

Werk

Titel: Religionsgeschichte Israels

Autor: Nowack

Ort: Tübingen

Jahr: 1915

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1915_0018|log59

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Altes Testament.

Religionsgeschichte Israels.

I.

HÖLSCHER, G., Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels. Leipzig, Hinrichs, 1914. VIII, 486. M. 9.— — BUTTENWIESER, M., The Prophets of Israel from the eighth to the fifth Century their faith and their message. New York, The Macmillan Company, 1914. XXII, 350. M. 2.— — CASPARI, W., Die israelit. Propheten. Quelle & Meyer, Leipzig, 1914. 156. M. 1.— — JIRKU, A., Materialien zur Volksreligion Israels. Leipzig, Deichert, 1914. VIII, 160. M. 3.60. — SCHWAB, J., Der Begriff der *netes* in den heil. Schriften des A. T. Ein Beitrag zur altjüd. Religionsgeschichte. München, Lentner, 1913. X, 103. M. 3.—

16 Im Jahre 1897 erschien Giesebrechts Untersuchung über „die Berufsbegabung“ der alttest. Propheten, im Jahre 1914 HÖLSCHERS über die Propheten, in der er das gleiche Problem behandelt. Eine Vergleichung beider Arbeiten zeigt aufs deutlichste die in den letzten Jahrzehnten eingetretene Veränderung auf alttest. Gebiet: Hatte Giesebrecht das Problem mit ausschließlicher Benützung der alttest. Quellen zu lösen gesucht, so unternimmt es H. den israelitischen Prophetismus im Zusammenhang der religionsgeschichtlichen Entwicklung uns zum Verständnis zu bringen, indem er neben ihm auf die analogen Erscheinungen in Arabien und Syrien weist. Hs. Untersuchung verläuft in sechs Kapiteln. Im ersten bemüht er sich, ein klares Bild der physiologischen und psychologischen Grundlagen von Ekstase und Vision zu geben. Er handelt hier hauptsächlich gestützt auf Wilh. Wundts physio-

logische Psychologie und Völkerpsychologie über Gemütsbewegungen, den Bewußtseinszustand und das Verhalten des Willens im Affekt, über Sinnestäuschungen, Schlaf und Traum und endlich über Suggestion und Hypnose: in jedem dieser Abschnitte versteht es H. auf Grund der physiologischen und psychologischen Darlegungen, in unsern alttest. Quellen erwähnte außerordentliche Erscheinungen des Seelenlebens deutlich zu machen. Von welcher Bedeutung für unser Verständnis diese Darlegungen sind, zeigen die Ausführungen auf S. 45 ff., wo H. im Gegensatz zu vielen Exegeten, welche alles im Rahmen alter Visionsberichte Beschriebene als Halluzination ansehen, betont, daß es sich in solchen Berichten oft zu einem beträchtlichen Teil um normale Sinneswahrnehmungen handelt, welche sich dann freilich mit Halluzinationen verbinden und gelegentlich für den Visionär so völlig verwischen, daß er selber beide nicht mehr zu unterscheiden vermag. Von hier aus gewinnen wir das rechte Verständnis für des Jeremja Wort 7 11.12 und für Am. 8 1.2. Ich verweise ferner auf S. 19 ff., durch die wir zu einem besseren Verständnis gewisser Erscheinungen im Leben des Ezechiel gelangen. — Der Wert des zweiten und dritten Kapitels liegt für uns darin, daß hier eine religionsgeschichtliche Vergleichung der einschlägigen israelitischen Erscheinungen mit denen in Arabien und Syrien unter Heranziehung eines umfangreichen Materials geboten wird. In jenem Kap., das sich mit der älteren Mantik beschäftigt, weist H. darauf hin, daß zwar im A. T. meist Jahve zum Subjekt der Inspiration gemacht wird, daß aber ursprünglich hinter dem alten Wahrsagespruch wie bei den alten Arabern so auch bei den alten Israeliten der Dämon steht; H. erinnert speziell an die Wahrsagesprüche, die den Sterbenden in den Mund gelegt werden, hier ist redendes Subjekt die im Augenblick des Todes zum Dämon werdende „Seele“ des Sterbenden Gen. 27 4.10, während in den Prophetensprüchen Jahve spricht. Anders als bei dieser unter dämonischer Inspiration erfolgten Mantik ist es bei der priesterlichen: indem hier im Kulte die zauberischen und mantischen Riten zu geregelten Zeremonien und zu fester Tradition werden, tritt der

Faktor dämonischer Inspiration zurück, und man bedient sich vorwiegend solcher Mittel, die ohne besondere persönliche Begabung von jedem, der als Glied des Priestertums in ihrem Besitz ist, benützt werden können. So war es in alter Zeit bei den arabischen Priestern und nicht anders bei den israelitischen. Nach unsern alten Quellen war Mose Priester in diesem Sinn. Der Priester Mose erscheint als Wundertäter und Fürbitter, sein Emblem ist der Gottesstab, mit dem er Wunder tut: durch eine Holzart macht er das bittere Wasser süß, durch die Aufrichtung der ehernen Schlange befreit er das Volk von der Schlangenplage, der Sieg über Amalek ist Wirkung einer beschwörenden Geste. — Die Bedeutung des dritten Kapitels liegt in dem Nachweis, daß das ekstatische Prophetentum kanaänischen Ursprungs ist und Israel es also mit den Kulturen und der Kultur Kanaans übernommen hat. — Im vierten Kapitel: Jahvismus und Prophetismus geht H. von der Umgestaltung aus, welche der Jahvismus auf dem Boden Kanaans erfahren hat. Sie war die Ursache der schon in der Zeit des Asa auf dem Boden Judas sich regenden kultischen Reformbestrebungen, die nicht sowohl aus prophetischen als vielmehr aus priesterlichen Kreisen hervorgingen; den gleichen Anlaß hatten die Bestrebungen des Jonadab ben Rekab, der in den Tagen Jehus in der Jisreel-Ebene wohnte und dessen Jünger wir in den Tagen des Jeremja in Juda treffen. Vertieft und zu einer wirklichen Macht wurde diese Bewegung aber erst durch die Propheten. Ihr begeisterter Enthusiasmus hat der durch diese Reformbewegung geläuterten Gottesanschauung den höchsten und schwungvollsten Ausdruck gegeben. Sie brachten nichts grundsätzlich Neues in die Religionsentwicklung hinein, sondern sie faßten die vorhandenen zerstreuten Erkenntnisse zu einer Einheit zusammen. Vor der Klarheit dieser Männer verschwindet nunmehr das altertümliche Wesen der ekstatischen Mantiker. Sie sind nicht mehr willenslose Verzückte, die im Taumel Einzelauskünfte über die verborgenen Launen und Absichten der Gottheit geben, sondern feierliche klardenkende Verkünder einer großen einheitlichen Anschauung. — Das bei weitem umfangreichste Kapitel ist das

