholet*, 4. Aufl., Bd. I—II, Tübingen 1922—1923).

§ 37—44; *Wellhausen*, Prolegomena usw., passim; *idem*, Israelitische und jüdische Geschichte, Kap. II; *Meyer*, Israeliten usw., 19—27; *Greßmann*, Mose und seine Zeit: ein Kommentar zu den Mosessagen (1913); *Böhl*, Kanaanäer und Hebräer, 1911; *Hommel*, Geschichte d. Morgenlands, § 21; *Spiegelberg*, Der Aufenthalt d. Israeliten in Ägypten, 1904; *Breasted-Ranke*, Geschichte Ägyptens, 345, 358—362; *Mahler*, Handbuch der jüdischen Chronologie (1916), 118—132; *idem*, Jeziath Mizraim („Dwir", Bd. I, 1—13, Berlin 1923).

§ 4. (Kanaan)

Buch Josua u. dazu Kommentar von *Holzinger* in der deutschen Bibel von Kautzsch-Bertholet (1922). — *Benzinger*, Hebräische Archäologie, 2. Aufl. 1907, § 4—13; *Hommel*, Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients (1904—1912); *Buhl*, Geographie des alten Palästina, 1896 (mit Kartenmaterial); *Kittel*, Gesch., Bd. I, § 3—4; *Wellhausen*, Gesch., Kap. I; *Pietschmann*, Geschichte der Phönizier (1889); *Buhl*, Geschichte der Edomiter (1893); *Schiffer*, Die Aramäer (1911); *Böhl*, Kanaanäer u. Hebräer; *Clay*, The empire of the Amorites (1919); Die Geschichtsatlanten von Kiepert, Guthe u. a.

§ 5. (Die Eroberung Kanaans)

Numeri, Kap. 21; *Buch Josua; Richter*, Kap. 1—8; *Bernfeld*, Mebo usw. I, 133—145; II, 5—30; *Stade*, Geschichte d. Volkes Israel, Bd. I (1889); *Steuernagel*, Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan, 1901; *Sellin*, Gilgal: Ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina (1917). — *Kittel*, Gesch. I, § 45—48; Bd. II, § 1—3. — *Greßmann*, Altorient. Texte, 191—195 (die „Israelstele" zu Ehren Merneptahs); *Lehmann-Haupt*, Israel, 36 ff.

§ 6—7. (Die Richterzeit)

Richter, Kap. 2—12 u. dazu Kommentar von Kittel (in der Ausg. von Kautzsch); *Bernfeld*, Mebo II, 31 ff. — *Meyer*, Die Israeliten, 487 ff.; *Greßmann* Die älteste Geschichtsschreibung u. Prophetie Israels (Die Schriften des Alt. Test., Bd. II, 1911); *Wellhausen*, Isr. Gesch. 39—46; *Kittel*, Gesch. II, § 3—6; *Renan*, Histoire, t. I, liv. II, chap. 8—11.

§ 8—9. (Die Philister. Die Königswahl)

Richter, Kap. 13 f.; I. *Sam.*, Kap. 1—12; *Bernfeld*, Mebo II, 55 ff. — Über den Ursprung der Philister: *W. Max-Müller*, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern (1893); *Lichtenberg*, Beiträge zur Geschichte von Kypros (1906); *Maculister*, The Philistians, London 1914. — *Wellhausen*, Gesch. 52 ff.; *Kittel*, Gesch. II, § 10—11; *Meyer*, Israeliten, 420 ff.

§ 10—11. (Die älteste Kultur)

Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., neu bearbeitet von Winckler und Zimmern, 1903; *Jeremias*, Das A. T. im Lichte des Alten Orients, 1906; *Greßmann*, Altorientalische Texte (1909), 140—171; *Kohler* und *Peiser*, Hammurabis Gesetz, Bd. I—IV, 1909—1910; *Winckler*, Hammurabis Gesetze (deutsche Übersetz. 1909); *D. H. Müller*, Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung, Wien 1903; *Wolkoff*, Die Gesetze des Königs Hammurapi (russ. Übersetz. mit Einleitung und Anmerk., Moskau 1914); *Sellin*, Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient (1904); *Greßmann*, Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Test. (1908); *Vincent*, Canaan d'après l'exploration recente (1907); *Kittel*, Die alttestamentliche Wissen-

schaft in ihren wichtigsten Ergebnissen (1912); *idem*, Die Religion des Volkes Israel (1921); *idem*, Gesch. II, § 7—9; *W. R. Smith*, Religion of the Semites, 1894; *Bertholet*, Die Kulturgeschichte Israels (1919); *Benzinger*, Hebräische Archäologie, § 59—61.

§ 13—16. (Saul)

I. *Sam.*, Kap. 13—31; II. *Sam.*, Kap. 1; I. *Chron.*, Kap. 10; *Bernfeld*, Mebo II, 63—77; *Kittel*, Die Bücher Samuel übersetzt und erklärt (in der deutschen Bibelausg. von Kautzsch); *idem*, Geschichte II, § 11—13; *Wellhausen*, Gesch. 55—61 (1907); *Stade*, Geschichte d. Volkes Israel I, 215—258; *Renan*, a. a. O. t. I, liv. II, chap. 15—16; *Beer*, Saul, David, Salomo (1906).

§ 17—22. (David)

II. *Sam.*, Kap. 2—24; I. *Könige*, Kap. 1—2; I. *Chron.*, Kap. 11—20; dazu Kommentar zu Sam. u. Kön. von *Kittel* in der Bibelausgabe von Kautzsch und in dem Handkommentar von Nowack; *Bernfeld*, Mebo II, 78—92. — *Stade*, Gesch. I, 258—299; *Wellhausen*, Gesch. 61—67; *Kittel*, Gesch. II, § 14—17; *Beer*, Saul, David, Salomo (1906); *Baentsch*, David und sein Zeitalter (1907); *Renan*, a. a. O. t. II, liv. III, chap. 1—8 (tendenziös abfällige Beurteilung der Person Davids); *Lehmann-Haupt*, Israel, 60—65.

§ 23—26. (Salomo)

I. *Kön.*, Kap. 3—11; II. *Chron.* 1—9 (dazu Komment. von Kittel zu Kön. u. von Rothstein zu Chr. ibid); *Josephus Flavius*, Gegen Apion. I, 17—18 (über den König Hiram). — *Pietschmann*, Geschichte d. Phönizier (1889); *Stade*, Gesch. I, 299—343; *Renan*, ibid. chap. 9—14; *Wellhausen*, Gesch. 67—70; *Lehmann-Haupt*, Israel, 65—68; *Kittel*, Gesch. II, § 18—24; *Meyer*, Israeliten, 355—370; *Benzinger*, Archäologie, § 62—63 (der salomonische Tempel).

