

## Werk

**Titel:** Altes Testament

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1915

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1915\\_0018|log38](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1915_0018|log38)

## Kontakt/Contact

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

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

## Altes Testament.

### Literatur und Religion des Judentums.

#### II. Religion.

STADE, B., *Biblische Theologie des A. T.* II. Band: A. BERTHOLET, *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi.* 1. u. 2. Aufl. Tübingen, Mohr, 1911. XVI 546. M. 10.—. — SCHENCKE, W., *Die Chokma in der jüdischen Hypostasenspekulation.* Kristiania Dybwad 1913. 92. Kr. 2.40. — SCHMITZ, O., *Die Opferanschauung des spätern Judentums.* Tübingen, Mohr, 1910. XII 324. M. 2.60. — HUMBERT, P., *Le Messie dans le Targum des Prophètes.* Lausanne Imprim. réunies 1911. 71. (Extrait de la *Revue de théol. et de philos.* 1910 u. 1911). — REINACH, A., *Noé Sangariu.* *Revue des études juives* T. 65 p. 160—180. T. 66 p. 1—43. 213—244. Paris 1913. 1914.

Die wichtigste Erscheinung auf unserem Gebiet ist ohne Zweifel der zweite Band der biblischen Theologie des A. T. von Bernhard Stade, der nach dem Tode des Verf. von A. BERTHOLET übernommen und durchaus selbständig, da benutzbare Vorarbeiten Stades für diesen Band nicht vorlagen, geschrieben ist. Es wird überflüssig sein, dieses Werk, das eine so hervorragend günstige Aufnahme bei seinem Erscheinen gefunden hat, noch ausdrücklich zu empfehlen. Auch wird es für mich unmöglich sein, mich in der Besprechung des Buches bei dem kurzen Raum, der mir zur Verfügung steht, auf viele Einzelheiten einzulassen. Mich lockt hier nur im allgemeinen die Aufgabe, über die Gesamtanlage des Werkes ein kritisches Referat zu geben, zumal da ich selbst weiß, wie schwierig es ist, die Frömmigkeit des Spät-Judentums in ihrer charakteristischen Eigenart zu erfassen und zusammenhängend darzustellen.

Der Verf. referiert selbst im Vorwort über die Eigentümlichkeit seines Buches. Bei der vielfachen Unsicherheit der Datierung der Quellen habe er seine Aufgabe darin gesehen, die einzelnen Schriften, um die es sich handelt, mehr gesondert zu Worte kommen zu lassen und so das Verständnis geschichtlicher Entwicklung zu fördern: Mancher würde dabei eine mehr systematisierende Bearbeitung des Stoffes vermissen, aber eine solche Systematik böte die Gefahr, daß man dabei nur zu leicht zum veralteten Standpunkt der „Lehrmethode“ zurückkehre. Weil aber doch die Forderung einer systematischen Darstellung in einer Religionsperiode, wie der spätjüdischen, in der der Intellektualismus so gewaltig dominiere, ein gewisses Recht habe, so habe er ihr in einem dritten Abschnitt Genüge zu leisten versucht. Diese Erwägungen BERTHOLETS haben gewiß ein gutes Maß von Berechtigung, zumal er in seinem Buch die gesamte umfassende Zeitperiode von Esra und Nehemia bis ans Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts behandelt. Denn hier heben sich zum mindesten zwei Perioden geschichtlicher Entwicklung leicht und bequem heraus, die man in der Tat niemals versuchen dürfte in einer mehr systematisierenden Bearbeitung zusammenzufassen. Dem entsprechen denn auch die beiden ersten Abschnitte von B.s Buch: 1. die Entwicklung des nach-Esranischen Judentums der vorgriechischen Periode und 2. das Judentum in seiner Auseinandersetzung mit dem Griechentum. Freilich muß doch gegenüber dem von B. aufgestellten Ideal der geschichtlichen Evolution betont werden, wie wenig unsere Quellen, auch wenn wir den bescheidensten Maßstab anlegen, hier tatsächlich hinreichen. Was wir hier haben, bleiben doch meistens einzelne rudimentäre Fragmente. Und die Darstellung, die auf eine geschichtliche Evolution gerichtet ist, wird sehr geschickt zwischen der Scylla allzu kühner Konstruktionen und der Charybdis, daß das Unternehmen in lauter Einzeluntersuchungen und Einzelcharakteristiken stecken bleibt, zu lavigieren haben. Auf der anderen Seite möchte ich die Gefahr nicht für so groß erachten, daß man bei einer systematisierenden Darstellung in den veralteten

Standpunkt der Lehrmethode zurückfällt, wenigstens dann nicht, wenn man sich immer von neuem vor Augen hält, daß es sich bei dieser Aufgabe um Religionsgeschichte, um Erfassung großer und wichtiger religionsgeschichtlicher Epochen in ihrem Kerne und nicht um Lehren u. biblische Theologie handelt.