fünfte (S. 189—358), in dem H. die Gestalten der großen Propheten in scharf umrissenen Zügen zeichnet. Ueberall gibt er ein Bild der zeitgeschichtlichen Verhältnisse der einzelnen Propheten, hebt charakteristische Wendungen und Bilder ihrer Predigten heraus und macht uns mit den Hauptzügen derselben dadurch vertraut, daß er in seine Darstellung Uebersetzungen wichtiger Stellen in poetischer Form einstreut. Es ist ein hoher Genuß, diese in klarer und religiös warmer Darstellung gezeichneten Gestalten vor seinem Auge vorüberziehen zu sehen. Referent kann freilich bei allem Interesse und aller Anerkennung der Meisterschaft, mit der H. seine Bilder entwirft, nicht überall in der Beurteilung ihm folgen. So will es ihm scheinen, als ob Hosea seinem Zeitgenossen Amos gegenüber zu kurz gekommen ist. Man kann es zugeben, daß der monotheistische Gottesbegriff bei Hosea nicht mit derselben scharfen Logik wie bei Amos formuliert ist, aber es scheint mir nicht berechtigt, daraus den Schluß zu ziehen, daß Hosea in seiner Gotteserkenntnis hinter Amos zurückstehe, ²Hosea war eben in ganz anderer Weise der Mann des Gemütes als Hosea, und das ist nicht ohne Einfluß auf die Darlegung seiner Gedanken geblieben. Ebenso wenig vermag ich in bezug auf die sittlichen Forderungen einen Unterschied zwischen Amos und Hosea zu erkennen, denn es ist doch nur zum Teil richtig, daß Hosea die sittlichen Forderungen wesentlich unter dem Gedanken der Liebe betrachtet. Mir scheint vielmehr Hoseas Anschauung von der Forderung der Barmherzigkeit und Liebe einen recht erheblichen Fortschritt gegenüber der ausschließlichen Forderung der Gerechtigkeit durch Amos zu bezeichnen. Auch dem Geistesverwandten des Hosea, dem Jeremja wird m. E. H. nicht ganz gerecht. Er lehnt sich S. 297 dagegen auf, daß man die Hauptbedeutung des Jeremja in der besonderen Ausprägung individualistischer Anschauungen sehe, ja ihn wohl zum eigentlichen Vater der individuellen Religion mache. Tatsächlich gehe Jeremja in der individuellen Erfassung der Religion nicht über die älteren Propheten hinaus. Es trifft gewiß zu, daß auch Jeremja in seiner Predigt im wesentlichen auf dem Standpunkt der älteren Pro-

pheten steht, wonach der einzelne nur in der Gemeinschaft mit dem Volke Jahves und seiner Gnade sicher ist, aber es ist nicht minder richtig, was Budde behauptet, daß Jeremja doch eine andere Religion erfahren und erlebt hat. Sein Geschick ist völlige Vereinsamung, er darf nicht mit den Trauernden trauern, noch mit den Fröhlichen sich freuen. Nur Jahve bleibt ihm zur beständigen Gemeinschaft und Verkehr. Mag man auch die psalmartigen Partien im Jeremjabuch als sekundäres Gut ansehen, wie das H. tut, das ändert an der Tatsache nichts, daß wir hier eine individuelle Frömmigkeit vor uns haben, die ihre Analogien nicht sowohl in der vorhergehenden prophetischen als vielmehr in der Psalmenliteratur hat, jenes unvergleichliche Wort Ps. 73²⁵ ist nicht wesensverschieden von manchem Wort des Jeremja, sondern liegt am Ende derselben Linie, auf der wir unsern Propheten finden. Trifft demnach die Vermutung H.s u. a. betreffs dieser Partien des Jeremjabuches zu, so haben jedenfalls die, welche die lyrischen Partien dem Buche eingefügt haben, ein feines Verständnis für die Eigenart des religiösen Geistes dieses Propheten gehabt. Es dürfte daher doch wohl dabei bleiben, daß Jeremja als einer der Bahnbrecher des Individualismus zu betrachten ist. Abgesehen von diesen Fragezeichen, die Ref. zu den Darlegungen H.s machen muß, stimmt er im übrigen, wie ausdrücklich herausgehoben sei, den vortrefflichen Charakteristiken H.s zu. Man kann in der Tat nicht besser, als das hier geschehen ist, z. B. die Bedeutung der Predigt des Deuterijosaja heraus heben, vgl. S. 330 ff.

Das letzte Kapitel beschäftigt sich mit der Entstehung der Prophetenbücher. Man hat behauptet, daß das der schwächste Teil der Arbeit sei und H. gut getan hätte, ihn überhaupt fortzulassen. Ref. muß dem in bestimmter Weise widersprechen. H. hat mit Recht das fünfte Kapitel von dem Ballast der literarkritischen Untersuchungen befreit, nur so konnte der Leser zu einem ungestörten Genuß der von H. gezeichneten Propheten und ihrer Wirksamkeit kommen. Wollte H. sich aber nicht dem Vorwurf willkürlicher Behauptungen aussetzen, mußte er wohl