§ 28—31. (Die Reichstrennung)

I. *Kön.*, Kap. 12—16; II. *Chron.*, Kap. 10—16; *Bernfeld*, Mebo II, 98 ff. — *Greßmann*, Altorientalische Texte I, 251—253 (das Denkmal des Schischak); *Meyer*, Geschichte d. alten Ägyptens, 330 ff. (1909); *Lehmann-Haupt*, Israel, 68—72. *Kittel* II, § 25 (Quellen), 26 (Chronologie) und 27—29; *Alt*, Israel und Ägypten (1909); *Turajeff*, Geschichte des alt. Orients (russisch) II, 28—41; *Breasted-Ranke*, Geschichte Ägyptens, 392—393.

§ 32—39. (Die Omriden)

I. *Kön.*, Kap. 16—22; II. *Kön.*, Kap. 1—11; II. *Chron.* 17—23 (dazu Komment. von *Eisfeldt* u. *Rothstein* in der Bibel von Kautzsch); *Bernfeld*, Mebo II, 101—122; *Winckler*, Keilinschriftliches Textbuch, 14—25; *Greßmann*, Altorient. Texte I, 108—111 (assyr. Inschriften) und 172—173 (Inschrift Mesas; vgl. II, 133—135 — Abbildungen der Denkmäler); *Jeremias*, Das Alte Test. im Lichte d. alt. Orients, 497 ff.; *Kittel*, Gesch. II, § 30—33; *Pietschmann*, Gesch. d. Phönizier, 290—298; *Turajeff*, Gesch. d. alt. Orients II, 8—27, 42—45; *Lehmann-Haupt*, Israel, 72—79.

§ 40—45. (Die Jehuiden und der Fall Samariens)

II. *Kön.*, Kap. 12—1; II. *Chron.*, Kap. 24—28 (mit den zitiert. Komment.); *Bernfeld*, Mebo II, 122—139; die Bücher der Propheten Amos, Hosea und Jesaja (im letzteren Kap. 7—10). — *Schrader-Winckler-Zimmern*, Die Keilinschriften und d. A. T. (1903), 215, 269 u. passim; *Winckler*, Keil. Textbuch, 21—39;

Greßmann, Altorient. Texte, 111—116; II, 136. — *Kittel*, Gesch. II, § 34—36, 43—45; *Lehmann-Haupt*, Israel, 80—105; *Turajeff*, Gesch. d. alt. Orients II, 63—104; *Tiele*, Babylonisch-assyrische Geschichte (1886).

§ 46—48. (Die Lebensformen zur Zeit der Reichstrennung)

Auf die *biblischen Quellen* ist in den Fußnoten zum Text hingewiesen. *Zusammenfassende Darstellungen* der Lebensformen: *Stade*, Geschichte des Volkes Israel, VII. Buch: Glaube und Sitte in vorprophetischer Zeit; *Wellhausen*, Gesch., Kap. VI: Gott, Welt und Leben im alten Israel; *Benzinger*, Hebr. Archäologie, passim; *Kittel*, Gesch. II, § 21—24, 37—39 (Verf. behandelt die Epoche der ersten Könige und die Epoche der Reichstrennung jede für sich, ohne feste Stützpunkte für die zeitliche Abgrenzung auf diesem Gebiete der sozialen Statik zu haben); *Bertholet*, Die Kulturgeschichte Israels (1919); *Max Weber*, Das antike Judentum (Gesam. Aufsätze zur Religionssoziologie, III, Tübingen 1923); *Monographien: Herzfeld*, Handelsgeschichte der Juden d. Altertums (1879); *Buhl*, Die sozialen Verhältnisse der Israeliten (1899); *G. Beer*, Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum (1919); *Sellin*, Tell-Taanak (Ausgrabungen, 1904—1905); *Sellin-Watzinger*, Jericho — Ergebnisse d. Ausgrabungen (1913); *Dussaud*, Les origines canaanéennes du sacrifice israélite (1921); *Merz*, Die Blutrache bei den Israeliten (1916).

§ 49. (Der Prophetismus)

Reuß, Geschichte der Heilig. Schriften Alt. Testaments (1881), § 202, 205, 221—224, 231; *Renan*, Histoire du peuple d'Israel t. II, livre IV, chap. 6, 7, 16—21; *Darmsteter*, Les prophètes d'Israël (1881), pp. 17—50; *Cornill*, Der israelitische Prophetismus, 1909; *Klausner*, Ha'rajon ha'meschichi be'israel, t. I, 1908, p. 17—31; *Wellhausen*, Gesch. 111—118; *Kleinert*, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung (1905); *Hölscher*, Die Propheten (1914); *Staerk*, Das assyrische Weltreich im Urteil d. Profeten (1908); *Kittel* II, § 40—42; *idem*, Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen (1912), 107 ff., 175 ff.; *Duhm*, Israels Propheten (1916); *M. Soloweitschik*, Ha'midbar betoldotow schel am Israel („Dwir" II, 29—45, Berlin 1924).

§ 50—51. (Das Schrifttum)

Benzinger, Hebr. Archäologie, § 37: Die Schrift; *Kittel*, Gesch. I, § 15, 18, 22; II, § 23,38: Schrifttum; *idem*, Alttestament. Wiss. in ihren wicht. Ergebnissen, 66 ff. — *Wellhausen*, Prolegomena usw.; *idem*, Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher d. A. T. (3. Aufl. 1901); *Reuß*, Geschichte d. Heilig. Schriften, § 213—218 (1881); *Renan*, Hist. d'Israel, t. II, livre IV, chap. 2, 3, 10—14; *Kuenen*, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A. T. (1887); *Cornill*, Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T. (7. Aufl. 1913); *Steuernagel*, Einleitung ins A. T. (1912); *Staerk*, Die Entstehung des A. T., 2. Aufl. 1918 (Göschen); *Bernfeld*, Mebo lekitbe hakodesch, Bd. I, II, III, Berlin 1923—1924. — *Gunkel*, Die Genesis übersetzt und erklärt (1910); *Greßmann*, Altorient. Texte I, 1—60 (assyro-babylonische Parallelstellen zur Genesis; vgl. *Winckler*, Keilinschrift. Textbuch, 80—118); *Jeremias*, Das A. T. im Lichte d. alt. Orients (1906), 129—286; *King*, The seven tablets of Creation (London 1902); *Turajeff*, Gesch. d. alt. Orients, Bd. I, Kap.: „Babylonische Religion". — Allgemeine Einleitung in die Bibel und besondere Einleitungen zu jedem Buch in der Ausg. von *Kautzsch*. *Graetz*, Geschichte der Juden, Bd. II. Kap. 11: Die Thora, 1876 (Das Werk ist in den die Bibel behandelnden Teilen überholt, doch sind manche Ansichten des Verf. auch heute noch wertvoll).

