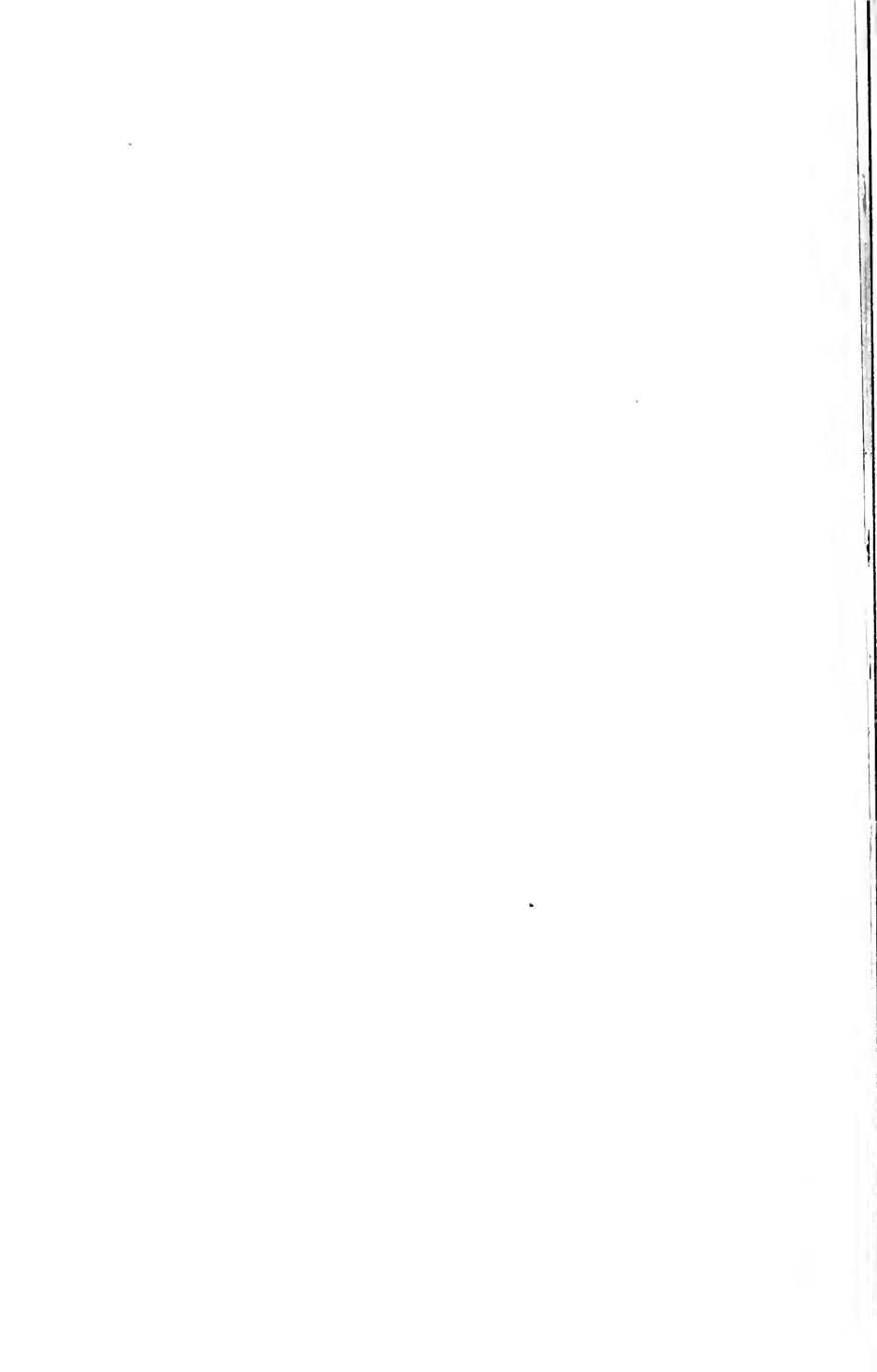


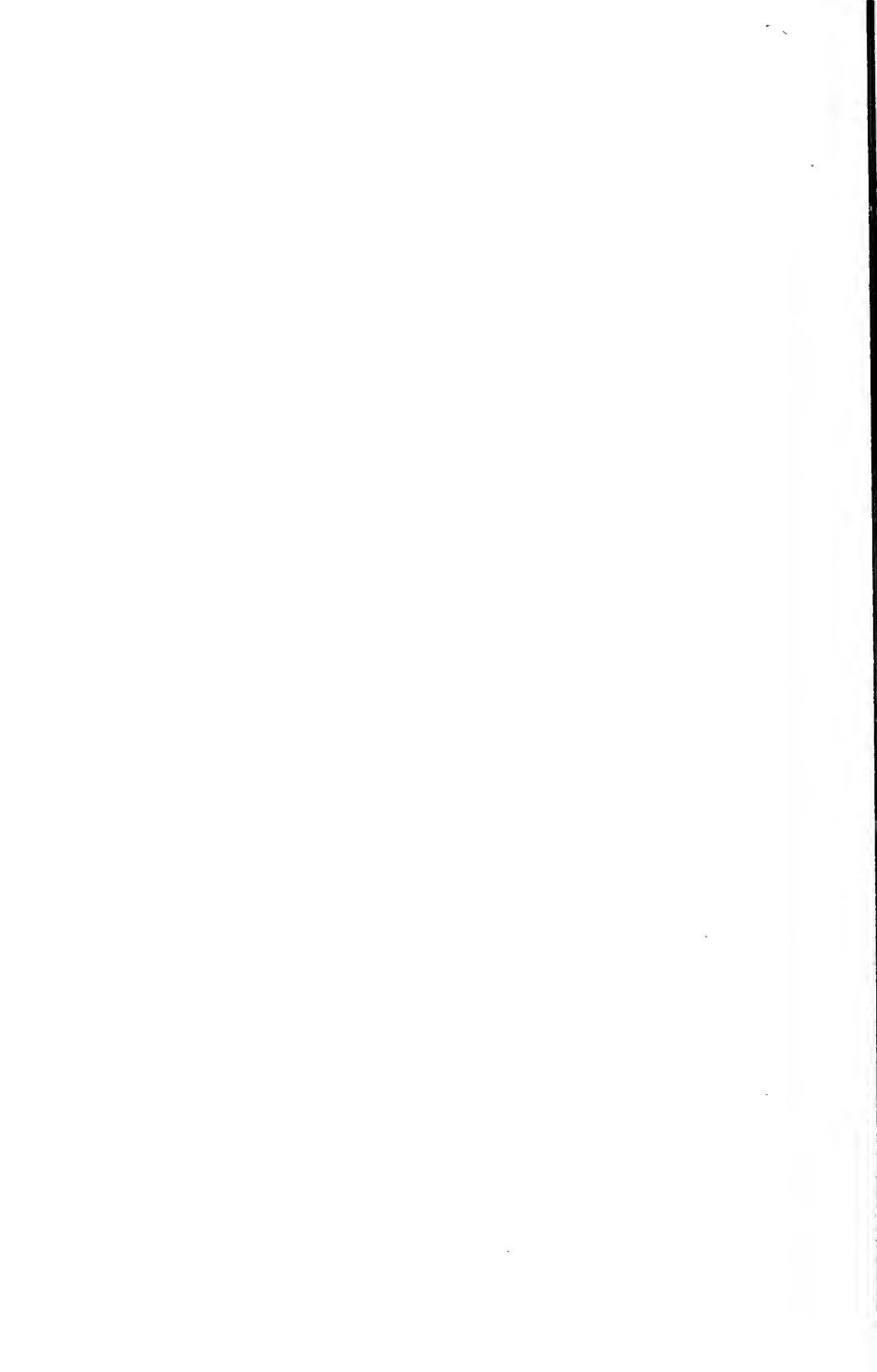
UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 01309411 5

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY





Die
Pharisäer und die Sadducäer.

Eine Untersuchung
zur inneren jüdischen Geschichte

von

J. Wellhausen.

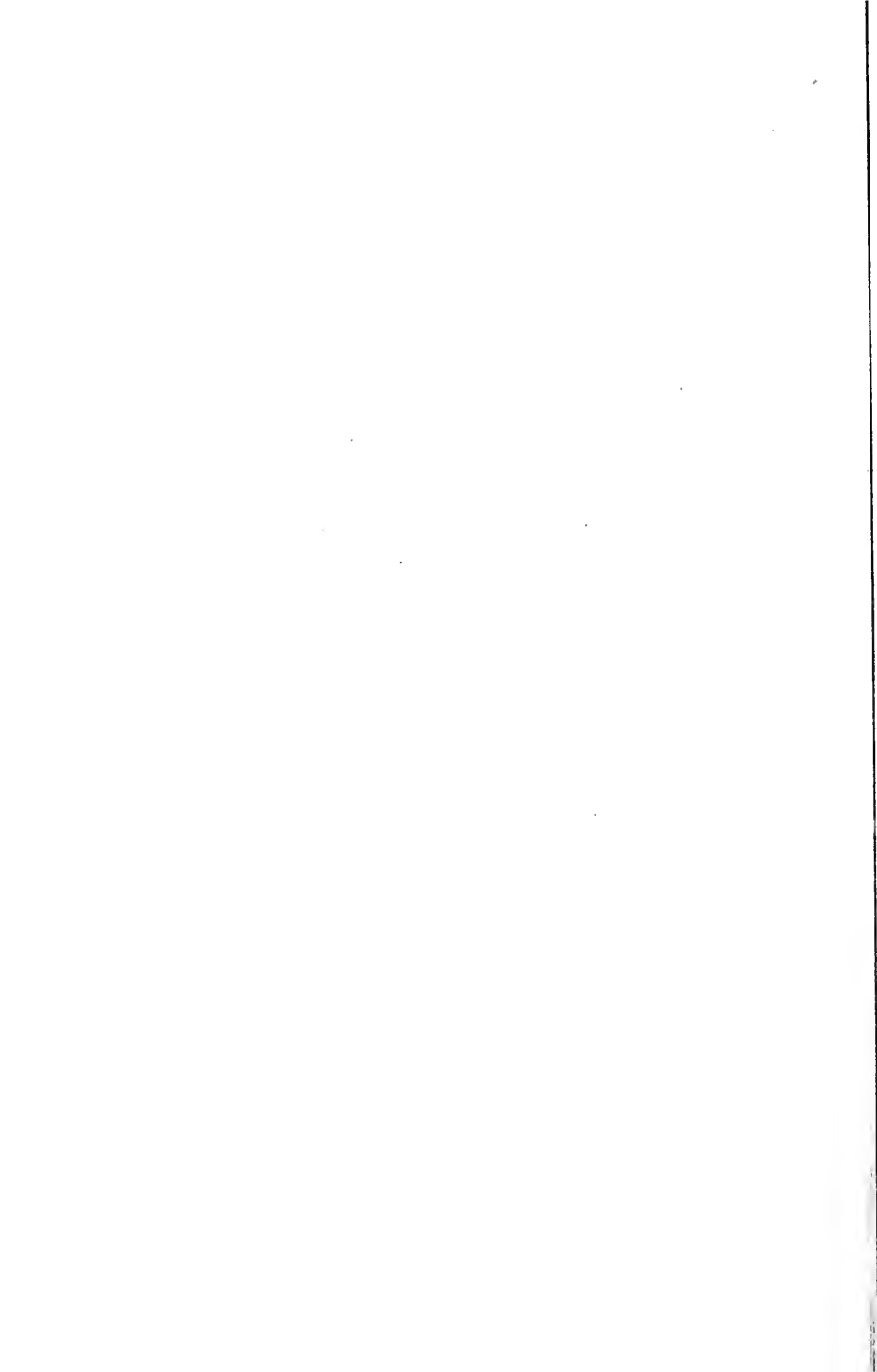
Professor der Theologie in Greifswald.