oder übel in diesem sechsten Kapitel die Rechtfertigung für die in Kap. 5 gegebenen Zeichnungen bringen. Was aber den Wert dieser literarkritischen Untersuchungen angeht, so vermag Ref. ebenfalls der abschätzigen Beurteilung nicht zuzustimmen. Er gehört freilich nicht zu denen, „welche die Literarkritik der Schule Wellhausens, wie sie innerhalb der Prophetenschriften betrieben wird, als einen einzigen großen Irrtum ablehnen“, aber er hat sich doch einen offenen Blick für das, was intra wie extra muros vorgeht, bewahrt und muß auf Grund dieser Kenntnis behaupten, daß auch die, welche das Totenlied auf die Wellhausensche Literarkritik singen, zu keiner wesentlich anderen Charakteristik der Propheten kommen werden: sie können da und dort Arabesken anbringen, andere Lichter da und dort aufsetzen, aber in der Hauptsache wird es bei dem bleiben, was H. dargelegt hat, wie auch jener scharfe Kritiker zugibt. Uebrigens hat auch er sein scharfes Urteil selbst dadurch modifiziert, daß er auf eine Reihe von H. beigebrachter wertvoller Untersuchungen und von ihm geltend gemachter Hypothesen hinweist. In ersterer Hinsicht sei auf die Untersuchungen über die Entstehung des Jeremjabuches hingewiesen; hier geht H. in den Bahnen Duhms und sucht die von diesem vertretene Anschauung weiter zu begründen, daß nämlich die sogenannten Ich-Berichte und die Er-Berichte durch eine dritte Hand verbunden sind. Diese zur Verbindung geschriebenen Stücke berühren sich mit dem Deut. und der deuteronomistischen Literatur und zeigen Beeinflussung durch Ezechiel. Speziell jenen Punkt hat H. durch einen sehr ausführlichen sprachlichen Nachweis, vgl. S. 382 ff., Anm. 2, über jeden Zweifel erhoben. Dadurch ist der Beweis erbracht, daß die langen Prosareden und -predigten, die dem Propheten als Jahvereden in den Mund gelegt werden, für die Charakteristik der Gedankenwelt des Jeremja nicht verwandt werden dürfen. Hingewiesen sei auch auf H.s sehr beachtenswerte Bemerkungen zum Ezechiel: er gibt hier keine abschließenden Resultate, aber doch wertvolle Bemerkungen und Winke, wie dem Problem beizukommen ist.

Leicht ließe sich noch dies und das herausheben, das den

Widerspruch herausfordert, aber das kann die Anerkennung nicht hindern, daß H.s Arbeit in ausgezeichneter Weise uns in das Verständnis des Prophetismus als des wichtigsten Faktors für die religiöse Entwicklung Israels einführt und eine Reihe von Problemen nicht unerheblich fördert.

Mit der Arbeit Hölschers berührt sich im Stoff die von M. BUTTENWIESER, insofern es sich bei B. im wesentlichen um die Propheten der vorexilischen Zeit handelt; die spätere Zeit kommt nur insoweit in Betracht, als prophetische Stücke aus ihr in den Büchern jener Zeit sich finden. In der Behandlung des Stoffes unterscheidet sich B. von H. darin, daß er wesentlich analytisch vorgeht, so daß wir hier eine Reihe exegetischer und literarkritischer Untersuchungen vor uns haben. Der Standpunkt B.s ist der der literarkritischen Schule: Bezeichnend für ihn ist die Stellung zu der von Ed. Meyer ausgesprochenen Vermutung über die Abhängigkeit israelitischer Prophetie von der ägyptischen sowie die zum Alter der alttest. Eschatologie: mit A. H. Gardiner und A. Wiedemann bestreitet er, daß die älteren Texte, der Leidener von jenem edierte und übersetzte Text sowie der auf einem Petersburger Papyrus entdeckte, eine genügend sichere Basis für die Behauptung Ed. Meyers geben; was aber sonst von ägyptischer Literatur herangezogen sei, stamme aus griechischer oder römischer Zeit. Ebenso ablehnend verhält sich B. gegenüber der Behauptung, daß die alttest. Eschatologie von altbabylonischer abhängig sei. Vielmehr gehöre jene der persischen und griechischen Zeit zu. Aus dem gleichzeitigen Auftreten apokalyptischer Texte in Aegypten und im nachexilischen Judentum glaubt B. die Vermutung herleiten zu können, daß das Auftreten und die Entwicklung der apokalyptischen Literatur Hand in Hand mit der Ausbreitung und Entwicklung der astrologischen Literatur geht. So richtig dieses Urteil B.s über die jüdische apokalyptische Literatur im ganzen ist, so scheint es mir doch fraglich, ob bei ihm nicht eine Ueberspannung eines an sich richtigen Gedankens vorliegt, wenn er alle prophetische Stücke, die Zukunftshoffnungen enthalten, ohne weiteres um deswillen der späteren Zeit zuweist; so sicher bezeugte Stellen wie Am. 5 18

nötigen doch zur Vorsicht in bezug auf solche Verallgemeinerungen.

B. beginnt das erste Buch, das sich mit der Wirksamkeit der Propheten beschäftigt, mit Jeremja, der den Höhepunkt der prophetischen Entwicklung bezeichne. Seine Ausführungen über Jeremja nehmen auch den verhältnismäßig größten Raum ein, handeln doch von den 330 SS. nicht weniger als 210 SS. von Jer. Der erste Teil beschäftigt sich mit der Tempelrede des Jeremja und seiner Verfolgung unter Jojakim. Er legt dar, daß 7 27—8 3 eine besondere Rede bzw. Fragment einer solchen ist, zu der auch ursprünglich 7 16—20 gehörten, während 7 2—15 und 21—26 als ursprüngliche Tempelrede zu betrachten seien, die als das Werk späterer Kompilatoren mit Duhm anzusehen gegen die Grundsätze methodischer Kritik verstößt. B. äußert sich in diesem Teil auch über c. 25, zu dem er im wesentlichen dieselbe Stellung einnimmt wie Rothstein, daß nämlich v. 1—12 bzw. 13 a die Einleitung zu dem von Baruch niedergeschriebenen Buch der Reden des Jeremja war, an die sich v. 15. 17 ff. anschlossen. — Im dritten Kapitel, das von der Verfolgung des Jeremja unter Zedekia handelt, gibt B. eine kritische Analyse von c. 37. 38. 34. 32 3 1—5 und c. 21. Er sucht hier zu zeigen, daß 38 14—27 eine legendarische Erzählung, 37 17—21 aber authentischer Bericht ist. Ebenso seien die zwei Unterredungen zwischen Zedekia und Jeremja 37 3. 7 a und 21 1—3 legendarisch. Mit dem ursprünglichen Anfang der Erzählung 38 1—13 stehen 21 4—14, 34 1—7 und 32 3—5 in Beziehung, während zu 34 8—24 als ursprünglicher Schluß 37 7 b—10 gehöre. Der vierte Abschnitt beschäftigt sich mit den Bekenntnissen des Jeremja, ihrer Zeit und ursprünglichen Zusammengehörigkeit. Nach einer Ausführung über 15 10. 15—21 und 16 1—9 sucht er die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von 9 22. 23, 17 5—8, 10 23, 17 9. 10, 16 19, 10 24, 17 14—28 zu beweisen. Der zweite Teil seiner Ausführungen über Jeremja beschäftigt sich mit der Frage, warum Jeremja seine Predigten nicht selbst aufgeschrieben, sondern dem Baruch diktiert habe. Er tritt hier der Ansicht Stades entgegen: Jeremja habe es getan, weil es der Wiederholung