Ich möchte diese Sätze in einer etwas eingehenderen Charakterisierung von B.s Schrift illustrieren. Den ersten Abschnitt seines Werkes über die Geistesgeschichte des nach-Esranischen Judentums beginnt B. mit einem Kapitel über die gesetzlich kultische Entwicklung und handelt in ihm über Kultus-Personal, Kultus-Apparat, kultische und gesetzliche Pflichten der Laien, jüdische Kult-Frömmigkeit nach dem Psalter, gesetzlich kultische Ideale (Chronik). Ich kann dieser Anlage nur mit größter Freude zustimmen. Hier ist in der Tat der Charakter dieser Epoche jüdischer Frömmigkeit in seinem Kern und Wesen auf das richtigste erfaßt. Was dann allerdings folgt, macht schon mehr den Eindruck von Anhängen und mehr singulären und zufälligen Einzelheiten. Daß diese Zeit durch eine gewisse Blüte der Spruchweisheit charakterisiert ist, hängt mit dem Wesen und dem Grundcharakter ihrer Frömmigkeit weniger zusammen. Spruchweisheit hat es zu allen Zeiten gegeben, sie schleppt ja bekanntlich uralte Bestandteile mit sich fort. Höchstens könnte man sagen, daß sie gut in die ruhige und geschichtslose Zeit der ersten Periode des zweiten Tempels hineingehört und in eine Epoche, in welcher bei der noch vorherrschend absoluten Trennung von Klerus und Laientum in der Frömmigkeit eine derartige mehr profane ruhige Stimmung in Laienkreisen leicht begreiflich ist. Dagegen steht eine Gestalt wie die des Verfassers des Hiobbuches eigentlich schlechthin einsam und vollkommen rätselhaft und ohne Zusammenhang in diesem Zeitalter. Es trägt zu einer Charakteristik fast nichts bei, es könnte schließlich auch einem anderen Zusammenhang angehören. Die Darstellung gewinnt daher hier notwendigerweise einen mehr monographischen Charakter. Und Aehnliches gilt von den fragmentarischen und vereinzelt, noch dazu unsicher datierbaren Quellen, aus denen in seinem dritten Kapitel B. die Eschatologie dieses

Zeitalters zu gewinnen sich bemüht, so daß man hier kaum mit ihm von einer Darstellung der „eschatologischen Entwicklung“ (Ueberschrift des dritten Kapitels) reden kann. Ich meine das alles nicht im Sinne einer Kritik der im einzelnen vortrefflichen B.schen Darstellung, sondern nur im Sinne der Aufweisung der besonderen Schwierigkeiten, mit denen jede auf die Entwicklung gerichtete Darstellung in diesem Zeitalter behaftet ist. Im ersten und zweiten Kapitel des zweiten Abschnittes behandelt B. das Judentum unmittelbar vor der Krisis im makkabäischen Zeitalter. Die Aufstellung einer solchen Aufgabe ist, wenn wir genauer zusehn, eigentlich nur durch ein Dokument ermöglicht, nämlich durch die Sprüche des Siraciden. Hier haben wir in der Tat ein Werk, das uns die geistige Situation des Judentums damaliger Zeit in seiner ganzen Breite beleuchtet, wir haben allen Grund, den Siraciden wirklich als einen Typus der herrschenden Frömmigkeit seines Zeitalters anzusehn, erkennen außerdem aus seinem Buche antagonistische Bestrebungen und Ansätze kommender Auflösung. Zum Sirach-Buch stellt sich dann außerdem noch das Tobit-Buch, das zwar allgemeine ethnische Legenden in sich aufgenommen hat, aber derartig bearbeitet und mit jüdischem Geist durchdrungen hat, daß es als ein klassisches Zeugnis ungebrochenen jüdischen Geistes dasteht. Ob man freilich andererseits aus den doch immerhin nicht ganz sicher datierbaren Habakuk-Prophetien einen Abschnitt über „Stimmungen und Eindrücke beim Auftreten Alexander des Großen“ herauschlagen kann (B. § 13), ist mir mehr als zweifelhaft; ebenso möchte ich sowohl das Jona-Buch wie den Prediger, aus denen B. seine Paragraphen 14 und 15 (universalistische Strömungen; der Versuch einer philosophischen Abfindung) speist, als singuläre individuelle Erscheinungen betrachten, die für das Milieu nicht charakteristisch sind, weder für dieses noch für ein anderes. So entsteht auch hier der Eindruck monographischer Abhandlungen. — Die Krise im makkabäischen Zeitalter läßt sich natürlich in geschichtlicher Entwicklung darstellen. Wir besitzen hier im Daniel-Buch so wie in bestimmten Teilen des Henoch-Buches und anderen zerstreuten