Handwritten numbers and symbols: 25, 10, 111, 3+3, and a dash.

Greifswald.

L. B a m b e r g.

1871.



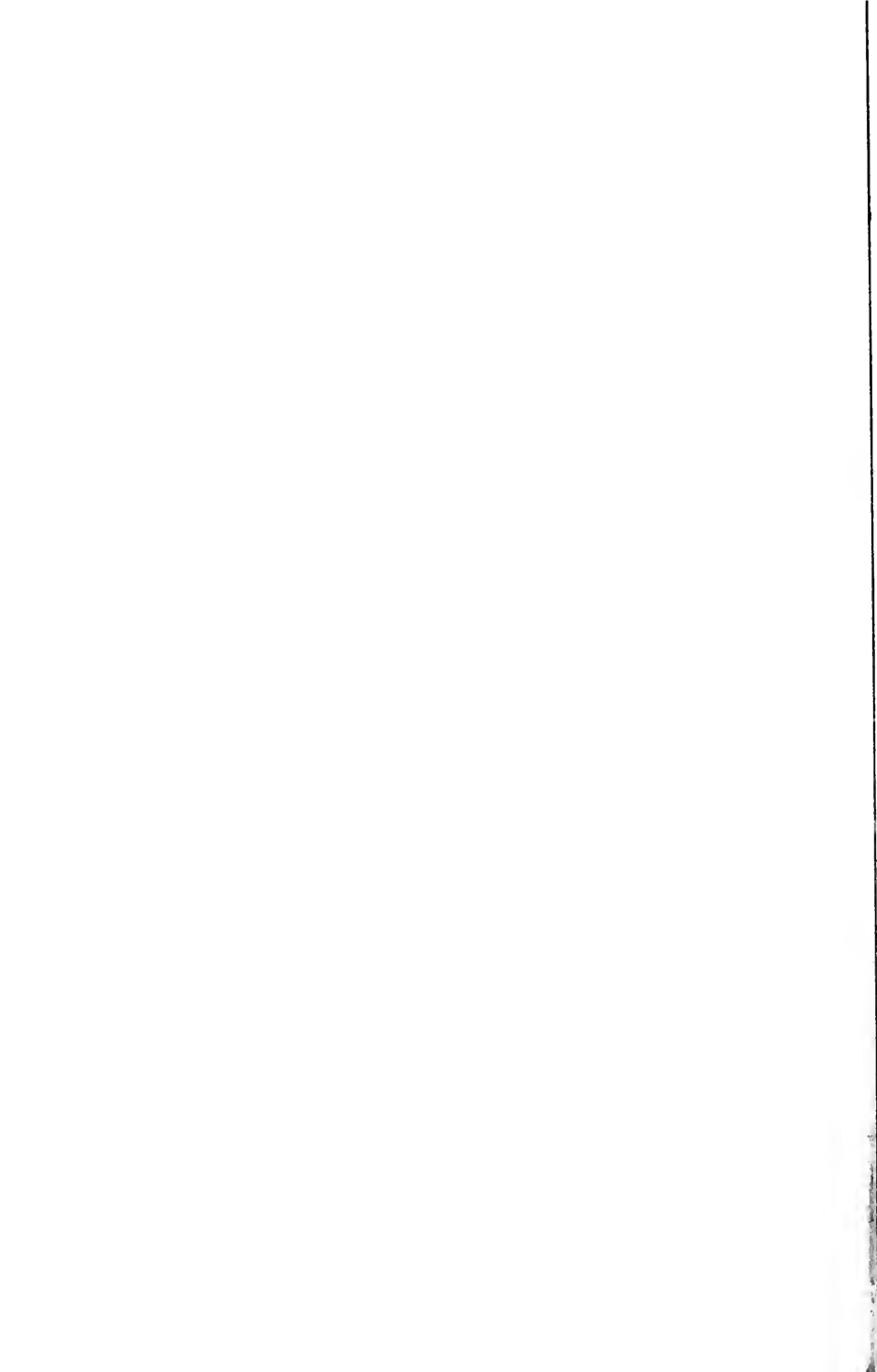
Der

Hochwürdigen Theologischen Fakultät

zu Göttingen

ehrerbietig

2-15-012-1.



Was ich Ihnen hier darbringe, Hochwürdige Herren, ist wahrlich ein sehr symbolischer Dank für die *summi in theologia honores*, mit denen Sie mich vor nun fast zwei Jahren überrascht haben. Aber wann mir die Musse wird zu literarischen Arbeiten, die würdiger mit Ihrem Namen zu verknüpfen wären, kann ich nicht wissen. Vorläufig ist meine Zeit zum besten Theile durch die Collegia in Anspruch genommen, und die abschbare Zukunft wird daran wenig ändern. Auch die vorliegende Abhandlung ist nicht auf dem Felde erwachsen, auf welchem sich meine freien Studien eigentlich bewegen oder bewegen sollten, sondern verdankt einer Vorlesung ihren Ursprung, welche ich im Winter 1871—72 über die jüdische Geschichte gehalten habe. Ein innerer Grund, eben diese Untersuchungen jetzt zu veröffentlichen, lag für mich in der

Voraussetzung, dass das innere Kräftespiel jener Geschichte Ihrer Theilnahme sicher sein werde. Wenn das der Fall ist, so hoffe ich, dass meine Behandlung Ihnen den Gegenstand nicht grade verleide. *Ἰόσις ὀλίγη* — möge sie Ihrem Wohlwollen, Hochwürdige Herren, dennoch *γιῶν* sein.

In dankbarer Verehrung

der Verfasser.

Die Pharisäer und die Sadducäer.

Ueber diesen Gegenstand ist zwar schon viel verhandelt worden ¹⁾: dass aber die Akten noch nicht geschlossen sind, wird hoffentlich diese Abhandlung bezeugen. Nicht als ob sie Neues zu bringen im Stande wäre, sie nüanciert nur das Alte und accentuiert es anders. Und trotz ihres bedenklichen Umfanges zeichnet sie sich auch nicht durch grössere Vollständigkeit vor den Leistungen der Vorgänger aus. Sie verfolgt nicht das Ziel, das Bild der beiden jüdischen Parteien ins Detail hinein auszuführen, sondern begnügt sich den Grundriss zu entwerfen. Es kommt mir nur auf die Correktheit und Schärfe der Zeichnung an, auf die Füllung dagegen und auf die Farbengebung sehr wenig.

Ich werde zunächst jede der beiden Parteien einzeln behandeln, um dann auf ihr gegenseitiges Verhältnis überzugehen, sowie es in der Geschichte des jüdischen Volkes zum Ausdruck gekommen ist. Die Position der Pharisäer und der Sadducäer kann nicht bloss durch ihren Gegensatz zu einander begriffen werden, und ich ziehe es um deswillen vor, sie zunächst einzeln und für sich ins Auge zu fassen, weil bei einem andern Verfahren die Versuchung nahe liegt, sich durch Abstraktionen zu täuschen. Zum Beispiel, nachdem man in den Sadducäern Aristokraten erkannt hat, könnte man geneigt sein, von da aus ihre Gegner zu Demokraten und Fortschrittmännern zu machen. Die wichtigere Partei möge zuerst an die Reihe kommen, nemlich die Pharisäer.

1) Die Ergebnisse der älteren Forschung findet man bequem und sorgfältig zusammengestellt in Jacobi Bruckeri historia critica philosophiae tom. II. p. 712 sqq. „de philosophia Judaeorum“.

I.

Wie die Pharisäer sind, darüber ist die Meinung der Quellen verschieden; wer sie sind, darüber lassen die That- sachen keine Meinung zu. Sie sind die Partei der Schrift- gelehrten. Diejenigen, die in der Mischna das Wort haben, nennen sich selber die Gelehrten; lassen sie aber einmal Andere zur Rede, so heissen sie in deren Munde Pharisäer. So m. Ja- daim 4. 6. 7. 8 in der regelmässig wiederkehrenden Formel, mit der die Sadducäer ihre Einwürfe beginnen ¹⁾. Josephus ferner betrachtet es als so selbstverständlich, dass Pharisäer und Schriftgelehrte zusammen gehören, dass er vergisst den Leser darüber aufzuklären Ant. XIII 10. 6. Sameas und Polion und ebenso die übrigen Häupter der Schule werden bei ihm nie Schriftgelehrte, sondern immer nur Pharisäer genannt. Von *γραμματεῖς* redet er nie, und an verschwindend wenigen Stellen von *σοφισταί*, *ισογραμματεῖς* oder *πατριῶν ἐξήγηται νόμων*. Es wäre nicht nöthig, hierüber noch ein Wort zu verlieren, indes hat es vielleicht allgemeineres Interesse, die betreffenden Angaben des Neuen Testaments zusammenzustellen, und es kann in Kürze geschehen.