der Ekstase bedurfte, um die früher gehaltenen Reden zu reproduzieren; denn im Zustand der Ekstase habe der Prophet die Hände zum Schreiben nicht frei. Diese Anschauung Stades beruhe darauf, daß er zwischen Inspiration, Ekstase und mantischer Besessenheit nicht genügend unterscheide. B. sucht nun zu zeigen, daß die Inspiration im Gegensatz zur Divination und Besessenheit stehe. Schließlich beschäftigt sich B. mit dem Glauben des Jeremja, daß das Gericht unvermeidlich sei und erläutert die hier in Betracht kommenden Stellen 13 15—27, 14 1—18 (19—15 4) 15 5—9, 4 3—31, 36 3—7, 25. 45 und 18 1ff. Das vierte, fünfte und sechste Kapitel beschäftigen sich mit Amos, Hosea und Jesaja, B. unternimmt hier den Nachweis, daß bei allen drei Propheten in gleicher Weise der Gedanke des unvermeidlichen Gerichtes vorliege, daß daher alle Stellen, in welchen Zukunftshoffnungen uns entgegentreten, spätere Ergänzungen seien.

Das zweite Buch beschäftigt sich mit der prophetischen Predigt, doch kommt wesentlich nur Amos in Betracht, der auf Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit im Gegensatz zu den Forderungen ritualistischer Frömmigkeit dringt: Rechtschaffenheit ist die wahre Grundlage jeder Gemeinschaft. Ein Stellen- und ein Sachregister sowie ein solches der grammatischen und lexikographischen Bemerkungen bilden den Schluß des Buches. Der Verf. beherrscht die gesamte für die vorliegenden Probleme in Betracht kommende Literatur und zeigt Selbständigkeit des Urteils. Oefter fordern seine Positionen freilich den Widerspruch heraus, weil sie nicht selten mehr Resultat vorgefaßter Meinung, als Ergebnis vorurteilsloser historischer Untersuchung sind. Jedenfalls kann die Arbeit von dem, der sich eingehender mit den Fragen der älteren prophetischen Literatur befaßt, nicht unberücksichtigt gelassen werden.

Während Hölscher und Buttenwieser für Fachgenossen schreiben, wendet sich CASPARI an Laien, die er über Entstehung, Eigenart und Entwicklung der Prophetie zu unterrichten sucht. Im ersten Kapitel „Der volkstümliche Prophetismus“ versetzt er uns in den Kreis der an den Opferfesten in wilden, ja

stürmischen Tänzen namentlich nach dem Tamburin sich bewegendenden Männer, deren Stimme zugleich zu allem Schlagen und Pfeifen, Schwirren und Summen sich geltend machte in Rezitationen, die nach C. das Gemeinsame zwischen diesen volkstümlichen Propheten und den späteren Propheten sind. Jene sind wesentlich Asketen, in ihrer Mitte hatte die Gründung des Heimatstaates ihre Wurzel, in seiner Gründung und in dem Schutz der Heimat gegen die Fremden sehen sie ihre eigentliche Aufgabe. Sehr unbefangen äußert sich C. über die Frage nach dem Ursprung dieser Prophetie: man habe keine Verpflichtung, das älteste israelitische Prophetentum für etwas genuin Israelitisches auszugeben, damit nur ja nicht die Israeliten etwas Auswärtiges übernommen und weitergebildet hätten; denn den Wert des israelitischen Prophetismus entscheide, was er bei den Israeliten geworden, nicht aber, ob ihn Israel etwa von außen übernommen habe. Allmählich hat der alte Prophetismus sein Wirkungsfeld erweitert, indem er Wundertun und übernatürliches Wesen an sich brachte und so den alten Seherstand aufzog und beerbte. Bald wuchsen die Propheten auch über dies landesübliche Prophetentum, das nichts als Verherrlichung des Heimatschutzes und Herausforderungen der Fremden kannte, hinaus, indem ihr sittliches Bewußtsein sich verfeinerte und ihre Gotteserkenntnis sich vertiefte. -- Das zweite Kapitel handelt von den Formen des prophetischen Vortrags bis zum Ende der geschichtlichen Entwicklung. Während die Produktion älteren Stils den mimischen (?) Tanz entwickelt hatte, der auf eine Mehrzahl Mitwirkender angewiesen war, tritt später aus dem Chor das Solo hervor; der instrumentale Apparat von ehemals schwindet auf ein Saiten- oder Trommelinstrument in der Hand des Solisten zusammen, noch einen Jesaja könne man sich so vorstellen, Jeremja kaum mehr, der Vortrag der metrisch gestalteten Texte konnte nur ein singender sein. Macht sich in der Öffentlichkeit eine gewisse Beachtung der Redekunst geltend, so schreitet die Entwicklung von der Poesie zur Prosa fort, ein Schritt weiter führt dann zur Leseprophetie, die freilich eine Gelegenheit zum Verfall des Prophetismus in sich barg.