§ 53—55. (Hiskia)

II. *Kön.*, Kap. 18—20; Parallelerzählung im Buche *Jesaja*, Kap. 36—39 sowie Kap. 20, 30—31; II. *Chron.*, Kap. 29—32. — *Winckler*, Keilinschrift. Textbuch, 40—50; *Greßmann*, Altorient. Texte I, 117—122; II, 137—138; *Guthe*, Geschichte d. Volkes Israel (1899), § 61—65, 69; *Wellhausen*, Gesch. 121—127; *Kittel*, Gesch. II, § 46—47 und Beilage: Die Berichte über Sanheribs Zug nach Palästina; *Breasted-Ranke*, Geschichte Ägyptens, 403—406; *Lehmann-Haupt*, Israel, 106—125; *Staerk*, Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten, 1908; *Wilke*, Jesaja und Assur (1905); *Küchler*, Die Stellung d. Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit (1906); *Reuß*, Gesch. d. Heilig. Bücher, § 249—257, 265—273.

§ 56—59. (Manasse und Josia)

II. *Kön.*, Kap. 21—23; II. *Chron.*, Kap. 33—35; *Deuteronomium* u. dazu Kom. in der Samml. von Kautzsch u. Nowack, die Bücher der Propheten: Micha, Zephanja, Jeremia (die ersten Kap., Kap. 11, 31 u. a.); *Herodot*, Geschichte I, 105, und IV, 1 f. (über die Skythen); *idem* II, 159 (über die Schlacht bei Magdoles-Megiddo). — *Winckler*, Textbuch, 50—54; *Greßmann*, Altorient. Texte I, 123—126; *Lehmann-Haupt*, Israel, 125—146; *Kittel*, Gesch. II, § 48—49; *Wellhausen*, Isr. Gesch., Kap. 9: Die prophetische Reformation; *Breasted-Ranke*, Geschichte Ägyptens, 430—432.

§ 60—64. (Der Fall Judas)

II. *Kön.*, Kap. 23—25; II. *Chron.*, Kap. 36; die Bücher der Propheten: Habakuk, Nahum, *Jeremia* und das Klagelied. Im Buche Jeremia beziehen sich auf die Regierungszeit Jojakims die Kap.: 7—10, 19—20, 22, 25, 26, 36 und auf die Regierungszeit Zedekias die Kap.: 27 (im V. 1 heißt es irrtümlicherweise „Jojakim" statt „Zedekia", wie aus V. 3 zu ersehen), 28, 29, 32—34, 37—41. *Winckler*, Keilinschrift. Textbuch, 55—58; *Breasted-Ranke*, Gesch. Ägyptens, 433—435; *Wellhausen*, Gesch., Kap. 10; *Kittel*, Gesch. II, § 50; *Lehmann-Haupt*, Israel, 147—157; *Erbt*, Jeremia und seine Zeit (1902). *Bernfeld*, Mebo lekitbe hakodesch, II, 311—378.

§ 66—70. (Das babylonische Exil)

II. *Kön.* 25, 27—30; *Ezechiel; Jesaja*, Kap. 13—14 und 40—66; *Daniel*, Kap. 5 (Belsazar); *Esra*, Kap. 1—2 u. 6; *Herodot*, Geschichte I, 178 f., 190 f. (über Kyros usw.); *Berossos*, Fragmente aus der Geschichte Babyloniens bei Joseph. Flav., „Gegen Ap." I, 19—20. — *Turajeff*, Geschichte des alt. Orients, Bd. II, S. 117 f. u. 152 f. (umfangreiche Belege aus der „Babylonischen Chronik" und dem „Kyros-Zylinder"); *Ed. Meyer*, Geschichte d. Altertums, Bd. III; *Weißbach*, Keilinschriften der Achämeniden: Inschriften über Kyros in Vorderasiatische Bibliothek, Bd. III, 1911; *Hilprecht*, Explorations in Bible lands during the 19-th cent. Philadelphia 1903. — *Klamroth*, Die jüdischen Exulanten in Babylonien (1912); *Kazenelson*, Das babylonische Exil, „Wosschod", 1902, 3—4 (russisch). — *Wellhausen*, Isr. Gesch., Kap. 11; *Lehmann-Haupt*, Israel, 158—166. — *Klausner*, Ha'rajon ha'meschichi I, p. 64, 83 usw. (1898); *Simchoni*, Jeheskel ha'nabi („Heatid", t. 3—4, Berlin 1912—1913); *Cornill*, Das Buch des Propheten Ezechiel (1886); *Bertholet*, Das Buch Hezekiel (1897); *Budde*, Das Buch Jesaja, Kap. 40—66 (Kautzsch-Bertholet, Die Heilige Schrift, Bd. I, 653—720); *Bernfeld*, Mebo usw. II, 283—310 (Buch Jesaja II), 379—446 (Buch Ezechiel).

§ 71—77. (Die Restauration)

Die *Bücher Esra* und *Nehemia* (dazu Kommentar von *Hölscher* in der Bibel von Kautzsch, letzte Aufl., Bd. II); *Bernfeld*, Mebo usw. II, 177—200: über die Memoiren von Esra und Nehemia. — Die Bücher der Propheten: *Haggai*, *Sacharja* und *Maleachi* (dazu Komment. von *Marti* in der Bibel von Kautzsch, Bd. II, und die Untersuchung von *Bernfeld*, Mebo II, 487—514, 516—521). — *Herodot*, Gesch. III (die Zeugenaussagen eines Zeitgenossen über das Persien des V. Jahrh.). — *Weißbach*, Keilinschriften d. Achämeniden (1911); *Turajeff*, Gesch. II, 169 f., 187 f., 196—216; *Meyer*, Gesch. d. Altertums, Bd. III; *idem*, Die Entstehung des Judentums, 1896; *idem*, Der Papyrusfund von Elephantine (1912), 1, 38 ff.; *Wellhausen*, Isr. Gesch., Kap. 12; *Renan*, Histoire du peuple d'Israël t. IV (tendenziöse Darstellung der Geschichte der Restauration); *Sellin*, Serubabel: Studien zur Entstehungsgeschichte d. jüdischen Gemeinde nach d. babylonischen Exil (1901); *Lehmann-Haupt*, Israel, 166—175; *Montgomery*, The Samaritans, 1907.

§ 78—80. (Judäa und die Diaspora)

Josephus Flavius, Jüd. Altert., Buch XI, Kap. 6—7. — *Wellhausen*, Isr. Gesch. 187—190 (1907); *Turajeff*, Gesch. II, 196 f.; *Peters*, Nippur or explorations and adventures on the Euphrates, 1897; *Hilprecht*, Explorations in Bible lands, 1903; *Daiches*, The Jews in Babylonia in the time of Ezra and Nehemia, according to Babylonian inscriptions, London 1910 (vgl. dazu *Klausner*, Ha'gola be'Babel, „Haschiloach", 1911, B. 24, S. 408 f.).

Buch Esther (dazu Komment. von Steuernagel in der Bibel von Kautzsch); *Jampel*, Das Buch Esther (1907); *Gunkel*, Esther (Religionsgeschichtliche Volksbücher, Tübingen 1916); *Scheftelowitz*, Die altpersische Religion und das Judentum, Gießen 1920.