Notizen, besonders auch in den Makkabäer-Büchern genügendes Material für die Darstellung. Ob freilich Deutero-Sacharja mit der Sicherheit, mit der B. es tut, heranzuziehn und ihm gar ein besonderer Abschnitt zu widmen ist, erscheint mir mehr als zweifelhaft. Für besonders bedenklich aber halte ich die zentrale Verwendung der Psalmen für die Charakterisierung dieses Zeitalters, die B. in seinem Paragraph 24 (der religiöse Gemeindebesitz) offenbar im Anschluß an die bekannten Duhmschen Thesen und Datierungen unternimmt. Ich kann unmöglich zugestehn, daß die Psalmen so an und für sich und direkt als das Gesangbuch der pharisäischen Gemeinde betrachtet werden. Dagegen sprechen mir folgende Erwägungen: 1. Die Psalmen repräsentieren doch noch fast durchweg den Standpunkt der ungebrochenen jüdischen Kultfrömmigkeit. In diesem Zusammenhang sind sie von B. selbst richtig in seinem § 6 eingestellt. Die antikultische Polemik, die sich in einigen Psalmen tatsächlich findet, ist prophetisch und nicht pharisäischen Charakters. Die spezifisch gesetzliche Frömmigkeit, wie sie z. B. Psalm 1 und 119 vorliegt, ist in ihnen noch verhältnismäßig selten. 2. Die Psalmen gehören einem geschichtslosen Zeitalter an. Nach meiner Meinung ist es bisher kaum gelungen, auch nur einen Psalm zweifellos einer ganz bestimmten geschichtlichen Epoche zuzuweisen. Gegen die Annahme makkabäischer Psalmen mit bestimmten Datierungen ist neuerdings auf der ganzen Linie eine rückläufige Bewegung im Gange. Wenn wir andererseits vergleichen, so zweifelt kaum ein Forscher daran, daß die Psalmen Salomos in das Zeitalter des Pompejus hineingehören. Sie sind eben in einem Zeitalter geschrieben, in dem Israel Geschichte erlebte. 3. Und das ist für mich das Entscheidende: die Eschatologie der Psalmen enthält nichts, wenn man von einigen wenigen umstrittenen Stellen absieht, von einer Vergeltung im Jenseits. Mit diesem Glauben ist aber das fromme Judentum im makkabäischen Zeitalter emporgewachsen: so kann man meines Erachtens unmöglich den religiösen Gemeindebesitz eines Zeitalters, welches durch das Buch Daniel, die Henochschriften und den Psalter Salomos, etwa auch

durch Jubiläen und Testamente charakterisiert ist, durch eine Monographie über die Psalmenfrömmigkeit zur Darstellung bringen.

Und somit kämen wir zum dritten Absatz von B.s Buch der systematischen Darstellung, die er unter dem Titel „Die definitive Selbstbehauptung des Judentums unter inneren wie äußeren Gegensätzen“ zur Darstellung bringt. Im Anfang begegnet uns das hier übliche Schema: Pharisäer, Sadduzäer, Essener. Dann aber freue ich mich besonders, mit wie gutem Griff B. die zentralen Tatsachen wiederum erfaßt und in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt hat. § 29 handelt über Priester, Tempel und Kultus, § 30 über Schriftgelehrte, Synagoge und Kanon. Das gehört in der Tat in den Mittelpunkt der ganzen Betrachtung: Tempel und Synagoge und ihr gegenseitiges Verhältnis. Allerdings wünschte ich hier noch eine stärkere Pointierung und Herausarbeitung des Tatbestandes, als wir sie bei B. finden. B. hebt richtig alle die Momente hervor, die für das Zurücktreten des Opferkultus des späteren Judentums sprechen: das Ansehen der Sekte der Essener trotz ihrer Verwerfung des Opferkultus; das weitere Bestehen der jüdischen Religion nach 70 trotz der Vernichtung des Kultus; die scharfe Spannung zwischen Frommen und Priestern, man könnte noch die charakteristische Tatsache hinzufügen, daß Jesu Polemik gegen die verknöcherte Religion seiner Zeitgenossen am Tempel und seinem Kult fast ganz vorübergeht. Dann aber warnt B. vor einer einseitigen Betonung dieses Tatbestandes und hebt nun alle Momente hervor, die dafür sprechen, daß der Tempelkultus noch im Mittelpunkt der Frömmigkeit des damaligen Judentums stand. Mir sind alle diese Momente bekannt, und doch möchte ich unbedingt an dem Urteil festhalten, daß sich der Tempelkult im Spätjudentum auf dem absteigenden Ast der Entwicklung befindet, während die neue Frömmigkeit der Synagoge in unaufhaltsamem Vorwärtsdringen begriffen ist, und daß, wenn hier vielfach andersartige Stimmungen vorzuliegen scheinen, diese nur ein weiter mitgeschlepptes religiöses Empfinden repräsentieren, dessen Wurzeln allmählich abzusterben beginnen. Daher müßte auch im folgenden Abschnitt die eine große Tatsache

des neuen Gottesdienstes der Synagoge ganz anders in den Mittelpunkt der Darstellung treten. Der Stand der Schriftgelehrten erhält erst dadurch recht eigentlich seine Bedeutung und seinen Charakter, daß er zum Führer der Synagoge wird. Die Institution des Kanons bekommt erst dadurch ihren recht eigentlichen Sinn, daß die heiligen Schriften des Kanons Vorlesungsbücher der Synagoge werden. In den Parteien der Pharisäer und der Sadduzäer kommt die Rivalität zwischen der Frömmigkeit des Tempelkultus und der neuen Frömmigkeit der Synagoge zum Ausdruck. In diesen Abschnitt würden denn auch zum Teil die Tatsachen gehören, die B. erst unter § 35 „Ethik und Frömmigkeit“ bringt, nämlich Gebet, Fasten, Bußstimmung usw., soweit wenigstens, wie dies alles institutionell geregelt ist. Ueberhaupt müßte unsere theologische Arbeit noch vielmehr im einzelnen auf das Institut der Synagoge eingehen, auf ihre Liturgie, auf die Zusammenhänge dieser Liturgie mit der des Tempels und auf den Einfluß, der von hier auf das individuelle und private Leben ausgeht, auf ihre Zusammenhänge mit der christlichen Liturgie usw. Vor allem aber vermisse ich in B.s Werk eine Ausführung darüber, wie diese Epoche der synagogalen Frömmigkeit eine Epoche des beginnenden religiösen Individualismus ist; denn in der Tat, die Synagoge ist der Mutterboden der individualistischen Frömmigkeit, sie bedeutet die Disziplinierung der Frömmigkeit der Masse. Religiösen Individualismus wird es schon seit langem, etwa seit der Zeit des Jeremias, bei einzelnen hervorragenden Geistern gegeben haben, aber was hier sich bildet, ist nun doch ein Novum, nämlich eine Organisation, die es jedem einzelnen ermöglicht und es jeden einzelnen lehrt, sich direkt am Zentrum des religiösen Lebens zu beteiligen. In diesem Sinne ist die Synagoge doch der Mutterboden des Christentums geworden.