Wer nur schreibt, seine Worte aber nicht zugleich an Menschen erprobt, der hat jenes Bewußtsein, das ihn zum Auftreten berechtigt, nicht in der Bestimmtheit der alten Propheten und nicht in ihrer lebhaften Fühlung mit der Wirklichkeit. Zu den Rückwirkungen des schriftlichen Betriebes kam noch die Spezialisierung. Einst hatte der gesunde Prophetismus Vielseitigkeit, ja Unausgeglichenheit im einzelnen nicht gescheut, hatte auch den großen Stoff *Weltende* von Anfang an angebaut, jetzt findet dieser seine Ausprägung in einer Spezialliteratur, der Apokalyptik, der den Schwerpunkt ihrer Ausführung da beläßt, wo sie rein beschreibend von der Zukunft redet, und die den Prophetismus verdrängt, statt ihn fortzuführen.

Das *dritte* Kapitel führt uns die prophetischen Persönlichkeiten von Elias bis zu Haggai, Zakarja und Maleachi vor, wobei C. freilich mit besonderer Vorliebe die Gestalten der großen Propheten Amos, Hosea, Jesaja, Jeremja und Ezechiel zeichnet. Der Fülle des behandelten Stoffes entsprechend ist dies Kapitel das bei weitem umfangreichste S. 41—109. — Das *vierte* Kapitel zeigt, wie es zur Entstehung der prophetischen Schriften kam, doch ist dieser Ausdruck im weiteren Sinn zu verstehen. C. unterscheidet 1. Aussprüche und Sammlungen von Aussprüchen, die entweder nachträglich gebucht oder sogleich aufgezeichnet sind. Dieser Gattung gehört die wertvollste und zugleich die meiste prophetische Literatur an. 2. Erzählungen über Taten einzelner Propheten, die sowohl in alttestamentliche Prophetenbücher wie in Geschichtsbücher verwebt sind. 3. Die geistig von dem Prophetismus beeinflusste Literatur namentlich Geschichtsdarstellungen und Gesetze mit Einleitungsreden, auch Hymnen. 4. Eigentliche Leseschriften über fremde Völker, über das Ende der Welt; sie finden sich meist in den Prophetenbüchern. Erst Daniel hat sich als selbständiges Buch behauptet. Auch mehrere literarische Erzeugnisse des landesüblichen nationalen Prophetismus sind auf diesem Wege erhalten worden. In sehr vorurteilsfreier und eigenartiger Weise führt C. den Leser in die komplizierten Probleme der Literar-Kritik ein und sucht ihm das Verständnis der treibenden Kräfte zu erschließen.

Das letzte fünfte Kap., der Geist, zeichnet in kurzen Zügen die in diesen prophet. Schriften uns entgegentretenden Hauptgedanken. C. skizziert zunächst die den Propheten gemeinsamen Vorstellungen und Voraussetzungen und bespricht die Frage ihrer Herkunft. Er erörtert sodann den sittlichen Gottesbegriff und sein Verhältnis zum unsittlichen, die Tendenz zum Universalismus und zum Weltbild, die Anschauungen vom Gerichtstag und vom Endheil sowie vom Heiland als dem Vermittler desselben. Zum Schluß wendet sich C. der Frage zu, inwieweit die Propheten an der Schaffung dieser Gedanken beteiligt waren. Er betont, daß diese Propheten von ihrer eigenen geistigen Mitarbeit an ihrer Gedankenwelt sehr gering gedacht haben, sie waren eben wesentlich rezeptiv. Das führt C. auf die Erörterung der Inspiration und deren Stützen sowie auf die der Vision. Ein Stellen- und Sachregister erleichtern den Gebrauch des Buches.

Wie andere Arbeiten C.s ist auch diese eigenartig und nicht ohne Geist geschrieben, sie beruht auf einer sorgfältigen Kenntnis des Materials und der vorhandenen Probleme und ist auch für den Fachmann durch die Stellung, die C. zu ihnen einnimmt, nicht ohne Interesse und Anregung. Ob die Schrift freilich für den Laien die gleiche Bedeutung haben wird, ist dem Ref. nicht ganz sicher. Bei allem Bestreben die geschichtliche Entwicklung darzulegen will's ihm doch scheinen, als ob hier manches zu wünschen übrig bliebe. Das gilt namentlich von den beiden ersten Kapiteln, wo die entscheidenden Punkte nicht so klar und scharf herausgearbeitet sind, daß der sonst nicht orientierte Laie ein klares Bild gewinnen könnte. In dieser Beziehung scheinen mir die drei letzten Kapp. mehr der Aufgabe gerecht zu werden. Freilich wird auch hier der Laie Mühe haben zu einem eigenen Urteil zu kommen, weil sich in den von C. gezeichneten Prophetenbildern häufig Urteile finden, deren Grundlage der Fachmann wohl erkennt oder ahnt, die der Laie aber einfach auf Treu und Glauben hinnehmen muß. Hier ist eine ausgiebige Heranziehung von Stellen der prophet. Literatur ein unerläßliches Bedürfnis. Den Fachmann werden

besonders das dritte und vierte Kapitel nicht selten zum Widerspruch reizen. Des Verf.s Absicht ist doch ein geschichtliches Bild der Propheten zu zeichnen. Damit ist gegeben, daß er z. B. bei Elias zwischen dem von der Sage gezeichneten Bild und dem mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu erschließenden geschichtlichen schärfer hätte scheiden müssen. Es geht doch nicht an, Stellen wie 2 Reg. 1 9 ff. und 2 1 ff. als wirklich geschichtliche Quellen zu verwerten. Und mit welchem Recht kann man es auch nur als wahrscheinlich hinstellen, daß der vor dem Wagen des Ahab herlaufende Prophet „dem ganzen als Prozession angetretenen Zuge einen bestimmten kultischen Charakter aufgeprägt“ habe? Höchst auffallend ist die Zeichnung des Amos als Rinderhirten, der wahrscheinlich Jungvieh aus den Ställen zu Samaria in die Gebirgsweiden seines Heimatdorfes im Süden getrieben haben soll; nach Ablauf der Hütezeit habe er seinen kontraktlichen Lohn erhalten, dann lebte er in der Regenzeit, er hatte dann beschauliche und stille Tage für große Gedanken wie auch für Aneignung der nötigen Vortragstechnik. Keine dieser Behauptungen hat im Text eine sichere Begründung: angesichts des nōged 1 1 und des 7 14 sich findenden mē ah^{rē} haššōn sowie des ἀπόλος der LXX ist diese Auffassung von Amos als Rinderhirten unbegreiflich. Es ist ferner gar kein Grund ersichtlich, warum C. gegen die ausdrückliche Bezeugung Mich. 3 12 unter Manasse und nicht unter Hiskia setzen will. In vielen andern Fällen ist des Ref. Widerspruch durch seine andere Stellung zu den literarkritischen Problemen bedingt, die deshalb beiseite bleiben. Unabhängig aber von literarkritischen Fragen ist des Ref. Widerspruch gegen C.s Wertung Ezechiels. Es ist richtig, daß dieser Prophet nicht selten in unbilliger und durchaus unhistorischer Weise beurteilt und in seiner Bedeutung unterschätzt ist. C. scheint mir in den entgegengesetzten Fehler verfallen zu sein. Läßt sich in der Tat mit Recht behaupten, daß der Prophetismus in Ez. entwicklungsgeschichtliche Fortschritte zeigt, aber kein Verlassen der alten Linie? Und mit welchem Recht kann man be-

