

Werk

Titel: Geschichte, Literatur und Religion des Spät-Judentums

Autor: Bousset

Ort: Tübingen

Jahr: 1910

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1910_0013 | log90

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Mängeln, die er bekämpfen will, wendet. (Daß diese Nöte, Gefahren und Mängel auch noch an vielen andern Orten sich bemerkbar gemacht haben können, ist dabei natürlich nicht ausgeschlossen.) Diese Feststellung WEISS' aber widerspricht nicht der Annahme, daß wir in Hebr. eine niedergeschriebene Rede der ersten christlichen Zeiten haben, sondern unterstützt sie.
(Schluß folgt.) E. Burggaller.

Altes Testament.

Geschichte, Literatur und Religion des Spät-Judentums.

I.

Allgemeines und Geschichte.

SCHÜRER, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. 2. Die inneren Zustände, 4. Aufl. Leipzig, Hinrichs, 1907. IV, 680. M. 14; Bd. 3. Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur. Ebendort 1907, IV, 719. M. 15. — SACHAU, E., Drei aramäische Papyrus-Urkunden aus Elephantine (Abhandl. der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1907), auch als Sonderdruck. Berlin, Reimer 1907. 46 S. 1 Tafel. M. 2.50. — STAERK, W., Aramäische Urkunden zur Geschichte des Judentums im 6. und 5. Jahrhundert vor Christus (Kleine Texte für theologische Vorlesungen, herausgegeben von Lietzmann, Nr. 32). Bonn, Markus und Weber, 1908. 16. M. 0.60. — SMEND, R., Zu den von E. Sachau herausgegeben. Papyrus-Urkunden aus Elephantine. Theol. Literaturzeitung, Bd. 32, 705—711, 1907. — GUNKEL, H., Der Jahu-Tempel in Elephantine. Sonderdruck aus der Deutschen Rundschau, Jahrgang 34, Heft 4, S. 30—46. — ROTHSTEIN, Juden und Samaritaner, die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum. Leipzig, Hinrichs, 1908. (Sonderdruck aus Beiträgen zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausgeb. von R. Kittel.) 82. M. 2.50. — MONTGOMERY, The Samaritans, the earliest Jewish sect, history, theology and literature. Philadelphia, Winston, XII, 358. § 2. — DAICHES, S., The Jews in Babylonia in the time of Nehemia according to Babylonian inscriptions. London 1910, 36 p. (Jews' College Publication Nr. 2.) — Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, Beiheft 17: MERX, A.,

Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner nach bisher unbekanntem Quellen. Mit einem Gedächtniswort von Karl Marti. Gießen, Toepelmann, 1909. [92. M. 12.—. — BERTHOLET, A., Das Ende des jüdischen Staatswesens, 6 populäre Vorträge, Tübingen, Mohr, 1910. 164. M. 2. — WILCKEN, W., Zum alexandrin. Antisemitismus (Aus: Abhandlungen der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Bd. 27, Nr. 23, S. 873—893. Leipzig, Teubner, 1909.

Nur mit wehmütiger Erinnerung und innerer Ergriffenheit können wir hier die 4. Auflage des 2. und 3. Bandes von SCHÜRERS großem Werk zur Besprechung bringen. EMIL SCHÜRER hat seit Jahrzehnten unbestritten den ersten Platz auf dem Forschungsgebiet eingenommen, über das wir in diesem Aufsatz berichten. Seine ganze Lebenskraft und die Stärke seiner Forschung hat er auf dieses Gebiet konzentriert. Selten ist es einem Gelehrten vergönnt gewesen, aus verhältnismäßig bescheidenen Anfängen sein Lebenswerk in immer wiederholter neuer Auflage zu so stolzer Höhe emporzuführen und ihm eine so erstaunliche und universale Weite zu geben. Selten ist es einem Forscher so gelungen, auch das allerentfernteste und entlegenste Material zur Beleuchtung und geistigen Durchdringung eines einzigen Gegenstandes heranzuziehen und ein so ungeheures Wissen um einen Mittelpunkt einheitlich und klar zu konzentrieren. Es ist eine freundliche Fügung des Geschickes gewesen, daß SCH. kurz vor seinem Abscheiden noch einmal gerade wieder das ganze Werk in einer neuen Auflage hat vollenden und es wie aus einem Guß der Öffentlichkeit hat vorlegen können. Wenn man die neue Auflage des 3. und 4. Bandes durchblättert, so staunt man immer von neuem über den Fleiß und die Umsicht, mit dem hier alles, aber auch alles, was auf dem ganzen Gebiet in dem letzten Jahrzehnt gearbeitet worden ist, zusammengetragen, gesichtet und mit sicherem Blick beurteilt ist. So ist denn auch der 2. Band von 584 auf 680 Seiten, der 3. von 562 auf 719 Seiten gewachsen. Nicht so bedeutsam wie die Zusätze und Aenderungen des 3. Bandes sind die des 2., aber immerhin bedeutsam genug. Man vergleiche z. B. die von SCH. auch im Vorwort erwähnten, neu oder im wesentlichen neu gearbeiteten Abschnitte über den Hellenismus