Was B. im zweiten Kapitel des dritten Abschnittes über Glaube und Frömmigkeit bringt, das hätte mehr unter diesen großen entscheidenden Gesichtspunkt gestellt werden müssen. Da das nicht geschehen ist, ist er in der Tat der Gefahr nicht ganz entgangen, in etwas zur „veralteten Lehrbegriffsmethode“



zurückzugehn. So finden wir in dem sonst trefflichen Paragraphen über den Gottesglauben den Gesichtspunkt des religiösen Individualismus nur so beiläufig, in einem Abschnitt über die Namen Gottes, berührt: hier wird darauf hingewiesen, daß im Judentum in der Tat der Gebrauch des Vaternamens Gottes ein häufiger geworden sei. Aber was bedeutete das doch religionsgeschichtlich, daß der Verfasser des ersten Teils der Sapiaientia den Frommen mit den Worten charakterisiert: er nennt Gott seinen Vater, und daß das „unser Vater im Himmel“, das uns aus dem Neuen Testament so bekannt ist, seine Heimat im pharisäischen Sprachgebrauch hat. Diese Tatsache gilt es erst gebührend hervorzuheben, ehe man allerhand andere Beobachtungen, die geeignet sind, sie zu limitieren, daneben stellt. Ich bekenne mich hier übrigens mit B. in dieser Hinsicht als schuldig und richte die Kritik auch gegen meine „Religion des Judentums“. Im übrigen hängt auch die transzendente, vergeistigte und übergeistigte Gottesanschauung des Judentums mit dem individualistischen Charakter des Judentums zusammen und ebenso deren weltweite und universale Art; auch das müßte in einer Darstellung des Gottesglaubens betont werden. Endlich möchte ich noch auf den interessanten Parallelismus hinweisen, in welchem sich die Entwicklung der Gottesidee des Judentums zur Transzendenz und zu einem kosmischen Universalismus mit den Religionen der gesamten semitischen Umwelt befindet. Das zeigt sich besonders an den Beinamen, die die Gottheit hüben und drüben mit besonderer Vorliebe erhält: der Heilige, der Ewige, der Höchste, der Allmächtige usw. Aber auch in dem Abschnitt über die Eschatologie hätte der Gesichtspunkt des religiösen Individualismus mit Energie geltend gemacht werden können. Hier, gerade an diesem Punkt liegt das Schwergewicht der Entwicklung: die Idee der individuellen Vergeltung im Jenseits erhebt sich siegreich im Judentum. Wenn die Frömmigkeit der Synagoge Zentral-Dogmen überhaupt besaß, so war das neben dem Dogma des Monotheismus die Lehre von der Auferstehung der Toten.

Ich habe BERTHOLET'S Buch so eingehend besprochen,

nicht als wollte ich irgendwie den Wert des schönen Werkes verkennen. Vielmehr erschien es mir gerade würdig, an ihm nach Kräften das Ideal einer Darstellung auf diesem Gebiete aufzuweisen, von dessen Lösung wir alle, ich schließe mich ausdrücklich mit ein, noch einigermaßen entfernt sind. Es wird sich eben doch darum handeln, mit alledem das Spätjudentum in ganz anderer Weise als bisher in seiner positiv vorbereiteten Wirkung für das Christentum zu würdigen und zu betonen. Bisher haben sich uns mehr die Abstände und Höhenunterschiede zwischen Pharisäismus und christlicher Frömmigkeit herausgestellt, und die sind und bleiben vorhanden; jetzt aber wird es auch gelten, energisch die Kehrseite zu betonen. Das Evangelium Jesu ist doch nicht einfach ein Rückgang auf die Frömmigkeit der Propheten und Psalmisten und eine Weiterführung dieser Frömmigkeit; es ist zum Teil auch das, aber es hat daneben die reichen Schätze der Weiterentwicklung, welche die Synagoge dem ganzen großen Geschehen hinzugefügt hat, in seinen Schoß aufgenommen. Das ist nicht so zu verstehen wie Baldensperger dies einst wollte, daß das Evangelium eine Weiterbildung des einen Pols der spezifischen Frömmigkeit der apokalyptischen im Gegensatz zur pharisäischen Frömmigkeit gewesen wäre. Jesus stand so wenig auf seiten der eschatologischen Phantastik, wie auf seiten der Virtuosen der Gesetzesfrömmigkeit. Es ist in dem Sinne gemeint, daß die ganze Frömmigkeit der Synagoge, sagen wir einmal ruhig: des Pharisäismus nach seiner guten Seite, als der Mutterboden anzusehn ist, in den das Christentum einen Teil seiner Wurzeln senkte.