„Die Schriftgelehrten und Pharisäer“ ist eine stehende Verbindung in den synoptischen Evangelien. Bei Markus kommt sie freilich in dieser allgemeinen Form nicht vor, denn 2, 16 ist die gewöhnliche Lesart falsch, und 7, 5 steht der Artikel vor *γραμματεῖς* rückweisend und nicht generell. Offenbar will der Evangelist den Stand der Schriftgelehrten nicht gradezu als eine Partei darstellen. So sagt er zwar regelmässig „die Pharisäer“, auch wenn er einzelne meint, weil sie in der That eine so geschlossene und gleichartige Masse sind, dass es nicht darauf ankommt Unterschiede zu machen; aber „die Schrift- gelehrten“, so von vornherein, sagt er nur, wenn der Artikel entweder wirklich streng generellen Sinn hat wie in den gleich- gültigen Phrasen 1, 22, 9, 11, 12, 35, oder die Schriftgelehrten des Synedriums in Gegensatz zu den übrigen Mitgliedern des-

1) Vgl. Hieron. quaest. 19 epist. ad Algisium: traditiones Phari- saeorum, quas hodie vocant *derzequias*.

selben stellt 8, 31. 10, 33. 11, 18. 27. 14, 1. 43. 53. 15, 1. 31. 1) Redet er aber von einzelnen Rabbinen, die im gewöhnlichen Leben mit Jesu zusammengerathen, so sind es *τινὲς τῶν γρ.* 2, 6. 9. 14. 12, 28 oder bestimmter *γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων* 2, 16 oder endlich am allergenauesten *οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες* 3, 22. 7, 1 ff. Dennoch, obwohl Markus sich hütet zu generalisieren und die Unterschiede zu verwischen, so ist doch auch bei ihm nicht zu verkennen, in wie enger Beziehung die Pharisäer zu den Schriftgelehrten stehen. Die Thatsachen reden. Es ist im zweiten Evangelium nicht häufig, dass in Galiläa Schriftgelehrte auf der Scene erscheinen; so oft sie aber auftreten, spielen sie mit den Pharisäern, welche sie sich zum Theil express aus Jerusalem verschrieben zu haben scheinen, unter Einer Decke. Denn die *τινὲς τῶν γρ.* 2, 6 sind dieselben, welche hinterher *γρ. τῶν Φαρισαίων* heißen. nach der richtigen Lesart 2, 16: *καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ καὶ οἱ γραμματεῖς τῶν Φ.*, und die jerusalemischen Lehrer, welche 3, 22 erwähnt werden, sind 7, 1 ff. die Wortführer der Pharisäer 2).

Der eigentliche Ort jener uns so geläufigen Formel, in der sich der enge Zusammenhang der Schriftgelehrten und Pharisäer ausgesprochen findet, sind einige Stellen in den Evangelien Matthäi und Lucae, welche im Markus keine Parallele haben, Matth. 5, 20. c. 23. Luc. 7, 30 vgl. 11, 37 ff. in den Reden Jesu. Hier werden in bewusster Absicht die Schriftgelehrten und Pharisäer mit Einem Masse gemessen, als eine Partei von denselben Tendenzen und dem gleichen Charakter: was von den

1) Mr. 12, 38. würde eine Ausnahme sein; doch ist es eine Möglichkeit, dass durch die folgenden Notae eine Species von vornehmen jerusalemischen Weisen aus dem Genus herausgehoben werden soll. In anderer Hinsicht ist grade diese Stelle bezeichnend für den zweiten Evangelisten; kein anderer hätte es in diesem Zusammenhange über sich gebracht, von den Pharisäern zu schweigen.

2) Höchst auffallend ist die Erwähnung der *γραμματεῖς* Mr. 9, 14. Denn die *σὺζητοῦντες* sind nach v. 16 ff. nicht die Schriftgelehrten, sondern das Volk, und auch v. 14 hat *σὺζητεῖν* offenbar eine viel allgemeinere Bedeutung, als die, in welcher es von den Schriftgelehrten gesagt zu werden pflegt. Aber obwohl viele Handschriften in v. 16 die *γραμματεῖς* hinzufügen, so lässt sie doch keine einzige in v. 14 aus.

einen gilt, das gilt auch von den anderen Luc. 11, 45 f. Von diesen Stellen aus, wo die in Rede stehende Verbindung im Munde Jesu ihren ursprünglichen Sitz zu haben scheint, ist sie nun wohl auch in erzählende Stücke, namentlich bei Lukas, eingedrungen, wo sie nicht so passend ist Luc. 5, 17. 21. 6, 7. 14, 3. 15, 2. ¹⁾ Hier können nemlich nirgends die Pharisäer und Schriftgelehrten in Bausch und Bogen gemeint sein, sondern nur diejenigen von ihnen, die grade zusammen anwesend sind. Es hat aber eben der Eindruck jener Grundstellen in den Reden Jesu bewirkt, dass es nicht für nöthig gehalten wurde, nur von den zufälligen Einzelnen zu reden, weil es ebenso gut alle Anderen hätten sein können. Aus der Voraussetzung völliger Geisteseinheit der Pharisäer und Schriftgelehrten ist es weiter auch begreiflich, dass es für erlaubt galt, die beiden Grössen zu vertauschen oder eine an Stelle beider zu setzen und umgekehrt. Während Lukas, wie wir gesehen haben, die Vollständigkeit liebt, hat Matthäus eine Vorliebe für die Pharisäer, die er auch als Mitglieder des Hohen Rathes aufführt, an einer Stelle, wo sonst regelmässig in den synoptischen Evangelien nur die Schriftgelehrten erscheinen. Der erste Evangelist macht in dieser Hinsicht den Uebergang zum vierten, der nie von Schriftgelehrten ²⁾, sondern nur von Pharisäern spricht, grade so wie Josephus und ähnlich die Apostelgeschichte.

Daran genüge es. Es ist wohl überflüssig, dem Missverständnisse zu wehren, als seien sämtliche Pharisäer Schriftgelehrte gewesen. Es mögen auch nicht alle Schriftgelehrte Pharisäer gewesen sein, obwohl das aus dem Ausdrücke *οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων* Mr. 2, 16. Luc. 5, 30. Act. 23, 9. nicht stricte zu erweisen ist. Jesus, der sicher kein Pharisäer war, lässt sich zwar stets mit dem Ehrennamen der Lehrer (*διδάσκαλε, κύριε*) anreden, aber ihrer Zunft war er fremd Joh. 7, 15. Doch mag es immerhin Thatsache sein, dass nicht alle Schriftgelehrten zur Partei der Schriftgelehrten gehört haben, wie ja auch nicht alle Kleriker von der klerikalen Partei

1) Matth. 12, 38. vgl. 15, 1. Lehrreich ist eine Vergleichung der letzteren Stelle mit Mr. 7, 1 ff.

2) Bemerkenswerth ist, dass in der nichtjohanneischen Perikope von der Ehebrecherin auf der Stelle die *γραμματεῖς* erscheinen, Joh. 8, 1 ff.

sind — viel nöthiger als sich nach dieser Seite zu wahren ist es, einen entgegengesetzten Irrthum zu bestreiten, der die Natur des Verhältnisses zwischen Pharisäern und Schriftgelehrten viel stärker verkennt.

Im ersten Theile der Geschichte Jesu sagt Keim S. 255: „seit der syrischen Zeit waren vorzugsweise die Pharisäer die Schriftgelehrten“. Das lautet so, als seien die Pharisäer ursprünglich unabhängig von dem Gelehrtenthum entstanden und hätten sich seiner nachgehends als einer guten Waffe bemächtigt, als eines geeigneten Hebels zur Steigerung ihres Einflusses. So formuliert mag die Meinung nicht allgemein sein ¹⁾, aber gewis ist, dass selten die Thatsache, deren Feststellung uns anher beschäftigt hat, in ihrer Bedeutung verstanden und verwerthet wird. Man sieht gewöhnlich in ihr nur einen Beitrag unter anderen zur Charakteristik der Pharisäer, in Wahrheit aber liefert sie den Subjects begriff, die constituierende Bestimmung für das Wesen derselben. Die Pharisäer waren die Partei der Schriftgelehrten, und sie waren von Haus aus weiter nichts als das.

Die Schriftgelehrten waren eine Macht in Israel, langè bevor an die Pharisäer gedacht wurde. Diese Macht hätten sie nicht werden können, wenn nicht die einzelnen, wenigstens in den ersten Jahrhunderten der zweiten Theokratie, zusammengehalten hätten. Ein compliciertes und keineswegs durch die Consequenz der Vernunft zusammengehaltenes System halb kirchlicher halb bürgerlicher Gesetze nicht bloss zu Stande sondern auch zu allgemeiner Anerkennung zu bringen, dazu gehörte ein esprit de corps, der die Individualität beherrschte und durch die Tradition die Folge der Geschlechter zusammenschloss. Die nachexilische Zeit war geneigt, Zünfte und Genossenschaften zu bilden, wie das aus den genealogischen und statistischen Verzeichnissen in Chron. Esdr. Nehem. erhellt, und die Schriftgelehrten hatten alle Veranlassung, dem allgemeinen Hange zu folgen. Dass sie es wirklich gethan haben, dafür lassen sich auch directe Zeugnisse beibringen. Die Stelle 1. Chron. 2, 55 ist zwar im Ganzen nichts weniger als klar,

1) Vgl. indes Hausrath, Neutest. Zeitgesch. I. S. 132: „Während sie zu Herodes Zeit u. s. w.“

aber aus dem Ausdrucke „die Gilden der Sopherim“, der unmissverständlich ist, folgt für unseren Zweck genug. Eine wahrhafte *ecclesiola in ecclesia* ist die *συναγωγή γραμματέων* 1. Macc. 7, 12, welche wie aus v. 13, 17 folgt von der *συναγωγή Ἰσριδαίων* 2, 42 nicht verschieden ist: der vorhandene Kern der Schriftgelehrten gab in schwerer Zeit auch anderen einen Anhalt, um den sie sich sammeln konnten. Aehnliches lässt sich auch aus dem Buche Daniel erweisen. Man könnte sich schliesslich vielleicht auch darauf berufen, dass das Thargum Jonathans zwar nicht einen einzelnen Nabi als Schriftgelehrten auffasst, wenn aber die Nebiim collegienweise erscheinen wie 1. Sam. 10, 10 f. oder als Stand Jer. 26. 7. 11. 29, 1, dann sapherajja dafür setzt an den angeführten Stellen; offenbar namentlich der Organisation wegen.