in Idumäa, über semitische und griechische Kulte in Batanäa und Auranitis S. 43—46, über den Wechsel der Oberherrschaft in Palästina während der Diadochenzeit S. 96—99, zur Geschichte der Stadt Ptolemais S. 143—146, der Dekapolis S. 149 ff., zur Geschichte und Verfassung von Gerasa S. 180—189, über die Willensfreiheit bei Jesus Sirach S. 461 ff. Sehr wichtig ist, was SCH. S. 500 über die Synagoge in Aegypten seit dem 3. Jahrhundert vor Christus zusammenstellt. Der neu entdeckte Kairensere Text des Achtzehn-Bitten-Gebets, der von Schechter seinerzeit veröffentlicht wurde, gibt ihm Veranlassung, sich eindringender als bisher mit Textgeschichte und Ursprungszeit des Gebetes zu beschäftigen; immerhin scheint er mir hier den Wert und die Zuverlässigkeit der Kairensischen Ueberlieferung immer noch zu gering zu veranschlagen. Aufgefallen sind auch ihm die seltsamen Beziehungen zwischen dem Achtzehn-Bitten-Gebet und dem im hebräischen Text neu aufgefundenen Hymnus im Schluß des Sirach-Buches (51¹²). Hier schwankt er in seiner Beurteilung: S. 542, Anm. 156 ist er der Meinung, daß mindestens die Lobpreisung Gottes als Wiedererbauers Jerusalems und des Tempels (51, 12⁷) später eingetragen sei. S. 593 spricht er zuversichtlicher die Vermutung aus, daß alle Berührung zwischen diesem Gebet und Jesus Sirach erst aus jenem in den Sirach-Text eingedrungen sei, entfernt sich also hier von dem Urteil Smends, des zuverlässigsten Kommentators des Sirach-Textes. In dem Abschnitt über die messianische Hoffnung ist ebenfalls vieles ergänzt und manches präziser gefaßt worden. Auch sind in einer allgemeinen Charakteristik der messianischen Hoffnung die verschiedenen, teilweise einander widerstrebenden Gedankenströmungen auf diesem Gebiet klarer als früher heraus gestellt. Charakteristisch für die Weiterarbeit SCHÜRERS ist endlich die kurze Ausführung S. 370 ff. über die Verunreinigung der Hände durch heilige Schriften, in der er erfreulicherweise die neue religionsgeschichtliche Erklärung dieses merkwürdigen Ausdrucks übernimmt. Und besonders erfreulich waren mir die neuen Sätze auf S. 587 über die fremden religionsgeschichtlichen Einflüsse, die bei der Ent-

wicklung der jüdischen Zukunftshoffnung in Betracht kommen sein könnten. SCH. äußert sich darüber: „Vielleicht sind bei dieser Entwicklung der jüdischen Zukunftshoffnung persische Einflüsse mit im Spiele. Da das jüdische Volk 200 Jahre lang unter persischer Herrschaft gestanden hat, liegt die Möglichkeit solcher Einflüsse sehr nahe. In der Angelologie sind sie unverkennbar; in der Eschatologie nicht so deutlich, aber in irgendwelchem Maße doch wahrscheinlich. Die Lehre von einer individuellen Vergeltung nach dem Tode und die starke Transzendenz sind für die persische Eschatologie charakteristisch. Eben dieses sind aber Punkte, durch welche die spätere jüdische von der älteren israelitischen Eschatologie sich unterscheiden. So darf man in dieser Allgemeinheit wohl von der Wahrscheinlichkeit persischer Einflüsse sprechen.“ Dazu vergleiche man dann noch S. 413 ff. die ausgiebigen Literaturangaben über die neuen religionsgeschichtlichen Forschungen auf diesem Gebiet.

Noch bedeutsamer sind die Erweiterungen und Umänderungen des 3. Bandes. Der Abschnitt über die Ausbreitung des Judentums in der alten Welt ist von 38 auf 70 Seiten angewachsen. Hier finden wir eine ausführliche Abhandlung über die aramäischen Papyri aus Elephantine, deren Auffindung bekanntlich von einer kaum zu überschätzenden Bedeutung für die Geschichte der Ausbreitung des Judentums ist. Es wird darüber noch weiter unten im Zusammenhang gehandelt werden. Auch die übrigen neuen Papyri-Funde in Aegypten nehmen einen breiten Raum in der jetzigen Darstellung ein. Ferner bringt SCH. Neues über die Gemeinde-Verfassung des Judentums der Diaspora S. 71 ff., S. 81 ff., über die religiöse Richtung des Judentums der Zerstreuung S. 136 ff., die Motive der jüdischen Propaganda usw. Einen viel größeren Raum nimmt ferner der Abschnitt ein, in dem Jesus Sirach behandelt wird; hier mußte die Bedeutung der neuen hebräischen Fragmente des Jesus Sirach, die bei Erscheinen des 3. Bandes erst zum kleinen Teil bekannt waren, besprochen werden. In dem kurzen Abschnitt, den SCH. den Beziehungen des Buches Tobit zum Märchen vom dankbaren Toten widmet, zeigt sich wiederum der Einfluß

der religionsgeschichtlichen und folkloristischen Forschung. Ein neues großes Kapitel, S. 247—258, ist dem ebenfalls religionsgeschichtlich so ungemein interessanten Achikar-Roman gewidmet. SCH. ist hier geneigt, dem Urteil SMENDS zu folgen, der den ganzen Roman für ein genuin jüdisches Werk hält. Darüber wird noch weiter unten zu sprechen sein. SCH. selbst gibt dann weiter an, daß er über das Buch Henoch seine Ansicht modifiziert habe; während er früher an der wesentlichen Einheit des Grundbestandes des Henochbuches mit Ausnahme der Bilderreden festhielt, verschließt er sich jetzt nicht mehr der Einsicht, daß das Henochbuch eine kompilatorische Arbeit von höchst verwickelter Struktur ist (S. 274 ff.). Die sogen. Assumptio Mosis läßt er nicht mehr von einem Zeloten, sondern von einem Quietisten geschrieben sein. Freilich ist er noch immer der Meinung, daß die Polemik des Buches sich gegen Pharisäer richtet und nicht gegen Priester. Das dürfte aber nach dem eben erwähnten halben Zugeständnis nunmehr doch ein unhaltbarer Standpunkt sein. Bei der Erklärung des Adlergesichtes im 4. Esrabuch ist er geneigt, Gunkels Hypothese, daß wir es hier nicht mit einer einheitlichen, sondern etagenförmig aufgebauten Weissagung zu tun haben, wenigstens in Erwägung zu ziehen (S. 327 ff.). Besonders erfreulich war es mir, daß SCH. hinsichtlich der beiden wichtigen Schriften der Testamente der 12 Patriarchen und der Jubiläen seine frühere Datierung, 1. Jahrh. nach Christus, aufgegeben hat und mit ihnen in das 1. vorchristliche Jahrh. resp. in die Makkabäerzeit zurückgeht. Er hat dies unter dem Eindruck der tüchtigen und eindringenden Arbeiten von Charles getan, die er in seinem Buch ausdrücklich würdigt. Dagegen mag noch erwähnt werden, daß er an seiner Meinung hinsichtlich der Echtheit der Fragmente des Aristobul auch in der neuen Auflage festhält (S. 519 ff.), und daß er ebenso Geffckens und meine Hypothese der Existenz einer babylonischen Sibylle, die der 3. jüdischen Sibylle zugrunde gelegen haben soll, bestimmt abweist. Wir werden hier natürlich von neuem Gründe und Gegenstände zu erwägen haben. So erhalten wir in der jetzigen Auflage des SCHÜRERSchen Werkes