Über die ägyptische Diaspora: Sayce and Cowley, Aramaic papyri discovered at Assuan, London 1906 (vgl. *Daiches:* Ketobot aramajot, „Haschiloach", 1907, B. 17, S. 8 und 504 f.); *Sachau*, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine (Abhandlungen d. Berliner Akademie, 1907); *idem*, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, Leipzig 1911 (vollständige Ausgabe mit Abbildungen der Schriftstücke); *Ungnad*, Aramäische Papyrus aus Elephantine, 1911 (dasselbe in gekürzter Wiedergabe); *idem*, in Altorient. Texte v. *Greßmann*, 175—177; *Ed. Meyer*, Der Papyrusfund von Elephantine, 1912; *Lehmann-Haupt*, Israel, 175—181; *Turajeff*, l. c. II, 242—245.

§ 81. (Die Selbstverwaltung)

Derenbourg, Histoire de la Palestine depuis Cyrus, Paris 1867 (über die Große Synagoge — Kap. II); *Graetz*, Geschichte der Juden, Bd. IIb, 155, 178 ff. (1876); *Weiß*, Dor dor we'dorschow, t. I, cap. 6—9; *Wellhausen*, Isr. Geschichte (1907), 190—193; *Jawitz*, Toldot Israel, III, 148—167 und Anhang N. 10: die Angaben des Talmud über die Große Synagoge (Wilna 1898); *Bacher*, The great Synagogue — Jewish Encyclopedia XI, 640—643; *Benzinger*, Hebr. Archäologie, § 50 (Die nachexilische Verfassung); *Schürer*, Geschichte d. jüdischen Volkes, Bd. II, 132—174, 214—279; *Meyer*, Papyrusfund usw. 17—18, 38, 94.

§ 82. (Die Lebensformen)

Herzfeld, Handelsgeschichte d. Juden des Altertums (1879); *Benzinger*, Hebr. Archäologie, § 33 (Der Handel). — Die *aramäischen* Urkunden aus dem Buche Esra und die Papyri von Elephantine (oben, § 80). — *Schrader* (Winckler), Die

Keilinschriften u. d. A. T., 110 ff., 316—336; *Jeremias*, Das A. T. im Lichte d. alt. Orients, 36—42 (assyrisch-babylonischer Kalender); *Winckler*, Keilinschrift. Textbuch, 79—80 (Monatslisten); *Benzinger*, Arch. § 34—36 (Kalender). *Lidzbarski*, The Hebrew Alphabet (Jewish Encyclopaedia vol. I, 439—454, mit tabellarischer Darstellung der Entwicklung der Schriftarten).

§ 83. (Die Thora in der abschließenden Redaktion)

Kautzsch-Bertholet, Die Heilige Schrift usw., Bd. I, 1—327: Der Pentateuch mit Einleitungen und entsprechender Zuweisung des Stoffes den verschiedenen Quellen und Rezensionen. — *Wellhausen*, Isr. Gesch., Kap. 13: Das Gesetz (ausführlicher in „Prolegomena zur Geschichte Israels" und „Komposition des Hexateuchs"). — *Kittel*, Geschichte d. Volkes Israel, Bd. I, § 21—27 (eingehende Würdigung der Ergebnisse der bibelkritischen Schule, vgl. besonders § 26—27 über den Priesterkodex). — *Bernfeld*, Mebo lekitbe hakodesch, I, 275—350 (Untersuchung der Thorakomposition). *Cornill*, Einleitung in d. Alte Testament, 1913; *Strack*, Einleitung in d. A. T., 1906. (Die „Einleitung" von Cornill huldigt dem Geist der extremen Bibelkritik, während Strack sich der gemäßigteren Richtung anschließt.) *Driver*, Introduction to the literature of the Old Testament (1912); *Dussaud*, Les origines canaanéennes du sacrifice israelite, 1921 (Beweisführung zugunsten der frühen Entstehungszeit des Priesterkodex); *Staerk*, Die Entstehung des A. T. (1918). Vgl. oben, Bibliographie zu § 50—51.

§ 84. (Die geschichtlichen und prophetischen Bücher)

Deutsche Bibel von Kautzsch-Bertholet, Bd. I, II; *Kittel*, Die Bücher der Könige u. d. Chronik, übersetzt und erklärt (Nowacks Handkommentar, 1900—1902); *Staerk*, Die Entstehung des A. T. (1918); *Bernfeld*, Mebo usw. t. II; *Wellhausen*, Die kleinen Propheten (Skizzen u. Vorarbeiten, Bd. V, 1892); *Steuernagel*, Einleitung in das Alte Testament, 2. Aufl., 1914; *Marti:* Der Prophet *Joel* (in der Bibel von Kautzsch, II, 23 f.), *Obadja* (ibid. 47), *Sacharja* (ibid. 98 f. über Sacharia II, dessen Lebenszeit Verf. in die Seleucidenzeit, in das II. vorchr. Jahrh., hinausschiebt).

§ 85. (Psalmen)

Graetz, Kritischer Kommentar zu den Psalmen, Bd. I—II, 1882—1883; *Duhm*, Die Psalmen, 1899; *Bertholet*, Die Psalmen (in der Bibel von Kautzsch, Bd. II, 113 f.); *Bernfeld*, Mebo III (1924); *Zimmern*, Babylonische Hymnen und Gebete, Leipzig 1905 (Das alte Orient, Bd. VII); *Greßmann*, Altorient. Texte, 80—96; *Turajeff*, l. c. I, 148—151; II, 131; *Jastrow*, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Bd. I—II (1898). Vgl. die oben (§ 83—84) angeführten allgemeinen Einleitungen zum A. T.

§ 86. (Das Buch Hiob)

Steuernagel, Einleitung und Kommentar zu Hiob in der Bibel von Kautzsch, Bd. II, 323 f. — *Budde*, Beiträge zur Kritik d. Buch. Hiob (1896); *Duhm*, Das Buch Hiob, 1897 (beide Verfasser verlegen das Buch in die persische Zeit); *Wellhausen*, Gesch. 216—219. — *Reuß*, Gesch. d. Heil. Schriften, § 234—240 (Verf. verlegt das Buch Hiob in die Zeit des Unterganges des Reiches Israel); *Renan*, Le livre de Job, traduit de l'hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du poème, 1882; *Graetz*, Gesch. II a, 32 f. (verlegt in die Zeit des babyl. Exils); *Bernfeld*, Mebo usw. III; *Turajeff*, I. c. I, 149—150 (über den „babylonischen Hiob").

§ 87. („Sprüche")

Steuernagel, Einleit. und Komment. zu den „Sprüchen" in der Bibel von Kautzsch, II, 276 f. — *Reuß*, l. c. § 398 ff. — Die erwähnten „Einleitungen" von Cornill, Strack u. a.; *Bernfeld*, Mebo III; *Ungnad*, Aramäische Papyri aus Elephantine, 62—82 (Fragmente aus dem aramäischen Text des „Buches Ahikar"); *Meyer*, Der Papyrusfund usw., 102—128 (der Verf. verlegt den gesamten aramäischen Text des „Ahikar" in das V. Jahrh. und betrachtet das Buch als die älteste aller im Orient verbreiteten Sammlungen von weisen Sprüchen). Der bekannte Ägyptologe *Erman* veröffentlichte vor kurzem (Oriental. Literaturzeitung, 1924, Nr. 5) die auf einem Papyrus aus dem X. Jahrh. entdeckten Sprüche „eines Zeitgenossen des Königs Salomo", die der Form nach eine auffallende Ähnlichkeit mit den Sprüchen aus dem Buche „Mischle" aufweisen.