haupten, daß Ez. in bezug auf den Intellekt wahrscheinlich alle Propheten übertroffen habe? C.s Begründung reicht zu diesem Urteil kaum aus: „Intellekt gehörte zur Beherrschung so umfänglicher schriftstellerischer Formen, verstandesmäßig führte er seine Gleichnisse durch, die er ähnlich wie die Symbole in den Dienst seiner Ideen zwang; sicheres Urteil gehörte dazu, um Weltereignisse aus einem abgelegenen stillen Winkel zu beurteilen.“ Doch genug von den Bedenken. Auch des Ref. Widerspruch beweist, mit welcher Anteilnahme er C.s eigenartigen Darlegungen gefolgt ist.

JIRKUS' Arbeit zerfällt in zwei Teile: Der erste behandelt die wunderwirkenden Gegenstände. Er beginnt mit dem Zaubersstab, dessen Wunderwirkungen sich vielleicht durch die Anschauung von Vegetationsdämonen, die im Stabe verborgen sind, erklären. Was die bald heilbringenden, bald unheilbringenden Wirkungen des Salzes angeht, so vermutet J., daß das Salz ursprünglich das Sinnbild des Toten, Abgestorbenen gewesen sein wird. Als Verkörperung des Verderbens wurde das Salz allmählich zu einem Gegenstande, vor dem man begann eine heilige Scheu zu empfinden, dem man besondere magische Kräfte zuschrieb. Auch die eigentümliche Stellung, die Mandel- und Feigenbaum einnehmen, erklärt sich daher, daß man magische Kräfte in ihnen wirksam glaubte, eine Vorstellung, für die der letzte Grund wohl in animistischen Gedanken zu suchen sei. J. spricht auch Milch und Honig magische Kräfte nach Anschauung der Alten zu, so erkläre es sich, daß man Milch und Honig als die Speise des Herrschers der Endzeit ansah. — In dem zweiten Teil: die Gebräuche wunderbaren Charakters beginnt J. mit dem Handzauber: die Handauflegung, das Waschen der Hände, die Sitte durch Ausstrecken der Hand auf seine Umgebung einzuwirken, der Brauch an der Hand sich Zeichen zu machen, das Denkmal 7 zu nennen — all das erkläre sich von dem Glauben an wunderbare Eigenschaften, die in der Hand des Menschen wohnen, sein Ursprung sei wohl in der Vorstellung von der Organseele zu suchen. Aehnlich erkläre sich der Speichelzauber, denn im Speichel dachte man

die dem Munde entströmende Hauchseele verkörpert. Höchst eigenartig ist die Deutung der Gen. 19¹¹, 2 Reg. 6¹⁸ sich findenden sanwërim, das sei nicht mit „Blindheit“ zu übersetzen, sondern sei die Benennung himmlischer unsichtbarer Geisterscharen, durch die die Blendung der Menschen vollzogen werde. Die Totenerweckung hängt mit der Anschauung zusammen, daß der Körper des Menschen mit magischen Kräften angefüllt sei, freilich konnte dies größte Wunder nicht durch die Kräfte eines Gliedes, sondern nur durch die des ganzen Körpers geschehen. Der Regenzauber dürfte auf den Glauben zurückzuführen sein, daß die Wolken eine Erscheinungsform von Dämonen sind, über die auserwählte Menschen Macht gewinnen können. J. handelt schließlich über erwartete und zufällige Omina, über Gottesurteile und das Sitzen am Bach, was in dem Glauben seine Ursache haben soll, daß der Hebräer in dem beweglichen Wasser übernatürliche Kräfte verborgen sah, weshalb man sich mittelst desselben Heilungen möglich dachte. Zugleich aber weilte man auch in Zeiten religiöser Ergriffenheit an Flüssen, aus denen man zu schöpfen hoffte, was man wünschte und ersahnte. — Der dritte Teil des Buches handelt von der Traumdeutung. J. redet hier von den „reinen“ Träumen, bei denen dem Menschen zufällig und in klaren eindeutigen Worten gesagt wird, wie er sich verhalten bzw. was er tun oder lassen soll. Er bespricht sodann die „allegorischen“ Traumbilder, die zwar auch noch unvermutet dem Menschen erscheinen, bei denen aber die Weissagung in die Form der Allegorie gekleidet ist. J. schließt mit der Inkubation: der Mensch legt sich schon mit der Absicht zum Schlafen nieder etwas zu träumen, das ihm Licht gibt in dem ihn umgebenden Dunkel.

Das sind in kurzen Zügen die Resultate J.s, die er durch religionsgeschichtliche Parallelen, vorwiegend aus dem semitischen bzw. babylonischen Altertum, zu illustrieren sucht.