von neuem einen meisterhaften Einblick in den gegenwärtigen Stand der Arbeit auf dem ganzen weiten Gebiet. Nun ist dem Meister die Feder aus der Hand gesunken. Es wird Aufgabe einer jüngeren Generation sein, sein Werk fortzusetzen.

Ich hatte schon oben auf den höchst bedeutsamen Fund hingewiesen, der in der Tat alles, was die Geschichte des Judentums betrifft, an Bedeutung überragt, nämlich auf den Fund der aramäischen Papyri von Elephantine. Elephantine ist bekanntlich die im Altertum Jeb genannte Nilinsel an der südlichsten Grenze Aegyptens. Ihr gegenüber am nördlichen Ufer des Nils liegt Syene, das alte Assuan. Von dort her stammten schon aller Wahrscheinlichkeit nach die vor nicht langer Zeit von den Engländern Sayce und Cowley herausgegebenen Papyri, die das Familien-Archiv einer jüdischen Familie von zwei Generationen aus den Jahren 471—410 enthalten und auf deren Bedeutung ich in der Theologischen Rundschau bereits hingewiesen habe. Dieser Fund wird aber an Bedeutung noch weit übertroffen durch denjenigen, der Dr. Rubenson auf dem Boden des alten Jeb geglückt ist. Es handelt sich um drei Urkunden, die bald nach der glücklichen Auffindung von SACHAU ediert worden sind. Diese drei Urkunden sind 1. die Abschrift eines Schreibens, das vom Priester Jedonja und seinem Kollegen aus der Festung Jeb an den persischen Statthalter von Juda, Bagoi (Bagoas), gerichtet ist und das Datum des 17. Jahres des Königs Darius II. trägt, 408/407; 2. eine unvollständige Dublette dieses Briefes; 3. ein kurzes offizielles Antwortsprotokoll auf jenen Brief. In den von Lietzmann herausgegebenen kleinen Texten sind diese wichtigen Aktenstücke für weitere Kreise zugänglich gemacht; einen vorzüglich orientierenden Artikel über ihre geschichtliche und religionsgeschichtliche Bedeutung hat GUNKEL in der Deutschen Rundschau geschrieben; ihm waren leider die Bemerkungen und Verbesserungen, die SMEND zu den Texten und der Uebersetzung von SACHAU in der theologischen Literaturzeitung gemacht hatte, noch nicht bekannt, sonst wäre in manchen Punkten die Darstellung noch anders und bestimmter ausgefallen. Mehr Literatur bietet übrigens SCHÜRER III, 27,

auf dessen Gesamtdarstellung III, 24—33 ich ebenfalls verweise. Aus dem Schreiben wird uns nicht nur die hochinteressante Tatsache, daß diese jüdische Gemeinde in Jeb einen eigenen Tempel besaß, bestätigt, sondern wir erhalten eine über mehr als ein Jahrhundert sich erstreckende Geschichte dieses Heiligtums. Die Forscher sind sich freilich darüber nicht einig, wie wir uns dasselbe zu denken haben; die meisten nehmen an, daß es sich um einen vollständigen Tempel handle, SMEND ist dagegen für die Anschauung eingetreten, daß es nur ein Altarplatz gewesen sei, von einer Mauer mit 5 Toren umgeben. Jedenfalls besaßen diese Juden ein Heiligtum, das in keiner Weise nach dem Muster des Tempels von Jerusalem gebaut war. Sie standen also noch nicht auf dem Boden der von der deuteronomischen Reform vertretenen Anschauung, daß der Kult Jahwes nur im Tempel von Jerusalem stattfinden dürfe. Dieses Heiligtum existierte bereits, so erfahren wir aus dem Brief, als Kambyzes Aegypten eroberte 525. Kambyzes, so heißt es, habe dies Heiligtum verschont, obwohl er alle ägyptischen Tempel zerstört habe. Aber in Abwesenheit des persischen Statthalters Arsham haben, so erzählt der Brief, die Pfaffen (man beachte den verächtlichen Ausdruck) des Gottes Chnub in Elephantine im Jahre 411, im Bunde mit dem Gouverneur der Festung, den Tempel zerstört. Die Uebeltäter haben zwar ihre Bestrafung erhalten und sind hingerichtet worden, aber dennoch ist der Tempel nicht wieder aufgebaut. Nun wenden sich die Juden von Jeb an den persischen Statthalter Bagoas in Jerusalem um dessen freundliche Unterstützung. Die Juden haben ja bekanntlich von Anfang an in der Gunst der persischen Obrigkeit gestanden, und wir sehen, wie sie sie hier trefflich auszunützen verstehen. Charakteristisch ist, daß sie sich nicht an den jüdischen Hohenpriester in Jerusalem wenden, daß dieser ihre Sache führe, und sie begründen das im Briefe selbst damit, daß sie sich gleich nach der Zerstörung des Tempels an die jüdische Obrigkeit, den Hohenpriester Jochanan und seinen Bruder Anani (Ostan, mit persischem Doppelnamen) gewandt hätten, doch ohne daß sie damit Erfolg gehabt. (Wir erhalten hier nebenbei die wichtige Notiz, daß der Nehemia