Eine fleißige und wertvolle Monographie über die Opferanschauung des späteren Judentums und des Neuen Testaments hat uns SCHMITZ geschenkt. Für unseren Zusammenhang kommt hier nur das zweite Kapitel des Buches S. 55—195 in Betracht. Auf dieses allein und dessen geschichtlichen Ertrag soll denn auch die Besprechung gerichtet sein, ohne daß ich mich auf die oft allzu sehr systematisierenden Spekulationen des Verf. des weiteren einlasse. Der Verf. untersucht hier mit eingehender Gründlichkeit die Stellung jedes einzelnen literarischen jü-

dischen Dokumentes zum Opferkult. Am ausführlichsten ist die Behandlung Philos, ich kann aber nicht finden, daß sie sonderliche neuerliche Resultate abwürfe. Es mag deshalb auch dieser Abschnitt außer acht gelassen werden, zumal da Philo gegenüber der großen und allgemeinen Bewegung doch als Outsider betrachtet werden muß. Auch sonst läßt sich nicht gerade sagen, daß die Untersuchung wirklich unter großen und förderlichen allgemeinen Gesichtspunkten vorgenommen ist. Ich muß mich begnügen, dieses Urteil an den zusammenfassenden Sätzen, mit denen SCHMITZ seine Untersuchungen auf S. 190 abschließt, zu illustrieren. Die Sätze lauten: „Der Stand der Schätzung (des Opferkultes) durchläuft die ganze Skala der Möglichkeiten vom Siedepunkt bis zum Gefrierpunkt. Den höchsten Grad erreicht die kultische Wärme in dem ritualistischen Enthusiasmus des Jubiläenbuches, der ältesten jüdischen Sibylle und der ersten beiden Makkabäerbriefe. Die mittlere Temperatur stellt etwa Jesus Sirach dar. Das Schriftgelehrtentum nähert sich bedeutend mehr dem Kulminationspunkt, während die Aristeas-Epistel und Philo sehr stark zur Indifferenz tendieren“. — Hier sind sehr wichtige Erkenntnisse zwar angedeutet, aber keineswegs vom Verf. erhoben. Zunächst möchte ich vorschlagen, dem Jubiläenbuch in seiner Haltung noch das Testament der zwölf Patriarchen hinzuzugesellen. Die Berechtigung dieses Urteils geht aus den Ausführungen des Verf. selbst (S. 77 bis 80) hervor, zumal wenn man beachtet, daß das Buch christlich überarbeitet ist. Und daß bei dieser Bearbeitung manches, was gerade den Opfer-Kult anbetrifft, unter den Tisch gefallen ist, ergibt sich meines Erachtens aus dem großen Fragment des Testaments Levi, das uns jetzt griechisch und aramäisch erhalten ist (vgl. Sch. 77, 4), mit zwingender Deutlichkeit. Wenn aber so das Testament der Patriarchen zum Jubiläenbuch, der ältesten jüdischen Sibylle, dem ersten und auch dem zweiten Makkabäerbuch hinzutritt, so haben wir, was SCH. nicht genügend beachtet hat, eine ganz charakteristische Gruppe von Schriften nebeneinander, nämlich die Literatur des makkabäischen Zeitalters, einer Zeit, in der die Frommen noch in Har-

monie mit dem priesterlichen Führergeschlecht der Makkabäer standen. Damit ist begründet, daß in ihnen der ritualistische Enthusiasmus den Höhepunkt erreicht. Hier füge ich nun meinerseits eine Beobachtung Schmitz' ein, deren Tragweite er durchaus nicht überschaut hat. Er urteilt selbst S. 70: „So gut wie ganz versagt für unsere Frage das äthiopische Henochbuch.“ Diese Beobachtung ist für bestimmte Partien, in denen wir Erwähnungen des Opferkultes eigentlich gar nicht gut erwarten können, natürlich irrelevant. Aber sie wird sehr bedeutsam für Partien von so innerlich religiöser Haltung, wie es z. B. die Bilderreden und die Paränesen sind. Nun aber sind Paränesen und Bilderreden in einer Zeit der schärfsten Spannung zwischen den Frommen und den führenden Priestergeschlechtern geschrieben. Hier haben wir die Erklärung. In diesen Zusammenhang reiht sich dann weiter die vom Verf. selbst vertretene Erkenntnis ein, daß in den Psalmbüchern Salomos das Interesse für den Opferkult und seinen Zusammenhang mit dem religiösen Leben stark zurücktritt (vgl. S. 80). Auch das slavische Henoch-Buch mag hierher gestellt werden. Für mich gehört in diese Reihe der spezifisch pharisäischen Schriften des späteren Zeitalters auch die Assumptio Moses mit ihrer fulminanten Polemik gegen die Priestergeschlechter (die Meinung des Verf.s S. 88, daß die Polemik gegen die Herodianer gerichtet sei, scheint mir ganz unhaltbar). Nehmen wir nun noch die schon oben erwähnte Tatsache hinzu, daß im Evangelium Jesu die Polemik gegen den Tempel und seinen Kultus eine so geringe Rolle spielt, so reihen sich, meine ich, alle die einzelnen Beobachtungen in einen größeren Zusammenhang ein, von dem allerdings Sch. nichts gesehen hat; denn dieser Zusammenhang läßt sich auf die Formel bringen: allmähliches Zurückweichen der Tempelfrömmigkeit vor der synagogalen Frömmigkeit. Damit steht auch nicht im Widerspruch, daß die Beurteilung des Tempelkultes in der mischnaisch-talmudischen Literatur wiederum eine beinahe enthusiastische wird. Bei diesen Aeußerungen einer toten und gelehrten Frömmigkeit kommt das Gesetz zur Wirkung, daß eine verlorene Vergangenheit immer in idealem Lichte erscheint.

