

## Werk

**Titel:** Religionsgeschichte Israels

**Autor:** Nowack, W.

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1916

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1916\\_0019|log59](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1916_0019|log59)

## Kontakt/Contact

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

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

## Altes Testament.

### Religionsgeschichte Israels.

- KÖNIG, E., Geschichte der alttestamentl. Religion. 2. durchaus neu bearbeit. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann, 1915. VIII 689. M. 10.— — KITTEL, R., Geschichte des Volkes Israel. 1. Band: Palaestina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas. 3. aufs Neue durchgearbeit. Aufl. Gotha, Perthes, 1916. XVI 696. M. 18.— — NÖTSCHER, FR., Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexil. Propheten. Münster, Aschendorff, 1915. VI 122. M. 3.40. — BERTHOLET, A., Zur Frage des Verhältnisses von persischem und jüdischem Auferstehungsglauben. Beitrag zur Festschrift Friedrich Carl Andreas zur Vollendung des 70. Lebensjahres. S. 51—62. Leipzig, Harassowitz, 1916. — W. W. Graf BAUDISSION, Alttestamentl. ḥajjim „Leben“ in der Bedeutung von „Glück“. Aus der Festschrift zu Ed. Sachau 70. Geburtstag 1915. 1—19. — Ders., Gottschauen in der alttestamentl. Religion. Archiv für Religionswissenschaft XVIII S. 173—239. — JAHN, G., Ueber den Gottesbegriff der alten Hebräer und ihre Geschichtsschreibung. Allgemein verständl. dargestellt. Leiden, Brill, 1915. XV 672. M. 12.— — von GLASENAPP, G., Der Jahvismus als Gottesvorstellung. Religionsphilosoph. Forschungen auf dem Gebiete des A. T. Herausgegeben von Ph. Stauff. Weimar, Rolfsch, 1915 (4. Denkschrift des deutschvölkischen Schriftstellerverbandes). 64. M. 0.80. — Religionsgeschichtl. Volksbücher VI. Reihe: KAUTZSCH, K., Die Philosophie des A. T. Tübingen, Mohr, 1914. 56. M. 0.50. — Beihefte zur Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft 30: MESSEL, N., Die Einheitlichkeit der jüd. Eschatologie. Gießen, Töpelmann, 1915. IV 188. M. 6.50

Unter den Arbeiten, die während des letzten Jahres erschienen sind, verdienen zwei Erwähnung, die jetzt in zweiter neubearbeiteter Auflage vorliegen. Die erste ist die in Bd. XVII S. 73 ff. besprochene Geschichte der alttestamentlichen Religion

von ED. KÖNIG, deren zweite Auflage schon drei Jahre nach der Ausgabe der ersten notwendig war. „Neubearbeitet“ ist diese Auflage nur *cum grano salis* zu nennen, im wesentlichen handelt es sich um den weiteren Ausbau des von K. aufgeführten Gebäudes, um da und dort vorgenommene leise Modifikationen oder an einzelnen Stellen angebrachte Arabesken. Nach K. ist die „moderne Auffassung“ während der letzten zwei bis drei Jahre in noch extremerer Weise als früher zum Ausdruck gebracht worden. Infolgedessen habe auch seine Darstellung danach streben müssen, womöglich noch genauer als vorher den Sinn der Quellenaussagen zu entfalten und den Bereich dessen abzugrenzen, was historisch möglich gewesen ist. Zwei methodische Prinzipien will K. durch diese Neubearbeitung zur weiteren Anerkennung bringen: er will 1. trotz aller Teilnahme an dem vergleichenden Verfahren der modernen Wissenschaft doch die geschichtlichen Quellen Israels selbst den Ausschlag geben lassen und 2. bei jedem einzelnen Fragepunkte nicht nur die negative Seite der Sache, sondern auch die positive voll ins Licht zu rücken suchen, um den genuinen Sinn der geschichtlichen Aussagen festzustellen.

Ref. muß dem Verf. zugestehen, daß er auch hier mit demselben unverdrossenen Fleiß weitergearbeitet hat, den er von jeher an ihm anerkannt hat. Es dürfte kaum irgendeine literarische für diese religionsgeschichtlichen Fragen in Betracht kommende Arbeit übersehen sein, so daß diese Arbeit auch für den Fachmann schon in bibliographischer Beziehung von Wert ist. Schon der Umfang dieser zweiten Auflage, die um fünf Bogen stärker ist als die erste, beweist mit welchem Fleiß K. weiter gearbeitet hat. Eine andere Frage ist freilich die, ob K. nicht gut daran getan hätte, das *minima non curat Praetor* zur Geltung zu bringen, und ob er in der Tat das Ziel erreicht hat, den Leser durch sein Buch in den Stand zu setzen die Behauptungen anderer samt einer Beurteilung derselben kennen zu lernen, um sich selbst ein Urteil über die schwebenden Fragen bilden zu können. Zur Begründung jenes Satzes greife ich nur Eine Stelle heraus — zahlreiche andere stehen zur Verfügung —.

S. 64 Anm. 2 sehen wir, daß selbst die spanische Literatur K. nicht entgangen ist, teilt er uns doch mit, daß L. Murillo in El Genesis (1914) 714 Gen. 31<sup>29</sup> אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם übersetzt: „el Dios de sus padres“. Ich frage mich vergeblich, was diese und viele andere auf gleicher Stufe stehenden Angaben für einen Zweck verfolgen. Betreffs des zweiten Punktes erinnere ich an meine Anzeige der ersten Auflage: ich habe damals darauf hingewiesen, daß man durch diese erdrückende Fülle von Zitaten weder zu einem wirklichen Genuß bei der Lektüre kommt, noch auf diese Weise wirklich gefördert wird. Ich habe ein gewisses Verständnis für das Bestreben K.s durch die ipsissima verba der Autoren dem Leser eine möglichst objektive Darstellung der von ihm bekämpften Meinungen zu geben, aber ich glaube, daß in diesem Punkt K. sich und viele seiner Leser täuscht. Handelt es sich um eine einzelne exegetische Stelle mag das angehen, aber wie ist das möglich bei umfangreicheren Aufsätzen? Hier wäre es bei weitem richtiger, kurz die entscheidenden Beweisgründe mit Beiseitelassung aller Nebensachen anzuführen, als einzelne Behauptungen aus dem ganzen Kontext gelöst abzudrucken. Für den Zweck der Polemik und der Erschlagung des Gegners mag der von K. eingeschlagene Weg vielleicht brauchbar sein, für die Ueberzeugung des Gegners und für die Förderung der Sache kann er nicht ersprießlich sein. Ich greife zum Beweise einige Stellen heraus. Kautzsch (Bibl. Theol. S. 14) hatte die Erzählung Jos. 4<sup>20</sup> ff. einen Versuch genannt „den ursprünglich heidnischen Charakter dieses Steinkreises für den Jahvismus unanständig zu machen“. Der Leser erfährt auf S. 107 Anm. 1, daß das eine unberechtigte Umdeutung des Textes Jos. 4<sup>20</sup> ff. ist. Ich verweise ferner auf die Art, wie S. 196 f. Budde, Steuernagel, G. Beer mit ihren Bedenken gegen die Mosaizität des Dekalogs abgetan werden. Was soll man dazu sagen, daß Buddes Bedenken dadurch beiseite geschoben wird, daß K. darauf hinweist, wie Israel nur durch seine religiös-sittliche Eigenart den Kanaanitern gegenüber sich behaupten konnte. „Sollte diese“, so fragt K., „sich nicht auch aussprechen?“ Diese Beweisführung steht auf derselben



Höhe wie die Beer gegenüber, der die Ineinandersetzung der Pflichten gegen Gott und den Nächsten meint nur aus der Wirksamkeit der Propheten verstehen zu können. Er wird mit dem Satz abgetan: „Später wurden die Gesetze detaillierter, nicht vereinfacht.“ Es ist nicht leicht zu begreifen, wie K. angesichts von Männern wie Amos, Hosea, Jesaja, Micha und der an die Propheten sich anschließenden deuteronomistischen Richtung derartiges behaupten kann. Gegen Buddes Ausführungen, daß Israel in Kanaan von Jahve nicht habe den Erntesege erbitten können, wird darauf hingewiesen, daß schon die ältesten Quellen vgl. Gen. 20<sup>12</sup> J, Gen. 27<sup>27</sup> E uns das Gegenteil sagen, eine Widerlegung, die an Ueberzeugungskraft der gleicht, die Baudissin erfährt, der die mildereren Züge des heilenden Gottes, welche der strenge Gewitter- und Feuergott Jahve angenommen, auf den Einfluß der kanaanitischen Religion zurückgeführt hatte: er wird damit abgefertigt, daß nach den Quellen schon der Gott der patriarchalischen und mosaicaltprophetischen Religion ein Gott des unabhängigen, dauernden Seins und Lebens in der Geschichte war.

Abgesehen von den zahlreichen Erweiterungen, die durch Berücksichtigung der neuesten Literatur veranlaßt sind, ist an nicht wenig Stellen auch eine Kürzung oder Umgestaltung des Textes erfolgt, die, soviel Ref. feststellen konnte, freilich nur an einer Stelle einen größeren Umfang angenommen hat, nämlich in dem Abschnitt über die Auferstehungshoffnung, wo die Seiten 610—615 neu gearbeitet sind vgl. auch den Abschnitt über die Essäer S. 611 f. Von größeren Auslassungen ist mir nur die Polemik gegen Meinhold aufgefallen, der sich mit Recht gegen die von K. gemachte Unterscheidung zwischen den durch Vermittlung des Mose gegebenen und den direkt dem Volke zugeflossenen Jahve-Vorschriften, die tatsächlich keine Opfervorschriften enthielten, gewandt hatte, vgl. K. 1. Aufl. S. 322 bis 324, sie ist jetzt verschwunden, ohne daß ersichtlich ist, ob K. sich inzwischen vielleicht eines besseren besonnen, wie das einige andere Auslassungen nahelegen, vgl. 1. Aufl. S. 163, 2. Aufl. S. 217 die gegen Cornill und Budde gerichteten Be-

merkungen, 1. Aufl. S. 262, 2. Aufl. S. 320, 1. Aufl. S. 287, Nr. 6, 2. Aufl. S. 347, 1. Aufl. S. 331—333, 2. Aufl. S. 392, 1. Aufl. S. 348, 2. Aufl. S. 409.