Schon wegen dieser unleugbaren zeitlichen Priorität einer Zunft der Schriftgelehrten lässt sich das Verhältnis der Pharisäer zu ihnen nicht anders denken, als so dass diese sich an sie angelehnt haben. Dass das Kind später dem Vater vielleicht über den Kopf gewachsen ist, spricht durchaus nicht dagegen. Die Entscheidung dafür wird endlich dadurch gegeben, dass die selben Tendenzen, welche von Anfang an die Schriftgelehrten charakterisieren, späterhin bei den Pharisäern die parteibildenden sind.

Wer waren und was wollten die Schriftgelehrten? Die Frage lässt sich kurz beantworten: sie waren die Vertreter des Gesetzes, d. i. des *sepher hatthora*¹⁾ und wollten seine Herrschaft in Israel zur Wahrheit machen. Wenn die Thora die Seele der zweiten Theokratie war, so waren sie die Nerven dieser Seele. Als im Exil der Opferdienst ruhte und mit ihm, was von den heiligen Pflichten und Bräuchen nur auf dem Boden von Jehova's Land beobachtet werden konnte, ausser Uebung und in Gefahr der Vergessenheit war, da erstanden zunächst aus dem Kreise der früheren Priester die Schriftgelehrten und retteten die heilige Praxis von früher, indem sie sie zum Studium machten, zum Gegenstande vorläufig theoretischer Bestrebungen. Vorläufig, denn in der That wohnte diesen Bestre-

1) *sopher* von *sepher*, wie *shoer* von *shaar*, *höqer* von *baqar*, *nóqed* von *naqad*, *órach* von *orach* etc.

bungen für die Zukunft eine sehr reale Bedeutung inne. Sie entsprachen der innersten Stimmung des Volkes, wie dieselbe sich damals unter dem Einflusse der prophetischen Predigt und der sie bestätigenden Zeitereignisse ausgebildet hatte. Man fühlte sich unter dem Drucke des göttlichen Zornes und war zu Allem bereit, um die Schuld zu tilgen und wieder zu Gnaden zu kommen. Da das alte profane Reich Gotte so misfallen hatte, dass er es in die Hand der Heiden gegeben, so kam es also darauf an, einen Neubau auf besseren Grundlagen zu errichten. Aber der Neue Bund, der nach Jeremia an die Stelle des alten treten sollte, war für diese Zeit ein unverständliches Ideal. Jeremia vermisste kaum die in Stücke gegangene Form der Theokratie, weil ihr Wesen damit für ihn wenig zu thun hatte. Diese Unterscheidung war nicht populär, man konnte sich keine Theokratie denken, bei der nicht Tempel und Opferdienst die alte Bedeutung hatten. Um so werthvoller musste in der erzwungenen Gemeinschaft mit den Heiden dieser Apparat der heiligen Formen erscheinen, als sie grade das eigenthümlich Israelitische darzustellen schienen. Dazu „waren sie schöner in der Vorstellung als in der Wirklichkeit“, und das Vermisste ward höher geschätzt als das Unverlierbare. So kam es, dass die prophetischen Antriebe durch eine vorhandene natürliche Richtung der Masse, auf welche sie wirkten, auf ein nicht beabsichtigtes Ziel umgebogen wurden. An der Spitze dieser Bewegung standen die prophetischen Priester¹⁾, welche die ersten Schriftgelehrten wurden. Sie haben die äusserlichen Trümmer der vorexilischen Theokratie conservirt, indem sie diese Erzeugnisse religiöser Naivetät tränkten mit der Innerlichkeit und dem pathetischen Ernste der Propheten. Von dort nahmen sie den Stoff, von hier die Kraft, durch welche sie jenen zu neuem Leben erweckten -- ein eigenthümliches Zusammenfliessen zweier sich eigentlich anschliessender Strömungen, welches viele disparate Erscheinungen auf dem Gebiete des Judenthumes erklärt.

Es ist dabei noch Folgendes zu beachten. Die Constitutoren der Gemeinde des zweiten Tempels gehen von dem prophetischen Grundgedanken der unbedingten Herrschaft Gottes

1) Ezechiel bis Esra.

in Israel aus. Aber bei den Propheten war dieser Gedanke stets ideal geblieben. Die Propheten waren bis auf die Zeit des Deuteronomiums¹⁾ keine Praktiker; sie schufen ihren Ideen keine Organe, mit denen sie in die gemeine Wirklichkeit hätten eingreifen können. Ein reales und völlig profanes Volksleben mit seinen Einrichtungen und Ordnungen ging fertig neben ihnen her; auch wenn sie gewollt hätten — was aber nicht der Fall war —, so hätten sie gar nicht freies Feld gehabt zur Einführung eines platonischen Staates. Das war genau genommen ein Vortheil; nur so konnten sie ihren Schwung und die religiöse Reinheit ihrer Stellung bewahren. Die Stellung der Schriftgelehrten war eine ganz andere. Sie hatten die völlig reale Aufgabe, das Gemeinwesen neu zu constituieren und volle Macht, sie von ihren Gesichtspunkten aus durchzuführen²⁾. Sie konnten in der That jenen idealen Gedanken von der Alleinherrschaft Gottes verwirklichen, sie mussten ihn aber auch so praktisch fassen, dass sich daraus Verfassung, Einrichtungen und Gesetze eines Gemeinwesens ableiten liessen. Sie thaten das, indem sie an Jehova's Statt die Thora treten liessen und den göttlichen Willen den 613 Geboten des Pentateuchs gleich setzten. Aber das war nur der Anfang. Wofür drei Worte genügten Micha 6, 8, dafür waren sechshundert und einige Sätze zu wenig. Sollte der Pentateuch die magna charta der Theokratie und das corpus juris divini, zugleich Kirchenordnung und Landrecht sein, so bedurfte er gar sehr der Nachhilfe, der Ergänzung und Adaptierung. Die Schriftgelehrten wurden zu dieser Aufgabe gedrängt und haben sich ihr unterzogen. Bei ihren zum Theil durchaus nicht unvernünftigen Schöpfungen behielten sie stets den höchsten Zweck im Auge, die Herrschaft des Gesetzes über ein immer grösseres Gebiet der Wirklichkeit auszubreiten. Von der Wurzel aus, die heilig

1) Uebrigens zeigt grade auch das Deuteronomium, der Ausläufer der prophetischen Bewegung, dass die höchsten prophetischen Ideen gar nicht institutionell zu verwerthen sind, sondern immer nur sehr abgeleitet. Das Deuteronomium übernimmt im Wesentlichen eine alte Volksgesetzgebung und modificiert sie hie und da. Seine Ideen kann aber der Verfasser nur predigen und keine Gesetze daraus machen.

2) natürlich nur quoad interna.

war, sollte sich die Heiligkeit den alleräussersten Zweigen mittheilen, in deren eigener Natur nicht das Mindeste von dieser Eigenschaft lag. Consequenter und bewusster als je ward alles Bürgerliche in den geistlichen Bereich gezogen und ein Stück profanen Lebens nach dem andern der Herrschaft des Gesetzes einverleibt. So im öffentlichen Leben, nicht minder aber auch im persönlichen¹⁾. Bei jeder Gelegenheit brachte sich die Thora dem Einzelnen in Erinnerung; wem es mit ihrer Erfüllung Ernst war, den nahm sie Tag und Nacht in Anspruch. Sie regelte den Wandel auf Schritt und Tritt und beinah, kann man sagen, überhob sie der eigenen sittlichen Entscheidung. So verstand man die Realisierung des Ideals der Propheten. Ideal blieb nicht viel, aber realisiert wurde desto mehr. Das Eine darf man nicht leugnen und das Andere muss man anerkennen. Die Stärke der Propheten ist die Schwäche der Schriftgelehrten und umgekehrt.

Die Herrschaft des Gesetzes war das Ziel der Schriftgelehrten, ihre eigene Herrschaft über die Gemeinde war das Ergebnis. Unbestritten freilich kam dieselbe erst mit der letzten Zerstörung des Tempels zur Geltung, aber ihre wesentlichen Grundlagen waren schon in dem Augenblicke gelegt, als das Buch der Thora in Esra's und seiner Genossen Hand die Constitution der jüdischen Gemeinde wurde. Das schriftliche Gesetz, an sich schon compliciert, aber gar nicht praktisch zu

1) Eigenthümlich äussert sich die vergeistlichende Tendenz des Zeitalters in der Auffassung der alten Geschichte. Diese wird in der Chronik der Thora gemäss zur Kirchengeschichte umgestaltet. Der Tempel zu Jerusalem ist stets ihr Mittelpunkt gewesen, um den sie sich gedreht hat; die Zugehörigkeit zu ihm ist die Zugehörigkeit zur Theokratie. Die Samarier stehen deshalb seit der Theilung des Reichs als Ketzler ausserhalb Israels und kommen nur wie andere Heiden als Feinde der Gemeinde gelegentlich in Betracht, sehr im Gegensatz zu der Auffassung der Bücher der Könige und der ältesten Propheten. David, der König und Held in den Büchern Samuelis, ist in der Chronik der grosse Kantor und Liturg, der Chorführer der Leviten und Begründer der Gottesdienstordnung. Seine kriegerische Umgebung wird gleichfalls nach Möglichkeit vergeistlicht; den Obed Edom schützt weder sein heidnischer Eigenname noch seine philistäische Heimath Gath davor, Kleriker zu werden. Selbst den 600 Gibborim, den Schweizern der jüdischen Könige, mit deren Hülfe Jojada die Athalja stürzte, werden in der Chronik Leviten substituiert.