12²² erwähnte Hohepriester Jochanan, Enkel des Eliasib, im Jahre 411—410 am Regiment war, ersehen also zugleich, daß der Nehemia 12²² erwähnte Perser Darius, bis zu dessen Regiment die Priesterlisten in Jerusalem geführt sein sollen, Darius II., Nothos war.) Diese gleichgültige Haltung der jerusalemischen Behörde gegenüber dem Unglück ihrer Landsleute wird begreiflich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die offizielle Priesterbehörde in Jerusalem natürlich auf einen derartigen schismatischen Tempelkult von ihrem Standpunkt aus mit scheelen Augen schaute. Sehr interessant ist weiter, daß in dem Brief noch ein zweites Schreiben erwähnt wird, das die Juden zu demselben Zweck an die Söhne des Sambalat, Statthalters von Samarien, Delaja und Schelemja, gesandt haben wollen. Der Horoniter Sambalat ist der bekannte Statthalter von Samarien, der den Juden zur Zeit Esras und Nehemias beim Mauerbau so viel Schwierigkeiten bereitete. Wir wissen aus Nehemia, daß ein Enkel des Eljasib, Bruder des Jochanan, Schwiegersohn des Sambalat wurde, und daß Nehemia (13²⁸) den abtrünnigen Priester, der sich mit den Feinden des Judentums verschwägert hatte, verjagte. Trotzdem scheint Sambalat weiterhin Wert auf eine gewisse Zugehörigkeit zur Jahwegemeinde gelegt zu haben; das bezeugen die Namen seiner Söhne, Delaja und Schelemjab. Sambalat scheint in dieser Zeit nicht mehr am Leben zu sein, doch scheinen seine Söhne noch immer eine hervorragende Rolle zu spielen, wenn sie auch das Statthalteramt nicht innehaben; denn Delaja unterzeichnet neben Bagoas das Antwortsprotokoll. Der Erfolg des Schreibens war ein günstiger. In der von Delaja und Bagoas ausgehenden Botschaft an den Statthalter Arsham wird dieser ermahnt, den jüdischen Tempel wieder aufzuführen. Bezeichnend aber ist es, daß den Juden nur Speis- und Weihrauchopfer in dem Tempel gestattet werden sollen, während vorher in dem Brief ausdrücklich von Schlachtopfern die Rede war. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Schlachtopfer der Juden wesentlich in Lämmern bestand, daß aber der Widder ein besonders dem Chnub heiliges Tier gewesen ist, so begreift man diese hier vorgenommene Beschränkung des jü-

dischen Kultes, begreift auch die Wut und den Fanatismus der Priester des Chnub gegen den jüdischen Tempel, in dem die heiligen Tiere ihres Gottes geschlachtet wurden.

Ein helles Licht wirft dieses Schreiben auf die Geschichte der jüdischen Diaspora. Also schon im 6. Jahrhundert gab es in Süd-Aegypten eine jüdische Kolonie mit einem eigenen Tempelkult. Nicht mehr unglaublich erscheint uns nunmehr die Notiz des fabulierenden Verfassers des Aristeas-Briefes § 11, daß Juden im Heer des Psammetich (wahrscheinlich Psammetich II. 594—589) gegen die Aethiopier gedient hätten. SCHÜRER scheint demgemäß mit seiner frühen Datierung der ägyptischen Diaspora in glänzender Weise recht zu behalten. Allerdings muß die Frage noch offen bleiben, ob dieses ältere, zum Synkretismus stark hinneigende Judentum sich im Laufe der Zeit sehr widerstandsfähig erweisen konnte, und ob wirklich eine gerade Linie von jener altersgrauen Zeit bis zu der mächtigen Ausbreitung der jüdischen Diaspora im Zeitalter Jesu und des Neuen Testaments zu ziehen sei, ob nicht doch das makkabäische Zeitalter mit seiner ungeheuren Expansion der jüdischen Diaspora erst den rechten Halt und die in sich geschlossene Einheit und Bedeutung gegeben habe. Indes scheint es so, als wenn das Judentum bereits seit dem Exil drei Zentren seiner Existenz besessen habe: Judäa, Aegypten und Babylon.

Auch über das babylonische Judentum erhalten wir gerade in dieser Zeit ganz neue und überraschende aktenmäßige Aufschlüsse. Es handelt sich hier um den von den Amerikanern im Jahre 1893 in Nippur gemachten Fund von 730 Kontrakt-Tafeln (den sogen. Murashu-Tafeln, weil in ihnen die Söhne und Enkel eines gewissen Murashu eine dominierende Rolle spielen). Diese Murashu-Familie scheint eine Bankier-Familie in Nippur zur Zeit Artaxerxes' und Darius' II. gewesen zu sein. Die Tafeln stammen also aus derselben Zeit wie die Papyri zu Elephantine. 250 von diesen Dokumenten sind im 9. und 10. Band der Serie A der babylonischen Expedition veröffentlicht. Auf diesen Tafeln hat man nun eine Menge von jüdischen Namen gefunden, an deren Bearbeitung sich DAICHES in der oben