KITTELS Geschichte des Volkes Israel greift ja in ihrem Stoff über den Rahmen des hier zu Behandelnden hinaus, aber mit gutem Grund ist die zweite Auflage des Werkes in Bd. XVII S. 32 f. besprochen, deshalb sei auch die vor kurzem erschienene dritte Auflage des 1. Bds. erwähnt; handelt es sich doch hier um die Gründung des Jahvismus. Speziell § 44 „Moses und seine Religion“ sei hier herausgehoben, aber auch die für die Kultur und Religion Kanaans der vorisraelitischen Zeit wichtigen §§ 15—20 kommen für uns in Betracht. Mit der gleichen musterhaften Sorgfalt und dem emsigen Fleiß, der König auszeichnet, hat auch KITTEL die seit 1912 erschienene Literatur berücksichtigt: so sind diese Paragraphen um etwa 17 Seiten vermehrt, während jener ungefähr den gleichen Umfang behalten hat, bei diesen war eben der Ertrag der assyrisch-babylonischen, ägyptischen und sonstigen auf den vorderen Orient bezüglichen Forschungen zu berücksichtigen. Eine nennenswerte Veränderung der eigentlichen Darstellung hat das nicht zur Folge gehabt, nur die Anmerkungen sind umfangreicher geworden.

Kommt man von der Lektüre von Königs Religionsgeschichte zu KITTELS Darstellung, so atmet man auf wie der Wanderer, der aus dem verworrenen Dickicht in den Hochwald tritt. Während dort der Leser von dem auf ihn einstürmenden Stoff erdrückt wird und er unter den tausend Minutien neben dem wichtigen Material sich kaum zurecht zu finden vermag — erscheint doch alles wie auf gleicher Fläche liegend —, findet der Leser hier eine klare präzise Heraushebung der entscheidenden Momente, während alles Beiwerk in die Anmerkungen verwiesen wird. Es ist daher mit Freude zu begrüßen, daß K.s 2. Auflage in kaum vier Jahren eine Neubearbeitung nötig machte, die freilich in keinem nennenswerten Punkt K. zu einer Aenderung oder Modifizierung seiner Auffassungen von 1912 veranlaßt hat: das Buch behält seinen kon-

servativen Charakter von ehemdem, der sich aber doch sehr wesentlich von dem Königs unterscheidet: auch der Gegner wird bei Kittel anerkennen müssen, daß hier der Versuch gemacht ist, den Mosaismus aus der Geschichte heraus zu begreifen. Bei König trifft dies Urteil kaum zu, man vergleiche nur des letzteren Darstellung über das Neue, das der Mosaismus im Verhältnis zur Religion der Patriarchen gibt.

NÖTSCSER ist ein Schüler des bekannten Assyriologen und alttestamentlichen Theologen Hehn, auf dessen Anregung diese Untersuchung über die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten entstanden ist. Es spricht für die gute methodische Schulung N.s, daß er die Beschränkung, die er im Unterschied von Diestel, A. Ritschl, J. Monnier u. a. sich auferlegt, damit motiviert, daß, ehe man eine einheitliche, für das ganze A. T. zutreffende Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes zu geben unternimmt, es geraten sei, die Auffassung der einzelnen literarisch zusammengehörigen Gruppen festzustellen. Dem entspricht auch die ganze Anlage der Arbeit, die einen klaren, besonnenen und vorsichtig urteilenden Kopf erkennen läßt.

Im ersten Abschnitt: „Begriff der Gerechtigkeit Gottes“ handelt N. von צדק als juristischem, sittlichem und sittlich-religiösem Begriff, sowie von dem damit verwandten, aber nicht gleichbedeutenden משפט, gibt eine Uebersicht über die Versuche einer erschöpfenden Definition des Begriffs, um sodann von der richtenden und vergeltenden sowie der helfenden Gerechtigkeit Gottes zu handeln. Den Schluß bildet eine Erörterung über Zeph. 3 5, das der sonstigen Auffassung von Jahve als צדיק nicht widerspreche, Jahve werde vielmehr hier als der nach den Normen des Rechts handelnde צדיק genannt: im Gegensatz zur Rechts- und Pflichtverletzung der Großen ist Jahve der gegen sein Volk Recht Uebende. — Der zweite Abschnitt legt die Betätigung der Gerechtigkeit Gottes dar: Jahve wird hier als Gesetzgeber und als Richter und Vergelter behandelt. Hier geht N. ausführlicher auf die Frage des Kollektivismus und des Individualismus sowie auf die mit dem letzteren auftauchenden Schwierigkeiten

ein. „Die älteren Propheten hatten die Möglichkeit der individuellen Vergeltung offen gehalten, daneben (sic!) kennen sie aber auch die Kollektiv-Vergeltung; einen Widerspruch zwischen beiden haben sie nicht empfunden, wenigstens ihn nicht zu lösen versucht . . . Jeremja aber tritt der Lösung des Widerspruchs zwischen Jahves Gerechtigkeit und dem wirklichen Ergehen des Einzelnen näher“, er fragt sich, ob die individuelle Vergeltung ein notwendiges Requisite der göttlichen Gerechtigkeit sei. — Im letzten Abschnitt: „Gerechtigkeit und Gottesbegriff“ untersucht N. das Verhältnis der Gerechtigkeit Gottes zum Zorn, zur Heiligkeit und zur Gnade Gottes. In fünf Sätzen faßt N. das Resultat seiner Untersuchung zusammen. Man wird ihnen in der Hauptsache zustimmen müssen, nur der vierte Punkt dürfte Widerspruch hervorrufen, daß nämlich zwischen Israel und Nichtisrael im Gericht Jahves prinzipiell kein wesentlicher Unterschied herrscht. Stellen wie Am. 1 2, Mich. 6 8 u. a. reichen doch nicht aus, eine derartige Behauptung zu begründen: so wenig sich in bezug auf das Heil der Endzeit ein Unterschied zwischen Israel und der Heidenwelt in der Anschauung der vor-exilischen Propheten wegschaffen läßt, so wenig ist das möglich in bezug auf das Gericht Israel und den Heiden gegenüber. Wenn Jer. 12 14 verkündigt, daß alle, die Jahves Erbe antasten, aus ihrem Lande ausgerottet werden, wenn 36 12 einen Unterschied macht zwischen allen Völkern, denen Jahve den Garaus machen, und seinem Volk, das er nicht gänzlich vernichten, sondern *למשמט* züchtigen will, so lassen sich derartige Zeugnisse nicht durch Heranziehung anderer Stellen, in denen das Gericht über die Heiden wie das über Israel sittlich begründet wird, beiseite schieben. Vollends muß man gegen N. Widerspruch erheben, wenn er den Versuch macht, diesen Begriff Gottes schon in die ältere Zeit zu verlegen. Gen. 12 1 ff., das von der alten Prophetenzeit nicht zu weit entfernt ist, redet in dieser Beziehung eine deutliche Sprache: trotzdem Abraham sich gegen Pharaon aufs schwerste vergangen hat und alles Unrecht auf seiner Seite ist, nimmt Jahve doch gegen Pharaon für Abraham Partei.

Mit dieser Darlegung hat Ref. schon einen der Hauptfehler N.s, der öfter hervortritt, berührt, nämlich eine gewisse Neigung zur dogmatischen Konstruktion, wobei der Versuch, den Problemen die Spitze abzubrechen, ihm öfter erwünschte Dienste leistet. Ich weise nur auf zwei Punkte: einerseits die Frage der Sittlichkeit des Gottesbegriffs und andererseits auf die des Kollektivismus und des Individualismus. Wenn N. behauptet, daß die religionsgeschichtliche Schule von Jahve als sittlicher Macht in der Anschauung Altisraels nichts wisse, so dürfte das auf einer Voreingenommenheit N.s beruhen: Niemand kann angesichts der Tatsache, daß Jahve seit ältester Zeit als Quelle und Schützer des Rechts gedacht ist, derartiges behaupten, vielmehr ist nur das bestritten, daß der sittliche Faktor im Gottesbegriff Altisraels dieselbe zentrale Stellung gehabt habe wie in der Zeit nach Amos. Eine sorgfältigere Erwägung von Erzählungen wie 1 Sam. 14 über die von Jonathan unwissentlich begangene Sünde und den dadurch hervorgerufenen Gotteszorn hätte N. etwas vorsichtiger machen können, ihn auch vielleicht vor dem mißglückten Versuch bewahren können, angesichts von Hos. 11 4 u. a. St. die Behauptung aufrecht zu erhalten, daß jede Sünde die Tat des freien Willens sei und nur als solche von Jahves Gericht getroffen werde. Es wird dabei bleiben, daß Hosea noch hundert Jahre nach Jehus Tat diese anders ansieht als die Propheten seiner Zeit 2 Reg. 10 30, denn es sind nichts als unbewiesene Behauptungen, daß Jahve das Vorgehen des Jehu nicht in allen Teilen gebilligt habe. Was aber die Frage des Kollektivismus und Individualismus betrifft, so kann N. zwar nicht bestreiten, daß Jeremja den letzteren in ganz anderer Weise zur Geltung gebracht hat, als das vorher geschehen ist, aber N. versteht es doch wiederum dadurch, daß er die an einzelne Personen schon in der älteren Zeit gerichteten Drohungen oder Verheißungen betont, den Unterschied zwischen der älteren und der jüngeren Zeit auf ein Minimum herunterzudrücken. Auch hier wird es dabei bleiben, daß die älteren Propheten das Volk als Träger der Religion und somit als Empfänger einer gerechten Vergeltung kennen, und alle Hinweise auf Einzelpersönlichkeiten in der äl-

teren Zeit werden die Tatsache nicht aus der Welt schaffen können, daß erst Jeremja der eigentliche Schöpfer der Individualreligion geworden ist d. h. die Erkenntnis, daß der einzelne, auch losgelöst von seinem Volke und im Gegensatz zu ihm, mit Jahve in ungebrochener Lebensgemeinschaft stehen kann. Der wirkliche Tatbestand wird durch Bemerkungen wie die, daß die älteren Propheten die Frage der individuellen Vergeltung offen lassen, oder daß ihnen das Problem des Individualismus und der Vergeltung nicht ins Bewußtsein getreten sei, verdunkelt; tatsächlich liegt die Sache so, daß diese ganze Frage Kollektivismus und Individualismus ihnen fremd war.

Diese und andere Bedenken können den Ref. freilich nicht hindern anzuerkennen, daß N.s Arbeit eine durch sorgfältige Kenntnis der einschlägigen Literatur, durch Besonnenheit des Urteils und Klarheit der Darstellung bemerkenswerte Leistung ist.

