

Werk

Titel: Literatur und Religion des Spätjudentums und des rabbinischen Judentums. 1. 2

Autor: Bousset

Ort: Tübingen

Jahr: 1915

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1915_0018|log17

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

**Literatur und Religion des Spätjudentums
und des rabbinischen Judentums.**

I 2.

Forschgen. z. Relig. und Lit. des A. und N. T. N. F. V: FOCKE, F., Die Entstehung der Weisheit Salomos. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913. 132. M. 4.80. — Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 54, 1912, 205—238: WEBER, W., Der Auferstehungsglaube im eschatologischen Buche der Weisheit (vgl. auch noch von dems. „Die Komposition der Weisheit Salomos“ ebenda 47, 1904, S. 145—169). — Deutsche Literaturzeitung 1914, Nr. 29, Sp. 1812—1816: GRESSMANN, H., Rezension des Werkes von Focke. — Beihefte z. Ztschr. f. d. alttestamentl. Wissensch. 25: NAUMANN, W., Untersuchungen üb. d. apokryphen Jeremiasbrief. Gießen, Töpelmann, 1913. 54. M. 2.20. — Griechisch-christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Bd. 18: VIOLET, BR., Die Esra-Apokalypse. Leipzig, Hinrichs, 1910. LXIV. 446. M. 20.— — Box, G. H., The Esra-Apocalypse. London, Pitman, 1912. 387. — SCHECHTER, S., Fragments of a Zadokite Work, ed. from Hebr. manuscr. in the Cairo Geniza (Documents of Jewish Sectaries Vol. I). Cambridge, University Press, 1910. LXIV. 20. — CHARLES, R. H., Fragments of a Zadokite Work transl. from the Hebr. text. London, Clarendon Press, 1912. 46. Sh. 5.— — Theol. Tijdschrift 46. 1912. 1—35: BÖHL, F., Neu gefundene Urkunden einer messianischen Sekte im syrisch-palästinensischen Judentum. — Harvard Theological Review IV, 1911, 330—377: MOORE, G. F., The covenanters of Damascus. — Internationale Wochenschrift 1911, Nr. 9, 257—266 und Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch., Bd. 66, 491—506: GRESSMANN, H., Anzeigen von Schechters Ausgabe. — Revue des études juives T. 65, 1913, 24—31: Document relatif à la „communauté des fils de Sadoc“. — Zeitschr. f. d. altt. Wissensch., Bd. 32, 1912, S. 199—224: SCHULTHESS, F., Die Sprüche des Menander a. d. Syrischen übersetzt.

Zu der Weisheit Salomos liegt eine vorzüglich gründliche und glückliche Untersuchung von FOCKE vor, die

alle bisherigen Untersuchungen derartig in den Schatten stellt, daß ich auch für die letzten auf diesem Gebiet erschienenen Aufsätze und Monographien von WEBER und GÄRTNER¹ einfach auf den kurzen Literatur-Ueberblick, den FOCKE S. 1—6 bietet, hinweisen kann. F. beginnt seine Untersuchung mit einer Analyse des zweiten Teiles des Buches. Für die Komposition der zweiten Hälfte des zweiten Teiles (11²—19) gewinnt er eine kurze und klare Formel. Es handelt sich hier um die durchgeführte Redeform einer σύγκρισις, in 7—8 Gliedern. (Vergleich des Geschickes des Volkes Israel und der Aegypter.) Zwischen die beiden Glieder der zweiten Synkrise 11¹⁵—16¹ ist ein Stück eingesprengt, das in seinem Zentrum, Kap. 13—15, eine Polemik gegen den heidnischen Götzendienst enthält und das durch 11¹⁸ bis 11²⁷ mit dem Hauptstück verklammert ist. Kap. 10 bildet gleichsam eine Einleitung in diesen Teil und bringt einen ebenfalls in der Form der Synkrise angelegten Ueberblick über die Geschichte der Väter bis zu Israels Befreiung aus Aegypten. F. hätte vielleicht noch etwas bestimmter herausstellen können, daß die große Synkrise und die Polemik gegen den Götzendienst einzelne für sich bestehende Stücke waren, die der Verf. in seinen größeren Zusammenhang eingearbeitet hat. Das hebt GRESSMANN in seiner Rezension gut hervor, indem er darauf hinweist, daß während uns 10¹⁸ ff. bereits bis zum Durchzug Israels durchs Rote Meer führen, wir 19¹ ff. noch immer auf demselben Flecke stehen. Da es sich in dem ganzen Abschnitt um das Thema der göttlichen Weisheit in der Weltgeschichte handelt, so paßt dazu weiter der Lobpreis der Weissagung von Kap. 6—9. So stellt sich der ganze zweite Teil der Weisheit als eine relative Einheit dar.

Ganz anders verhält es sich mit den ersten fünf Kapiteln des Buches. Das Thema der Weisheit, das im Zentrum des zweiten Teiles steht, ist hier (mit Ausnahme von 1⁸ f. u. 3¹¹) ganz verschwunden. In ausführlichen Darlegungen führt F. ferner den Nachweis, daß sich in der Gottesvorstellung und

¹ Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit 1912 (mir nicht zugänglich geworden).