Aber freilich SCH. hält diese meine Grundauffassung von einer besonderen Epoche der Religionsgeschichte des Judentums seit der Makkabäerzeit, wie ich sie in meiner „Religion des Judentums“ einst auf die Formel „Ablösung der Kultfrömmigkeit durch die Frömmigkeit der Observanz“ gebracht habe, für verfehlt. Er will ihr wohl ein relatives Recht zugestehn, aber die Behauptung einer neuen religiösen Epoche nicht gelten lassen. Ich will nun die Formel Kultfrömmigkeit und Frömmigkeit der Observanz gerne als nicht ganz glücklich zugeben und möchte an deren Stelle die schon mehrfach geprägte: Frömmigkeit des Tempels und der Synagoge, setzen, dann aber an der Behauptung der Sache nach durchaus festhalten: der Beginn der synagogalen Frömmigkeit bedeutet den schärfsten Einschnitt in die Religionsgeschichte Israels. Sch. könnte mir gegen diese These einwenden, daß auch die Synagoge ihre Frömmigkeit schon in einem früheren Zeitalter begonnen habe, aber die noch weit verbreitete Annahme, daß die Synagoge und der synagogale Gottesdienst aus dem babylonischen Exil stamme, halte ich für eine leere Vermutung. Inschriften zeigen uns jetzt, daß es im dritten Jahrhundert in der ägyptischen Diaspora Synagogen gegeben habe, ob damit aber sogleich eine das ganze Judentum charakterisierende und sein Wesen im Zentrum bestimmenden gottesdienstliche Ordnung gegeben war, steht dahin, und die Existenz der Tempel von Elephantine und namentlich von Leontopolis sprechen eher dagegen. Außerdem bedeutet die Diaspora noch nicht Jerusalem und Palästina. Daß aber hier der synagogale Gottesdienst im Anfang des Zeitalters der Makkabäer noch keine besondere Rolle gespielt hat, beweist das Stillschweigen Daniels und der Makkabäerbücher über ihn, gegen welches das textlich sehr zweifelhafte Zeugnis Psalm 74 s nicht aufzukommen vermag (vgl. dazu auch BERTHOLETs zurückhaltendes Urteil S. 338). Und nun die Kehrseite der Beobachtung, daß die Henochstücke Bilderreden und Paränesen, diese Zeugnisse beginnender pharisäischer Frömmigkeit, ganz vom Opferkultus schweigen! 46, 8 werden die Gegner charakterisiert als solche, die die Häuser seiner Versammlung

und die Gläubigen verfolgen (vgl. 53, 6; auch die häufige Erwähnung der „Gemeinde“ der Gerechten 38<sup>1. 3</sup>, 62<sup>3</sup>, dazu die pharisäischen Psalmen Ps. 15 und 149<sup>1</sup>). Und dazu gesellt sich eine zweite, ebenso wichtige Beobachtung. Der Salomonische Psalm 17<sup>18</sup> charakterisiert die Frommen im Gegensatz zu den Gottlosen, vor denen sie fliehen, als diejenigen die die frommen Versammlungsstätten lieb haben. Hier ist die synagogale Frömmigkeit auf dem Marsch. Man versteht die spätere Geschichte des Judentums nicht, wenn man nicht in erster Linie auf das gegenseitige Sichschieben u. Stoßen der Frömmigkeit des Tempels und der Synagoge achtet und die Entstehung der Synagoge als eine der allerwichtigsten Tatsachen der Religionsgeschichte einzuschätzen gelernt hat.