genannten kleinen Publikation gemacht hat. Aus einer genauen Statistik erfahren wir, daß wir es hier mit 38 jüdischen Namen, die sich auf 70 Personen beziehen, zu tun haben. Außerdem vermutet der Verf. noch in manchen anderen, teils babylonischen, teils aramäischen und persischen Namen, jüdische Personen. Er schließt das z. B. daraus, daß in vielen Fällen diese Personen mit fremden Namen sich als Väter oder Großväter von Männern mit jüdischen Namen darstellen. Der Schluß scheint mir allerdings einigermaßen gewagt zu sein. Wenn wir z. B. einen Mann namens Bel-it-tan-nu als Vater eines Chanani finden, dürfen wir dann wirklich annehmen, daß ein Jude hier mit dem Namen „Bel hat gegeben“ benannt wird? Das würde doch auf starken jüdischen Synkretismus hinweisen (vgl. auch Bel-abu-ušur: Bel schütze den Vater, oder etwa Ardi-Ninib usw.). Eher könnte man doch annehmen, daß ein Babylonier hier seinen Kindern jüdische Namen gegeben hätte, daß es sich hier um allerdings sehr interessante Uebertritte zum Judentum handelt. An derartigen fremden Namen, die mit Juden irgendwie in Beziehung stehen, entdeckt der Verf. noch 26. Er stellt ferner fest, daß die jüdischen Namen zu ihrem größten Teil sich überhaupt nicht in alttestamentlichen Schriften oder doch erst in nach-exilischen Büchern des Alten Testamentes finden, und zieht von hier aus den Schluß, daß es sich um wesentlich exilische Namensbildung handelt. Die Juden haben also im 5. Jahrhundert in der Gemeinde von Nippur eine ganz bedeutende Rolle gespielt, nach dem Urteil des Verf. bedeutender sogar als die Perser. Auch über ihre soziale Stellung läßt sich einiges ausmachen. Sie treten als prozessierende Partei, als Beamte, Agenten, Diener und Zeugen auf; nur von einem Stand scheinen sie ausgeschlossen zu sein, vom Stand der Schreiber. Der Verf. spricht die Vermutung aus, daß vielleicht nur die eingeborenen Babylonier das Vorrecht hatten, in den angesehenen Stand der Schreiber einzutreten. So scheint sich auf allen Gebieten das Dunkel, das über der ältesten jüdischen Diaspora waltet, in überraschender Weise zu lichten.

In den Inschriften von Assuan trat uns eine Gestalt in

hellerem Lichte entgegen, nämlich der Statthalter von Samarien, diejenige Person, die man gewöhnlich mit dem samaritanischen Schisma in enge Verbindung bringt. Das führt uns hinüber zu den wertvollen Aufschlüssen, die wir in einigen neueren Arbeiten über die Geschichte der Samaritaner erhalten. ROTHSTEIN will in seinem Werk die Entstehung dieses Schismas bis in die Zeit Serubabels zurückverfolgen. Er meint nachweisen zu können, daß die schwierige Stelle Hagai 2 10—14 mit ihrer fulminanten Polemik gegen „dieses Volk“, nicht gegen die gesinnungstreue jüdische Gola, sondern gegen den Amhaarez, die im Lande vorgefundene Bevölkerung, namentlich auch gegen die Samaritaner gerichtet sei. In diesem kurzen Wort verneine der Prophet die damals aufgetauchte Frage, ob der Amhaarez zum Tempelbau und damit zur jüdischen Gemeinschaft zugelassen werden dürfe. Damit verknüpft R. die Vermutung, daß die kleine Szene Esra 4 1—5, wo erzählt wird, daß Serubabel die Bitte der Landbewohner um Mitarbeit am Tempelbau abgewiesen habe, nicht wie gewöhnlich in das Jahr 537 zu datieren, sondern auf die Vorgänge des Jahres 520 zu beziehen sei. Dann läge in Esra 4, 1—5 der Erfolg jenes von Hagai 2 10—14 gegebenen Rates vor. Danach wäre die strenge Scheidung zwischen Gola und Amhaarez schon in der Zeit des Serubabel erfolgt, und wir hätten das Jahr 520 als das eigentliche Geburtsjahr des strengen und exklusiven Judentums anzusehen. Ich kann mich hier nicht auf die Einzelheiten der scharfsinnigen und gelehrten Arbeit einlassen, halte aber deren vermeintliche Resultate nicht für gesichert und überzeugend. Eher möchte ich dem Urteil in dem gleich zu besprechenden Werk von MONTGOMERY (S. 62) zustimmen. M. ist der Ansicht, daß die erste Restauration unter Serubabel mehr politischen und deshalb in Bezug auf das Religiöse weitherzigeren Charakter getragen habe. Habe man doch in der ersten Zeit sicher noch bestimmte Bestandteile der im Lande vorhandenen Bevölkerung, die Kalebiter und die Jerachmeeliter in den Bestand der jüdischen Gemeinde aufgenommen. Der kirchlich exklusive Charakter des Judentums beginne erst mit der Restauration Esras und Nehemias.

Ich komme damit zu einer Besprechung der vortrefflichen zusammenfassenden Monographie MONTGOMERYS über die Samaritaner. Wir finden in ihr alles Wissenswerte über Geschichte, Kultur, Sprache, Religion, Kultus der Samaritaner zusammengetragen. Ich beginne mit einer Besprechung der Geschichtsdarstellung. Den Ursprung der samar. Sekte setzt auch M. in die persische Zeit, genauer in die Spätzeit Nehemias. Er scheint mir allerdings noch allzu konservativ zu verfahren. Die ganze Erörterung dreht sich hier um Name und Person des Sambalat. Die ältere Quelle, die Tagebuchaufzeichnungen des Nehemia, gibt uns bekanntlich kein weiteres Datum als daß, wie schon erwähnt, der Enkel des Eljasib die Tochter des Sambalat zum Weibe genommen habe und dafür von Nehemia verjagt worden sei, 432. Man verknüpft nun diese Notiz des Nehemia gewöhnlich mit einem stark legendarischen Bericht des Josephus. Josephus weiß uns nämlich nicht nur den Namen jenes Hohenpriesters-Enkels, Manasse, und den Namen seiner Frau, Nikaso, zu berichten, er verbindet überhaupt mit jener Erzählung den Bericht von der Entstehung des Kultes auf dem Berge Garizin. Der Schwiegervater Sambalat soll seinem Schwiegersohn als Ersatz für die Vertreibung diesen Kultus unter Zustimmung Alexanders des Großen, die er durch kluge Politik gewann, eingerichtet haben. Nun zeigen sich aber zwischen Josephus und Nehemia die größten Differenzen. Nicht nur, daß Manasse hier als der Urenkel (nicht Enkel) des Eljasib und Bruder des Jaddua, Nachfolger des Jochanan erscheint, sondern die ganze Erzählung ist fast um ein Jahrhundert herunderdatiert, aus der Zeit Artaxerxes' in die Zeit Alexanders des Großen. Und außerdem verbindet sich mit dem Bericht von der Entstehung des samaritanischen Kultes noch die handgreifliche Legende der Begegnung des Hohenpriesters Jaddua mit Alexander. Nun beruht die Meinung von der Entstehung der samarit. Gemeinde zur Zeit Nehemias auf einer Kombination der Nehemia-Memoiren mit dem legendarischen Bericht des Josephus. Aber eben diese Kombination ist und bleibt sehr prekärer Natur. Man wird vielmehr anzunehmen haben, daß Josephus oder seine