verwerthen ohne das noch viel complicirtere mündliche Gesetz, das sich als heilige Tradition daran schloss, legte in einer Zeit, wo das allgemeine Streben in den Worten Ausdruck fand: „nach dem Gesetz werde gehandelt“ Esdr. 10, 3, die geistige Leitung Israels rein in die Hände der Gelehrsamkeit. Das Mass der Gerechtigkeit, nach der man jagte, war die Thora und Schemaa, und deren nur auf doktrinärem Wege zu erreichende Kenntniss war also das nothwendige Mittel zum Ziel. So ward das Volk eine Schule, und seine Häupter waren die Schulmonarchen. Es darf nicht verkannt werden, dass diese παιδαγωγία, wie sie Jemand genannt hat, der selbst im Judenthume steckend das Judenthum durchschaut hat wie kein Anderer, für die allgemeine Verbreitung religiöser Bildung und damit zugleich für die Individualisierung der Frömmigkeit¹⁾, welche in älterer Zeit mehr Sache des Volks als der Einzelnen war, sehr heilsam gewesen ist. Aber wenn die Praxis der Frömmigkeit nie mit grösserem Ernste betrieben worden ist, so hat auch nie der Intellektualismus ärger die Praxis beherrscht. Ganz unbefangen gesteht es Hillel, einer der edelsten Repräsentanten der Schriftgelehrsamkeit: „der Ungelehrte kann sich nicht in Acht nehmen vor der Sünde und der Laie nicht wahrhaft fromm sein.“ Und das Facit zieht Akiba in seiner Auslegung von Deut. 10, 20: eth jahve eIó héká thíra. Nach den hermeneutischen Grundsätzen dieses Rabbinen zeigt bekanntlich eth nie bloss den Akkusativ an, der eines besonderen Ausdrucks nicht bedarf, sondern es hat stets den Sinn von „mit“ und fügt dem Akkusativ, der folgt, ein anderes in Gedanken zu supplirendes Object hinzu. Z. B. Gen. 1, 1, wo Aquila in den Spuren Akiba's übersetzt ἐν νεφελαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τῶν οὐρανῶν καὶ σὺν τῇ γῆ, fügt das erste eth dem Akkusativ shamáim hinzu: Sonne, Mond und Sterne²⁾, das zweite zu dem Akkusativ ereç: Bäume, Pflanzen und den Garten Eden. Die Gegner dieser Auslegungsmethode stellten nun dem Akiba das eth in der citierten Stelle des Deuteronomiums entgegen: neben Gott dürfe man doch keine andere

1) gewissermassen für die Erfüllung der Weissagung Joel 3.

2) . . . mit (Sonne, Mond und Sternen) den Himmel.

Wesen fürchten, sondern nur ihn allein. Aber jener führte auch hier seine Meinung durch, indem er sagte, das eth inuiere die Schriftgelehrten. Es sei geboten, Gott und neben ihm die Schriftgelehrten zu ehrfürchten¹⁾.

Der negative Charakter des Christenthums ist wesentlich der Gegensatz gegen dies jammervolle Joch des Intellektualismus, unter das sich die aufrichtigste und ernsthafteste Frömmigkeit gebeugt hatte. Matth. 11, 25 ff.

Nach diesem Versuche, die Grundzüge in der Erscheinung des Schriftgelehrtenthums geschichtlich darzulegen, bleibt nun noch nachzuweisen übrig, wie von hieraus sich das Wesen und die Entstehung der pharisäischen Partei begreift. Ich bin hier von vornherein eines Einwurfs gewärtig. Es kommt doch nicht darauf an, zu zeigen, was die Pharisäer mit dem ganzen Volk gemein haben, sondern worin ihr Unterschied von der Gesamtheit besteht. Nun waren aber die Schriftgelehrten die Lehrer des ganzen Volks, was sie sagten, das galt allgemein, man sieht also nicht ein, wie ihre Tendenzen parteibildend sein konnten. Das ist Alles ganz richtig, aber inhaltlich unterscheiden sich auch die Ziele des Volkes und der Pharisäer gar nicht. Die letzteren sind eben weiter nichts als die Juden im Superlativ, das wahre Israel. Das geht aus Allem, was das Neue Testament und Josephus über sie sagen, sehr deutlich hervor. Und in der Mischna liest man z. B. m. Nidda 4, 2: „Die Töchter der Sadducäer, so lange sie wandeln in den Wegen ihrer Väter, stehen (in Bezug auf das Connubium) den samarischen Frauen gleich; treten sie aber über, zu wandeln auf den Wegen Israels, so sind sie als Israelitinnen zu achten“. Man sieht daraus, dass in der Erinnerung der Folgezeit die antisadducäische Partei und das Volk zusammengeschmolzen sind. Eine eingehendere Betrachtung des Inhalts ihrer Bestrebungen möge erweisen, mit welchem Rechte.

Die „Gerechtigkeit“ ist, wie das Neue Testament lehrt und wie Josephus viele Male wiederholt, das Ziel der Gesamtheit der Juden einerseits²⁾, andererseits das besondere Stichwort der Pharisäer, wie das die selben Quellen zeigen, besonders

1) Pesachim 22b, citiert von Derenbourg, *histoire de la Pal.* I. S. 397.

2) Ant. XVI 2, 4. 5, 4. 6, 8.

Matth. 5 und Ant. XIII 10, 5. 1) Es ist auch bei beiden der selbe Weg, auf welchem sie zum Ziele zu kommen suchen, nemlich die *ἐννομος βίωσις*. Der Unterschied ist nur graduell; er liegt nur, um mich des quellenmässigen Ausdrucks zu bedienen, in dem *ζῆλος*, der an die Aufgabe gesetzt wird, oder in der *ἀκριβωσις τοῦ νόμου*. Nemlich wenn auch die Forderungen der Schriftgelehrten allgemeine Anerkennung fanden, als der richtige Ausdruck des theokratischen Princips, so konnte doch dieser Billigung die That bei einem ganzen Volke nicht entsprechen. Schon theoretisch konnten sich faktisch nur Wenige dieses Wustes von Bestimmungen bemächtigen, und sie praktisch durchzuführen war vollends für die Meisten eine Unmöglichkeit Joh. 7, 49. Religion und Sitte waren etwas schulmässig zu Betreibendes, und trotz ihrer Ansprüche umspannte die Schule nicht das Leben. So schied sich also aus der Uebersahl der Schwachen eine Anzahl von Starken aus, die in der Lage waren, dem Ideale der Schriftgelehrten von einem rechten Israeliten zu entsprechen, die sich das Studium des Gesetzes zum Behufe der Praxis zur Lebensaufgabe machten — und das waren die Pharisäer. Die strengsten Consequenzen des Systems der Schriftgelehrten wurden von ihnen in die Praxis eingeführt, das ganze Leben in den Kreis der Heiligung gebannt und den *Adiaphoris* (*εὐθῆλον*) immer mehr Terrain abgewonnen. Von ihren steten Reinigungen, die sie auf das Gleichgiltigste ausdehnten, ist im Neuen Testamente die Rede, ebenso von ihrer Strenge in der Sabbathsfeier, die schliesslich so weit ging, dass

1) „Als Hyrkanus die Pharisäer bei guter Laune sah, sagte er ihnen, wie sie wüssten, dass er sich bestrebe gerecht zu sein und Alles zu thun, um Gott und ihnen zu gefallen, und bat sie, wenn er etwa von dem gerechten Wege abweiche, ihn darauf zurückzuführen. Da antwortete ihm einer, mit Namen Eleazar: Wenn du wirklich gerecht sein willst, so thue das und das.“ — Gegenüber der herrschenden Ansicht sei noch bemerkt, dass die Gerechtigkeit wie im Alten Testamente so in der jüdischen Literatur stets die *justitia forensis* ist, d. h. also (als Attribut des Menschen) die Gerechtigkeit vor Gott. Dan. 6, 23. Daher auch ihr enger Zusammenhang mit der Rechtfertigung (Psalmen Salomos) und die Möglichkeit, sie durch fremdes Verdienst zu erwerben. Die Imputierung z. B. des Glaubens Abrahams ist in der jüdischen Theologie etwas höchst Gewöhnliches.

die ganze Woche nur die Vorbereitung auf den heiligen Tag war. Vgl. den Spruch Schammai's bei Derenbourg a. O. S. 190: „Vom Sonntag an denk an den Sabbath“. Namentlich auch die Sitte, gewöhnliches Essen als heiliges Opfermahl zu verzehren (ekōl lechem chōl beqodesh), ist lehrreich¹⁾ für das Streben nach der Heiligung alles Profanen.

Die Schattenseite dieses Strebens könnte man so ausdrücken: die Pharisäer ertödteten die Natur durch die Satzung. Natürlich ist es, dass der Sohn die Eltern unterhält; sie aber sagten: ich opfere das, was ihr von mir etwa bekommen könntet. Die Summe des Abgeleiteten erstickte die Quelle, die 613 Gebote des geschriebenen und die tausend anderen des ungeschriebenen Gesetzes liessen für das Gewissen keinen Platz. Die Summe der Mittel wurde der Zweck, man vergass Gott über der Thora und den Zugang (die προσαγωγή) zu ihm über der Etikette, durch welche er ermöglicht werden sollte. Das merkwürdig Indirecte im Verhältnis zu Gott, die Unfreiheit, wie Paulus sich ausdrückt, ist ein Hauptkennzeichen der herrschenden Frömmigkeit jener Tage. Es machte sich ein ethischer und religiöser Materialismus breit, der in den äusserlichen Substraten der Handlungen (τὰ ἄσθενῆ καὶ πρὸς ἀστοιχείᾳ) verkam und nach ihrer Beziehung zu etwas unbedingt Werthvollem nicht fragte. Das sind die Anzeichen des Alters, der einst junge und gährende Wein war auf den Hefen erstarrt. Belege sind überflüssig; ich sage hier nichts Neues. Der Einzelne aber, geschweige Momente im Einzelnen, sind kein Einwurf gegen das System; es steht immer die Thüre offen, aus der die Individualität dem Schema des Ganzen entschlüpfen kann. Denn es gilt auch auf diesem Gebiete der Spruch des alten Antidarwinisten: naturam expellas furca tamen usque recurret. Auch die geistige Natur ist nicht lediglich Produkt der Erziehung, selbst nicht einer solchen παιδαγωγία.

1) zugleich interessant als Anlass zu den Agapen der ältesten Christenheit. Im Uebrigen ist die Mishna von Anfang bis zu Ende Quelle für die Charakteristik der Pharisäer. Es hat aber keinen Werth, in die Einzelheiten einzugehen, die doch nur stets das selbe lehren.

2) Matth. 11, 25—30. Gal. 4, 1—11. Die letztere Stelle, wenn man sie auf den Pharisaismus bezieht, ist das Treffendste, was darüber gesagt werden kann.