Nachbemerkung des Übersetzers

Dem Wunsche des Verfassers entsprechend, sind die in diesem Bande vorkommenden biblischen Textstellen fast durchweg der deutschen Bibelausgabe von Kautzsch-Bertholet entnommen. Was die Transkription der biblischen Namen anbetrifft, so entspricht sie in der Regel der in der modernen Bibelwissenschaft üblich gewordenen und namentlich von Kittel verwendeten, von der sie jedoch zum Teil abweicht, insofern im allgemeinen, außerwissenschaftlichen Sprachgebrauch für den einen oder anderen Namen eine ganz bestimmte Schreibweise sich eingebürgert hat. Die assyriologischen und ägyptologischen Quellen sind fast ausschließlich nach den deutschen Übersetzungen von Winckler und Greßmann zitiert. (Vgl. Bibliographie.)

Namen- und Sachregister

Aaron — 417.
Aberglaube — 222f., 264.
Abia, König — 148.
Abimelek — 44.
Abner — 82, 94f.
Absalom — 108, 110f.
Absonderung — 383f.
Abraham, Abrahamiten — 11f., 456f. (Anhang).
Ackerbau — 56, 65, 205ff.
Adam (Adapa) — 247f.
Adonia — 116f., 119.
Adoniram — 121, 144.
Ägypten — 6f., 17f., 34f., 122f., 132, 147f., 150, 199f., 268f., 283, 296f., 299f., 312f., 319f., 329, 395ff. (Diaspora), 460f. (Anhang).
Ägyptische Knechtschaft — 18f.
Älteste (Sekenim) — 214, 303, 334, 406.
Ahab, König — 154ff., 165ff.
Ahas, König — 195f.
Ahasja, König — 168.
Ahasveros — s. Xerxes.
Ahia von Silo, Prophet — 131f., 147, 227.
Ahikar, Buch — 449. S. Sprüche.
Ahitofel — 106, 111, 113.
Akko — 9.
Alphabet, hebräisches — 238, 413f. S. Schrift.
Amalek, Amalekiter — 42, 79f.
Amazia — 183f.
Amenophis (Amenhotep) IV., Echnaton — 8f., 10, 19.
Ammon, Ammoniter — 14f., 28, 40, 52, 102, 103, 187, 318, 357.
Amnon — 108, 110.
Amon, König — 283.
Amoriter — 4f., 30, 457f.
Amos, Prophet — 189f., 228.
Amurru — s. Amoriter.
Apris — s. Hofra.
Arabien — 123, 165f.
Aram — 138, 149f., 154, 161ff., 170f., 179f., 187, 197.
Aramäer — 6, 14f., 28, 103f., 133, 139. S. Aram.
Aramäische Sprache — 271, 401, 411.
Aram-Naharaim — 6, 14 (Naharina).
Artaxerxes I. — 371.
Artaxerxes II. — 386.
Artaxerxes III. — 387.
Asa, König — 149.
Asarhaddon — 279.
Asarja — s. Usia.
Ascher (Asser), Stamm — 17, 34, 38f., 144.
Aschera — 64f., 148f., 155, 219, 281 (s. Astarte, Istar).
Asdod, Asdodier — 46, 266, 357.
Askalon — 9, 46.
Assimilation — 382, 390, 392 (Anmerkung).
Assuan (Syene, Svene) — 396ff.
Assurbanipal — 282.
Assyrer — 4f. (s. Assyrien).
Assyrien — 139, 161ff., 180f., 192f., 263, 266f., 279, 294f., 303.
Astarte (Istar) — 64, 129f., 155, 219. S. Aschera.
Atalja, Königin — 166, 176f.
Auszug aus Ägypten — 19, 460f. (Anhang).

Baal, Baalismus — 64f., 146, 148, 155f., 160f., 175f., 219f., 224, 280f.
Baasa, König — 150.
Babylon — 5, 295, 351f.
Babylonien — 4f., 267, 295, 305f., 308, 312, 326, 332ff. (babylonisches Exil), 351ff., 389f., 456ff. (Anhang).

Babylonische Kultur — 55 f., 244 f., 390, 412.
Babylonisches Exil — 326 f., 332 ff., 363.
Bagoas — 386, 398 f.
Baltasar — s. Belsazar.
Bama, Bamoth — 99, 121, 146, 149, 166, 219. S. Kultus, Priester.
Barak — 38.
Baruch, Prophet — 307 f.
Batseba — 108, 117.
Belsazar — 352 f.
Benaja — 105, 116, 119, 121.
Ben-Hadad I. — 150, 154.
Ben-Hadad II. — 161 f.
Ben-Hadad III. — 181.
Benjamin, Stamm — 17, 34, 39, 56, 74, 115, 142, 145.
Beschneidung — 46 (Anmerk.), 222. S. Brith.
Betel — 66, 146 f., 188 f.
Bethlehem — 83.
Bibelkritik — 453 ff. (Anhang).
Bibel — s. Propheten, Schrifttum, Thora.
Bileam — 225 (Anmerk.).
Brith (Bund) — 21, 23, 57 f., 222, 288, 294.
Buch der Kriege Jahves — s. Kriege Jahves.
Bücher der Richter, Samuelis und der Könige — s. Historiographie in der Bibel.
Bundesbuch — 21, 57 ff., 212 f., 288, 462 (Anhang).
Byblos — 9, 238 (Anmerk.).

Chabiru (Chabiri, Habiru) — 8 f., 455, 459 (Anhang).
Chronik, Bücher der — 424 f.
Chronist (Urkunden) — s. Historiographie in der Bibel.
Chronologie — 456 ff. u. 463 ff. (Anhang).

Damaskus — 103 f., 133, 149, 154, 161 f., 187, 197 f.
Dan, Stadt — 47, 96 (Anmerk.), 146.
Dan, Stamm — 17, 34, 39, 46, 144, 189.
Daniel — 305, 352.
Daphne (Taphnis, Tachpanches) — 320.
Darius I. Hystaspis — 361 f.
Darius II. — 385, 398, 400.
Darius III. — 387.
David, König — 83 ff., 95 ff., 116 f., 435 (Psalmen).
Davidische Dynastie — 140, 142, 144, 364, 366.
Debora — 38, 39 (Deboralied), 225.
Dekalog — 21, 60 f., 240, 253 (s. Sinai).
Deuteronomium — 287 ff., 337, 467 (Anhang).
Diaspora — 325 f., 329, 389 ff.