Eine wertvolle Einzeluntersuchung ist auch die von WILHELM SCHENCKE über die Chokma (Sophia). Nach einer allgemeinen Einleitung über Hypostasenspekulation, ihre Voraussetzung und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung gibt der Verf. eine genaue Erklärung aller der Stellen, an welchen die Figur der Weisheit im Alten Testament oder in den späteren jüdischen Schriften eine Rolle spielt. Ich kann mich hier auf die Ergebnisse seiner Exegese in Einzelheiten nicht weiter einlassen, zumal es sich vor allem um schwierige Stellen älterer Schriften des Hiobbuches und der Proverbien handelt. Nur hervorheben möchte ich, daß ich gewünscht hätte, Sch. hätte bei der Untersuchung über Philo den mythologischen Hintergrund, speziell seiner Hypostasen-Spekulation, im Anschluß an die Forschung von Reitzenstein und Bréhier stärker herangezogen. Zum Schluß gibt Sch. eine lichtvolle Zusammenfassung der gewonnenen Resultate, welche die Geschichte dieser religionsgeschichtlich so wichtigen Gestalt hell beleuchtet. Ursprünglich herrscht danach die Idee vor, daß die Weisheit ein tief verborgenes Gut, resp. ein geheimnisvolles Wesen sei, das nur der Gottheit erreichbar ist und sich nur in ihrem Besitz befindet. Daran schließt sich dann der alte Mythos, das ein Mensch resp. der Urmensch die Weisheit der Gottheit raubt und dafür seine Bestrafung erhält. In diesen Zusammenhang rückt dann auch der

Genesis-Mythos ein. Erst in einer späteren Zeit entsteht der Gedanke, daß die Gottheit dieses ihr geheimnisvolles Gut, durch welches sie imstande ist, die Welt zu schaffen, der Menschheit oder einzelnen Auserwählten unter den Menschen schenkt und daß alles, was klug und weise ist in der Welt, von dorthier seinen Ausgangspunkt nimmt. Spezifisch jüdisch ist die Idee, die vor allem von dem Siraciden ausgesprochen und dann im Baruch-Buch, der Septuaginta und späteren rabbinischen Literatur aufgenommen wird, daß die Weisheit Gottes sich ganz speziell im jüdischen Gesetz verkörpert hat. Im letzten Abschnitt untersucht Sch. die religionsgeschichtliche Herkunft dieser Spekulation. Er überschaut mit offenem freien Blick die Analogien im griechischen Denken, in der ägyptischen, babylonischen, sowie in der persischen Mythologie, ohne sich auf eine bestimmte Ableitung festzulegen. Ja er erwägt sogar die Möglichkeit, ob nicht die Figur der Weisheit in Israel bodenständig sein und aus altem israelitischen volkstümlichen Polytheismus abgeleitet werden könnte. Bei alledem vertritt er unter Berufung auf Usener die richtige und wichtige religionsgeschichtliche Erkenntnis, daß hinter derartigen hypostatischen Abstraktionen jedenfalls immer ursprünglich konkrete Göttergestalten stehen.

Eine weitere Monographie, die ich hierherstellen möchte, obwohl sie eigentlich erst dem folgenden Abschnitt angehört, aus dem Grunde, weil das von ihm behandelte Material doch sehr stark noch unserem Zeitraum angehört, ist die Untersuchung HUBERTS über den Messias im Propheten-Targum. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen über dieses Targum bespricht H. die einzelnen messianischen Partien desselben und unterwirft sie einer genauen und eingehenden Exegese. Auf wenig Seiten entwickelt er dann die Resultate dieser Untersuchung. Die erste Frage, die H. behandelt, ist die, ob die Zeiten des Messias noch zu diesem oder schon zu jenem Zeitalter gehören. Nach Erwägung der Streitfrage nach beiden Seiten hin kommt er zu einer Bejahung der ersten Alternative. Das messianische Zeitalter gehört noch in diese Welt hinein. Niemals wird die Hoffnung auf das ewige Leben in Verbindung mit dem mes-

sianischen Zeitalter erwähnt. Der Vollzieher des Gerichtes ist Gott oder sein großer Gerichtshof. Der Messias hat die Aufgabe, die noch auf Erden vorhandenen Feinde Gottes, vor allem den Antichrist (Armilos), zu besiegen oder zu vernichten. Der Targumist denkt also chiliastisch, wenn er auch den speziellen Begriff des Chiliasmus nicht kennt. Zur Zeit des messianischen Zwischenreiches werden die gerechten Toten auferstehen, dann wird der Messias sein Reich abgeben. Man sieht nicht genau, welches das Ende seines Reiches sein wird, ob er etwa eines natürlichen Todes sterben wird, wie der samaritanische Ta'eb, oder ob sich der Verf. die Sache etwas anders denkt (Entrückung zum Himmel?). Jedenfalls beginnt erst nach Schluß des messianischen Zeitalters das große Gottesgericht, und überhaupt läßt sich im allgemeinen feststellen, daß der Verf. mit seinen Gedanken vielmehr bei den Zeiten des messianischen Heiles, als bei den transzendenten Hoffnungen des Gerichts und des ewigen Lebens verweilt.

Eine umfassende und höchst scharfsinnige Studie über jüdisch-phrygischen Synkretismus bietet REINACH in seinen Aufsätzen, die im 65. und 66. Band der Revue des Etudes Juives enthalten sind. Er geht aus von einer neuerlich entdeckten Münzinschrift, welche die Worte Noe Sangariu enthält. Sangarios ist der phrygische Fluß-Gott, der auch in der Attis-Sage die bekannte Rolle spielt. Die rätselhafte Gestalt der Noe, die hier als Tochter dieses Flußgottes erscheint, sucht R. ebenfalls als Flußgöttin nachzuweisen und bringt ihren Namen mit Nana und verschiedenen Bildungen ähnlicher Art zusammen. Von hier aus bahnt er sich seinen Weg zur Untersuchung der Tatsache, daß auf verschiedenen Münzen aus der Wende des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts sich ein von den Fluten getragener Kasten darstellt, aus dem ein Mann und eine Frau hervorkommen, während sich zwei Vögel, der eine fliegend mit einem Zweig in den Klauen, der andere oben auf dem Kasten befinden, und darüber die Inschrift Noe steht. Babelon hat in einer Studie über diese Münzen behauptet, daß ihre Darstellung ausschließlich jüdischer Phantasie entstamme, welche