namentlich in der Eschatologie (Lehre von der Auferweckung der Toten im ersten Abschnitt, hellenische Anschauung von der Unsterblichkeit des Geistes im zweiten Abschnitt) charakteristische Unterschiede zwischen den beiden Teilen des Buches finden. Auch ist die Adresse, an welche sich die Ermahnungen und Ausführungen des Buches richten, in beiden Teilen ganz verschieden. Im zweiten Teil redet Salomo die Könige und Herrscher dieser Welt im eigentlichen Sinne des Wortes an. Im ersten Teil sind die Uebermütigen und Gottlosen, gegen die der Verfasser seine Drohreden richtet, eine Partei im israelitischen Volk, und F. ist sicher auf dem rechten Wege, wenn er aus diesen Ausführungen den Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadduzäern herausklingen hört. Ferner bietet auch die Form der beiden Abschnitte charakteristische Verschiedenheiten. Der erste Teil ist in Versen geschrieben, der Parallelismus der Glieder ist durchgehend in ihm beobachtet. Im zweiten Teil wiegt zunächst noch von Prosa unterbrochene hebraisierende Poesie vor, die dann allmählich in völlige Prosa übergeht. Im ersten Teil halten sich die Gottesnamen θεός und κύριος ungefähr die Wage. Im zweiten stellt sich das Verhältnis äußerlich gezählt bereits auf 2 zu 1, prüft man aber die zwölf Fälle, in welchen sich Kyrios findet, so kommen die meisten derselben kaum in Betracht (z. B. findet sich in sieben Fällen allein der in der Tat hier nichts beweisende Vokativ). Unterschiede in der Syntax schließen sich an: Gebrauch des kausalen ὅτι, Partikel-Gebrauch, Wortstellung usw. Andererseits kann allerdings auch die entgegengesetzte Beobachtung, eine überraschende Verwandtschaft des Sprachgebrauchs im einzelnen, namentlich in lexikalischer Hinsicht zwischen beiden Teilen gemacht werden.

So dringt alles auf die Hauptthese, die F. nunmehr herausstellt, hin: der erste Teil der Weisheit war ein für sich bestehendes, auf palästinischem Boden entstandenes Werk und war ursprünglich hebräisch geschrieben. Der Schreiber des zweiten Teils ist zugleich der Uebersetzer des ersten Teils gewesen, hat diesen also seinem griechischen Werke einverleibt. Von hier aus unternimmt F. eine Umschau nach etwaigen Fehlern und

Verderbnissen, die im Text auf eine Uebersetzung hinauslaufen. Von den drei Fällen, die er hier zum Beweise einer Uebersetzung bietet, kann ich allerdings nur einen, nämlich 5 7, als der Erwägung wert gelten lassen, mache aber auf die schönen Beiträge aufmerksam, die GRESSMANN in seiner bereits einmal angeführten Rezension unter Zustimmung zu F.s These beigebracht hat.

Seine Hauptthese scheint mir der Verf. glatt bewiesen zu haben, nicht so glücklich scheint er mir in der Zeitbestimmung gewesen zu sein. Er ist der Meinung, daß der Gegensatz zwischen den Pharisäern und Sadduzäern, wie ihn die erste Hälfte des Buches widerspiegelt, durchaus in die Zeit der Alexandra weise und bestimmt daher etwa die Jahre 88—86 als dessen Abfassungszeit. Aber gerade die Parallelen, die er aus der jüdischen Literatur heranzieht, Psalmen Salomos und die Paränesen des Henoch-Buches, hätten ihn auf die Erwägung bringen müssen, daß zum mindesten auch die Jahre nach der Regierung Alexandras und vor Pompejus (70—63) zur Verfügung stehen; denn dorthin gehören die Psalmen Salomos sicher, vielleicht auch die Paränesen des Henochbuches. Ganz unmöglich bleibt freilich auch eine spätere Datierung nicht; denn es gab auch späterhin Zeiten, in denen die Sadduzäer durchaus als herrschende Partei und die Pharisäer als die Unterlegenen dastanden. Auch hat sich natürlich mit der Zeit für eine derartige Polemik ein gewisser Jargon herausgestellt, den zeitgeschichtlich genau zu bestimmen eine völlige Unmöglichkeit sein dürfte. Weiterhin hat sich nun F. durch den gewonnenen Zeitansatz für den ersten Teil (88—86) bestimmen lassen, an dieselbe Zeit auch für den griechischen Teil des Buches zu denken: er rät daher für diesen auf die Zeit des den Juden mißgünstig gesinnten Ptolemaios VII. Lathyros. Gegen ihn soll sich Salomo mit seiner allgemeinen Ermahnung an die Könige, die Weisheit zu hören, richten. Mir scheint diese Zeitbestimmung ganz und gar in der Luft zu stehn. Abgesehen davon, daß bei dieser Vermutung der so grundverschiedene griechische und hebräische Teil des Buches, doch allzu nah aneinander rücken, glaube ich außerdem, daß die allgemeine Wendung der Ermahnungen Salomos an die Könige, welche den Erdball regieren, nicht auf einen bestimmten Tyrannen zu deuten sei. Wenn wir deuten wollen, so könnten wir eher an eine Zeit denken, in welcher Könige und Tyrannen die Völker der Erde als Spielball ihrer Kämpfe gebrauchten und behandelten, also etwa an die Zeiten der Triumvirate vor der Konsolidierung des römischen Imperiums durch Augustus. Auf ein zweites Indizium für die Zeitbestimmung des Buches möchte ich noch kurz hinweisen. Man darf wohl annehmen, daß sich die ausführliche Verherrlichung der Geschichte des Volkes Israel und ihrer göttlichen Leitung gegen die tendenziöse systematische Verunglimpfung wendet, welche

dieser Geschichte von seiten der hellenistischen Schriftsteller zuteil geworden war. Eine genauere Untersuchung der Geschichte dieser eigenartigen Polemik und ihrer chronologischen Entwicklung dürfte vielleicht auch für den Zeitansatz der Weisheit einiges abwerfen. Doch das mag hier nur angedeutet werden. — In einem Anhang bestreitet Focke mit Glück die in letzter Zeit namentlich von Grafe verteidigte These der Abhängigkeit des Paulus von der Sapiaentia. Ich möchte hier vorläufig ein endgültiges Urteil zurückhalten.