BERTHOLET hat zu der Festschrift für Friedrich Carl Andreas einen Beitrag geliefert, der sich mit der noch immer streitigen Frage nach dem Verhältnis von persischem und jüdischem Auferstehungsglauben beschäftigt. Er setzt bei Erörterung einiger peripherischer Punkte ein und zeigt, daß die in der Apokalypse des Eldad und Modad uns entgegentretende Vorstellung, wonach die (auferstandenen) Israeliten mit Wonne von dem Stier, der ihnen vom Anbeginn bereitet war, gespeist werden, sich ungezwungen nur aus der persischen Parallele erklärt, nach der Sōshyans und seine Gehilfen ein Opfer vollziehen, während sie die Toten wiederherstellen und bei dem Opfer den Stier Hadhayōsh schlachten. Von dem Fett dieses Stieres und vom weißen Hōm bereiten sie das Lebenselixier und geben es allen Menschen, die nun unsterblich werden für immer und ewig. Wie die Zahl der männlichen Helfer des Sōshyans 15 ist, so erwecken nach Succa 52 a 15 Gesalbte die Toten, und wenn einige Rabbinen 114 Jahre als Zeit angeben, die die Auferstehung in Anspruch nimmt, so erklärt sich auch diese Zahl leicht als Verdoppelung der 57 Jahre, die der Bundahish als Zahl der Jahre, welche die Wiederherstellung der Toten in Anspruch nimmt, kennt, vgl. auch Bundahish 30<sup>26</sup> mit Mtth. 22<sup>30</sup> und 30<sup>7</sup> mit 1 Kor. 15<sup>23</sup>.

Trotz dieser und anderer augenfälligen Parallelen wäre der Schluß, daß der jüd. Auferstehungsglaube überhaupt vom persischen abhinge, verfehlt, denn diese Parallelen beziehen sich wesentlich auf peripherische Dinge. B. erinnert daran, daß die jüdischen Anschauungen keineswegs einheitlich sind. Wir haben hier das Nebeneinander einer allgemeinen und einer bloß partiellen Auferstehung, während der Parsismus nur die allgemeine Auferstehung kennt, dagegen ist es nicht ganz ohne parsistische Parallele, daß bald der Messias bald Gott selber als Totenerwecker erscheint. Läßt sich nun die partielle Auferstehung aus innerjüdischen Prämissen verstehen? B. bejaht mit Recht diese Frage, er sieht die Wurzel dieser Vorstellung in dem Ez. 37 vorliegenden Bilde: die Volksglieder zum neuen Volk sich vereinend, das Träger der künftigen Herrlichkeit werden soll. Zunehmender Vergeltungsglaube stachelte die Gemüter, während zugleich die Ansprüche des religiösen Individuums wuchsen. Als endlich unter Antiochus Epiphanes die Not den Gipfelpunkt erstieg, schien es, als könne der Wendepunkt nicht mehr fern sein, und auf die Fragen, die die Gemüter bewegten, was wird aus den Frommen, die ihr Leben für ihren Glauben dahin gegeben, sollen sie in nichts verschieden sein von den Abtrünnigen, gibt Dan. 12 2 die Antwort, in welcher der Durchbruch vom Gedanken einer bildlichen zur Erwartung einer wirklichen Auferstehung „Vieler“ vollzogen wird.

Ogleich sich dieser Auferstehungsglaube auf dem Wege rein innerjüdischer Entwicklung begreifen läßt, wird es sich dennoch kaum empfehlen, dem persischen Auferstehungsglauben jeden Einfluß auf die Entstehung des jüdischen abzusprechen. Läßt sich auch im Einzelnen derselbe nicht nachweisen, so ist das doch kein Grund zu einer solchen Stellung, zumal den Juden der persische Auferstehungsglaube ihrer Beherrscher sicher nicht unbekannt war und es ein charakteristischer Zug des Spätjudentums ist, das, was die Frommen an geistigen Gütern besaßen, sich anzuzeigen. Vielleicht tritt uns schon in der Ausmalung der Auferstehungshoffnung im Dan. ein gewisser persischer Einschlag entgegen: daß die Auferstandenen leuchten sollen wie der Glanz der

Himmelfeste oder wie die Sterne, ist viel eher aus dem Parsismus, in dem das Licht eine so entscheidende Rolle spielt, als aus innerjüdischen Prämissen heraus zu verstehen. B. vermutet, daß auch der Gedanke der Ewigkeit der Auferstandenen im Gegensatz von sonstigen jüdischen Anschauungen von einer begrenzten Lebensdauer, vgl. Jes. 65 20) zusammenhängt mit der Eingliederung der Auferstehung in eine allumfassende kosmische Umgestaltung und Neuordnung, die als Ganzes vermutlich überhaupt außerjüdischen Kreisen entlehnt ist. Derartige Erwägungen mahnen zur Vorsicht der Behauptung gegenüber, daß der Fortschritt von dem Glauben an eine partielle Auferstehung zu dem an eine allgemeine sich auf dem Wege einer organischen innerjüdischen Entwicklung vollzogen habe. Wäre es so, so verstünde man schon nicht, warum der Glaube an eine allgemeine Auferstehung sich nur mit vieler Mühe durchsetzte. Denn wo dieser Glaube in der spätjüdischen Literatur auftritt, da stößt er sich zum Teil innerhalb derselben Schrift, ja derselben Aussage mit entgegengesetzten Vorstellungen aufs empfindlichste, so daß man immer wieder zu der Annahme einer Kreuzung von jüdischem und außerjüdischem Glauben gedrängt wird. Vgl. Test. XII Patr.: allgem. Auferstehung Test. Benj. 10, partielle Test. Jud. 25, Sim. 6, Seb. 10.; in der syr. Baruchapokalypse: allgemeine 42 7 50 2, partielle 30 1—3, wahrscheinlich 21 23 f. Apc. Moys. 10 41 setzt allgemeine Auferstehung voraus, dagegen heißt es 13: Alles Fleisch von Adam bis zu jenem großen Tag wird auferstehen, alle welche heiliges Volk sind.

Daß der persische Auferstehungsglaube zeitlich hoch genug hinaufreiche, um den Glauben des vorchristlichen Judentums haben beeinflussen zu können, ist nicht nur sicher aus Stellen des Avesta, deren Alter freilich umstritten ist, sondern, wie Bertholet zeigt, auch aus den Zeugnissen griechischer Autoren: nicht nur Diogenes von Laërte und Aeneas von Gaza, sondern auch Herodot kennen den Auferstehungsglauben, denn die III, 62 dem Perser Prexaspes in den Mund gelegten Worte erklären sich, wie Windischmann dargetan hat, „am ungezwungensten,



wenn Herodot das persische Dogma kannte und sich seiner zur Kolorierung der Rede eines persischen Mannes bediente“.

Freilich fehlt dem Judentum der im Persismus mit der Auferstehungshoffnung innerlich verknüpfte Gedanke der ἀποκατάστασις, aber das ist kein Grund gegen die Annahme persischer Beeinflussung, dieser Gedanke war dem Judentum offenbar zu fremdartig, um von ihm assimiliert zu werden. Andererseits wird man aus der Tatsache des eklektischen Verfahrens bei der Uebernahme persischer Vorstellungen in das Judentum eine Bestätigung dafür entnehmen, daß persischer Auferstehungsglaube nicht wohl die primäre Quelle für eine Auferstehungserwartung auf jüdischer Seite gewesen sein kann.

Eine Schwierigkeit bleibt: bei den Juden erscheint die Auferstehung als ein Erwachen aus dem Erdenstaub, vgl. IV. Esr. 7<sup>32</sup>. Dieser Gedanke ist den Persern fremd, die ihre Toten nicht begraben, sondern aussetzten, wobei sich der Körper an die Elemente verliert, so daß im Bundahish die Wiederherstellung so dargestellt wird, daß der Körper von ihnen zurückgefordert wird. Mit Recht sieht B. diese Anschauung als eine aus gelehrter Reflexion geborene Vermittlungsauskuft an, unter der nur halb verhüllt das Problem durchscheint, wie es bei einem Volke, das seine Leichen aussetzte, zu einem solchen Auferstehungsglauben kommen konnte. Wir werden hier vor die Alternative gestellt: entweder haben die Perser den Auferstehungsglauben aus anderer Quelle bezogen, oder der Zeit, da sie die Leichen aussetzten, ging eine andere voraus, da sie die Leichen begraben. Die erste Annahme ist mehr als unwahrscheinlich, da wir nicht sehen können, wo eine solche Quelle geflossen wäre. Anders liegt das mit der zweiten Annahme. B. weist auf Herodot und Strabo. Nach letzterem XV, 3. 20 werden nur die Leichen der Magier ausgesetzt, die der übrigen aber begraben, und zwar so, daß man sie erst mit Wachs überzog, was schon Cicero Tusc. I, 45 aus dem Bestreben erklärt, die Leiche so lange als möglich zu erhalten, so daß wir hier eine Parallele zur ägypt. Einbalsamierung haben, die jedenfalls mit dem Glauben an die Auferstehung im Zusammenhang stand.

B. weist auch darauf, daß sich da, wo die Leichenaussetzung nicht zweifelhaft ist, sich teilweise der Brauch nachweisen läßt, daß die vom Fleisch entblößten Gebeine noch irgendwie begraben wurden, ja er glaubt in einem bis heute in einigen Gegenden des Gujarat beobachteten avestischen Brauch die Nachwirkung der älteren Sitte des Erbbegränisses zu erkennen, vgl. Vendidad VIII, 8 f. Demnach wird es sich bei der Leichenaussetzung um einen ursprünglich lokal beschränkten Gebrauch handeln, der erst allmählich zu allgemeiner Anerkennung hindurchdrang. Es wäre zu wünschen, daß diese Frage durch die Iranisten eine volle Klärung empfinde.

Es ist zu befürchten, daß diese wohl nur wenig zugängliche Arbeit, die sich durch ruhig abwägendes Urteil und durch Heranziehung wichtigen religionsgeschichtlichen Materials auszeichnet, ziemlich unbeachtet bleiben wird. Deshalb scheint es mir notwendig, den Inhalt in der Hauptsache hier wiederzugeben. Soviel ich sehe, ist die von B. getroffene Entscheidung durchaus zutreffend.

GRAF BAUDISSION hat zu der Eduard Sachau gewidmeten Festschrift eine Untersuchung über ḥajjīm „Leben“ in der Bedeutung „Glück“ beigesteuert. Alttestamentliches ḥajjīm bezeichnet das Leben zunächst als eine Kraft, dann auch als einen Zustand; niemals ist damit eine Aeüßerung dieser Kraft oder dieses Zustandes bezeichnet. In der jüngeren Literatur wird dieser Zustand zuweilen als Glück oder Heil gedacht, ohne daß durch ein Epitheton auf die befriedigende Lage hingewiesen würde. Auch das Verbum ḥājāh wird gelegentlich ohne nähere Bestimmung in dem speziellen Sinn „ein beglückendes Dasein führen“ gebraucht.