Ebjatar — 88, 99, 112, 116, 120.
Echnaton — s. Amenophis.
Edom, Edomiter — 14, 28, 40 f., 104, 132, 165, 176, 183, 185, 357, 428.
Efod (Bildsäule, Orakel) — 43, 66 f., 78 (Urim und Tumim), 82, 88, 90, 101.
Ehen — s. Mischehen.
Ela, König — 151.
Elat — 123, 166, 208.
Elephantine (Jeb) — 396 ff.
Eli — 47 f.
Elias, Prophet — 158 f., 227.
Elischa, Prophet — 172 f., 179 f., 227.
Eljakim — s. Jojakim.
Eljaschib — 367, 382.
Elohist — 244, 246, 467 (Anhang).
Elohim, El — 22, 62, 457 (Anhang). S. Gott, Jahve.
Endor, Hexe von — 91.
Ephraim, Stamm — 17, 32, 34, 39 f., 48, 75, 83, 131, 137 f., 142, 144, 252. S. Reich Israel, Samarien.
Esau — 14 ff. S. Edom.
Esbaal (Isboset) — 81, 94 f.
Esion-Geber — s. Elat.
Esra — 370 ff., 379 f.
Esther — 392.
Esther, Buch — 391 ff.
Ethik des Judaismus — 228 f., 253 f., 255, 275 f., 289 f., 421. S. Prophetismus.
Ewil-Merodach — 343.
Ezechiel — s. Jeheskel.

Familie, Familienleben — 210f., 418. S. Weib, Wirtschaft.
Feste — 57, 65, 206f., 334f., 418ff. S. Jom-Kippur, Neujahr, Passah, Purim, Sabbat, Schebuoth, Sukkoth.
Fremde (Gerim, Nochrim) — 213f.

Gad, Prophet — 227.
Gad, Stamm — 17, 34, 39, 144.
Galiläa — 26, 125, 197.
Gat — 46, 101f.
Gaza — 46.
Gebet — 409, 414f. S. Psalmen, Synagoge.
Gedalja, Statthalter — 317ff.
Gemeinde (Kahal) — 214, 333f.
Gerim — s. Fremde.
Gerizim (Gerisim) — 383.
Geschichtsbücher der Bibel — s. Historiographie in der Bibel.
Gezer (Geser) — 9, 64, 122.
Gibborim — 84, 100f., 105.
Gibea — 49, 52, 56, 76f., 81.
Gibeon, Gibeoniten — 32f., 79, 100, 106, 121.
Gideon (Jerubbaal) — 42f.
Gilead — 26. 34, 39, 52 (Jabes), 94, 163 (Ramot), 197.
Goliath — 84f.
Gosen (Ägypten) — 18.
Gott (Entwicklung der Gottesidee) — 22f., 61ff., 145f., 155f., 223ff., 228f., 348f., 437. S. Baal, Elohim (El), Henotheismus, Jahve, Monotheismus, Philosophie (rel.), Prophetismus.
Griechen — 394f. S. Jonier.
Große Versammlung (Synagoge) — 408f.

Habakuk, Prophet — 304f.
Haggai, Prophet — 362ff.
Haman — 392.
Hammurapi und sein Kodex — 5, 12, 21f., 57ff., 213, 457 (Amraphel, Anhang).
Handel — 122f., 166, 186, 188, 207f., 333, 391, 411.
Hasael — 171, 179.
Haus, häusliches Leben — 209f., 448f. S. Familie, Weib.
Hebron — 32, 89, 95.
Heer, Heereswesen — 76, 105f., 216.
Heilige Schrift — s. Thora.
Heiligkeit, rituale und sittliche — 369, 418.
Henotheismus — 61, 224.
Hermon (Antilibanon) — 26.
Hetiter (Kheta) — 5.
Hiob (Buch Hiob) — 439ff.
Hiram — 123, 128.
Hiskia, König — 263ff.
Historiographie (in der Bibel) — 240f., 254, 270f., 337, 422f.
Historiographie (moderne) — XVIIIff., 453f., 467f. (Anhang).
Hohepriester (Oberpriester) — 364, 366f., 386, 388f., 405f.
Hofra (Apris) — 312, 319.
Hosea, König — 198.
Hosea, Prophet — 190, 194f., 231f.
Hulda, Prophetin — 292.
Hyksos — 6, 17.

Jaddua — 389.
Jaffa — 124.
Jahve — 23, 63f., 145f., 159ff., 175, 202, 223ff., 397f. S. Elohim, Gott.
Jahveist — 244, 247, 467 (Anhang).
Jakob — 12, 14ff.
Jawan — s. Griechen, Jonier.
Ibrim (Hebräer) — 8, 11, 13, 15, 17, 28, 455 u. 458f. (Anhang).
Jeb — s. Elephantine.
Jebusiter — 98f.
Jedonja — 398f.
Jeftah — 41, 66, 68.
Jeheskel (Ezechiel) — 309, 311, 321, 337ff.
Jehoasch — s. Joas von Juda.
Jehoram — s. Joram von Juda.
Jehu, König — 171ff., 179ff.
Jehuiden, Dynastie — 176, 179ff., 191.
Jerubbaal — s. Gideon.
Jerusalem — 9, 32f., 98ff., 124ff., 129, 137, 145f., 312ff., 357ff., 375ff., 457 (Anhang).
Jesaja, Prophet — 232ff., 262, 265, 275ff., 281.

Jesaja II, Prophet — 232 (Anmerk.), 345ff., 365ff.
Jesreeltal — 26, 159, 174.
Joab — 88, 100, 103, 105, 109, 115f., 119f.
Joahas, isr. König — 181.
Joahas (Sallum), jud. König — 297.
Joas, isr. König — 181f.
Joas (Jehoasch), jud. König — 177, 182f.
Jojada — 177, 183.
Jojakim (Eljakim), König — 297ff.
Jojakim, Priester — 366.
Jojakin (Jekonja), König — 308, 332, 344.
Jochanan (Jehochanan), Hohepriester — 386, 399.
Jochanan ben Koreach — 318f., 396, 397 (Anmerk.).
Joel, Prophet (Buch) — 426ff.
Jom-Kippur — 419f.
Jona (Buch) — 430f.
Jona ben Amitthai (Amitai), Prophet — 187f., 430.
Jonathan — 76, 81, 92f.
Jonische Inseln, Jonier — 45f., 394f.
Joram, isr. König — 168ff., 177.
Joram (Jehoram), jud. König — 166, 176f.
Jordan — 13, 25f.
Josafat, König — 165ff.
Joseph, Stamm — 17f. S. Ephraim.
Josia (Joschijahu), König — 283ff., 287f., 292f., 295ff., 379.
Josua ben Jozadok, Hohepriester — 355, 364.
Josua ben Nun — 31f., 384 (Buch Josua), 431 (Hexateuch).
Jotam, König — 186f.
Isaak — 14ff.
Isboset — s. Esbaal.
Isebel, Königin — 153, 154ff., 174.
Ismael — 14ff.
Ismael ben Natanja — 318f.
Isolierungsprozeß — s. Absonderung.
Israel — 14f., 20, 61f., 113f., 203, 295, 334. S. Reich Israel.
Israelitisches Reich — s. Reich Israel.
Issachar, Stamm — 17, 34, 38f., 144.
Istar (Ischtar) — 64, 392 (Anmerk.). S. Astarte.
Juda — s. Reich Juda.
Juda, Stamm — 17, 32, 34, 39, 75, 83, 105, 114f., 142, 145, 253, 334.
Judaismus — s. Nationale Idee, Prophetismus, Religion.
Judäa (pers. Epoche) — 328f., 357ff.
Judith, Buch — 387 (Anmerk.).