Eine Schrift, die wir als Analogieerscheinung zu der eben besprochenen betrachten können, ist die wertvolle Untersuchung NAUMANNs zum apokryphen Jeremiasbrief. Wie von FOCKE die palästinensische Herkunft und hebräische Abfassung von Weisheit Kap. 1—5 siegreich erhärtet wurde, so ist es das Ziel der NAUMANNschen Untersuchung, die ursprünglich hebräische Abfassung des Jeremiasbriefes gegenüber der bisher fast allgemein gültigen herrschenden Meinung zu behaupten. NAUMANN setzt bei seinen Untersuchungen mit der Frage ein, gegen welche heidnische Religion sich speziell die polemische Schilderung des heidnischen Götzendienstes in unserer Schrift richte. Die Antwort läßt sich kurz zusammenfassen: es soll mit jener Schilderung ganz speziell die babylonische Religion getroffen werden. Der Nachweis ist dem Verf. meines Erachtens glänzend gelungen. Er hat aus den Quellen zur babylonischen Religion geradezu einen Kommentar zu unserem Schriftstück liefern können, wie dieses andererseits Vers für Vers eine lebendige und wertvolle Illustration für den Zustand der damaligen babylonischen Religion abgibt. Ich will nur einen einzigen wichtigen Punkt aus seinen Erörterungen herausheben. In Vers 13 werden als Abzeichen eines Götterbildes genannt: Stab, Axt und ein als ἐγχειρίδιον bezeichneter Gegenstand. N. kann überzeugend nachweisen, daß es sich hier um Attribute des Ramman-Addad, die von ihm wahrscheinlich auf Marduk übertragen wurden, handle, und er identifiziert wohl mit Recht das ἐγχειρίδιον mit dem Blitzbündel, das dieser Gott in der Hand trägt. Auch was er sonst über die Schilderung der Kostbarkeit der Götterbilder, über die Kränze, welche sie tragen, über die Beschreibung der Priester und die Art ihres Kultus, über ihre Einkünfte und ihre

Frauen, über Prozessionen und die Verwendung von Lichtern, über das Abwischen des Angesichtes der Götter, über Dämonenbeschwörungen vor Bel-Marduk, über die Tempeldirnen und über a. m. in unserem Buche zur Erklärung aus der babylonischen Religion beiträgt, ist alles überzeugend und sehr interessant. Er unterwirft dann zur weiteren Erhärtung seiner These den Sprachgebrauch des Buches einer eindringenden Untersuchung, deren Ergebnis ist, daß unser Buch in einigen Erscheinungen über dem allgemeinen Niveau der hellenistischen Umgangssprache liege. Aber er urteilt, daß dieses für den griechischen Grundcharakter der Schrift oft wiederholte Argument gar nichts beweise. „Unsere Untersuchung hat zwar bestätigt, daß Ep. Jer. sprachlich die Durchschnittshöhe der Sept. überträgt, aber ihre Wortformen und Verbindungen sind nicht weiter selten, und wenn es der Fall wäre, warum sollte sich ein hebräischer Text nicht auch in gutes Griechisch übersetzen lassen?“ So bietet die Sprache des Buches kein Hindernis gegen die Annahme seines hebräischen Ursprungs, auf die das gesamte Milieu unweigerlich hinweist. Auch findet sich wenigstens einmal ein markanter Uebersetzungsfehler. Das hebräische Schesch ist Vers 71 fälschlich mit Marmor statt mit Byssus übersetzt. Zum Schluß spricht N. in lehrreichen Ausführungen die literarhistorische Stellung unserer Schrift und kommt zur Annahme einer Datierung derselben in die Zeit Alexanders oder der Diadochen (?).

Die Erforschung und Behandlung der Esra-Apokalypse (IV. Esra) hat einen wesentlichen und großen Fortschritt zu verzeichnen. VIOLET hat in „den griechischen christlichen Schriftstellern der ersten 3 Jahrhunderte“ den ersten Teil seiner großen Textausgabe erscheinen lassen. Er enthält die Zusammenstellung des gesamten Textmaterials. Sauber in 6 Kolonnen nebeneinander gestellt finden wir die Versionen, in denen diese Schrift uns erhalten ist: die lateinische, syrische, äthiopische, armenische, die beiden arabischen, dazu kommen noch hier und da die saidischen Fragmente. Jetzt erst ist ein wirklich eingehendes Studium der Varianten der Versionen

und ihres gegenseitigen Verhältnisses mühelos und bequem ermöglicht, während man sich vorher mit dem diffizilen Apparat, etwa in Hilgenfelds *Messias Judaeorum*, begnügen mußte. Eine Einleitung referiert kurz und übersichtlich über die verschiedenen Versionen. In der Beurteilung der handschriftlichen Ueberslieferung der lateinischen Uebersetzung hält sich V. im großen und ganzen in den Bahnen, die bereits durch die Forschungen von Bensly und Berger festgelegt waren: zwei Gruppen von Handschriften, die fränkische Gruppe mit den Handschriften S A und die spanische mit den Handschriften C M N V L; dazu die Beobachtung, daß für Kapitel VIII 20—36 die Handschrift C aus der spanischen Gruppe ihre Stellung zur fränkischen Gruppe hinüber wechselt. Neues wesentliches Material ist seitdem nicht bekannt geworden. Daß V. sämtliche Handschriften, welche die bekannte Lücke zeigen und sich demgemäß als Abkömmlinge der Handschrift S erweisen, gar nicht mehr, wie es bereits Bensly getan hat, für den Text berücksichtigt, kann nur gebilligt werden. Der syrische Text, der bekanntlich nur in einer Handschrift erhalten ist, ist nach der Ausgabe von Ceriani in deutscher Uebersetzung gegeben, der äthiopische nach der Textrekonstruktion von Dillmann. Besonderes Interesse verdienen die Mitteilungen in der Einleitung p. XXXI über die beiden arabischen Uebersetzungen. Der Araber Ewalds ist in einer Originalhandschrift und einer Abschrift erhalten. Sonderbarerweise fehlte bis jetzt im Original ein Blatt, das in der Kopie vorlag. Es ist V. gelungen, das betreffende Blatt, das sich in der Handschrift nur verschoben hatte, wiederzufinden. Außerdem hat die Handschrift noch eine Lücke, die ebenfalls durch ein verlorenes Blatt entstanden ist (IV 34—45). Eine weitere Lücke VII 50—IX 1 muß jedoch in der arabischen Textüberlieferung oder schon früher entstanden sein, ehe unsere Handschrift geschrieben wurde. Die zweite arabische Uebersetzung (Gildemeister) zog eine Zeitlang besondere Aufmerksamkeit auf sich, seitdem Gunkel die Behauptung aufgestellt hatte, daß sie auf einen griechischen Text zurückgehe, der von dem aller übrigen Versionen spezifisch