Nur selten wird das Nomen mit der Bedeutung „Glück“ so gebraucht, daß dabei von einer Beziehung auf das sich regende physische Dasein ganz abgesehen wird. Häufig aber kommt das Wort im alttestamentl. Spruchbuch vor, um zunächst die Fortführung des physischen Daseins auszudrücken, die aber damit zugleich als eine glückliche bezeichnet werden soll. Auch Ps. 16 11 findet sich der Gebrauch von ḥajjīm in dem Sinn glückliches

Leben, ähnlich Ps. 119 77 das Verbum ḥājāh „am Leben bleiben“ als Lohn der Gerechtigkeit, wobei ohne Zweifel das Leben als ein glückliches zu denken ist.

Diese Bedeutung von ḥājīm und ḥājāh hat ihre Wurzeln in der prophetischen Predigt. Bei Amos 5 4. 6. 14 fordert Jahve auf, ihn, bzw. Gutes zu suchen und nicht Böses „auf daß ihr lebet“. Das Wort ist nicht an den Einzelnen, sondern das Volk gerichtet, und mit dem Leben ist das Lebenbleiben in dem dem Volk bevorstehenden Gericht gemeint. Diese von Amos nur als denkbar ins Auge gefaßte Lebenserhaltung wird von Jesaja bestimmt in Aussicht gestellt, obgleich er weder in dieser Gedankenverbindung, noch sonst mit dem Begriff des Lebens operiert. Dagegen findet sich derselbe Ausdruck wieder in dem bekannten Wort des Habakuk 2 4: „der Gerechte wird durch seine Treue (gegen Jahve) leben“. Und zwar ist der Gerechte im Gegensatz zu dem Frevler d. i. dem Chaldäer doch wohl eine Personifikation des Volkes Juda. Dieser Gedanke des am Lebenbleibens, vom Volke gesagt, ist in der Verheißung des Deut. an das mit „du“ oder „ihr“ angeredete Volk mehrfach vertreten: in dem gesetzlichen Kern des Deut. freilich nur 16 20 öfter aber in den verschiedenen Erweiterungen 4 1. 5 30. 6 24. 8 1. 30 16. Auch hier ist „leben“ in demselben Sinn wie bei Am. gebraucht, nur so kann „leben“ und „lange Tage haben“ von einander unterschieden werden, wie das tatsächlich geschieht. Nur darin unterscheiden sich die in der mit Amos beginnenden Linie sich bewegenden Deuteronomiker, daß sie an die Stelle des „suchet Jahve“ oder „suchet Gutes“ die Forderung der Beobachtung des in Gebote gefaßten Gotteswillens setzen.

Eine neue Entwicklung beginnt mit Ezechiel, der als den Empfänger von Lohn und Strafenicht mehr das Volk in seiner Gesamtheit, sondern den Einzelnen denkt: der Gerechte, der in seiner Gerechtigkeit beharrt, wird ebenso leben, wie der Sünder, der von seinem sündigen Wege abläßt, während andererseits der Gerechte, der von seiner Gerechtigkeit abläßt und der Sünder, der in seiner Sünde verharret, sterben wird. Offenbar denkt Ez., der ein Gericht über das Volk als Ganzes nicht mehr

erwartet, daran, daß Gott Veranstaltungen treffen werde, die Sünder aus Jahves Volk auszurotten. An etwas anderes als an die Erhaltung oder Entziehung des Lebens ist bei dem „leben“ und „sterben“ nach Ez.s Anschauung aber nicht zu denken, wie deutlich die Parallele zu „leben“ „seine Seele erretten“ beweist, was sich nur von der Erhaltung des physischen Lebens verstehen läßt.

Späteren, die nicht mit derselben Sicherheit wie Ez. die Ueberzeugung zu gewinnen vermochten, daß Gott durch unmittelbares Eingreifen ein gerechtes Gericht herbeiführen werde, mußte das „Leben“ lediglich im Sinne von „am Leben bleiben“ als Lohn der Gerechten ungenügend erscheinen. Darum haben die Spruchdichter dem Begriff des Lebens einen volleren Inhalt gegeben, indem sie dabei nicht nur an den Fortbestand des physischen Daseins, sondern an ein befriedigendes Weiterleben dachten, wie schon die späte Stelle Deut. 30 15 das dem Volke angebotene Leben nicht von einer rein physischen, sondern von einer glücklichen Fortdauer des Volks versteht. B. erinnert auch an Ez.s Wort von den Geboten des Lebens. Das konnte leicht so verstanden werden, daß diese Gebote, die das Leben bewirken, in sich eine Kraft haben, den im Leben Stehenden noch ein anderes Leben als das rein physische zu vermitteln. In der Tat findet sich bei Ez. mehrfach der positive Gedanke, daß Gottes Wille auf das „Leben“ der Menschen gerichtet ist, während bei den älteren Propheten Jahves Wille negativ darauf gerichtet ist, daß das Böse untergehe, und diesem Gedanken der andere von einer Möglichkeit, daß das Volk lebe, d. h. am Leben bleibe, nur untergeordnet ist. Durch Ez.s Betonung des Lebenswillens Gottes erhielt in dieser Verbindung der Begriff des Lebens also ein neues Gewicht, und es lag nahe, in ihn mehr hineinzulegen, als nur die Vorstellung des Verschontbleibens, und es war ein nächster Schritt, das Wort für „Leben“, ganz abgesehen von seiner ursprünglichen Bedeutung überhaupt, zur Bezeichnung eines erfreuenden oder beseligenden Zustandes zu gebrauchen im Sinn von „Glück“ oder „Heil“. B. weist aber darauf hin, daß der Bedeutungsübergang von „Leben“ in „glück-

liches Leben, Glück“ auch durch Gedankenentwicklungen auf andern Gebieten nahegelegt wurde. Besonders in späteren Psalmen wird öfter das Unglück als ein Todeszustand und die Erweckung aus ihm als ein Beleben dargestellt. Es ist unwahrscheinlich, daß der Todeszustand nur im eigentlichen Sinn zu verstehen ist, sondern es handelt sich da öfter nur um ein Bild für das Unglück des Beters. Vielleicht ist diese Schilderung des Unglücks als eines Todseins aus der schon bei älteren Propheten sich findenden Vorstellung vom Unglück des Volkes als einem Kranksein Jes. 1<sup>5</sup> und der Erweckung des Volkes oder seiner Heilung Jes. 6<sup>10</sup> entstanden. Vielleicht waren die Israeliten darin abhängig von den Babyloniern, die die Krankheit nicht nur als ein Verfallensein an den Tod, sondern geradezu als ein Gestorbensein auffaßten. Ist Krankheit ein Tod und Unglück eine Krankheit oder ein Tod, so muß das Glück als Leben gedacht werden, und so ergibt sich, daß das Wort für „Leben“ im Sinn von „Glück“ gebraucht werden konnte. Dazu kommt, daß das Licht als ein Erfreuendes zum Bild dient für Glück und die Finsternis als ein Erschreckendes für das Unglück, und daß Licht als Vorbedingung der Entfaltung des Lebens, als das Element des Lebens gilt. Das Reich des Lichtes ist das Reich des Lebens, während das Totenreich das Reich der tiefsten Finsternis ist.

Nicht nur der äußerliche Glücksstand, sondern auch die innerliche Befriedigung kann als „leben“ gedacht werden. Das ist der Fall Jes. 55<sup>3</sup>, wo es sich in dem Satz „damit eure Seele leben“ um die volle Entfaltung des Lebens, wie das v. 2 ausführt, handelt. Noch deutlicher ist das in Ps. 22<sup>27</sup>. 69<sup>33</sup>, wo die Dichter den Elenden und denen, die Jahve suchen, dieselbe Umwandlung ihrer Lebenslage wünschen, die sie erfahren haben: hier hat „leben“ die Färbung von „glücklich leben“ auch dann, wenn man den Ausdruck in dem Sinn fassen will: „Euer Herz lebe auf“ nämlich nach der Bedrückung.

Die erst spät nachweisbare Bedeutung „leben“ im Sinn von „glücklich leben“ ist wahrscheinlich schon in früherer Zeit vorhanden gewesen, wofür sich B. auf den in alten Quellen sich

findenden Wunsch „Es lebe der König“ beruft. Auch ohne den nur 1 Reg. 1<sup>31</sup> vorkommenden Zusatz „immerdar“ wird an lange Lebensdauer zu denken sein, aber nicht allein an sie, da beim Antritt einer Regierung der Gedanke an eine gesegnete doch zu nahe lag. Demnach scheint schon hier „leben“ die Bedeutung „glücklich leben“ zu haben. B. weist darauf hin, daß der Wunsch langen Lebens für den König auf assyrisch-babylonischem Boden häufig vorkommt und mit noch stärkeren Worten für die Dauer bei den Aegyptern. Aber auch der einfache Wunsch des Lebens ist bei den Assyriern und Babyloniern seit ältester Zeit für den König üblich gewesen. Obgleich z. B. die Inschrift aus Nimrud bei dem Leben deutlich an das physische Leben denkt, so ist doch nicht ausgeschlossen, daß nicht von der bloßen Erhaltung des Lebens die Rede sein soll, sondern daß das gewünschte Leben als ein beglückendes gedacht wird. Jedenfalls ist das Leben vorgestellt als das beste, das gewünscht werden kann. Auch den Hebräern wird irgendwelche Wertschätzung des Lebens nie gefehlt haben. Aber hohes Alter ist mehr für den sesshaften Bauern als den Nomaden beglückend, daher erscheint langes Leben erst in den jüngsten Formen der Vätersage als Segen der Gottheit. In der alten Zeit galt weniger das Leben an sich oder seine lange Dauer, als die Verschonung des Lebens dann, wenn es durch die Verderbensmacht der Gottheit bedroht wurde, als eine Gabe der Gottheit. Das hängt damit zusammen, daß die Gottesidee der Hebräer von der Vorstellung der Gottheit als einer furchtgebietenden Macht ihren Ausgangspunkt nahm.