Also die Pharisäer unterschieden sich vom Volke nicht durch den absonderlichen Inhalt ihres Wollens, sondern vielmehr durch den Grad ihres Eifers und ihrer Consequenz in den gemeinsamen Bestrebungen der Bürger des heiligen Gemeinwesens, sie waren mit anderen Worten innerhalb der Theokratie die theokratische Partei. Als getreueste Schüler schlossen sie sich den Schriftgelehrten an, sie waren eine Erweiterung des Kreises derselben für die Zwecke mehr des öffentlichen Lebens, gegenüber den lehrenden *ροῦχοί* gleichsam die wandelnden *ροῦχοί*, die Virtuosen der Religion. Der Wandel erwies sich noch mächtiger als die Lehre, die Pharisäer participierten nicht bloss an der Herrschaft der Rabbinen über die Gemeinde, sondern das Verhältnis drehte sich um. Die Partei überragte an Einfluss den Stand, an dem sie sich heraufgerankt hatte. Auch alle die übeln Eigenschaften, welche der Besitz der geistigen Herrschaft zu geben pflegt, entwickelten sich bei ihr in unangenehmer Weise. Schon an der Stelle, wo wir zum ersten Male bei Josephus von ihnen hören, benützen die Pharisäer die „Gerechtigkeit“ als kritisches Princip. Sie liess sich sehr leicht als solches verwerthen, weil die Thora ihre Norm war, ein äusserst bequemes Taxiernittel. „Dieser Mensch ist nicht von Gott, denn er hält den Sabbath nicht“. Kein Zug tritt im Neuen Testamente stärker bei den Pharisäern hervor als ihr inquisitorisches Wesen, ihr ewiges Richten und Controlieren. Um so widerlicher wirkt das, da kein Amt sie berechtigte und kein prophetischer Enthusiasmus sie zwang. Solche Heilige sind nur dann rührend, wenn sie wie die Essäer mit ihren Bestrebungen nicht über ihre eigene Person hinausgehen, sie werden aber sehr unliebenswürdig, sobald sie sich als Vorbilder für die Gesammtheit aufstellen und unter dem Namen eines unpersönlichen Ideals, das sich in ihrer persönlichen Musterhaltigkeit verkörpert, ihre eigene Herrlichkeit aufrichten.

Popularität besaßen die Pharisäer im hohen Grade. Vergleicht man aber die Quellen, so ist es lächerlich, aus ihnen eine Volkspartei im liberalen Sinne zu machen. Das Volk sah freilich in ihnen seine Muster, aber man kann mit viel grösserem Rechte die Mönche des Mittelalters und überhaupt den Klerus in gut katholischen Ländern zu Demokraten machen als die Pharisäer. Denn der katholische Klerus hat sich in der

That zu allen Zeiten des niederen Volks in seiner Weise angenommen, die Pharisäer dagegen vergaltten dem „Pöbel“ die Verehrung, die er ihnen zollte, mit schnödester Verachtung; sie stellten die „ungebildete Masse“ den Heiden gleich und betrachteten sich allein als das wahre Israel. Der jüdische Bildungshochmuth hat in dieser Kaste seine hervorragendsten Vertreter. Wenn der Terrorismus der Gelehrten aus der heiligen Stadt ¹⁾, ein Terrorismus, der bis in den Himmel reichte Matth. 23, 13, Kennzeichen der Volkspartei ist, dann allerdings haben die Pharisäer Anspruch auf diesen Namen.

Das Neue Testament, an das ich mich hier mit gutem Bedacht gehalten habe, lässt natürlich die Eigenschaften an den Pharisäern hervortreten, gegen welche die Opposition des Christenthums gerichtet war. Man darf nun aber nicht vergessen, dass die Gegensätze artverwandt sind. „Trachtet vor Allem nach der Gerechtigkeit Gottes“ gilt für die Christen so wohl wie für die Pharisäer. Wichtiger noch ist, dass die allgemeine Weltanschauung, welche für diese Forderung das Motiv ist, bei beiden im Grunde die selbe ist. Darüber nun noch ein Wort ²⁾.

Die Pharisäer kennen nur Eine Aufgabe, die, das Gesetz zu erfüllen. Das ist das einzige Ziel ihrer Arbeit. Praktische Ziele verfolgen sie nicht, sie wollen nicht etwelche wünschenswerthe Zustände auf Erden herstellen und mit Rücksicht auf deren Realisierung das Handeln einrichten. Sie thun das Gebotene, mag dabei herauskommen was da will. Sie sterben fürs Gesetz, aber sie beseitigen nicht durch eigenes Eingreifen eine Lage, in der es nur mit Gefahr des Lebens erfüllt werden kann. Οὐδαμῶς πολεμήσομεν, τεινῆξόμεθα δὲ πρότερον ἢ παραβῆναι τοὺς νόμους. Ant. XVIII 8, 3. ³⁾

Die Triebkraft, die hiebei wirkt, ist der theokratische

1) Joh. 9, 13 ff. Vgl. überhaupt den bewussten Gegensatz, in den sich Jesus durch sein Verhalten zu den ὄχλοι zu den Pharisäern stellt.

2) Zum voraus sei bemerkt, dass das Folgende zum guten Theile von den Juden überhaupt gilt.

3) Der jüdische Terminus für diese Art des Verhaltens ist *ithrachaç* schon im Buche Daniel und häufig in der späteren Literatur. Arabisch *إخلاق*. Vgl. Ps. 86, 11.

Grundgedanke: der Herr ist König. Man thut, was er befohlen hat; was daraus wird, ist seine Sache. Diese Lebensanschauung der Pharisäer drückt Josephus so aus: *εἰμαρμένη τε καὶ θεῶ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μή, κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κείσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἰμαρμένην*. Alles ist göttliche Aktion, es giebt nur Ein Gebiet für das menschliche Handeln, nemlich *τὸ πράττειν τὰ δίκαια*. Die beiden Sätze stehen nicht äusserlich neben einander, sondern das Motiv dafür, dass die Pharisäer *τὰ δίκαια* thun und darauf alle ihre Kraft anwenden, ist es, dass sie *θεῶ προσάπτουσι πάντα* und sich also um nichts weiter zu bekümmern brauchen. Es versteht sich, dass sie glauben mussten, auf diese Weise am besten zu fahren. Sie mussten der Ueberzeugung sein, dass „der Gerechtigkeit“ — schon der Name provoeiert auf das Gottesurtheil — endlich auch zu Rechte werde verholfen werden, dass Gott für sie, und der Sieg schliesslich ihre sei. Mit anderen Worten: der Hintergrund ihres nicht für die Gegenwart berechneten Strebens ist die messianische Hoffnung¹⁾.

Es ist eine sicher bezeugte Thatsache, dass die Zeloten von den Pharisäern ausgegangen sind. Der Ausgangspunkt kann nur in dem Satze *μόνος ἡγεμῶν καὶ δεσπότης ὁ θεός* gefunden werden und in der messianischen Hoffnung, die das Lebens- element der Zeloten war. Der Unterschied liegt darin, dass die Zeloten Gotte zu Hilfe kommen wollten, damit seine Verheissungen in Erfüllung giengen, während die Pharisäer nur hofften, aber ihre Handlungen keineswegs in direkte Beziehung zur Realisierung der Hoffnung setzten. Die Pharisäer sind wirklich im Princip eine rein religiöse Partei, während die Zeloten wie alle Fanatiker das Weltliche in die Religion hineinziehen. Ihren Gegensatz, um des willen sie sich abzweigen, sprechen die Letzteren so aus: *τὸ θεῖον οὐκ ἄλλως ἢ ἐπὶ συμπράξει τῶν βουλευμάτων εἰς τὸ κατορθοῦν συμπροσυμεῖσθαι,*

1) messianisch in dem allgemeinen Sinne genommen, der über die Etymologie hinausgeht. Ich halte es für pedantisch, sich gegen diese übliche Anwendung des Worts zu sträuben, weil ich nicht sehe, welche Gefahr damit verbunden ist und welcher besserer Name an die Stelle gesetzt werden sollte.

μᾶλλον ἂν μεγάλων ἐρασταὶ τῇ διανοίᾳ καϋιστάμενοι μὴ ἐξαφίωται πόνου τοῦ ἐπ' αὐτοῖς Ant. XVIII 1, 1. Die Pharisäer sind lediglich *μεγάλων ἐρασταὶ τῇ διανοίᾳ*, und sie entschlagen sich *τοῦ πόνου τοῦ ἐπ' αὐτοῖς*. Hätten sie die Herrschaft über die Gemüther behalten, so wäre der Conflict mit den Römern vermieden; er entstand, sobald die Zeloten die Führung in die Hand bekamen, sobald das Volk fand, dass man mit dem ewigen Warten auf den Trost Israels nicht weiter komme ¹⁾).

Das Verhalten der Zeloten ist genau genommen eine factische Negation der messianischen Hoffnung; um so mehr ist diese eigentlich bei den Pharisäern zu Hause, in dem ursprünglichen Sinne, den sie im Buche Daniel hat ²⁾). Ihr Grundbegriff ist der des Reichs, der Malkuth. Es giebt nur Ein Reich, Ein falsches und Ein wahres. Ursprünglich ist Malkuth der Name des irdischen Weltreichs, dessen Träger von den Assyrenern bis zu den Römern wechseln, das aber selbst stets das selbe Eine und gleiche bleibt. Diese Malkuth erhebt den Anspruch absoluter Herrschaft über die ganze Welt und auch über Israel, und zwar nicht bloss äusserlich, sondern so, dass sie als höchstes und massgebendes Ziel für alles Thun und Trachten gelten will. Ihr wird nun die Malkuth Gottes entgegengesetzt. Name und Begriff derselben ist ein antithetischer und erst entstanden im Gegensatz zu der irdischen Malkuth. Die letztere beherrscht vor der Hand die Welt, ihr Gegenbild ist noch nicht erschienen, sondern befindet sich wie alle Güter der Hoffnung annoch im Himmel. Bekanntlich drückt sich überhaupt der Glaube an die Realität der Ideale bei den Juden so aus, dass dieselben schon da, nur noch nicht sichtbar sind, also bis zu ihrer „Offenbarung“ im Himmel aufbewahrt werden. Schon gegenwärtig nun bestimmt die verborgene Malkuth das Handeln ihrer Kinder und Erben. Denn auf dieser Erde hat dasselbe keinen Sinn noch Bedeutung, es ist gänzlich transcendent und entnimmt seine Ziele und Zwecke dem Himmel.

1) Derenbourg a. O. Cap. 15 und 17.