verschieden sei. Diese Hypothese kann jetzt als erledigt gelten, seitdem V. nachgewiesen hat, daß diese zweite arabische Uebersetzung jene eben besprochene Lücke mit der ersten teilt. Die beiden Uebersetzungen müssen also unter allen Umständen auf denselben griechischen Archetypus zurückführen. Gunkel stützte seine Hypothese auf drei Stellen, die ihm auf griechische Uebersetzungsvarianten eines hebräischen Textes hinzudeuten schienen, von denen aber nur eine einigermaßen beweiskräftig war. Von methodischer Wichtigkeit ist hier die nachträgliche Bemerkung VIOLETS: „Aus einer Stelle aber kann man nicht auf eine ganz andersartige griechische Vorlage schließen, höchstens darauf, daß die griechischen Texte der gleichen Uebersetzung verschiedene Lesarten gehabt haben, was durchaus möglich ist.“ — Ich hebe diesen Satz heraus, weil er geeignet ist, auch auf gewisse bekannte Beobachtungen innerhalb des synoptischen Problems ein helles Licht zu werfen. So führen denn alle Uebersetzungen auf einen griechischen Archetypus zurück, und von diesem hat sich in der Tat denn auch, außer einigen schon bekannten Zitaten, in einem Oxyrrhynchus-Papyrus ein kleines Fragment (XV 57—59) gefunden. Und so erhebt sich die Hoffnung, daß uns der griechische Text noch einmal ganz wieder geschenkt werden könnte. Aller Wahrscheinlichkeit nach aber läuft dann dieser griechische Text schließlich auf einen hebräischen Text zurück. V. XLIII deutet so von weitem die Hoffnung an, daß auch ein solcher hebräischer Text noch einmal aufgefunden werden könnte. Doch sind die Spuren, die darauf hindeuten, allerdings sehr vager Natur; wir hoffen, daß V. uns in Bälde zu dem ersten Bande, der das Textmaterial enthält, die verheißene Textrekonstruktion, zu der kein anderer jetzt so berufen ist wie er, schenken wird.

Schon unter Benutzung des ersten Bandes dieser Textausgabe hat uns G. H. Box, der übrigens auch in dem von Charles herausgegebenen, oben besprochenen Sammelwerk die kurze Auslegung zu unserem Buche geliefert hat, mit einem ausführlichen Kommentar beschenkt. In der Einleitung werden alle in Betracht kommenden Fragen erschöpfend behandelt. Vor allem

ist zu erwähnen, daß B. in seiner literarischen Beurteilung des vierten Esrabuches die Hypothesen von Kabisch auf der ganzen Linie wieder aufnimmt, die dereinst durch die bekannte Rezension Gunkels, scheinbar, aber freilich auch nur scheinbar, vernichtet wurden. Danach liegt unserem Esrabuch ein älteres Werk, eine Salathiel-Apokalypse, zugrunde, die im großen und ganzen mit gleich zu besprechenden Ausnahmen in den Kapiteln 3—10 enthalten ist. Ein Redaktor hat zu diesem Werk die letzten drei Visionen, d. h. die Adler-Vision, die Menschen-Vision und die Esra-Legende, hinzugefügt und hat außerdem in die ältere Grundschrift aus einer Esra-Apokalypse die spezifisch apokalyptischen Stücke 4⁵² — 5¹³ und 6^{13—29} eingesprengt, ferner aus Eigenem (vielleicht auf Grund der eben erwähnten Esra-Apokalypse) die Stücke 7^{26—44} und 8³⁶—9¹² hinzugefügt. Im großen und ganzen möchte ich mich mit meinem Urteil jetzt der Gesamtauffassung von Kabisch-Box anschließen trotz des Widerspruches, den auch jetzt noch Sanday in seinen dem Werk beigegebenen Prolegomenen erhebt. Es gibt neben jener Auffassung überhaupt nur eine Möglichkeit, die Komposition unseres Buches mit allen seinen vorliegenden Selbstwidersprüchen um Inkongruenzen zu erklären, nämlich die Annahme, daß der Verf. des IV. Esrabuches unbesehen seiner eigentlichen Meinung widersprechendes und gänzlich fremdes Material, das er von fremder Seite überkam, seinem Werke einverleibt hat. Aber der Verf. der Grundschrift des IV. Esra ist kein Redaktor, der mit der Schere arbeitet, sondern ein Schriftsteller von ganz ausgesprochenem und einheitlichem Charakter, der schwerlich seine transzendente und pessimistische Grundanschauung durch Ueberarbeitungen gewöhnlich apokalyptischen Stiles überbaut haben wird. Außerdem hat B. mit Recht darauf hingewiesen, daß das Stück 4⁵²—5¹³ alle Spuren einer ausgesprochenen Interpolation an sich trägt, und daß sich nach seiner Ausmerzung ein glatter Zusammenhang herausstellt. Was aber von diesem Abschnitt gilt, muß dann auch von allen eingesprengten eschatologischen Stücken innerhalb der ersten Kapitel der Grundschrift gelten.

Als Datum der Grundschrift nimmt B. auf Grund von 31 die Zeit um 100 an, als Zeit des Redaktors setzt er den Terminus c. 120 fest; jedenfalls erfolgte die Bearbeitung vor der Bar-Kochba-Zeit. Die Adler-Vision läßt er, wie ja allgemein angenommen wird, in der Zeit Domitians geschrieben sein, hält aber auch bemerkenswerter Weise daneben an der Möglichkeit fest, daß sie aus der Zeit Vespasians stammen könnte. Zu der im einzelnen ja bekanntlich sehr schwierigen Deutung der Weissagung liefert B. einen neuen Beitrag (vgl. S. 244 ff. und 262 ff.). — Ich erwähne endlich noch, daß B. die Menschenvision in die Jahre vor 70 datiert auf Grund der Erwägung, daß hier die zwei Stämme im Gegensatz zu den zehn Stämmen als im Besitz des Landes Palästina befindlich vorausgesetzt werden. Stark und mit Recht hebt B. übrigens auch die Selbständigkeit unserer Vision dem Buche Daniel gegenüber hervor und weist mit Nachdruck darauf hin, daß hier überall vom Menschen (Urmenschen), nicht vom Menschensohn die Rede sei, Ausführungen, die für die Geschichte der Menschensohnidee ihren Wert besitzen.