Finden wir auch erst bei Ez. den Willen Jahves als auf das Leben des Menschen gerichtet, so dürfen wir eine Wertschätzung des Lebens und seiner Dauer uns doch bei den Hebräern nicht zu spät entstanden denken. Die Vorstellung von der Scheol als dem Ort des Grauens mußte den Wunsch nach einem „Leben im Lande der Lebendigen“ erzeugen und das Leben als das höchste Gut erscheinen lassen. Gibt es kein Glück, das über das Leben hinaus reicht, so konnte sich leicht daraus die Bezeichnung des Glückes als eines Lebens oder vielmehr des

Lebens bilden. Die Entwicklung der Bedeutung „Leben“ zu „wahres Leben“ oder „Glück“ ist zuletzt darin begründet, daß ḥajjīm im Alten Test. immer im absoluten Sinn gebraucht ist. ḥajjīm ist eben nicht „Lebensdauer“, oder „Lebensweise“, sondern „Lebenskraft“ oder „Lebenszustand“. Auch das Verbum ḥājāh wird niemals mit einer nähern Bestimmung verbunden, um die Art des Lebens zu bezeichnen, es bezieht sich auf das Vorhandensein der Kraft oder des Zustandes des sich regenden Daseins, nicht aber auf dessen Art oder Dauer. Es gibt für den Hebräer ebensowenig Nüancen des Lebens wie des Todes. Wie ihm ein krankes Dasein als Tod gilt, so ist ihm ein minderwertiges Leben kein Leben.

Während bei den Israeliten ḥajjīm geradezu zu dem Begriff von „Glück“ sich entwickelt hat, und zwar vielleicht durch einen von Babylonien ausgehenden Anstoß, hat das dem hebr. Wort entsprechende babylon. kalātu diese Bedeutung nicht gewonnen, wohl aber hat sich das Wort zu dem Begriff des „ewigen Lebens“ entwickelt, wie das der Gilgamesch-Mythus zeigt. Das ist auch mit dem hebr. ḥajjīm nicht anders, wie schon das קַי הַחַיִּים im Paradiese zeigt Gen. 3<sup>22</sup>, und das ist begreiflich: ist eben ḥajjīm die Lebenskraft, so muß sie auch als nie aufhörend gedacht sein, deshalb ist auch le'olām die einzige nähere Bestimmung, die das verbum ḥājāh und das Adj. ḥaj, erhält. In der späteren jüdischen Literatur wird das erhoffte ewige Leben ohne weiteres ohne Zusatz als „Leben“ bezeichnet. Diese Hoffnung des ewigen Lebens hat im A. T. neben der Anschauung vom „Leben“ des Gerechten noch einen andern Ausgangspunkt in der Wertung der Gottesgemeinschaft als des höchsten Gutes, auf den B. nur kurz hinweist. Dieses ewige Leben gilt in der späteren jüd. Eschatologie als der Zustand der höchsten Beseligung. So schließt die Idee des ewigen Lebens als ein Endpunkt in der Entwicklung des Lebensbegriffs den andern Endpunkt dieser Entwicklung, die Auffassung des Lebens als des Glückes, in sich ein.

Auch von dieser durch Vollständigkeit des Stoffes, methodischer Untersuchung und Klarheit der Darstellung ausgezeichneten Arbeit ist es zu wünschen, daß sie weiteren Kreisen zugänglich wird.

Graf BAUDISSIONS umfassender Artikel: „Gottschau“ in der alttestamentlichen Religion in Bd. XVIII des Archivs für Religionswissenschaft S. 173—329 ist die Erweiterung des Beitrags zu der Festschrift des theologischen Studentenvereins Berlin, welche Ref. im Bd. XVIII S. 17 ff. dieser Zeitschrift angezeigt hat. In viel eingehenderer Weise führt B. hier das gesamte Material in sorgfältiger exegetischer Erörterung, nicht minder die assyrisch-babylonischen und ägyptischen Parallelen vor und zeigt, daß der biblische Ausdruck „Gottschau“ für ein innerlich Erfahrenes oder ein vom Jenseits Erhofftes aus der alten Formel für den Besuch des Tempels heraus entstanden ist, daß diese zurückgeht auf den Glauben, mit dem Anblick des Gottesbildes im Heiligtum die Gottheit selbst zu schauen, und daß sie im Gegensatz steht zum althebräischen Kultus, der keine Gottesbilder gekannt zu haben scheint und zu althebräischer Vorstellung, die das Gottschau als dem Menschen totbringend ansieht. B. weist darauf hin, daß sich hier in so deutlicher Weise, wie es selten möglich ist, die Entstehung eines Ausdruckes für die Erfahrung der höchsten Erhebung des religiösen Lebens aus der Sprache tiefstehender Vorstellungen des Kultus nachweisen läßt, nicht minder aber auch ziemlich deutlich der durch die Kanaanäer vermittelte Einfluß babylonischer Kultsprache auf die der Israeliten. Die religionsgeschichtliche Entwicklung ist hier wie überall bei der Ausbildung des Israelitismus zum Judentum verlaufen: in dem genuin Volkstümlichen — hier die alte Bildlosigkeit des Kultus — liegt der Ausgangspunkt für die großen Linien der abgeschlossenen Gottesidee, in diesem Falle für den Gedanken der Geistigkeit Gottes; das von außen in die israelitische Religion Eindringene ist immer mehr dem Werden jener großen Linien angepaßt worden, so daß es zuletzt in wesentlich umgewandelter Gestalt in das große Bild hineingestellt werden konnte als ein einzelnes damit nicht unvereinbar erscheinendes Moment. Aber die konsequente Entwicklung des späteren Judentums hat sich darin bekundet, daß sie das trotz dieses Assimilierungsprozesses immerhin fremdartig gebliebene Schauen allmählich wieder zurückdrängte und zu-



letzt aus diesem Leben, wo Gott unerreichbar zu bleiben schien, eliminierte, indem sie es in das Jenseits verlegte.

In einem letzten Abschnitt beantwortet B. die Frage, was nach altt. und nachalttestamentl.-jüdischer Auffassung das Gottschauen dem Menschen bedeutet, d. h. worin der Wert dieses Schauens besteht.

„Kommen, um Gottes Angesicht zu sehen“ ist die höchste Sehnsucht des Verf. von Ps. 42 in der Form des Verlangens nach dem Tempelgottesdienst. Jahve zu sehen muß nach Num. 12 s schon seit alten Zeiten als das Höchste gegolten haben, was dem Menschen gewährt werden kann. Es kommt dabei nicht auf das an, was Mose von Gott sah, oder was er durch dies Sehen erlangt hätte, sondern nur darauf, daß er Gott unmittelbar sah. Theoretische Gotteserkenntnis spielt im A. T. keine Rolle, wie es denn auch keinen Ausdruck dafür besitzt. „Gott kennen“ heißt „sich um seinen Willen kümmern“, seltener ist es die Erfahrung aus seinen Werken, seinem Walten über seinem Volk.

Das spätere Judentum mag allerdings das Gottschauen als den Höhepunkt der Gotteserkenntnis aufgefaßt und damit die Gotteserkenntnis als das Höchste bestimmt haben, das dem Menschen überhaupt erreichbar ist, vgl. 1 Kor. 13 12 und Philos Anschauung vom Gottschauen als einer höheren Stufe des Gotterkennens. Doch ist diese Anschauung dem A. T. fremd: hier ist das Gottsehen nichts anderes als die Betätigung des Nahekommens zu Gott vgl. Ex. 33 18 ff. Da in dieser und andern alten Erzählungen die Wahrnehmung des Sehens für die Begegnung mit der Gottheit berichtet war, so behielt man zum Ausdruck der geistigen Nähe das Sehen bei. Nur das Reden „von Mund zu Mund“ ist gleichwertig dem Verkehr Jahves mit Mose von Angesicht zu Angesicht Num. 12 s. Neben Mose wird es nur noch Elia gewährt, daß Jahve unmittelbar an ihn herantritt 1 Reg. 19 11 ff. Aus Ex. 33 18 ff. folgt zugleich, daß das Höchste, was dem Menschen gewährt werden kann, nicht das Schauen an sich ist, sondern die dadurch verbürgte Gottesnähe, die in diesen beiden Erzählungen auf einem andern Wege als dem des direkten Schauens verdeutlicht wird.

In der Auffassung von Gottsehen als einem Gottnahekommen hat die alttestl. Religion den ihr ursprünglich fremden Gedanken des Gottsehens der grundlegenden Idee der Erhabenheit Gottes angepaßt. Damit ist diese Idee zugleich ihres alten starren Charakters entkleidet. Die im Gottschauen hervortretende Annäherung an die Gottheit ist am Ende der Entwicklung so aufgefaßt, daß sie als eine geistige Betätigung des Menschen jene jetzt ebenfalls geistig aufgefaßte Erhabenheit Gottes nicht beeinträchtigt und deshalb statt totbringend vielmehr beseligend wirkt. Der Anfang zu dieser Entwicklung wird durch Jesaja gemacht, der, nachdem er Jahve gesehen hat, fürchtet vergehen zu müssen, nicht deshalb, weil er ein hinfälliger Mensch ist, sondern weil er ein Mensch unreiner Lippen ist.

Wesentlich identisch mit dem Gottschauen ist im späteren Judentum das „Annahmen“ und „Aufnehmen“ der Frommen durch Gott und zu Gott. Bei diesem Ausdrucke scheint Ps. 49<sup>16</sup> an eine diesseitige, Ps. 73<sup>24</sup> an eine jenseitige Begnadigung zu denken, wofür Vorbilder die Erzählungen von der Entrückung des Henoch und Elias in die Nähe Gottes sind, vgl. Gen. 5<sup>24</sup>, 2 Reg. 2<sup>5.10</sup>.

Das Nahekommen zu Gott konnte der einfache Israelit nur durch den Zutritt zum Heiligtum erlangen, wo Jahve als wohnend gedacht wird. Daher die so oft uns entgegentretende Sehnsucht nach dem Tempel. Ps. 17<sup>15</sup> scheint freilich darauf zu führen, daß sich die Gewißheit Gott so nahe kommen zu können, als ob man ihn sehe, von dem Gebundensein an den Tempel und überhaupt einer Lokalität losgelöst und auf alle Lebenslagen des Frommen ausgedehnt. Daneben hat sich die Hoffnung eines vollkommeneren Schauens Gottes in einer erst vom späteren Judentum als das Endziel dieses Lebens erwarteten jenseitigen Existenz ausgebildet vgl. IV Esra. — Im Grunde ist ferner der Gedanke des Gottsehens kein anderer als der, daß der Fromme Gott besitze vgl. Ps. 73<sup>25 f.</sup>: dies Gottbesitzen ist ein Nahesein bei Gott 73<sup>28</sup>. In 73<sup>24</sup> haben wir den Gedanken der Annahme bei Gott, der die abschließende Vollendung des Gottbesitzens darstellt vgl. auch Ps. 17. Jedenfalls ist aus dem Zusammen-

hange überall klar, daß es sich bei dem Gottschauen um keine höhere Gnosis handelt. Auch in der neutestamentlichen Sprache ist es nicht anders vgl. Mth. 13<sup>10</sup>. Nur 1 Joh. 3<sup>2</sup> bringt in den ursprünglichen auch in seiner Vergeistigung sehr einfachen Gedanken des Gottsehens, der nichts als die Nähe Gottes besagt, mit dem „wie er ist“ das andersartige, jenem Gedanken ursprünglich fremde Moment der Gotteserkenntnis ein.