Kahal — s. Gemeinde.
Kades (Kadesch) — 23f.
Kalender — 412f.
Kamos — s. Kemosch.
Kambyses — 360, 397, 399.
Kanaan — 8f., 12f., 25ff., 461f. (Anhang).
Kanaanäische Kultur — 54ff., 462 (Anhang).
Karmel — 26, 160f.
Keilschrift — 8 (Anmerk.), 61, 238.
Kemosch (Kamos) — 31, 66, 129, 153, 170.
Keniter — 23, 29, 32, 38.
Ketubim (Hagiographen) — 432, 450.
Kinereth (See Genezareth) — 25.
Klagelied Jeremias — 316f.
Kleinasien — 45, 343f., 394.
Knesseth ha'gdolah — s. Große Versammlung (Synagoge).
Kohanim — s. Priester.
König, königliche Gewalt — 50ff., 130f., 216f., 364.
Könige (Bücher der) — s. Historiographie in der Bibel.
Kosmogonie (Genesis) — 242, 245f., 251.
Kreta — 46 (Anmerk.).
Kriege Jahves (Buch der) — 31, 100 (Anmerk.), 240, 253.
Kultur — 54ff., 156f., 158, 204ff., 306, 410ff., 461f. (Anhang).
Kultus — 64f., 125f., 129, 145f., 157, 176, 178, 198, 202, 218ff., 264f. (Reform Hiskias), 280f., 292f. (Reform Josias), 300, 320, 334, 401f., 420f. S. Bama, Leviten, Priester, Tempel.
Kyros — 344f., 347, 353ff.

Laban — 15.
Lade Jahves — 40, 47ff., 63, 66, 108, 126.

Lakis (Lakisch) — 9, 270.
Laubhüttenfest — s. Sukoth.
Levi, Stamm — 17, 22, 34, 39, 145.
Leviten — 34, 145ff., 166, 214, 221, 368f., 372, 378, 380f. S. Priester, Tempel.
Leviticus, 3. Buch der Thora — 337, 342, 416. S. Thora.
Libanon — 25, 124, 343.
Literatur — s. Schrifttum.
Lot — 15.
Lyrik, religiöse — s. Psalmen.

Maleachi, Prophet — 369f.
Manasse, König — 278ff.
Manasse, Stamm — 17, 33f., 144. S. Ephraim, Gilead, Joseph.
Mardochai — 392.
Maschal — s. Sprüche.
Medien — 295, 343, 391.
Megiddo — 38, 298.
Menahem, König — 191f.
Merneptah (Meneptah) — 11, 19, 35, 461 (Anhang).
Merodach-Baladan — 267.
Mesa (Mescha) — 153, 168f. (Inschrift).
Mesopotamien (Zweiströmeland) — 4. S. Aram, Assyrien, Babylonien.
Messianismus — 118, 275f., 349f. S. Prophetismus.
Micha, Prophet — 236, 276f., 281f., 303.
Micha ben Imla — 167f.
Midjan, Midjaniter — 14, 29, 42. S. Keniter.
Mischehen — 368, 373, 381, 383.
Mizpa — 50, 318.
Moab, Moabiter — 14f., 28, 40, 102, 105, 153f., 168f., 187.
Moloch (Milkom) — 129.
Monotheismus — 156, 228ff., 329f., 348f. S. Gott, Jahve, Prophetismus.
Moral — 421, 444ff. S. Deuteronomium, Familie, Fremde, Sklaverei, Sprüche, Weisheit.
Moses, Gesetz Moses' — 20ff., 253, 288, 370f., 379, 417. S. Thora.
Mündliches Gesetz — 409.
Mythologie — 245ff.

Nabi, Nebiim — 226. S. Propheten.
Nabunaid (Naboned) — 344, 351.
Nadab, König — 149.
Naftali, Stamm — 17, 34, 38f., 144.
Naharina — s. Aram-Naharaim.
Nahum, Prophet — 304.
Namen (theophorische und fremdländische) — 42, 62, 64, 156, 224 (Anmerk.), 390, 392, 401.
Nasiräer — 157.
Nathan, Prophet — 106, 109, 116, 227.
Nationale Idee — 261, 291f., 306, 330f., 347f.
Nebukadrezzar — 305f., 312f., 320, 332f., 343.
Nebusaradan — 316, 320.
Negeb — 26, 357.
Nehemia — 375ff., 381ff.
Neko — 296f., 305.
Neujahr — 413, 419f.
Ninive — 192, 273, 284, 304, 430f.
Noah — 248ff. (Sintflut).
Nob, Tempel — 82, 87.
Nomaden, Nomadenleben — 3, 12f., 17, 73.

Obadja, Prophet — 428f.
Omri, König — 151ff.
Omriden, Dynastie — 138, 154ff., 175, 181.
Opferdienst — 68f., 78, 220f., 358, 420f. S. Kultus, Leviten, Priester, Prophetismus, Tempel.
Ophir — 123.
Orakel — s. Efod.

Pacha (Pecha) — 355 (Anmerk.), 362, 387f.
Palästina — 3f., 25. S. Judäa, Kanaan, Reich Israel, Reich Juda, Transjordanien.
Papyrus — 239. S. Elephantine.
Parsismus — 470f. (Anhang).
Passah — 65, 206, 220, 418.
Patriarchen (Erz-, Stammväter) — 11f., 252f. S. Abraham, Jakob, Isaak.
Pekach, König — 194ff.
Pekachja, König — 194.

Pentateuch — s. Thora.
Persien, persische Herrschaft — 327f., 344, 357ff., 385ff., 391f.
Philister — 29, 45ff., 76f., 84f., 89, 100f., 140, 176, 185, 199.
Philosophie, religiöse — 439ff.
Phönizien, Phönizier — 4, 28, 104, 122f., 138, 153ff., 195, 199.
Priester (Kohanim) — 214f., 221, 330, 368f., 381. S. Kultus, Leviten, Tempel.
Priesterkodex — s. Leviticus.
Propheten (Nebiim) — 49f., 52, 158ff., 166f., 189f., 225ff., 275ff., 300f., 302f. (falsche Propheten), 304f., 310ff., 337ff., 345ff., 362ff., 369f., 425ff.
Prophetische Bücher — 425ff.
Prophetismus — 140f., 225ff., 275ff., 289ff., 304ff., 364f. S. Gott, Messianismus, Propheten, Religion.
Psalmen — 117, 277f., 336, 432ff.
Psammetich — 283, 296.
Purim — 393.