Ausführlich bespricht B. in der Einleitung auch die Theologie des Buches. Ich verweise namentlich auf den Abschnitt über die Lehre von der Sünde, zumal ich gerade hier mich eines Bedenkens nicht enthalten kann. Ich kann trotz der Ausführungen von B. auch im IV. Esrabuch eine ausgesprochene Lehre von der Erbsünde (neben der allerdings vorhandenen Lehre vom Erbtode) schlechterdings nicht finden, auch nicht in den besonders zum Beweis herangezogenen Versen 3 21 ff. 4 30 ff. und muß dem gegenüber bei meiner Darstellung in der Religion des Judentums² S. 467 verharren.

In der Uebersetzung sind die quellenversmäßig verschiedenen Partien des Buches durch verschiedenen Druck voneinander abgehoben, der Kommentar ist gut und gründlich. Ich möchte noch eine Ausstellung im einzelnen machen. Es handelt sich mir um die wichtigen Stellen, in denen scheinbar im IV. Esrabuch der Titel „Sohn Gottes“ vorkommt, nämlich 7 28 ff., 13 32. 37. 52, 14 9. Zu 7 28 ff. ist die wichtige Variante des äthiopischen Textes, der hier nicht auf den Ausdruck „Sohn Gottes“, sondern „Knecht Gottes“ zurückführt, kurz angegeben; auch ist auf S. 56 über diesen Titel im IV. Esrabuch und die Bedeutung seines Vorkommens gehandelt, auch die Hypothese von Drummond, daß dieser Titel durch ein Mißverständnis der

Wendung „Knecht Gottes“ entstanden sein könnte, erwähnt und kurz abgewiesen. Es ist aber, wie es scheint, B. völlig entgangen, daß auch an allen übrigen genannten Stellen, wie aus einem durch die Zusammenstellung der Texte bei Violet leicht ermöglichten Vergleich der Versionen hervorgeht, die Ueberlieferung des Titels keineswegs sicher steht, daß namentlich die arabische Ueberlieferung durchweg auf den Titel „Knecht Gottes“ zurückzudeuten scheint. Ich habe auf die Tragweite dieser Beobachtung für die Christologie des Judentums wie des Christentums in meinem „Kyrios Christos“ S. 66 hingewiesen.

Großes Aufsehen hat die Entdeckung einer ganz neuen Schrift gemacht, von der man bis jetzt fast allgemein annimmt, daß sie unserem Zeitalter und unserer Literatur angehört. Der durch seine Entdeckungen auf diesem Gebiet so hochverdiente SCHECHTER hat auch diese Schrift in der Geniza der Esra-Synagoge in Alt-Kairo entdeckt und alsbald in einer Ausgabe zugänglich gemacht. Allgemein und mit Recht wird bei der Schwierigkeit des Textes und der Unsicherheit der Ueberlieferung freilich bedauert, daß SCHECHTER nur eine Ausgabe und keinen photographischen Abdruck seines Fundes veranstaltet hat. Die Schrift ist uns in zwei Handschriften überliefert, die beide nur Fragmente repräsentieren. Die Handschrift A umfaßt den größten Teil derselben. Die Handschrift B füllt eine Lücke glücklich aus. Aus den gemeinsam erhaltenen Partien erkennt man, daß man eigentlich nicht von zwei Handschriften, sondern von zwei Redaktionen desselben Werkes reden muß.

Das Werk gibt sich als die Schrift einer Gemeinschaft der Juden (Covenant, Bund) in Damaskus 4 8 6 5 7 19 20 (B 2) 12. Wir tun daher am besten, die Schrift mit dem neutralen Namen **D a m a s k u s - S c h r i f t** zu benennen, und entgehen damit der Gefahr mit der Namengebung sofort eine bestreitbare Theorie zu verbinden. Der Inhalt der Schrift besteht aus zwei ganz verschiedenen Teilen, der eine Teil enthält eschatologisch-apokalyptisches Gut, Verheißungen sowohl wie Drohreden; dazu

gesellt sich ein zweiter Teil mit gesetzlichem (halachischem) Material. In den Verheißungen des ersten Teils, der sich in immer wiederholten Wendungen an die Genossen des Bundes wendet und ihnen das Heil der Zukunft verheißt, begegnen wir vielfach einer markanten Figur, welche mit den Namen „Lehrer der Gerechtigkeit“ 1 11 6 11, „Lehrer des Einzigen“ 20 1. 14, vielleicht auch mit dem Namen „der Rechtsprecher“ 6 4 6 7, „der Ausleger des Gesetzes, welcher nach Damaskus kam“ 7 19 bezeichnet wird. Während dieser Lehrer der Gerechtigkeit eine Persönlichkeit der Vergangenheit ist, auf deren Tod die Schrift bereits zurückschaut, wird in ihr das Kommen des Messias für die Zukunft geweissagt. Dieser Messias soll charakteristischerweise aus „Aaron und Israel“ kommen. (Die Meinung GRESSMANNs in seiner oben angeführten Besprechung in der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft, daß hinsichtlich der Figuren des „Lehrers der Gerechtigkeit“ oder des „einzigen Lehrers“ und der des Messias ein Unterschied in der Ueberlieferung A und B vorliege, so daß in A beide Figuren zusammenfallen und die Figur in beiderlei Gestalt ganz und gar der Zukunft angehöre, während erst B den Lehrer des Einzigen in die Vergangenheit verlege und davon den zu erwartenden Messias unterscheide, — vermag ich nicht als begründet anzusehen.) In den Drohreden, die sich gegen die Gemeinschaft der Treulosen und Abtrünnigen (1 12) wenden, die verschiedentlich mit rätselhaften und bisher unaufgeklärten Namen bezeichnet werden, z. B. Erbauer der Scheidewand 4 19, spielt die Weissagung einer antimessianischen Gestalt, die den Namen Belial trägt, eine besondere Rolle. Auch ist wiederum von einem Manne der Lüge die Rede und von der Vernichtung aller der Kriegersleutè, die dem Manne der Lüge folgten (20 14). Besonderes Interesse hat es endlich erregt, daß unsere Schrift einen Hinweis auf das Testament der Patriarchen zu enthalten scheint (4 15), dessen Inhalt sich allerdings in der gegenwärtig uns vorliegenden Schrift nicht nachweisen läßt, und daß sie andererseits das Buch der Jubiläen ausdrücklich zitiert (16 4). Daneben finden sich noch eine Reihe von Hinweisen auf

andere Schriften, die bis jetzt ziemlich rätselhaft geblieben sind.