Aus dieser Tatsache, daß weder im A. T. noch in der späteren Apokalyptik und im Neuen Testamente das Gottschauen den Höhepunkt der Gnosis bezeichnet, schließt B. mit Recht, daß das Gottschauen auf jüdischem Boden, nicht nur das vom Jenseits erwartete, sondern auch jenes innerliche, das wir Ps. 63<sup>3</sup> und mit einiger Wahrscheinlichkeit in Ps. 17<sup>15</sup> und 11<sup>7</sup> beobachtet haben, nicht auf den Einfluß hellenistischer Mysteriensprache zurückzuführen ist, in der es sich bei dem Gottschauen immer um eine gesteigerte Gnosis handelt. Das Gottschauen auf alttestamentl. Boden und in späterer jüdischer Zeit gehört zweifellos in eine Reihe mit dem Gottbesitzen und Mitgottsein. Es unterscheidet sich freilich von diesen Ausdrucksformen religiösen Wertes, die für das Leben des Frommen dauernd bestehen, dadurch, daß ihm fast immer der Charakter des Feiertägigen zukommt. Insofern kann das Gottschauen als eine Steigerung des Gottbesitzens gelten, oder richtiger gesagt: das Gottschauen ist die nicht in jedem Moment im Leben des Frommen gegebene Empfindung des Besitzes. An die Stelle der Sehnsucht nach dem Gottsehen im Tempel ist im spätjüdischen und neutestamentlichen Empfindungsleben die Sehnsucht nach dem Schauen im himmlischen Heiligtum getreten. Das ursprüngliche Gebundensein des Gottsehens an die Kultstätte hat auf jüdischem Boden bis zuletzt auch darin auf die Auffassung dieses Sehens nachgewirkt, daß das Gottsehen in der übertragenen Bedeutung eines innerlichen Erlebens nun der Ausdruck einer Beziehung zu der Gottheit geblieben ist, die unter dem Bild einer örtlichen Verbindung vorgestellt wurde, des Naheseins bei Gott.

In eigentlicher Weise durch das örtliche Sein bedingt denkt

das Johannesevangelium das Gottsehen, das allein dem gegeben ist, der von Gott kommt, nämlich dem eingeborenen Sohn, der am Busen des Vaters ist vgl. 1 18. Das „Gottsehen“ oder den „Vater sehen“ bezeichnet aber für den Einzigen, von dem es ausgesagt werden kann, mehr als das bloße Sein in der Nähe Gottes, denn wenn von ihm gesagt wird, daß er „Kunde gebracht“ habe, so kann sich das nur auf die durch das Sehen empfangenen Eindrücke beziehen. Hier geht also wie in 1 Joh. 3 2 das Gottschauen über in das Erkennen. B. hält es für möglich, daß das ἐξγγεισθαί dem Kundtun der Geheimnisse im Mysterienkult entlehnt ist.

Ref. kann den Wunsch nicht unterdrücken, daß der Verf. beide Arbeiten vielleicht in Verbindung mit andern zerstreuten kleineren einem größeren Leserkreise in einem Sammelbande zugänglich machen möchte.

G. JAHNS Arbeit: „Ueber den Gottesbegriff der alten Hebräer und ihre Geschichtsschreibung“ läßt nicht vermuten, was dieselbe tatsächlich bietet, eine kritische und zum Teil exegetische Erläuterung der alttestamentlichen Geschichtsbücher sowie von Judit, Tobia und den Büchern der Makkabäer. Wie in seinen sonstigen Beiträgen zur Erklärung des A. T.s so geht JAHNS Bestreben auch hier dahin, den durch Zufall, vor allem aber durch die dogmatische Befangenheit der Soferim entstellten masorethischen Text mit Hilfe der alten Uebersetzungen, besonders der LXX, wiederherzustellen. Mit ganz verschwindenden Ausnahmen tritt J. bei dieser Rekonstruktion des Textes für die Vorlage der LXX als ursprünglichen Text ein. Da es sich aber hier lediglich um JAHNS Schrift nach ihrer Bedeutung für die religionsgeschichtliche Forschung handelt, können wir diese textkritischen Anmerkungen hier beiseite lassen, für uns kommen lediglich die religionsgeschichtlichen Ausführungen in Betracht, die J.s Hauptinteresse in Anspruch nehmen und in deren Dienst zum Teil auch die textkritischen Bemerkungen stehen. Jene bilden das Beweismaterial für seine Darstellung der religiösen Bedeutung Israels, die er auf den ersten 30 Seiten gibt. Wir erfahren hier, daß Jahve keineswegs der einzige Nationalgott Israels

gewesen, vielmehr waren die Israeliten von jeher bis in späte Zeit Polytheisten wie die übrigen semitischen Völker, jedenfalls hat Jahve bei den Israeliten keine andere Stellung wie Baal bei den Phönikern, Kamosch bei den Moabitern, Malkam bei den Ammonitern, Kosh bei den Edomitern, Marna bei den Philistern eingenommen, wie die Verehrung dieser Götter so hat auch die Jahves den Dienst anderer Götter bei den Israeliten nicht ausgeschlossen. „Nur der Fanatismus und die Herrschsucht der Propheten und Priester trat diesem schönen Zuge des Volkslebens, die Götter verschiedener Völker miteinander zu identifizieren, entgegen. Aber selbst wenn der Nationalgott der Alten ihr einziger Gott gewesen wäre, wäre er nicht der Gott des wahren d. i. geistigen Monotheismus. Denn der Begriff des Nationalgottes setzt auch Nationalgötter bei andern Völkern voraus, welche ebenso wie ihre Völker miteinander um die Herrschaft streiten. Der Monotheismus wird von diesem Standpunkt aus nur dadurch erreicht, daß die Götter der andern Völker von dem eigenen Nationalgott wie von einem Eroberer vertilgt werden. Ein solcher Gott ist nicht der Gott des geläuterten Christentums und Menschentums überhaupt, für welchen es keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen gibt Gal. 3 28, welcher Geist ist und im Geist verehrt werden soll Joh. 4 29, welcher nicht in von Menschen gebauten Tempeln wohnt, sondern in welchem wir leben, weben und sind Apgesch. 17 21—28 . . . Es gibt keinen größeren Gegensatz als den zwischen dem Jahve des A. T. und dem rein christlichen Gott.“ Wir erfahren dann freilich, daß dieser rein christliche Gott erst durch die neuere Philosophie (Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel) hergestellt ist, die nur einen innerweltlichen Gott kennt, der mit dem Weltgesetz zusammenfällt. Schon der Gottesbegriff der Pythagoraer und Stoiker steht hoch über dem der Hebräer des A. T.

Angesichts der scharfen und absprechenden Urteile, welche J. über die Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft abgibt als Männer, die, in Vorurteilen befangen, auch gar nicht wagen dürfen die Dinge zu sagen, wie sie wirklich sind, weil sie sonst ihr Brot verlieren würden, ist es nicht leicht, sine ira et studio

zu schreiben. Ref. will es versuchen. Aber trotzdem kann er J. den Vorwurf nicht ersparen, daß er ohne genügende Kenntnis des jetzigen Standes der alttestamentlichen Wissenschaft arbeitet und daher an vielen Stellen offene Türen einrennt: wenn selbst ein so weit nach rechtsstehender Gelehrter wie Ed. König unumwunden zugibt, daß bei dem alten Jahvismus von Monotheismus keine Rede sein könne, so beweist das zur Genüge, wie überflüssig J.s Angriffe und zahlreiche Ausführungen sind. Wenn J. aber vom Jahve des A. T. redet und meint ein Recht zu haben, für die Begriffsbestimmung dieses Jahve die alttestamentlichen Geschichtsbücher mit Ausschluß der Prophetenschriften, wie der poetischen Bücher wie Psalmen und Hiob verwenden zu dürfen, ja wenn er alttestamentliche Propheten wie Amos, Hosea, Jesaja und andere meint mit der Charakteristik bornierter Zeloten abtun zu können, wenn er ferner den spezifisch christlichen Gottesbegriff erst bei Spinoza, Fichte, Schelling und Hegel findet, so kann er sich nicht wundern, wenn man einen derartigen Kritiker nicht ernst nimmt, ja man begreift angesichts solcher Kritiker das Urteil von Wellhausen, Cornill und Bertholet, die J. alle Befähigung für Bibelkritik abgesprochen haben. Es ist unmöglich, im einzelnen den Ausführungen J.s nachzugehen. Beispielsweise greife ich nur einiges heraus. Wenn nach unsern Quellen irgend etwas festzustehen scheint, so ist es dies, daß David treuer Jahve-Verehrer war; schon allein die Ueberführung des alten Jahve-Heiligtums, der Lade nach dem Zion redet deutlich genug. Nach J. ist das völlig verkehrt, nach ihm war David Polytheist wie auch Saul; denn des letzteren Tochter und Davids Gemahlin Michal hatte ihren Namen von dem Ammoniter-Gott Milkom, daraus sei Michal mit Wechsel der Liquida entstellt. Sauls Sohn hieß Ischbaal, ein Sohn Davids Beeljada, was 2 Sam. 5<sup>15</sup> zu Eljada umkorrigiert wird. Erst die Soferim haben in diesen und andern Namen Baal durch El ersetzt, denn niemals sei Jahve Baal genannt. Wie sich J. zu Hos. 2<sup>18</sup> f. stellt, wo ausdrücklich bezeugt ist, daß der Ausdruck Baal in bezug auf Jahve gebraucht ist, erfahren wir nicht, vermutlich wird Jahn auch diese Ww. den Soferim zuschreiben;