Quelle einen Midrasch über die Gründung des Kultes auf dem Berge Garizin willkürlich mit den aus dem Nehemia-Buch bekannten Namen zusammengebracht habe. Ist es doch die Natur des jüdischen Midrasch, Personen und Zeit in wildem Spiel durcheinander zu werfen. Sambalat und sein Schwiegersohn werden mit der Begründung des samarit. Kultes gar nichts zu tun gehabt haben. Wenn etwas in des Josephus Darstellung historisch sein könnte, so ist es die Notiz, daß der Kultus vom Garizin im Anfang der griechischen Zeit, vielleicht unter ausdrücklicher Erlaubnis Alexanders des Großen, entstanden sei. Auch die Urkunde von Assuan scheint dieses Urteil zu bestätigen. Hätte es damals einen Kult auf dem Garizin und eine offizielle oberpriesterliche Behörde gegeben, so könnte man erwarten, daß das in diesem Aktenstück irgendwie zum Ausdruck gekommen wäre, und daß die Priester von Jeb sich mit ihrem Ansuchen an die priesterliche Behörde auf dem Garizin, und nicht an die Söhne des Sambalat, die doch nur Privatpersonen waren, gewandt hätten. Wenn ich also die Ausführungen MONTGOMERYS an diesem Punkte ablehnen muß, so kann ich ihm darin unbedingt zustimmen, daß er mit WELLHAUSEN in Jesaias 66 1 keine Polemik gegen den samarit. Tempelkultus erblickt, sondern vielmehr die Aeüßerungen einer freien prophetischen Stimmung gegen allen Kultus überhaupt (S. 70 ff.).

Zu der weiteren trefflichen Darstellung der Geschichte der Samaritaner wüßte ich nichts hinzuzufügen. S. 154 ff. verfolgt M. die Spuren der Samaritaner in der jüdischen apokryphischen Literatur und im Neuen Testament. Mit Hilfe von Sirach 50 25, Testamentum Levi 7, an welchen Stellen bekanntlich von dem unverständigen Volk die Rede ist, das Sichem (Samaritanen) bewohnt, versucht er, ein Licht auf Johannes 8 48 fallen zu lassen. M. ist der Ansicht, daß wenn von Jesus dort gesagt wird, daß er Samaritaner sei, einen Dämon habe, dieser letztere Ausdruck im Sinn der Torheit, die sich in den Darlegungen Jesu bemerkbar mache, zu verstehen sei. Mit Recht bestreitet wohl M. die Zuverlässigkeit und Allgemeingültigkeit der Notiz Joh 4 7, daß

die Juden mit den Samaritanern nicht verkehren. Er weist darauf hin, daß auch später die Pilgrimreisen der Juden nach Jerusalem selbstverständlich und allgemein durch Samarien erfolgten, daß Jesus selbst den aussätzigen Samaritaner zur Prüfung an die jüdische Behörde verweist (Luk 17 11 ff.), daß auch Samaritanern die Teilnahme am Tempelfest gestattet gewesen sei (Josephus, Ant. XI 8, 7). Ich verweise bei dieser Gelegenheit sofort kurz auf den Abschnitt, in welchem M. die samaritanisch-hellenistische Literatur bespricht (S. 283 ff.). Hier handelt es sich unter anderm um ein Stück, das bei Euseb., Praep. Evang. IX 17, als Fragment aus dem Werk des jüdischen Chronisten Eupolemos erscheint. In diesem wird bekanntlich der Garizin als Berg des Höchsten bezeichnet. Da bei Eusebius IX 18 ein kürzeres Fragment desselben Inhalts erscheint, so schließt M. sich der Auffassung SCHÜRERS an, daß das Fragment IX 17 wohl nur irrtümlich unter die aus Eupolemos stammenden Stücke geraten sei. Ich selbst habe schon einmal darauf hingewiesen, daß die Sache auch so liegen könnte, daß Eupolemos als Kompilator ein Stück aus einer samaritanischen Schrift aufgegriffen hätte. Jedenfalls ist dies kleine samaritanische Fragment äußerst interessant. — Eine gute Uebersicht über die Theologie der Samaritaner gibt M. S. 204—251; allerdings handelt es sich hier fast ausschließlich um spätere Quellen, die zur Verfügung stehen; die Theologie der Samaritaner scheint im wesentlichen eine Schöpfung des großen samaritanischen Theologen Marka (4. nachchristl. Jahrhdt.) gewesen zu sein. Verdienstlich ist es, daß M. sich bei seiner Darstellung hauptsächlich auf die Liturgie der Samaritaner stützt. Denn wenn irgendwo, so können wir hier die Erhaltung des Altertümlichen erwarten. Sehr interessant ist das S. 207 mitgeteilte Glaubensbekenntnis der Samaritaner: „Mein Glaube geht auf dich, Jahwe, und auf Moses, den Sohn Amrams, deinen Knecht, und auf das heilige Gesetz und auf den Berg Garizin, Beth-El, und auf den Tag der Rache und Vergeltung“. Interessant sind auch die Notizen über die ausgebildete, an die jüdische Theologie sehr stark erinnernde Hypostasen-Theologie Markas. Die merkwür-