Es ist kein Wunder, daß die Entdeckung unserer Schrift bereits eine wahre Flut von Literatur hervorgerufen hat. Ich habe das wichtigste von dem, was mir direkt zugänglich war, oben im Literaturnachweis genannt. Das Studium der Schrift wird erleichtert durch die deutsche Uebersetzung von BOEHL in der „Theologisch Tijdschrift“ und durch die englische Uebersetzung nebst Kommentar in Charles' Apokryphen und Pseud-epigraphen, die von dem Herausgeber selbst veranstaltet ist (vgl. auch die Uebersetzung einiger Stellen in GRESSMANN'S Besprechung). Sehr wertvolle Beiträge zum Verständnis der Schrift liefern MOORE in seiner umfangreichen Abhandlung und GRESSMANN in den schon erwähnten Besprechungen.

Man ist, wie gesagt, bis jetzt allgemein überzeugt, daß unsere Schrift etwa in das neutestamentliche Zeitalter hineingehöre und staunt über die mannigfaltigen neuen und unerhörten Aufschlüsse, die sie uns zu geben scheint. Als Hauptgrund für diese Datierung wird von allen Forschern die Tatsache hervorgehoben, daß sie den Bestand des Tempels und seines Kults in Jerusalem noch voraussetze. Doch hat es mit den meisten Stellen, auf die man sich bei dieser Behauptung beruft, eine besondere Bewandnis.

In 4¹ „Söhne Zadoks, die des Dienstes an meinem Heiligtum warteten“ liegt nur ein Zitat aus Ez 44¹⁵ vor, das nachher allegorisch gedeutet wird. Wenn 4¹⁸ von einer Verachtung des Heiligtums die Rede ist, wird 5⁶ diese Verachtung des Heiligtums entschieden wiederum nur geistig auf die Nichteinhaltung einer Gesetzesbestimmung gedeutet. Es erhebt sich die Frage, warum eine solche geistige Deutung etwa 20²³, wo von der Entehrung des Heiligtums durch Israel die Rede ist, und 1³, wo es heißt, daß Gott sein Angesicht vor Israel und seinem Heiligtum verborgen halte, ausgeschlossen sein sollte. Muß doch auch 20¹⁰ „sie sollen keinen Anteil haben am Hause des Gesetzes“ irgendwie geistig allegorisch auf die Gemeinde gedeutet werden. Es ist allerdings richtig, daß die gesetzlichen Bestimmungen 11¹⁹ ff. (man solle nicht durch einen Unreinen Opfer zum Altar senden) und 12¹ ff. (man dürfe den Beischlaf nicht ausführen in der Stadt des Heiligtums) den Bestand des Tempels und Kultus in Jerusalem vorauszusetzen scheinen. Aber wer sich erinnert, wie oft in der Mischna gesetzliche Bestimmungen über Tempel und

Kultus getroffen werden, als wären sie vorhanden, und wie Josephus in seiner Schrift gegen Apion die Beschreibung des Tempelkultus durchweg im Präsens bringt, wird gegen die Beweiskraft derartiger Stellen von vornherein mißtrauisch sein. Ich bekenne, daß mir bei alledem die Stelle 6₁₂, wo von solchen Leuten die Rede zu sein scheint, die die Verpflichtung eingingen, „nicht ins Heiligtum zu gehn, um seinen Altar zu entzünden“, oder wie man die Stelle sonst übersetzen möge, vollkommen rätselhaft geblieben ist. Hingegen scheint mir auch im folgenden, wo von Menschen geredet wird, die vom Schatze des Heiligtums und von der Beraubung armer Volksgenossen leben, eine allegorische Deutung (Heiligtum gleich Gemeinde?) durchaus nicht ausgeschlossen zu sein. So scheint in der Tat der Hauptgrund für den frühen Zeitan-satz unserer Schrift ganz und gar ins Wanken zu kommen, und andere durchschlagende Gründe für jene Annahme sind bisher nicht beigebracht. Denn die Beziehungen auf das Testament der Patriarchen oder die Jubiläen können nicht von vornherein für unmöglich in der Literatur des Judentums der späteren Jahrhunderte erklärt werden.

Wir werden vielleicht von einer ganz anderen Seite be-ginnen müssen, um Zeit und Milieu unserer rätselhaften Schrift einigermaßen aufzuhellen; wir werden dabei auszugehen haben von dem Bericht einer karäischen Autorität des 10. Jahrhunderts. Kirkisani spricht in seinem Kitab al-Anwar ¹⁾ von einer Sekte der Zadokiden und von einem gewissen Stifter derselben mit Namen Zadok. Er betrachtet diesen Zadok als einen Vorläufer des Anan, des Stifters der Sekte der Karäer (im 7. Jahrhundert). Er scheint allerdings von der Person desselben sehr unbestimmte Vorstellungen zu haben und identifiziert ihn mit dem mythischen Gründer der Sekte der Sadduzäer, die nach ihm auf die beiden Stifter Zadok und Boethus zurückgehen sollen. Um so bestimmteres und greifbareres Material aber liefert er uns, wie gleich besprochen werden soll, für diese Sekte der Zado-kiden.