Es war ohne Zweifel ein glücklicher Gedanke, der ursprünglichen Bedeutung verschiedener im israelitischen religiösen Leben uns entgegentretender Gebräuche usw. nachzugehen und damit den Beweis zu erbringen, daß auch noch in der Zeit des

Jahvismus nicht wenig Sitten und Anschauungen sich lebendig erhalten haben, deren Wurzeln in viel ältere Zeit hineinreichen und teilweise unter der Wirkung des Jahvismus zum Absterben gebracht sind. Wenn J. diese Sitten und Gebräuche zur Volksreligion rechnet, so ist das insofern mißverständlich, als man da und dort in den letzten Jahren bestrebt gewesen ist, zwischen der von den verschiedensten Formen anderer religiöser Anschauungen durchsetzten Religion der großen Masse und dem genuinen reinen Jahvismus des Mose und der in seinen Bahnen wandelnden Nachfolger zu scheiden. So gewiß an dieser Scheidung etwas Richtiges ist und wir nicht berechtigt sind, jede in den alten Quellen uns entgegentretende religiöse Aeußerung ohne weiteres zur Charakterisierung der zu solcher Zeit erreichten Stufe religiöser Erkenntnis zu verwerten, so gewiß ist es andererseits, daß jene scharfe Scheidung unmöglich ist, sondern, daß die Grenzen hier fließend sind. Das hat niemand unwiderleglicher nachgewiesen als J. mit seinen Untersuchungen, denn nicht wenige der von J. auf Dämonenglauben usw. zurückgeführten Gebräuche werden von denen geübt, die als eigentliche Träger des genuinen Jahvismus betrachtet werden. Wer auch nur oberflächlich die Religionsgeschichte kennt, wird das nur natürlich finden, aber trotzdem ist es nicht überflüssig, das ausdrücklich herauszuheben.

Die Resultate J.s werden teils unbedingte Zustimmung finden, teils aber verdienen sie ernste Erwägung und weitere Untersuchung. Andere werden m. E. sich kaum durchsetzen können: J. scheint mir der Versuchung erlegen zu sein, einen an sich richtigen Gedanken zu überspannen, ich denke an den Dämonenglauben und die Annahme magischer Kräfte. Es wird nicht jeder geneigt sein, den Kuß des Saul durch Samuel bei seiner Salbung als eine Uebertragung besonderer Kräfte auf Saul zu deuten S. 64 oder das Sitzen am fließenden Wasser, weil der Hebräer in demselben übernatürliche Kräfte verborgen sah und man aus ihm zu schöpfen hoffte, was man sich wünschte und ersehnte S. 126. Für verfehlt muß ich auch seine Ausführungen über Salz, Salzbund usw. halten. Ist nicht die gewiß

jedem Israeliten und Juden wenigstens aus der Erzählung von dem Salzmeer und Salztal bekannte Unfruchtbarkeit dieser Gegenden wie andererseits die gewiß keinem fremde Tatsache der erhaltenden Kraft des Salzes eine viel natürlichere Erklärung für die dem Salz zugeschriebene doppelte Wirkung als die Annahme, daß es zunächst Sinnbild des Toten, Abgestorbenen gewesen sei, und daß man dann erst dem Salz, als einem Gegenstand des Verderbens, vor dem man heilige Scheu empfand, magische Kräfte zusprach S. 18 ff.? Sehr wenig will mir auch seine Erklärung von Milch und Honig einleuchten: Milch und Honig seien als von magischen Kräften erfüllt angesehen und als solche bekamen sie eschatologische Bedeutung und wurden die Speise des messianischen Erretters. Jes. 7²¹ ff. legt doch wohl andere Gedankenkreise nahe, die auch sonst ihre Bestätigung finden: Milch und Honig in Fülle zu haben ist die Freude des Mannes der Wüste. Ganz ablehnend muß ich mich gegen die Deutung von sanwërim als himmlischer dämonischer Mächte verhalten. J. versucht zwar einen Beweis, aber der Hinweis auf das übernatürliche Schauen eines Menschen, weil Jahve ihm die Augen geöffnet, dürfte doch kaum für eine derartige Behauptung genügen. Und wie unwahrscheinlich ist J.s Erklärung, daß die Erzählung von der Errettung des Mose aus dem Wasser mit der Anschauung zusammenhing, daß das fließende Wasser voll göttlicher Kräfte und übernatürlicher Mächte war. Schlimmer kann man m. E. den Charakter dieser Erzählung nicht verkennen, vgl. S. 127 f. So könnte ich noch weiter fortfahren, zu widersprechen, könnte namentlich nach exegetischer Seite Bedenken geltend machen, das Gesagte aber wird zur Charakterisierung der Arbeit genügen, die trotz vieler Bedenken nicht ohne Anregung ist.

SCHWABS Arbeit beginnt mit einer sehr sorgfältigen Darlegung des alttest. Sprachgebrauchs von nefeš und wendet sich dann der nefeš als animalischem Lebensprinzip zu. nefeš chajjah ist, Lebewesen und bezeichnet die konkreten Lebewesen selbst. Anhaltspunkte dafür, daß n. ch. die Bedeutung „Wesen, das von einer n. beseelt wird“ im Sinn der

alttest. Schriftsteller gehabt habe, haben wir nicht. Von der Wahrnehmung aus, daß Leben vorhanden ist, wo Atem sich zeigt und da entschwindet, wo derselbe aufhört, kam man zu der Annahme, daß der leise Hauch selber das Leben sei und als eigenes Wesen im Körper wohne. Die Beobachtung, daß mit dem Blut das Leben entflieht, führte wohl dazu das Prinzip des Lebens im Blut zu lokalisieren. Und die Tatsache des vom frisch vergossenen Blute aufsteigenden Dampfes konnte leicht zu der weiteren Auffassung leiten, daß auch der Lebensatem mit dem Blut in innigster Verbindung steht. So begreift sich die im A. T. uns entgegentretende Anschauung, daß die n. mit dem Tode aus dem Körper ausscheidet. Diese n. ist Mensch und Tier gemeinsam, also Lebensprinzip im animalischen Sinn. SCH. wendet sich sodann der Frage nach dem Schicksal der n. nach dem Tode, spez. der Frage nach der Bedeutung von nefeš mēt zu. Er legt zunächst dar, daß das A. T. davon nichts weiß, daß die n. zugleich mit dem Leibe untergehe. Aber auch davon kann keine Rede sein, daß n. nach dem A. T. = Totengeist, abgeschiedene Seele sei. Nefeš ist in den Stellen, auf die man sich beruft, = dem Pron. indefinitum, nefeš mēt und das in demselben Sinn gebrauchte nefeš ist „ein totes Individuum“, „die Person eines Toten“. Zwar wird diese n. zu š'ôl in Beziehung gesetzt, aber die Aussagen über die n. hören in dem Augenblick auf, wo sie den Leib verläßt, und nach SCH. kann es nicht zweifelhaft sein, daß n. in diesen Stellen nichts als der Träger des leiblichen Lebens oder die emphatische Umschreibung des Personalpronomens ist. Während der als Parallele zu nefeš in Betracht kommende Ausdruck nešāmāh seine sinnliche Grundbedeutung nie aufgegeben hat, ist das anders mit rū'ch. Dies r. hat zunächst die sinnliche Bedeutung von Luft, Wind, bezeichnet aber daneben etwas Uebersinnliches, eine geheimnisvolle, plötzlich auftretende, unberechenbare Wirkungen hervorrufende Kraft. In dieser letzteren Auffassung liegen Anklänge an dämonistische Anschauungen vor, aber auch nicht mehr, im wesentlichen ist rū'ch Jahve eine bloße Kraft, durch die Jahve in den Lauf der Dinge eingreift usw. Dieser allge-