2) Dass das Buch Daniel aus Kreisen stammt, die den Pharisäern nah verwandt sind, ist anerkannt. Nach der Zerstörung Jerusalems erstreckte sich die Reaction gegen die messianische Hoffnung auch gegen das Buch Daniel, vgl. Ant. X 11, 7. Theodoretus in Dan. prol.

Den classischen Ausdruck für die wundersame Energie, mit der die jenseitige Welt so stark, wie nie ein Diesseits, hineinwirkte in das Wollen und Vollbringen der jüdischen Frommen, hat der Apostel Paulus gefunden in den Worten: unser Wandel ist im Himmel. Aber möglich war ein solches Verhalten nur, weil das was noch im Himmel verborgen war, einst vom Himmel herabkommen sollte in die Wirklichkeit, d. h. auf die Erde. Das letzte Stadium in der Weltgeschichte wird daher sein, dass die wahre Malkuth die falsche verdrängt; denn Gottes ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit.

Die Theokratie, d. h. die israelitische Gemeinde, und das Reich Gottes fallen auseinander, für letzteres ist die Weltherrschaft charakteristisch. Sie stehen aber auch wiederum in Zusammenhang. Nicht jedoch so, dass etwa Israel die Aufgabe hätte, dem Reiche Gottes zur Erscheinung zu verhelfen. Die Frommen handeln nicht auf das Reich, sondern in dem Reich, d. h. nach den in ihm gültigen Gesetzen. Wie wenig die messianische Hoffnung in ihrer Reinheit mit den Bestrebungen der Zeloten zu thun hat, zeigt eben das Buch Daniel. Die politische Passivität kann nicht grösser gedacht werden, als wenn man sich willig abschlagen lässt und nur die Tage zählt, bis durch die plötzliche Offenbarung Gottes diesem Zustande ein Ende gemacht wird.

Ich halte die allgemeinen Gedanken, von denen die messianischen Erwartungen ausgehen, nicht allein für das Wichtigste, sondern auch für das Wichtigste daran und habe darum sie vor Allem dargelegt. Uebrigens sind auch die Specialia, die damit verbunden sind, bei den Pharisäern nachzuweisen. Der Glaube an die Auferstehung der Gerechten ist ein speciell pharisäisches Lieblingsdogma, er kann aber nicht ausser Zusammenhang mit dem Ganzen der Hoffnung gedacht werden¹⁾. Ferner findet sich Ant. XVII 2, 4 ein sehr interessantes Zeugnis dafür, dass auch der Glaube an den persönlichen Messias lebhaft von ihnen vertreten wurde. An jener Stelle wird berichtet, die Pharisäer seien in eine Intrigue des Pheroras gegen seinen königlichen Bruder verwickelt gewesen; sie hätten nem-

1) Es geschieht allerdings ganz gewöhnlich z. B. von Schürer, Lehrb. der Neutest. Zeitgesch. S. 433.

lich seinen Hoffnungen und Plänen dadurch Vorschub geleistet, dass sie dem Herodes sammt seinem Hause den Untergang und dafür ihm die Herrschaft über Israel weissagten. Dass dies ein vollkommenes Misverständnis ist, geht aus Folgendem hervor. Erstens haben sich die Pharisäer nicht darauf beschränkt, dies dem Pheroras und seinen Frauen ins Ohr zu sagen, sondern sie haben das ebenso gut ausgesprochen im Pallaste des Herodes, an dessen Günstlinge und Frauen, die auch daran glaubten. Diese hatten nun wenig Interesse daran, dass Pheroras den Herodes stürzte; es war nicht lohnend aber sehr gefährlich, ein solches Geheimnis dem Ingesinde des Herodes mitzutheilen. Vollends verräth sich die Natur der pharisäischen Weissagung daraus, dass sie dem Eunuchen Bagoas, einem Höfling des Herodes, sagen, dieser künftige König der Weissagung werde Alles in seiner Hand haben und ihm das Vermögen zu heirathen und Kinder zu zeugen gewähren. Sollte Bagoas glauben, das sei Pheroras? Es ist offenbar vom Messias die Rede, in dessen Zeit nach Jes. 66 der Verschnittene nicht mehr sagen wird: ich bin ein dürrer Baum. Die Pharisäer erwarteten also gegen das Lebensende des Herodes in sehr naher Zeit das Auftreten des Messias, und sie hatten für diesen Glauben viele Anhänger, namentlich am Hofe des Tetrarchen von Peräa, aber auch unter dem Personal des Königs Herodes selbst. Es ist vielleicht die Sanguinität des Pheroras, wahrscheinlich aber bloss die Gespensterfurcht des alten Realisten auf dem Zion, welche diese messianischen Hoffnungen in Verbindung brachte mit praktischeren Bestrebungen zum Sturze der bestehenden Herrschaft. Er schritt in Folge dessen mit Hinrichtungen ein, einerseits gegen die Verbreiter der Mähr, andererseits gegen diejenigen aus seiner Umgebung, welche daran glaubten. Der Berichterstatter, den Josephus benützt, giebt die Meinung des Königs wieder, ohne Zweifel Nikolaus von Damaskus, den wir hier wie überhaupt für den grössten Theil der zweiten Hälfte der Antiquitäten vor uns haben, namentlich bei den mit grösster Genauigkeit erzählten Hofgeschichten ¹⁾. Es ist die messianische Bewegung, die von den Pharisäern getragen durch die Frauen und Höflinge eindringt

1) Vgl. XVII 5, 4 Anf.

in den Pallast des Usurpators auf dem Throne Davids und dem mistrauischen Alten Angst macht, so dass „er Alles umbringt, was in seinem Hause dem, was die Pharisäer sagten, zugefallen war.“ Vgl. Matth. 2.

II.

Um die Position der Pharisäer recht zu verstehen, kommt viel darauf an, richtige Vorstellungen darüber zu haben, welcher Art ihre Herrschaft über das Volk war. Es versteht sich von selbst, dass es erlaubt und geboten ist, hier auf die Schriftgelehrten zurückzugreifen.

In der Hinsicht war die Stellung der Schriftgelehrten derjenigen der alten Propheten, als deren Nachfolger sie sich betrachteten¹⁾, ähnlich, dass sie Privatpersonen waren mit keinerlei öffentlichem obrigkeitlichen Amte bekleidet; ihre Macht war eine wesentlich moralische und beruhte sogar darauf, dass sie auf keiner menschlichen Autorität fussten, sondern auf der göttlichen der Thora. Die Aemter der Theokratie waren in den Händen der Priester und des mit ihnen zusammenhängenden Adels; das allein entsprach der Verfassung, der Thora. In der Theokratie mussten die weltlichen Funktionen im Schlepptau der heiligen gehen, der oberste Priester war das Staatsoberhaupt und so fort. So einfach dies übrigens zu folgen scheint, so ist doch die herrschende Meinung beinahe die umgekehrte. Hausrath z. B. redet in der Neutest. Zeitgesch. S. 65 von einer thatsächlichen Bedeutungslosigkeit des Hohenpriesters und strengt sich an zu begreifen, worauf denn nun eigentlich seine Macht sich gründe. Dagegen betrachtet er die höchste geist-weltliche Behörde des jüdischen Volks, das Synedrium, als einen wesentlich aus Schriftgelehrten zusammengesetzten Körper, dessen Präsidium auch von Schriftgelehrten geführt sei²⁾. Es ist

1) Thargum zu 1. Sam. 10. 10 f. Jer. 26, 7. Ant. IV 8, 14: *ὁ ἀρχιερεὺς καὶ ὁ προσηγῆτης καὶ ἡ γερουσία* = *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι* Auf die völlig private Stellung der Rabbinen führt auch die Regel, dass sie eine Profession betreiben sollten.

2) a. O. S. 68 „Der eigentliche jüdische Geist zog sich mehr und mehr von der Priesterschaft in die Schulen der Rabbinen zurück, als

zuerst Abraham Geiger gewesen, der erkannt hat, dass sich Schriftgelehrte und Priester verhalten wie eine innere Macht zu der äusseren. Seine Meinung ist aber nicht verstanden, selbst von denen nicht, welche wie Hausrath gezwungen gewesen wären ihr beizutreten, weil sie ihrer Consequenz, nemlich der Geiger'schen Auffassung des Verhältnisses der Pharisäer zu den Sadducäern, beipflichteten. Daran trägt theils Geiger's Art der Darlegung schuld, theils der Umstand, dass auch seine Anschauung noch nicht zur Klarheit und Consequenz durchgedrungen ist. Dazu hat ihr erst Kuenen verholfen in der Abhandlung: Over de Samenstelling van het Sanhedrin ¹⁾. Man könnte sie epochemachend nennen, wenn ein Mensch davon Notiz genommen hätte ²⁾.

In der Frage nach der Zusammensetzung des Synedriums concentrirt sich die allgemeinere Untersuchung über die Natur der Stellung der Schriftgelehrten und Pharisäer in dem jüdischen Gemeinwesen. Ob dieselbe sich wesentlich auf eine amtliche Autorität gründet oder nicht, muss hier klar werden. Denn das Synedrium mit seinem Haupte war ein Körper, der die Summe aller amtlichen Befugnisse in sich vereinigte, soweit solche überhaupt in der Hand der Nation lagen; es war die oberste Behörde in jeglicher Hinsicht, für Verwaltung und Justiz, für geistliche und weltliche Angelegenheiten, die freilich so wie so ungetrennt waren, im Besitz der ausübenden und gesetzgebenden, ebenso der richterlichen Gewalt ³⁾. Darüber sind wenigstens die Quellen völlig einverstanden. Auch der

deren oberste man das Synedrium selbst betrachten kann, während es zugleich als öffentliche Behörde Alles repräsentierte, was dem Volke an Machtbefugnissen und Selbstregierung verblieben war.“

1) Verslagen en Mededeelingen der Koninglyke Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde X. 1866. S. 131—168.

2) bis auf Schürer, dem sie nicht entgangen ist; vgl. Neutest. Zeitgeschichte S. 407. Mir ist letzteres Buch erst zugegangen, nachdem die Ausarbeitung der vorliegenden Abhandlung zum grössten Theile vollendet war.

3) Ich rede von dem obersten Synedrium und schliesse den Präses ein. Man kann wohl darüber unsicher sein, wie die Macht zwischen dem Haupte und dem Beirathe getheilt war; fasst man sie aber beide zusammen, so gilt das oben Gesagte.