Und zwar stehen nun alle diese Notizen im engen unverkennbaren Zusammenhang mit unserer Damaskus-Schrift. Auch diese scheint eine Sekte der Zadokiden und sogar einen Stifter derselben mit Namen Zadok zu kennen. Das Ezechiel-Wort „die Priester und die Leviten und die Söhne Zadoks, die des Dienstes an meinem Heiligtum warteten“ wird

¹⁾ Vgl. die Angaben bei Schechter, Introduction p. XVIII und G. F. Moore p. 366 ff.

hier folgendermaßen erklärt: „die Priester, das sind die bekehrten Israeliten, welche aus Judäa ausgewandert sind (nach Damaskus), und die Leviten, das sind diejenigen, welche sich ihnen angeschlossen haben. Die Söhne Zadoks aber sind erkorene Israeliten, namentlich Berufene, die in der Endzeit erstehen werden“ (4 1—9). Im Zusammenhang damit steht die andere Notiz, daß die Lade in Israel weggeschlossen und die Offenbarung verborgen gewesen sei, „bis Zadok erstände“ (5 8). Es scheint eben doch, wenn man auch vielfach geneigt ist, diese Stellen anders zu erklären, daß hier von dem Stifter eben unserer Damaskus-Sekte die Rede ist, der dann vielleicht mit dem Lehrer der Gerechtigkeit oder dem Lehrer des Einzigen identisch ist.

Doch wie dem sein möge und ob wir's nun in den Nachrichten Kirkisani und in den Andeutungen unserer Schrift mit irgend einer Fiktion oder mit einem wirklich geschichtlichen Sektenhaupt zu tun haben, es kann jedenfalls daran kein Zweifel sein, daß die Lehren, die Kirkisani als zadokidisch überliefert, sämtlich sich in unserem Buche nachweisen lassen. 1) Kirkisani teilt uns mit, daß die Zadokiden in ihrer Zeitrechnung einen fixierten Monat zu 30 Tagen kannten. Daß die Sekte, die in unserem Buche redet, auf ihren Kalender besonderes Gewicht legte, geht aus 3 14 ff. hervor: „ihnen hat er die geheimen Ursachen offenbart, wegen derer ganz Israel irre gegangen war, nämlich seine heiligen Sabbate und herrlichen Feste, seine richtigen Bestimmungen . . . und die ihm wohlgefälligen Anordnungen.“ Und damit stimmt denn auch überein, daß der Verf. vom Buch der Jubiläen behauptet, daß in ihm sich die Einteilungen der Zeiten genau ausgelegt finden (16 4). Denn dieses Buch vertritt die Rechnung nach Monaten zu 30 Tagen. 2) Kirkisani berichtet von Zadok, daß er die Rabbaniten, d. h. die pharisäische Partei, angegriffen habe. Es scheinen aber diejenigen Forscher Recht zu behalten, welche die Gegner unserer Schrift „die Erbauer der Scheidewand“ und „die eifrigen Prediger“ (3 19 ff.) auf die Pharisäer deuten. 3) Kirkisani berichtet, daß die Zadokiden die Ehescheidung absolut verboten haben. Dazu ist die Polemik unserer Schrift 4 21 ff. einfach zu vergleichen. 4) Namentlich charakteristisch ist es, daß Kirkisani uns berichtet, Zadok habe aus dem Verbot der Tantehehe Lev 18 13 auch das Verbot der Nichtehe abgeleitet. Diese Ausführungen finden sich tatsächlich in unserer Schrift 5 10 ff.

Kirkisani behandelt Zadok und die Sekte der Zadokiden als Vorläufer der Sekte der Karäer. Es ist bedeutsam, daß sich zahlreiche Berührungen mit der Lehre dieser Sekte in unserer Schrift nachweisen lassen. 1) 11 22 findet sich das Verbot, daß derjenige, der sich im Zustande der Unreinheit befindet, nicht zur Versammlung im Gebetshaus kommen dürfe. Es ist von

verschiedenen Seiten bereits darauf hingewiesen, daß sich eine genau entsprechende Vorschrift auch bei der Sekte der Karäer finde (Moore 354 Anm. 63, vgl. Winter und Wünsche, Jüdische Literatur II 74). 2) Es ist bekannt, daß die Sekte der Karäer besonders strenge Vorschriften über den Sabbat pflegte (vgl. hierzu und zum Folgenden Ryssels Artikel in der Realenzyklopädie X, 61). Hierzu ist einfach auf die ausführlichen Bestimmungen unserer Schrift über den Sabbat Seite 11 hinzuweisen. 3) Die Karäer nahmen es besonders genau mit der Lehre von den für die Ehe verbotenen Verwandtschaftsgraden und mit der ängstlichen Innehaltung der Reinheitsgesetze. Zu ersterem ist einfach wiederum auf die schon erwähnten Ausführungen unserer Schrift 5 9 ff. hinzuweisen, für den letzteren Punkt finden sich ebenfalls dort hin und her Belege. 4) Die Karäer pflegten besonders die messianischen Hoffnungen. Dafür, daß die Sekte, die in unserem Buche redet, messianisch gestimmt sei, bedarf es weiter keines Beweises (es ist allerdings hervorzuheben, daß die Karäer als Messias einen Sohn Davids aus dem Hause Juda erwarten, während in unserer Schrift wiederholt der Messias als aus Aaron und Israel stammend charakterisiert wird). 5) Als charakteristisch für die karäischen Schriftsteller wird angegeben, daß sie alle Erklärungen des Gesetzes verfaßt haben (Sepher ha-Mizwoth). In unserer Schrift scheint eine solche Erklärung des Gesetzes 4 8; 6 14 zitiert zu sein. Man könnte einwenden, daß Kirkisani eben unsere Damaskus-Schrift vor Augen gehabt und seine Nachricht über die Sekte der Zadokiden einfach dieser entlehnt habe und so zu der Phantasie von Zadok als einem Vorläufer der Karäer gekommen sei, und daß dabei unsere Schrift doch eben alt sein und aus dem vorneutestamentlichen Zeitalter stammen könnte. Aber mit dieser Annahme erklärt man einmal nicht den merkwürdigen Tatbestand der tatsächlichen Uebereinstimmung unserer Schrift mit den karäischen Lehren, und außerdem läßt sich noch eine Beobachtung gegen sie ins Feld führen. In seinem oben zitierten Artikel in der Revue des études juives bespricht LEVI ein interessantes Fragment, das ebenfalls aus der Geniza von Kairo