meinen r. ist die dem Menschen zugehörige, in ihm wirkende r. parallel. Sie ist nicht wie n. fest an bāsār geknüpft, sondern kann sich zeitweise aus dem Leib entfernen, ohne daß das den Tod bedeutet. Ihr werden sowohl Affekte beigelegt in Wendungen, die den Zusammenhang mit r = Atem, zur Tätigkeit treibende r Lebensgeist noch erkennen lassen, als auch solche, bei denen das nicht mehr der Fall ist. In allen solchen Fällen hat r. eine Parallele an n. Anders ist das da, wo höhere psychische Funktionen der r. zugeschrieben werden, hier greift r. über n. hinaus, namentlich ist r. der Sitz des gesamten Denkens und Strebens, kurz der ethischen und religiösen Gesinnung. N. ist das im Leibe bzw. im Blute wohnende substantielle Lebensprinzip, r. deckt sich damit nicht, sondern tritt an das von n. betriebene physische Leben heran, dasselbe stets beeinflussend und stets mit ihm verbunden. Nur so könne r. neben n. als Lebensprinzip des Menschen und zwar als ein von n. wesentlich verschiedenes aufgefaßt werden. Auch die große Mehrzahl der Affekte von n. scheidet sich klar von denen der r. Jeneⁿ quellen sämtlich aus dem Innern des Menschen, aus dem Wesen der n. hervor, diese haben durchweg den Charakter der tiefen Erregung, sind stürmisch und überwältigend, treten nicht selten als etwas Fremdes, Ueberwältigendes an den Menschen heran; n. mit ihren Affekten verhält sich meist leidend, passiv, dagegen r. mit ihren Erregungen meist tätig, aktiv, fortreibend. Der r. ist auch fast völlig das Gebiet der höhern Seelentätigkeit reserviert. Sie ist nicht wie n. das, was die Handlung vollbringt, sondern das, was den Menschen zum Handeln antreibt und bestimmt, sie ist Sitz und Prinzip der höheren Funktionen und ethischen Vorgänge, Subjekt der höchsten geistigen Funktionen. Ist nun mit dieser Differenzierung an n. und r. eine trichotomische Anschauung gegeben? SCH. weist darauf hin, daß die Entwicklung des nefes-Begriffes einen einheitlichen Stammbaum ergibt, von dem die sämtlichen Begriffsbestimmungen von n. abgeleitet werden können. Das ist bei r. anders. Die Weiterbildung der Urbedeutung „Atem“ ist nur spärlich; r. = rūch allgemein kosmische r. und r. Jhv^h hat sich des

77
!
79
Begriffs bemächtigt und ihm Elemente beigefügt, die ihm vermöge seines Ursprungs nicht zukamen. Diese r. hat mit n. nichts zu tun. R. und n. entwickeln sich aber auch selbständig und unabhängig von einander, und diese beiden Entwicklungsreihen sind Versuche das Rätsel des menschlichen Wesens zu lösen, beide sind Grundlegungen einer dichotomischen Erklärung der Menschennatur, aber beide sind innerhalb des A. T. nicht zum Auslauf gekommen. Wir haben eben im A. T. kein psychologisches System, sondern eine Vulgärpsychologie, die aus den Wahrnehmungen des Alltagslebens gewonnen ist.

SCH. hat seine Untersuchungen auch auf die Apokryphen ausgedehnt. Er zeigt zunächst, daß 1. Makk., Tob., Jud., Bar. sich völlig dem alttest. Sprachgebrauch anschließen, und auch bei Sir. ist das nicht anders, wenn auch bei ihm manche neue Wendungen auftauchen. Aber bereits im 2. Makk. scheinen anders geartete Vorstellungen über das höhere und niedere Prinzip im Menschen sich geltend zu machen. Es finden sich nur noch wenig deutlich erkennbare Anklänge an den hebräischen Sprachgebrauch von nefeš und rû'ch. Dagegen findet sich bei ihm die entschiedene Dichotomie: der Verf. kennt nur σῶμα und ψυχή, die er als die beiden Bestandteile der menschlichen Natur einander gegenüberstellt, die im Anschluß an rû'ch sich findenden Gedankengänge werden ausgeschieden und für ihre psychischen Tätigkeiten die ψυχή allein in Anspruch genommen. Der Verf. von Sap. kennt den Sprachgebrauch von ψυχή und πνεῦμα entsprechend dem von nefeš und rû'ch, daneben aber finden sich Aussagen, die entweder vom alttest. Sprachgebrauch abweichend und nur von neuen Ideen beeinflusst gelten können, oder die, wenn auch durch hebräische Parallelen einigermaßen erklärbar, doch durch ihre Beziehung auf andere, unzweifelhaft griechischen Einfluß kundgebende Stellen durch Hereinfließen griechischer Gedanken gedeutet werden müssen.

Die Arbeit SCH.'s, deren Resultate wir soeben kurz wiedergegeben haben, zeichnet sich durch sorgfältige Verwertung des gesamten Stoffes, durch genaue Kenntnis der Literatur sowie