dige Bezeichnung von Gott als „der Stehende“ (existierende) *ἑστώς* will M. nicht als einen Einfluß von seiten des Simon Magus und der Spekulation seiner Anhänger gelten lassen, vielmehr führt er diese auf hellenische Theologie zurück, und er verweist darauf, daß sich der Terminus schon bei Philo findet (S. 215). Das scheint mir durchaus richtig zu sein. Die Ausdrücke *στάσις*, *ἑστώς*, spielen bemerkenswerter Weise auch in der hellenistischen Poimandres-Literatur ihre Rolle. Der Sinn dieser Spekulation wird etwa klar durch die Stelle in der hermetischen Sammlung II, 6 beleuchtet: *πᾶν δὲ τὸ κινούμενον οὐκ ἐν κινουμένῳ κινεῖται, ἀλλ' ἐν ἑστῶτι, καὶ τὸ κινοῦν δὲ ἕστηκεν* (vergl. I, 7; II, 7, 8, 12; VI, 1; X, 11, 14; XI, 2). Auch in dem durchaus griechisch berührten slavischen Henoch-Buch heißt es in der merkwürdigen Kosmogonie, daß sich vor Gott lauter „Stehendes“ befände. Wir sind also tatsächlich hier im Umkreis der populären theologischen Spekulation des Hellenismus. — Den Abschnitt in M.s Werk über Eschatologie S. 239 ff. werde ich sogleich unter Zusammenfassung mit der Arbeit von MERX besprechen und erwähne nur noch, daß M. auch vorzügliches Material über die samaritanische Sekte und die samaritanische Gnosis bringt (vgl. dazu meine „Hauptprobleme der Gnosis“ S. 283 ff.).

Auch in dem Aufsatz von MERX über den Messias der Samaritaner haben wir ein posthumes Werk des zu früh verstorbenen vortrefflichen Gelehrten. KARL MARTI hat es herausgegeben und mit einem kurzen Gedächtniswort eingeleitet. Es bringt fünf zum größten Teil bisher unbekannte Aktenstücke über den samaritanischen Ta'eb. MERX hat diese Stücke dem liturgischen Sammelwerk der Samaritaner entlehnt, von dem sich ein Exemplar in seinem Besitz befand. Diese Stücke sind ein liturgisches Lied über den Ta'eb, eine Zusammenfassung der alttestamentlichen Belegstellen, die sich nach samaritanischer Auffassung auf den Messias beziehen, ein samaritanisches Streitgespräch, ein Midrasch, in dem die Periode der Sündflut und die des Auftretens des Messias verglichen werden und ein samaritanischer Kalender. Aus den gelehrten Ausführungen MERX'

hebe ich hervor, daß er die Deutung des Ta'eb als des Wiederherstellers bestimmt ablehnt (42 ff.). Ta'eb bedeute sprachlich der „Wiederkehrende“. Diese schroffe Ablehnung der vielfach üblichen Deutung wird sich aber angesichts des Tatbestandes nicht halten lassen, daß eine der samaritanischen Quellen den Ta'eb selbst so deutet (vgl. MERX S. 72 unten „Wir meinen, daß sein Name der Ta'eb ist; denn der Ta'eb bekehrt die Menschen und zieht an sich die Nationen, und sie werden alle zusammen eine einzige Nation.“ M. ist allerdings der Meinung, daß eine andere Uebersetzung der Stelle möglich sei, bringt aber die hier gegebene selbst in seinem Text; vgl. auch die Ausführungen S. 82, wo der Ta'eb mit der Bekehrung zusammengebracht wird.) So muß ich hier der Darlegung MONTGOMERY'S S. 246 recht geben, der den Messias als Wiederhersteller auffaßt (sehr erfreulich ist es mir, daß MONTGOMERY meiner Heranziehung von Maleachi 4 5 ff. und Apg 3 29 zur Aufhellung dieses seltsamen Messiasnamens zustimmt). Um diesen Ta'eb gruppieren sich nun in der samaritanischen Ueberlieferung eine Reihe eschatologischer Hoffnungen, die sämtlich ein hohes Alter haben und sich meistens bis in die ersten vorchristlichen Jahrhunderte zurückführen lassen. Das hat M. in einer vortrefflichen Zusammenstellung S. 45 ff. hervorgehoben. So ist die in der samaritanischen Eschatologie verbreitete Meinung, daß der Ta'eb der Besieger von Gog sei, bereits in der griechischen Uebersetzung von Numeri 24 nachzuweisen, wo wir lesen, daß der Messias mächtiger sein soll als Gog, während es im hebräischen Text Agag hieß. So läßt sich die Phantasie, daß beim Kommen des Messias die heiligen Geräte im Berge Garizin, wo sie verborgen wären, wiedergefunden werden sollen, bereits in der Einleitung des II. Makkabäer-Buches in einer jüdischen Parallele nachweisen. So berichtet uns Josephus, Ant. XVIII 4, 1—2, daß unter Pilatus ein samaritanischer Volksverführer die Menge um sich gesammelt habe mit der Verheißung, daß er ihnen die wiedergefundenen Tempelgeräte zeigen wolle. Auch der Name „der Gesalbte“ (Messias) hat sich in der samaritanischen Eschatologie erhalten (vgl. MERX S. 72 und Joh

4 25), obwohl die Samaritaner später betonen, daß der eigentliche Name ihres Messias Ta'eb sei. Die ganze samaritanische Ta'eb-Hoffnung ist außerdem eine ausgesprochen politische und irdisch beschränkte und erinnert auch so an die volkstümliche irdische Messias-Hoffnung des späteren Judentums. Auch das ist charakteristisch, daß mit dieser irdisch messianischen Hoffnung sich von früher Zeit her die apokalyptische Idee von einem allgemeinen Weltgericht, Auferstehung der Toten, einem Tag der Rache und Vergeltung und Welterneuerung verbindet. Freilich scheinen diese neuen Motive der Eschatologie erst allmählich Oberhand gewonnen zu haben. Wir erinnern uns an die vielfachen Notizen der älteren jüdischen und früh-christlichen Ueberlieferung, daß die Samaritaner eine Auferstehung der Toten leugnen. Wir dürfen in diesem Zusammenhang wohl noch auf ein Wort des ausgezeichneten, nun heimgegangenen Forschers hinweisen: „Wir wollen an diesen einen Faden nicht zu viel hängen, schließen aber mit der Wiederholung des von GEIGER ausgesprochenen Wunsches, daß die samaritanische Literatur als Denkmal einer alten Schicht in der Entwicklung der alttestamentlichen Theologie eine aufmerksame Pflege finden möge. Es ist sehr unnatürlich, daß diese welthistorische Schlacke, die noch heute auf dem Ozean der Religionsgeschichte treibt, nicht längst einer gründlichen Analyse unterzogen; denn es muß viel altpalästinensischer Stoff darin enthalten sein, den auszusondern von großer Wichtigkeit ist“.