ohne weiteres die jüdische Flutlegende nach Apamea-Kibotos übertragen hätte. R. will demgegenüber beweisen, daß diese Uebertragung auf Grund einer alten in Phrygien heimischen Flutsage stattgefunden habe. Schon im ersten Buch der Sibylle (Vers 125—283), die R. in das erste vorchristliche Jahrhundert datiert, ist diese Verlegung der jüdischen Flutsage nach Phrygien vollzogen. Aus verschiedenen Spuren sucht R. nachzuweisen, daß hier bereits eine Kombination der jüdischen mit einer phrygischen Flutsage stattgefunden hat. Wenn er allerdings in einem lehrreichen vergleichenden Ueberblick über die verschiedenen Versionen der Flutsage darauf hinweist, daß der Bericht der Sibylle entgegen dem hebräischen Text die Ausendung der beiden Tauben an erster Stelle bringt und wenn er dieses Datum mit den beiden Vögeln auf unseren Münzen in Verbindung bringt, so hätte er doch erwähnen müssen, daß die Sibylle einen dritten Vogel, wahrscheinlich den Raben, kennt und daß sie mit dieser Stellung des Raben an letzter Stelle genau mit dem babylonischen Bericht übereinstimmt. Wenn sich dieser Beweis also bei näherem Zusehn verflüchtigt, so ist mehr Wert auf die Beobachtung R.s zu legen, daß in der Sibylle die Flut sich durch das Aufbrechen der Abgründe der Erde, nicht durch Regengüsse vollzieht. Dies führt hinüber zu der Frage, ob wir in Phrygien die Flutlegende als heimatlich nachweisen können; sie findet sich hier in der Tat und zwar in einer eigentümlichen Form. Phrygien ist vulkanischer Boden, seine Flüsse verschwinden mehrfach in mächtigen Felsspalten, um an entfernten Orten wieder ans Tageslicht zu kommen; so gewinnt die Flutsage hier die Form der Erzählung, daß unterirdische Wasser aufgebrochen seien, um die Erde zu überschwemmen. So läßt sich die Legende, die ja teilweise auf Historisches, Tatsächliches zurückdeutet, für Hierapolis und zwar nirgend anders als in den bekannten apokryphen Philippus-Akten nachweisen, für Konae (in der Nähe des alten Kolossä und Laodicea) in den dortigen Michaelssagen. Speziell für Apamea Keläne besitzen wir eine Flutlegende, welche erzählt, daß unter dem sagenhaften König Midas sich ein Abgrund geöffnet und

die Wohnorte der Menschen zu verschlingen gedroht habe, bis der Sohn des Midas auf seinem Roß in den Abgrund gesprengt sei und dieser sich so geschlossen habe. Zum Zeichen dessen habe Midas dem Zeus einen Altar errichtet. Derartige Flutsagen finden sich noch mehrere gerade in den phrygischen Städten. Als Berg der Flut könnte man etwa den Berekynthos, einen Berg mit ewigem Schnee in der Nähe von Apamea, nennen. Uebrigens läßt sich nachweisen, daß diese Identifikation erst allmählich die herrschende geworden ist, und daß daneben andere Auffassungen existierten. Nikolaus von Damaskus spricht von einem Berg Baris in der Richtung Armeniens, eine Notiz, über die R. eine gelehrte Untersuchung anstellt, auf die ich hier nur im Vorübergehn hindeuten kann. — Wie mag sich gerade die Verlegung des Flutberges nach Apamea in Phrygien und die Identifikation der jüdischen mit der phrygischen Flutsage vollzogen haben? R. setzt zur Erklärung mit der Tatsache ein, daß bereits Antiochus der Dritte eine jüdische Kolonie in Phrygien angesiedelt habe; hier konnte sich jener Synkretismus entfalten, der dann zur Identifikation der beiden Sagen schon in der jüdischen Sibylle im ersten Jahrhundert vor Christus führte. Begünstigt wurde dieser Synkretismus durch den zufälligen Umstand, daß die Phryger eine Flußgöttin Noe kannten, die man dann mit dem Namen des alttestamentlichen Patriarchen zusammenbrachte. So mag die wunderliche Notiz entstanden sein, daß die Sibylle Noas Tochter gewesen und mit ihm aus der Flut gerettet sei. Befördert wurde dieser Synkretismus dann nach R. noch durch den christlichen Gnostizismus, und in einer interessanten, in ihren Resultaten mir allerdings etwas fraglichen Untersuchung sucht R. auch die Noe der Phryger mit der Noria der Barbelognostiker (Epiphanius H. 26) zusammen zu bringen. Bei den berühmten Noa-Münzen aus der Wende des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts könnte man daher ebensogut schon an christlichen wie an jüdischen Synkretismus denken.

Göttingen.

B o u s s e t.