Ramses II. — 11, 19, 460 (Anhang).
Rechabiten — 157, 175.
Recht — s. Bundesbuch, Brith, Dekalog, Deuteronomium, Hammurapi, Kultur, Priesterkodex, Rechtsprechung, Thora.
Rechtsprechung — 111, 128, 159, 166, 214ff., 407f.
Reform — 264 (Hiskia), 292f. (Josia), 370ff. (Esra), 383.
Rehabeam, König — 142f., 147f.
Reich Israel — 137f., 144f., 152ff., 191ff., 199ff. (Fall), 334.
Reich Juda — 137f., 144f., 195f., 232f., 259ff., 316f. (Fall), 320f., 334. S. Judäa.
Religion — 22, 61ff., 75, 218ff., 285. S. Elohim, Gott, Jahve, Kultus, Messianismus, Monotheismus, Philosophie (relig.), Prophetismus, Theokratie.
Restauration — 328, 358 ff., 370 ff.
Richter (Buch der) — s. Historiographie in der Bibel.
Richterzeit — 37ff.
Rosch-ha'schana — s. Neujahr.
Ruben, Stamm — 17, 34, 39, 145.

Sabbat — 206f.-, 335, 381ff., 420.
Sabbatjahr — s. Schemita.
Sacharja, König — 191.
Sacharja, Prophet — 362, 364f.
Sacharja II, Prophet — 429.
Salmanassar II. — 164, 180.
Salmanassar V. — 200.
Salomo, König — 110, 116f., 119ff., 127ff., 445 (Sprüche).
Sallum — s. Joahas von Juda.
Samaria — 138, 152, 200f. (Fall).
Samarien (Reich) — s. Reich Israel.
Samaritaner — 202, 357 ff., 383 f.
Samuelis (Bücher) — s. Historiographie in der Bibel.
Samuel, Prophet — 50f., 80f., 86, 91, 226.
Sanballat — 376f., 382f., 384, 400.
Sargon I. — 5.
Sargon II. — 200f., 266f.
Satrap — 387f. S. Pacha.
Saul, König — 52f., 76ff., 85ff., 91ff.
Schallum, König — 191.
Schebuoth — 65, 206, 220, 418.
Schemaja, Prophet — 144.
Schemita (Sabbatjahr) — 207, 381.
Schischak (Sosenk) — 132, 142, 147.
Schofetim (Richter) — s. Richterzeit.
Schrift, Schriftzeichen — 8, 55, 61, 237f., 413f. S. Sprache.
Schriftgelehrter (Sofer) — 240, 287, 337, 370f., 406ff., 414f.
Schrifttum (biblisches) — 240ff., 277, 287f., 336ff., 415ff. S. Historiographie in der Bibel, Ketubim, Propheten, Sprache, Sprüche, Thora.
Schule — 407f.
Seba ben Bikri — 115f.
Sebulon, Stamm — 17, 34, 38f.
Selbstverwaltung — 329, 405ff.
Semiten — 3f., 237, 250f.
Serubbabel — 355, 358f., 362ff., 366.
Sesbazar — 354f., 358.
Sichem — 43f., 143, 383.
Sidon — 9, 28, 47.
Silo, Tempel — 40, 47f., 66f., 302.

Siloah (Inschrift) — 239, 265f.
Simeon, Stamm — 17, 32, 34, 39, 145.
Simri, König — 151, 174.
Simson (Schimschon) — 46.
Sinai (Horeb) — 21ff., 161. S. Wüste Sinai.
Sintflut — s. Noah.
Sittlichkeit — s. Moral, Prophetismus, Religion.
Sklaverei — 60, 211f., 290, 313, 377f. S. Soziale Verhältnisse.
Skythen — 283.
Sodom — 457 (Anhang).
Sofer — s. Schriftgelehrter.
Soziale Gesetzgebung — 206f., 213f., 289f., 381. S. Deuteronomium, Prophetismus.
Soziale Verhältnisse — 213f., 229f., 235f. S. Ackerbau, Handel, Sklaverei, Stadt, Wirtschaft.
Sprache — 8, 14, 237ff., 271, 371, 401, 411f. S. Schrift, Schrifttum.
Sprüche (Weltweisheit) — 127 (Salomo), 278, 444ff., 449.
Stadt, Stadtkultur — 55f., 208ff., 214f. S. Handel, Jerusalem, Samaria, Soziale Verhältnisse, Wirtschaft.
Stämme Israels — 16ff., 29f., 32ff., 36, 39f., 144f., 252ff.
Statistik (Volkszählung) — 107, 355.
Sukkoth (Laubhüttenfest) — 65, 206, 221, 418.
Susa — 375, 387, 391f.
Synagoge — 335f., 414f., s. Gebet, Psalmen, Schule.
Syrien — 7, 296f., 305, 307, 372, 394. S. Aram.

Taanak — 38, 55, 64.
Tell-el-Amarna — 8f., 455, 460 (Anhang).
Tempel, Jerusalemer — 124ff., 166, 186f., 316 (Zerstörung), 352, 358f. (Zweiter Tempel), 361ff., 390f., 438. S. Kultus, Leviten, Opferdienst, Priester, Psalmen.
Tempel von Elephantine — 397ff.
Terafim (Amulette) — 64, 67.
Theokratie — 51, 329, 342, 405ff., 436. S. Jeheskel, Leviticus.
Thora (Pentateuch) — 241ff., 288 (Deuteronomium), 294, 337 (Leviticus), 342, 379ff., 384 (Hexateuch), 407, 415ff., 431 (Kanon), 437, 467ff. (Komposition s. im Anhang).
Tiglat-Pileser (Pul) — 193f., 197ff., 233, 235, 259.
Tirhaka (Taharka) — 272.
Tirsa — 150, 191.
Totes Meer (Salzsee) — 25, 27, 457 (Anhang).
Transjordanien — 25ff., 29f., 94, 113. S. Gilead.
Tut-anch-Amon — 10 (Anmerk.).
Tutmosis I. — 7.
Tutmosis III. — 7, 8, 19.
Tyrus — 9, 28, 123.

Uria, Prophet — 301.
Urim und Tumim — 78. S. Efod.
Ur-Kasdim (Babylonien) — 12.
Urkunden (Chronist) — s. Historiographie in der Bibel.
Usia, König — 184f.

Vergeltung im Jenseits — 439f.

Weib — 200, 235f., 446, 448.
Weisheit — 444f. S. Sprüche.
Wirtschaft — 55f., 74, 122f., 130, 205ff., 208f., 367f., 378f., 410f., 448. S. Ackerbau, Handel, Soziale Verhältnisse, Stadt.
Wüste (Sinai-, Syrische) — 17f.

Xerxes — 366, 392 (Ahasveros).

Zadok, Zadokiten — 99, 121, 364, 366, 388f., 405f.
Zedekia, König — 309f., 314ff., 332.
Zephanja, Prophet — 284.
Zion — 98, 336.

Biblioteka Wojsk. Akad. Poli...
im. F. Dzierżyńskiego

BIBLIOTEKA NAUKOWA
WAP
40351/1.