stammt. Der Schreiber desselben bittet hier in einem kurzen Billet um Auskunft über die „Gemeinschaft der Söhne Zadoks“. Die Fragen, die er hinsichtlich dieser Gemeinschaft stellt, sind zwar nicht mehr mit voller Deutlichkeit zu entziffern, da die Reihen unseres Fragments vorn und hinten verletzt sind, aber was wir sehen können, paßt durchaus zu dem uns schon bekannten Charakter der zadokidischen Sekte. Nun hat aber dieses ganze Billet kaum einen Sinn, wenn wir nicht annehmen dürfen, daß die Gemeinde der Zadokiden zur Zeit des Schreibers noch wirklich existierte, daß er von ihr gehört hat, und daß er über sie Erkundigungen einzieht. Unser Fragment kann auf Grund seiner Schriftart nicht lange vor dem 10. Jahrhundert geschrieben sein. Sollen wir nun annehmen, daß jene kleine Judensekte in Damaskus, von der wir bisher nichts wußten, im zweiten oder ersten vorchristlichen Jahrhundert entstanden sei und sich noch bis ins zehnte nachchristliche Jahrhundert erhalten habe? Sollen wir annehmen, daß jene wunderliche Damaskus-Schrift die uns so fremdartig im neutestamentlichen Zeitalter anmutet, in diesem entstanden sei, um dann zu verschwinden und im karäischen Zeitalter wieder aufzutauchen? Wir werden doch wohl gut tun, die Möglichkeit zu erwägen, ob nicht die Damaskus-Schrift und die Sekte der Zadokiden dem Zeitalter angehören, in welchem die Nachrichten über sie aufzutauchen beginnen, nämlich dem beginnenden karäischen Zeitalter, d. h. etwa dem siebten nachchristlichen Jahrhundert. Dabei muß zugestanden werden, daß über das Verhältnis der Zadokiden resp der Damaskus-Gemeinschaft zu den Karäern, sowie über die Figur ihres angeblichen oder geschichtlichen Stifters Zadok noch ein unaufgehelltes Dunkel liegt.

Ich füge noch eine Beobachtung hinzu, die ebenfalls geeignet sein könnte, die Annahme einer so späten Abfassung unserer Schrift wahrscheinlich zu machen. Es scheint namentlich auch die Eschatologie derselben in diese späten Jahrhunderte zu deuten. Als deren Charakteristikum können wir die Annahme zweier messianischer oder halbmessianischer Gestalten ansehen, von denen die eine bereits der Vergangenheit angehört, die andere von der Zukunft erwartet wird, ich meine den Lehrer der Gerechtigkeit einerseits, den Messias aus dem Hause Aarons

und Israels andererseits. Diese Erwartung berührt sich doch in eigentümlicher Weise mit der für die spätere jüdische Apokalyptik charakteristischen Phantasie eines doppelten Messias, des leidenden und sterbenden aus dem Hause Joseph und des siegreichen aus dem Hause Davids, wenn sie freilich mit dieser auch nicht identisch ist. Bisher war man im allgemeinen nicht geneigt, Erwartungen dieser Art in das neutestamentliche Zeitalter zurückzuführen, und unsere Schrift würde mit ihrem Zeugnis in dieser Hinsicht einzigartig dastehen. Nachweisen lassen sich derartige eschatologische Phantasien erst etwa mit dem zweiten oder dritten nachchristlichen Jahrhundert; es ist aber dem Kenner der Geschichte der jüdischen Apokalyptik bekannt, daß diese gerade im islamitischen Zeitalter in üppigster Blüte stehen. Hier begegnet uns nun auch als Gegner des unterliegenden Messias diejenige Gestalt, die auch in unserer Damaskus-Schrift eine große Rolle spielt, die des Antichrist (in spätjüdischer Ueberlieferung namentlich des Armilos), für die übrigens auch noch in dieser späten Zeit der Name Belial nachzuweisen ist (vgl. meine Schrift über den Antichrist 86 s). Es sei endlich noch die Frage gestattet, ob wir nicht den Ausdruck „Söhne des Ostens“ (es wird 13 14 verboten, mit diesen einen Handelsvertrag abzuschließen) vielleicht auf Anhänger des Islam beziehen können¹⁾.

An der Peripherie unserer Literatur liegen endlich die sogenannten Sprüche Menanders. SCHULTHESS liefert eine neue Uebersetzung des syrisch erhaltenen, auf eine griechische Vorlage zurückgehenden Textes nebst kurzem Kommentar. Mit Recht urteilt Sch., daß diese Sprüche der internationalen Weisheitsliteratur Vorderasiens und Griechenlands entnommen sind.

Göttingen.

Bousset.

(Fortsetzung folgt.)

¹ Obige Bemerkungen waren bereits geschrieben, als ich auf die beiden Artikel von Büchler (*Jewish Quarterly Review* N. Ser. III 429—485) und von Schechter *Reply to Dr. Büchlers Review* (ebend. IV 449—474), die mir bisher entgangen waren, aufmerksam gemacht wurde. Die Kritik Büchlers an der bisherigen herrschenden Auffassung des rätselhaften Buches bewegt sich, wie ich zu meiner Freude sehe, auf den gleichen Bahnen wie die meine. Freilich vermag ich mir eine ganze Reihe von Aufstellungen seines eingehenden Artikels nicht anzueignen, vor allen nicht seinen Versuch, die Erwähnungen des Tempels in unsern Fragmenten auf den damals noch bestehenden samaritanischen Tempel zu beziehen. Ich halte diese Auskunft vielmehr für ganz unmöglich und glaube, daß meine Erklärung besser ist. Schechters erregte Abfertigung Büchlers hat mich von dem Recht seiner Sache nicht überzeugt. Ich