aber ganz abgesehen von Hos. 2 18 f., haben wir irgend einen vernünftigen Grund, das durch Hos. 2 18 f. Bezeugte zu bezweifeln? Daß  $\text{בַּעַל}$  eigentlich nom. appellat. ist, ist sicher; unbestreitbare Tatsache ist ferner, daß die Kanaaniter auch in religiöser Beziehung Einfluß auf die Israeliten ausgeübt haben — ich erinnere nur an die Uebernahme der Kultstätten, an Aschera und Masseben, die Kadeschen, das Stierbild und anderes; nicht minder sicher ist, daß infolge der Ansiedlung auf Kanaans Boden und des Uebergangs Israels zum Bauernvolk auch Jahve modifiziert bzw. bereichert wurde: er wurde zum Spender der Früchte, die man früher von Baal abgeleitet; was ist natürlicher, als daß auf diesen so modifizierten Jahve auch der Name Baal überging? Daß er diese Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit bestreitet, ist bei J. um so unbegreiflicher, als er an anderer Stelle selbst darauf aufmerksam macht, daß derartige Vertauschung bzw. Vermischung der Namen bei den verschiedensten Völkern vorkam. Nur bei Israel bestreitet er das, soviel ich sehe, aus keinem andern Grunde als einer vorgefaßten Meinung zuliebe. Von hier aus kommt er auch zu der Behauptung, daß Gideon ursprünglich Verehrer des Baal und der Astarte gewesen sei. Beweis Jdc. 7 25 ff., wo von zwei Stieren, die G. als Brandopfer darbringen soll, die Rede ist. „Es gibt kaum eine andere Stelle, welche so entschieden beweist, wie einschneidend die Korrekturen der Soferim gewesen sind, wenn es galt die Reste des ursprünglichen Heidentums der Isr. zu verwischen.“ Hier ist mir nicht klar, in welcher Zeit diese Soferim gewirkt haben sollen. Ohne Zweifel hat schon der deuteronomistische Verf. des Rahmens Gideon-Jerubbaal als treuen Jahve-Verehrer gekannt, nicht aber als solchen des Baal und der Astarte, denn es ist doch wohl auch bei Jahn über jeden Zweifel erhaben, daß die Deuteronomisten treue Jahve-Verehrer waren, wie sollen aber dann erst die Soferim Gideon so umgestaltet haben? Als ein charakteristisches Zeugnis für J.s historischen Sinn verweise ich auf das auf Grund seiner Quellenforschung gewonnene Charakterbild Davids. War David in der Tat so, wie ihn Jahn zeichnet, so steht der Historiker vor dem unbegreiflichen Rätsel, wie eine derartige minder-

wertige Persönlichkeit leisten konnte, was er denn doch geleistet hat. Da die Tatsache nicht zu bestreiten ist, daß er erst dem Volke seine nationale Selbständigkeit gegeben und es auf eine Höhe der Macht gehoben, zu der die spätere Zeit bewundernd und sehnsuchtsvoll aufschaute, die es aber nie wieder erreichte, so muß ein Fehler in der Rechnung liegen, d. h. das Bild, das J. gezeichnet hat, kann auf Geschichtlichkeit keinen Anspruch machen. In gleicher Weise wie hier fordert J. an zahlreichen andern Stellen den Widerspruch heraus. Das schließt natürlich nicht aus, daß daneben sich auch manche beachtenswerte Bemerkung findet, an der auch der Fachmann nicht achtlos vorübergehen darf.

Wie die Bemerkung auf dem Titel: „allgemein verständlich dargestellt“ schließen läßt, hat JAHN seine Arbeit für weitere gebildete Kreise bestimmt. Kommt es wirklich in diese Kreise, die gar nicht in der Lage sind, seine Hypothesen zu prüfen, so kann das Buch recht viel Verwirrung stiften, und das um so mehr, als er es verstanden hat, die für diese Kreise besonders berechnete Sprache zu schreiben. Denn was ist diesen gewisser, als daß im Gegensatz zu den verblendeten Theologen die Männer der philosophischen Fakultät abgesehen von einigen Finsterlingen, die in den Bahnen der Orthodoxie wandeln, die Wissenschaft und die Wahrheit in Erbpacht genommen haben.

GEORG VON GLASENAPPS Arbeit: „Der Jahvismus als Gottesvorstellung“ kann als eigentlich wissenschaftliche Arbeit nicht in Betracht kommen, sondern ist im wesentlichen antisemitische Tendenzschrift, wie sie denn auch von einem Verein, der diese Ziele verfolgt, verbreitet wird.

Nach einer kurzen Einleitung, in der der Verf. auf die Kluft zwischen Gottesvorstellung und Wesen der Religion hinweist, erörtert er die Frage nach dem Ursprung des Jahvismus. Nach ihm lernte Mose Jahve bei seinem Schwiegervater Jethro, dem Priester der Keniter, kennen und um Jahve als Stammgott bei den Israeliten leichter Eingang zu verschaffen, wurde er von Mose als der angekündigt, der von jeher als Gott Abrahams,



Isaaks und Jakobs der Schirmherr des Volks gewesen ist. Seinem Wesen nach scheint Jahve ein Berggeist des Sinai gewesen zu sein und zu ihm gehört zu haben wie etwa Zeus zum Olymp. Allerdings habe die Religion Israels durch die Propheten eine tiefgreifende Reform erfahren, der sich aber nicht viele im Volke anschlossen, auch lasse sich die Entwicklung, welche die Gottesvorstellung durch die Propheten erfahren habe, schon deshalb nicht bestimmt aufweisen, weil wir nicht anzugeben vermögen, worin sie unmittelbar vor der Reform bestanden hat.

Um die Gottesvorstellung des Jahvismus, wie sie von der Regierung des Hiskia bis auf Christum bei dem Kern des Volkes konstant geblieben und in den heiligen Schriften niedergelegt ist, kurz zusammenzufassen, beantwortet G. eine Reihe von Fragen, welche der Untersuchung die nötige systematische Anordnung geben.

1. Wie verhält sich Jahve zu den Israeliten als Volk und zu jedem einzelnen von ihnen? Jahve wird vorgestellt als Spezialgott Israels, der diesem den Untergang der anderen Völker verheißt. Es gibt also im Jahvismus nicht ein Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern nur das Verhältnis Eines besondern Volkes zu Einem Gott. Die andern Götter waren viele Wesen, mit denen Jahve zugunsten seines Volkes zu kämpfen hatte.

2. Gibt es im Jahvismus eine allmähliche Erweiterung der Gottesvorstellung und eine aufwärts führende Entwicklung? Nach G. könnte man leicht aus einer Reihe chronologisch geordneter Schriften des A. T. einzelne Aussprüche in der Art zusammensuchen, daß sich daraus das Bild einer aufsteigenden Entwicklung des Jahvismus ergibt. Aber mindestens mit derselben Leichtigkeit könnte man nach G. das Experiment umkehren und aus denselben Schriften ebensoviele Zitate zusammenstellen, die ein Herabsinken des Jahvismus vom Höheren und Edleren zum Niederen veranschaulichen. Es beruht demnach alles, was man von einer Entwicklung des Jahvismus als Gottesvorstellung behauptet, auf Schein und Selbsttäuschung der gelehrten Forscher. Wie weit waren überhaupt die Israeliten von der Idee entfernt, die das Griechentum durchdrang: von dem Verständnisse für

religiöse Seelenregungen, bei wem sie auch immer auftreten mögen, von der Achtung vor dem, was andern Menschen heilig ist.

3. Es ist daher begreiflich, daß unser Ergebnis, daß die Gottesvorstellung des Jahvismus, verglichen mit der anderer Religionen, ganz besonders niedrig und unwürdig ist, sich schon den Bibellesern früherer Zeiten aufgedrängt hat. Deshalb machten die Albigenser und die Valdesier des Mittelalters zur Grundlage ihrer Gottesvorstellung nur das N. T. und vom A. T. die Propheten, Hiob, die Weisheit und die Psalmen, ja die Albigenser und die ihnen verwandten Glaubensgemeinschaften sprechen es aus, daß der Gott, von dem im A. T. die Rede ist, der Böse sei und sich als solcher in seinen Werken zeige.

4. Der Jahvismus ist eine theokratische, polytheistische Religion, bei der es sich nicht um den einzelnen, sondern um das Volk handelt und dessen Zukunftsideal durchaus im Diesseits liegt. Jahve wird als selbständige Persönlichkeit gefaßt, für den der Haß gegen alle andern Götter und Völker charakteristisch ist. So kommt G. zu dem Schluß, 1. daß das religiöse Streben und Handeln, soweit es aus den Gottesvorstellungen des Jahvismus abgeleitet werden kann, im Vergleich zu dem anderer Religionen ganz besonders unvollkommen, tiefstehend, ungerecht ist und 2. daß der Jahvismus seinen Anhängern gebietet, sich im Lebenswandel so zu verhalten, als ob es nicht für alle Menschen Einen Gott, sondern mehrere Götter mit verschiedenen Willensrichtungen gäbe, d. h. auch die religiöse Moral läßt uns den Jahvismus als Polytheismus erkennen.

5. G. wendet sich nun der Frage zu, welche Stellung der Jahvismus hinsichtlich seiner Gottesvorstellung unter den Religionen einnimmt. Das Resultat ist, daß dieser sogenannte jahvistische Monotheismus weit zurücksteht hinter der Gottesvorstellung des indogermanischen Heidentums: jener ist dem Wesen nach polytheistisch, der schließlich zu einem Monotheismus aus Armut des Gefühls führte, das griechisch-römische Altertum dagegen konnte von dem Monotheismus dem Wesen nach zu einem auch in Worten ausdrücklich anerkannten Monotheismus übergehen.

6. Anders als von diesem Standpunkt aus, der den Schwerpunkt in das vorstellungsmäßig gestaltete Gottesbewußtsein legt, müssen wir urteilen, wenn wir nach der Moral fragen. Es ist Tatsache, daß die schlichte und strenge, unbeugsame und erhabene Moral, die den Kindern Israel von Mose an bis zu den jüngsten Propheten und Psalmen immer mit denselben klaren Worten eingeschärft wurde, Israel vor vielen andern Völkern voraus hatte. Nicht minder ist anzuerkennen, daß die Religion der Israeliten frei war von dem Wust der konfusen Theogonien, Kosmogonien und Titanenkämpfe, die in die Religionslehre der Volksmassen Verwirrung brachten, wie denn auch Israels Kultusformen frei waren von dem vielen häßlichen Aberglauben und den empörenden Unsittlichkeiten, welche das religiöse Leben der um Israel wohnenden Völker entehrten. So zeigt sich an diesem Beispiel der Jahvismus, wie die von einer einzelnen Religion vertretene Gottesidee hinter dem wahren Gehalt der Religion zurückbleiben kann.