Das Buch von BERTHOLET ist eine gut und flott geschriebene Darstellung der Geschichte des jüdischen Volkes von dem Ende der Makkabäerzeit bis zur Zerstörung Jerusalems. B. behandelt im ersten Vortrag die Makkabäerzeit bis zur Einnahme Jerusalems durch Pompejus, illustriert dann im zweiten die pompejanische Zeit in geschickter Weise an der Hand der salomonischen Psalmen. Glänzend ist die Charakteristik des Königs Herodes. Er schildert Herodes als einen Autokraten, der vergeblich noch einmal versucht, jüdische und heidnische Kultur mit einander zu verbinden. „In seinen Adern floß vom Vater her das wilde Blut der Idumäer, der Nachkommen des rauhen

Edom, von der Mutter her ungezügelt arabisches Blut; so war er im letzten Grunde weder Jude noch Grieche, sondern der edomitisch-arabische Barbar, für den die Kultur, in deren Mitte er lebte und um deren Ausgleich er sich bemühte, nur Tünche war. Daran mußte seine Regierung zugrunde gehen.“ In dem vierten Vortrag: „die Söhne des Herodes und die ersten Prokuratoren“ streift B. auch die Verhältnisse im Zeitalter Jesu. Man beachte die Ausführungen über Kopfsteuer, Zölle und Zöllner. Etwas gewagt scheint es mir zu sein, wenn B. trotz aller neueren Forschung die Amtszeit des Prokurators Festus im fünften Vortrag ohne weiteres auf die Jahre 60—62 bestimmt. Sehr wirkungsvoll schließt der letzte Vortrag von der Zerstörung Jerusalems: „Noch während der Belagerung, so wird uns erzählt, war eines Tages in der Dämmerung ein verschlossener Sarg zum Stadttore hinausgetragen worden er barg einen stillen Mann, aber nicht einen Toten, sondern einen Lebenden, einen von den stillen, nach Pharisäer-Art. Sein Name war Jochanan ben Sakkai. Er hatte an den römischen Imperator eine Bitte, er wünschte in der Stadt Jamnia ein Lehrhaus errichten zu dürfen. Und der Wunsch wurde ihm gnädig gewährt. Aus dem Lehrhaus von Jamnia ist mehr geworden als was Titus ahnen konnte, es hat sich zur hohen Schule der Arbeit am Gesetz ausgewachsen, von dem der eigentliche Bestand des Judentums abhing“.

Zum Schluß verweise ich noch auf eine Monographie, die zum Teil wenigstens auch das äußere Geschick des Judentums in der späteren Zeit betrifft, WILCKENS Beiträge zum alexandrinischen Antisemitismus. W. gibt zunächst im ersten Abschnitt eine vorzügliche Untersuchung über die Gründe des alexandrinischen Antisemitismus auf religiösem, politischem, wirtschaftlichem und sozialem Gebiet. Er bespricht dann ein kleines Papyrusfragment, den Papyrus Bremen Nr. 40. Es gelingt ihm, diesem Fragment seine historische Stellung in der Zeit des Judenaufstandes 115/116 zuzuweisen. Wir gewinnen so einen tiefen Einblick in jene furchtbare Katastrophe, die durch den Judenkrieg über Aegypten hereingebrochen war. Die Juden

hausten als Sieger im Gau Apollinopolis. Gegen sie werden die Dorfleute als letztes Aufgebot organisiert und im Gefecht geschlagen. Sehnsüchtig erwartet man das Herannahen der römischen Legionen. — Außerordentlich lehrreich und weit über das einzelne Thema hinüberführend ist der Aufsatz über alexandrinische Martyrien. Es handelt sich um folgende wichtige Stücke: 1. die Isidorus- und Lampon-Akten aus der Zeit des Kaisers Claudius; 2. die Paulus- und Antoninus-Akten aus der Regierungszeit des Hadrian in zwei Rezensionen; 3. die Appianus-Akten aus der Zeit des Kaisers Commodus. Es werden in diesen Akten heidnische Weise, Sophisten und Rhetoren, die zur Oppositionspartei gegenüber dem Kaiser gehörten, in ihrem mutigen Verhalten vor hochnotpeinlichem Gericht verherrlicht. Daß diese Männer zum Teil zugleich als schroffe Antisemiten auftreten oder bekannt sind, hat vielfach die Forschung in der Bestimmung des Sinnes dieser Verhandlung zunächst irre geführt. So meinte Deißmann noch, in diesen Aktenstücken Fragmente aus einer *historia calamitatum* der Juden sehen zu dürfen, mit denen sie direkt doch nichts zu tun haben. Früher hielt man die Akten für unzweifelhaft echt; nachdem sich aber jetzt eine ganze Reihe derselben Stilgattung zusammengefunden haben, sind neuere Forscher dazu übergegangen, die Stücke als literarische Erfindung und Exemplare einer besonderen Stilgattung zu betrachten. W. schlägt einen Mittelweg ein. Nach ihm sind die Aktenstücke zwar literarische Mache, aber doch auf Grund der kaiserlichen Prozeßakten selbst entstanden. Sie können daher auch echtes Gut enthalten. Doch sind die einzelnen Aktenstücke in dieser Hinsicht sehr verschieden zu beurteilen. Ja, man kann in den doppelten Rezensionen, in denen dasselbe Aktenstück erhalten ist, noch beobachten, wie das echte Gut allmählich verschwindet und durch stilisierte Darstellung ersetzt wird. Diese Ausführungen sind geeignet, auch auf die Literaturgeschichte der christlichen Märtyrer-Akten und den über diese zwischen Geffcken und Harnack entbrannten Streit ein Licht zu werfen. Auch hier verwirft W. die radikale Hypothese von Geffcken unter Bezugnahme auf die Ge-