Man muß das Bestreben des Verf., der alttestamentlichen Religion gerecht zu werden, anerkennen, hat doch G. es vermieden, in jenen Ton einzustimmen, der in den antisemitischen Kreisen immer ein Echo findet. Wenn es ihm nicht gelungen ist zu einer richtigeren Erkenntnis namentlich des alttestamentlichen Gottesbegriffs hindurchzudringen, so hängt das damit zusammen, daß er mehr durch Theorien bestimmt ist als durch ein wirkliches Eindringen in die Quellen der israelitischen Religion. Daß G. tatsächlich Dilettant ist, dem es nicht gelungen ist, in die schwierigen Probleme, um die es sich hier handelt, einzudringen, das beweisen seine Ausführungen auf S. 58 über die Quellen des Pentateuchs, nicht minder aber die auf S. 11, wo G. behauptet, daß die Gottesvorstellungen des Jahvismus von der Regierung des Hiskia an bis auf Christum bei dem Kern des Volkes einigermaßen konstant geblieben sind. Hätte G. ein wirklich geschichtliches Verständnis der Entwicklung der alttestamentlichen Religion, so wäre es ihm nicht verborgen geblieben, daß die deuteronomische Reform und hernach die Esra-Nehemia-Periode von der einschneidendsten Bedeutung ge-

wesen sind, ja hätte G. sich wirklich in die Prophetenschriften der älteren Zeit vertieft, so wäre er wohl zu einer anderen Auffassung über das Verhältnis israelitischer Gotteserkenntnis zur Sittlichkeit gekommen, und es wäre ihm vielleicht klar geworden, daß auch im semitischen Heidentum Gotteserkenntnis und gewisse ihm charakteristische Formen der Unzucht nicht ohne inneren Zusammenhang sind. Bisweilen dämmert bei G. eine richtige Einsicht, so wenn er S. 62 darauf hinweist, daß die Israeliten in ihren Glaubensformen frei waren von dem Wust der konfusen Theogonien, Kosmogonien — die doch wohl in engstem Zusammenhang mit dem Gottesbegriff stehen —, wodurch die religiösen Vorstellungen der Volksmassen verwirrt wurden, aber G. erkennt nicht die Tragweite dieses Gedankens, der darum auch für ihn bedeutungslos bleibt. Eine tiefere Einsicht in die prophetischen Geschichtsquellen hätte G. auch vor dem Irrtum S. 25 f. bewahrt, daß es Schein und Selbsttäuschung sei, von einer fortschreitenden Gotteserkenntnis der Propheten zu reden, weil man neben solchen Stellen höherer Erkenntnis aus denselben Schriften auch andere Stellen ganz anderer Art aufzeigen könne. Das ist natürlich möglich, wenn G. die den Namen von Propheten führenden Schriften auch auf diese selbst zurückgehend ansieht und so als Quellen für die religiöse Erkenntnis dieser Männer benützt. Wer einen wirklichen Einblick in die Entstehung dieser Prophetenschriften hat, ist aber vor einem solchen Irrtum bewahrt. Auch sonst fehlt es nicht an unbilliger oder unrichtiger Beurteilung, die durch vorgefaßte Meinung von G. veranlaßt ist, ich verweise nur auf G.s Bemerkungen zu Ps. 73 25 u. 27 auf S. 37 f. Jedenfalls ist die Schrift nicht geeignet, richtige Anschauungen über die alttestamentliche Religion zu verbreiten.

Das ist in ganz anderer Art der Fall in der kleinen Schrift von KAUTZSCH, der den Leser zwar nur in einen Teil der alttestamentlichen Gedankenwelt einführt, aber das mit besonnenem Urteil und gründlicher Kenntnis tut. K. will den Leser in die „Philosophie des Alten Testaments“ einführen, die in den Proverbien, Hiob und Koheleth ihren Niederschlag gefunden hat.

Es sind wesentlich drei Gedankenkreise, die K. vorführt: 1. Der Mensch und seine Pflicht. Hier erscheint die Weisheit als erstes der Geschöpfe Gottes, die Weisheit im Gegensatz zur Torheit, die religiösen Wurzeln der Weisheit. K. bespricht sodann die Selbsterziehung zur Geduld, zur Beherrschung der Zunge und zu Fleiß und Arbeit, er handelt ferner von Geld und Gut, Armen und Reichen, von Wein, Weib und Gesang, von Eltern und Kindern und endlich von den Pflichten gegen den Nächsten. Im zweiten Kap. Der Mensch und sein Leid führt K. in die Gedankenkreise des Hiob ein, im dritten: Der Mensch und sein Lebenszweck macht er den Leser mit Koheleth, dem Vertreter des alttestamentlichen Pessimismus bekannt. Den Schluß bilden geflügelte Worte aus den Sprüchen, Hiob und dem Prediger.

Eine in jeder Beziehung anregende, von sorgfältiger Arbeit zeugende Schrift, die MESSELS, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, kann hier nur kurz nach ihrer Haupttendenz besprochen werden, eine eingehendere Kritik würde in das Detail führen und einen Raum einnehmen, der uns nicht zu Gebote steht. Das Problem, mit dem sich M. beschäftigt, ist die von den meisten Forschern geteilte Anschauung, daß die Eschatologie des Spätjudentums eine tiefgehende Doppelheit aufweise. Auf der einen Seite stehe die alte, nie erloschene Erwartung einer politischen Wiederherstellung des Volkes zu neuer Freiheit und ungeahnter Machtentfaltung. Auf der andern aber sollen sich neue Gedanken höherer Ordnung vordrängen, die jene politische Erwartung zersetzen und die Ideen der Heilsukunft sublimieren, man hoffe, daß die ganze irdische, böse und gottfeindliche Welt von einer prinzipiell neuen, auf höherer Stufe liegenden Welt abgelöst werden soll. Zugleich werde die Hoffnung in geistig-ethischer Beziehung umgebildet: an die Stelle des alten politischen Gegensatzes zwischen Israel und „den Völkern“ treten Gegensätze umfassenderer und anderer Art, nämlich einerseits der zwischen Gott und den bösen Geistermächten, andererseits der zwischen frommen und gottlosen Menschen. Damit sei zugleich eine Entwicklung in individualistischer Beziehung gegeben. Die Annahme einer derartigen

Entwicklung beruht auf einer Anzahl von Ausdrücken, Vorstellungen und Bildern, die man von der national-politischen Entwicklung aus nicht verstehen zu können meint und die, wenn so verstanden, ein vollständiges Inventar einer transzendenten Eschatologie enthalten, so daß man die Ausbildung einer einheitlichen, systematischen, den Weltlauf umspannenden Eschatologie annehmen müßte, während Bousset doch hervorhebt, daß die Ansätze zu einer neuen übernationalen und überirdischen Eschatologie „überall in ihrer vollen Entwicklung gehemmt werden und nie rein und frei hervortreten“; „die jüdische Phantasie läßt eine Welt zugrunde gehen und eine neue entstehen . . . um letztlich doch mit ihrem Interesse am Lande Palästina und dem Glück der Frommen in Palästina haften zu bleiben.“

Diese Schwierigkeiten nur durch Quellenscheidung zu heben, hat sich als aussichtsloses Unternehmen herausgestellt; eher denkt man daran, die auffallende Vermischung der beiden eschatologischen Gedankenkreise durch Interpolationen und Ueberarbeitungen zu erklären. In der Hauptsache aber urteilt man, daß die Verfasser selbst es sind, die Altes und Neues regellos verbinden und sogar in einem und demselben Abschnitt bald einen nationalpolitischen, bald einen allgemein menschlichen transzendenten Gesichtspunkt hervortreten lassen, natürlich ohne Bewußtsein des sachlichen Unterschiedes. M. hält diese Lösung für unbefriedigend, einmal schon darum, weil diese übernationalen Hoffnungen im Anschluß an die nationale durchaus politische und diesseitige Hoffnung entstanden sein müßte, die nationale wäre im Begriff sich zu zersetzen und sich in eine transzendente rein individualistische umzuwandeln, beides gleich wenig wahrscheinlich. Die Zeit dieses Spätjudentums ist die Zeit der Freiheitskämpfe, wo die politische Hoffnung naturgemäß aufs höchste gesteigert war. Sollte uns nun in der Literatur dieser Zeit der Auflösungsprozeß derselben entgegentreten? Ebenso macht M. darauf aufmerksam, daß der Individualismus des Spätjudentums in keinerlei Gegensatz zur nationalen Hoffnung steht; denn an der Auferstehung haben nur die gerechten Juden

teil, die Auferstehung der Gottlosen, von der selten die Rede ist, hat aber mit jener nur den Namen gemein. Jener Universalismus aber, den man in der Hoffnung des Spätjudentums zu finden meint, wäre das absolute Gegenteil der nationalen politischen Zukunftserwartung. Was aber die Behauptung angeht, daß man sich im Grunde aus diesem Erdenleben wegsehnte und von einem seligen, über alles irdische Maß hinausgehenden not- und tolosem, im letzten Grunde also transzendenten Dasein träumte, so sucht M. darzutun, daß das tatsächlich nicht geschehen ist und zwar darum nicht, weil das Verlangen des Einzelnen nach eigenem Glück, nach Entschädigung für die Mühsale dieses Lebens in der Teilnahme am allgemeinen Volksglück der Messiaszeit ihre Befriedigung fand, zu welchem Glück die Auferstehung den schon gestorbenen Frommen den Zugang eröffnete. Die Hauptsache des Mißverständnisses der jüdischen Eschatologie liegt nach M. in unserer christlichen Eschatologie. In ihr finden sich die Ausdrücke und Vorstellungen, die man „zur neuen Eschatologie“ zusammenstellt, fast ohne Ausnahme wieder und sind hier wirklich zu einem transzendenten Gesamtbilde vereinigt. Die christliche Eschatologie baute sich durch jüdische Steine auf. Aber auch ihr Bau stand zunächst auf der Erde und zwar der palästinischen. Nach einiger Zeit ist es erst anders geworden und der Bau in die Transzendenz, in den Himmel emporgehoben. Es geht aber nicht an, diese auf dem Boden des Christentums erwachsene Umgestaltung der Begriffe und Hoffnung in das Judentum zurückzusetzen. Hier sind die Ausdrücke in nichtbuchstäblichem Sinn zu verstehen und gehören zur poetischen Veranschaulichung des unermesslichen Glückes, das die neue Zeit der nationalen Freiheit und Machtentfaltung auszeichnen wird.

Es wird einer sehr eingehenden Einzeluntersuchung dieser sehr anregenden und scharfsinnigen Arbeit bedürfen, um sich mit den Resultaten M.s auseinanderzusetzen.

Straßburg i. E.

W. N o w a c k .

---