Sanhedrin der Mischna, obwohl er hauptsächlich ein Consistorium ist, beschliesst doch über Krieg und Frieden, kann die Erweiterung der Stadt verfügen und dgl. m. Sanh. 1, 5. 2, 4. Es versteht sich von selbst, dass das Synedrium seine Souveränität während der Fremdherrschaft nicht geltend machen konnte, dass also damals seine Befugnisse beschränkt waren und in ihrem Masse nach der Gnade des Oberherrn wechselten. Aber auch in der Zeit der Herodäer und Römer ward der Rest von Autonomie, welcher der Nation verblieben war, durch das Synedrium ausgeübt¹⁾; und so wie der Zwang der Fremdherrschaft wegfällt, ist am Anfange des jüdischen Krieges die volle staatliche Macht selbstverständlich wiederum in den Händen dieses Körpers und dessen, der an der Spitze stand. Es bedarf einer inneren Revolution, um sie ihm zu entwinden; doch auch dann wird der Schein der hergebrachten Ordnung von den Demagogen noch eine Zeit lang aufrecht erhalten. Ebenso wie am Ende der Fremdherrschaft, zeigt es sich am Anfange derselben, dass nur durch gewaltsame Unterdrückung während jenes Zeitraumes die dem Synedrium innewohnende Macht gleichsam latent gemacht wurde. Herodes eröffnete seine Regierung damit, dass er sämtliche Mitglieder des Synedriums hinrichten liess. Das war sicher kein Akt der Privatrache, sondern ein Staatsstreich, der das alte Regime vernichten sollte. Das Synedrium musste ebensogut hingerichtet werden wie Antigonus; denn das waren die beiden Faktoren, aus denen vordem die obrigkeitliche Macht bestand. Darüber lassen die Münzen des letzten Hasmonäers keinen Zweifel, welche die Legende tragen: *M. hakkohen hag. wecheber hajjehudim*. Für die Bedeutung der Umschrift ist Marc. 12, 16 zu vergleichen: Fürst und Synedrium erscheinen als Inbegriff der Souveränität. Trotz Hitzig und anderer heisst nemlich cheber nie Volk und nie Gesamtgemeinde, sondern immer ein Ausschuss aus dem Ganzen, a limited association²⁾. Die Versammlung aber, die an der herrschaftlichen Macht des Antigonus theilnimmt, kann

1) Vgl. die Rücksicht, die das Synedrium Joh. 11, 48 nimmt: So kommen denn die Römer und nehmen uns Land und Leute.

2) im alten Hebräisch gewöhnlich im schlechten Sinne = Bande, ebenso wie chaber = Helfershelfer.

nur das um jene Zeit sicher bestehende Synedrium sein ¹⁾. Die selbe Bedeutung wie auf den Münzen des Antigonus muss cheber auch auf denen seiner Vorgänger haben; schon seit Johannes Hyrkanus theilte also das Synedrium, das erst unter Hyrkanus II unter diesem Namen zuerst von Josephus erwähnt wird ²⁾, die höchste Gewalt mit dem Ethnarchen. Bedeutsam ist, dass der Cheber auf denjenigen Münzen Alexanders fehlt, auf denen er sich nicht Kohen, sondern Melek nennt.

Wenn die Quellen über die Befugnisse des Synedriums einander nicht widerstreiten, so befinden sie sich dagegen im vollen Widerspruche in Betreff der Frage nach der Zusammensetzung und den Mitgliedern desselben. Es ist zu verwundern, dass erst Kuenen diese völlig zu Tage liegende Thatsache entdeckt hat, auf dem sehr einfachen Wege, dass er die Angaben der verschiedenen Quellen nicht von vornherein confundiert,

1) Die Sache ist um so weniger zweifelhaft, da das Concretum chaber den Beisitzer bedeutet (collegium : collega). Gamaliel als Präses des Synedriums beschliesst in seinem chaberim Namen j. Sanh. 1, 2, citiert von Derenbourg a. O. S. 242. Mit gutem Fug hat sich ferner Levy, dessen Ansicht ich nur aus Madden's history of Jewish coinage S. 55 kenne, auf die chebronim in der massilischen Opfertafel Z. 19 berufen. Chebron ist eine Adjectivbildung von cheber, neu abgeleitet, weil chaber zu sehr appellativen Sinnes ist — ungefähr als wollte man *συνεδριακός* sagen für *σίνεδρος*. Die Zusammenstellung „Shophet und Chebronim“ auf der Inschrift von Marseille entspricht völlig dem „Rosh und Cheber“ (Bürgermeister und Rath) auf den hasmonäischen Münzen. Hiesse übrigens cheber in dieser Verbindung die Gesamtgemeinde, so hätte der folgende Genitiv im Verhältnis zu rosh eine ganz andere Bedeutung als im Verhältnis zu cheber. „Der Juden Fürst und Volk“ ist keine gute Ausdrucksweise. — Vgl. die *βουλή* auf den autonomen Münzen von Seythopolis, de Sauley, numism. de la terre sainte (Paris 1874) S. 287. pl. 14. No. 8.

2) Ant. XIV 5, 4. *Πέντε δὲ συνέδρια καταστήσας εἰς ἕνα μοῖραν διένειμε τὸ ἔθνος καὶ ἐπολιτεύοντο οἱ μὲν ἐν Ἱερουσαλήμοις οἱ δὲ ἐν Γαδαρούαις κτλ.* Diese Massregel des Gabinus lehrt sehr deutlich die politische Bedeutung des Synedriums. Aus Einer Judenschule fünf zu machen, lag gewis nicht in seiner Absicht — und wie hätte er auf diese Weise denken können, *διανέμειν τὸ ἔθνος*. Er wollte offenbar den politischen und nicht den kirchlichen Zusammenhang Palästinas zerreißen. Ich finde Hausrath's Spott a. O. S. 182 sehr übel angebracht. Das Misverständnis ist nicht auf Seiten des Gabinus.

sondern sie zunächst auseinander gehalten hat, wobei sich auf der Stelle die Unmöglichkeit ergab, die widersprechenden Züge zu einem einheitlichen Bilde zusammenzusetzen.

Nach dem Neuen Testamente besteht das Synedrium aus den Erzpriestern, den Aeltesten und den Schriftgelehrten. Es werden freilich nicht immer diese drei Classen von Mitgliedern namhaft gemacht, aber wie Kuenen S. 140 zeigt, begründet der vorkommende anderweitige Sprachgebrauch keine sachlichen Unterschiede. Die Erzpriester fehlen am seltensten, sie bilden den wichtigsten Bestandtheil des Collegiums, wie aus der Formel *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον* hervorgeht, die sich Marc. 14, 55. Act. 22, 30 findet. Nach Act. 23, 14 vgl. v. 1—13 und 4, 23 müssen sie mit den Aeltesten gegen die Schriftgelehrten in gutem Einvernehmen gestanden haben. Ihr Einfluss im Hohen Rath ist aber besonders deshalb der grösste, weil der fungierende Hohepriester, der aus ihrer Mitte stammt, den Vorsitz führt. Mit diesen Angaben des Neuen Testaments stimmen die Notizen des Josephus überein. Der regierende Hohepriester präsidiert Ant. XIV 9, 3—5 (Hyrkanus II), XX 9, 1 (Ananus II).¹⁾ Ueber die Zusammensetzung des Collegiums giebt namentlich die Vita und das zweite Buch des Bellum Judaicum genügende Auskunft. Was Vita 12 das Synedrium der Jerusalemer heisst, das sind § 5 *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρώτοι τῶν Φαρισαίων*, Bell. J. II 15, 2 die *ἀρχιερεῖς* und die *δυνατοί*; und vollständig werden die drei Bestandtheile aufgeführt, wo es sich um eine solenne Sitzung handelt II 17, 3: *συνελθόντες οὖν οἱ δυνατοὶ τοῖς ἀρχιερεῦσι εἰς ταὐτὸ καὶ τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις — ἐβουλεύοντο περὶ τῶν ὅλων*²⁾. Die Erzpriester haben auch hier die grösste Bedeutung II 15, 6 und

1) Es wäre übrigens kein Wunder, wenn in der Zeit des ewigen Wechsels im Hohenpriesterthum das moralische Uebergewicht eines Erzpriesters über den zufällig fungierenden Collegen des Jahrs in seiner Stellung zum Synedrium sich nicht bloss faktisch geäußert hätte, oder wenn ein Berichtstatter sich weniger nach der Form als nach dem Grunde der Sache gerichtet hätte. Vgl. Act. 23, 2. 24, 1. Luc. 3, 2. Ant. XX 9, 6.

2) Darnach ist auch die Dreitheilung II 14, 8. 17, 5 zu verstehen. Dass es sich hier stets um die *βουλὴ* und die *βουλευταί* handelt, erhellt gelegentlich.

ihr innigeres Verhältniss zu den *δυνατοί*, d. h. den Aeltesten des Neuen Testaments, lässt sich unschwer aus der häufigen Verbindung eben dieser beiden Classen instar omnium erkennen. Dass die Pharisäer bei Josephus den Schriftgelehrten der synoptischen Evangelien entsprechen, braucht kaum bemerkt zu werden. Schwer ist es, sich über die *δυνατοί* = *πρωτοβύττοι* eine Vorstellung zu machen¹⁾. Mit ihrer Zurückführung auf das hebr. *zeqenim* ist nicht viel gewonnen. Nach dem Sprachgebrauch des Alten Test. und noch des 1. Macc.-Buchs scheint es, dass der Name ursprünglich die Synedristen im Allgemeinen als Senatoren bezeichnet. Er wird wirklich zuweilen so angewandt Luc. 22, 16. Act. 22, 5. Dann ist es der specielle Titel derjenigen geworden, die weder als Erzpriester noch als Schriftgelehrte des Näheren zu bezeichnen waren. Es sind wohl die *Patres*, Angehörige des städtischen Adels, der mit der vornehmen Priesterschaft eng zusammenhieng. So muss man schliessen, wenn die jüdische Regierungsform eine aristokratische und wenn zugleich das Synedrium der Senat der Jerusalem sein soll. Vgl. Ant. XX a. E.: *ἀριστοκρατία ἦν ἡ πολιτεία* und Vita 12: *τὸ συνέδριον τῶν Ἱεροσολυμιτῶν*.

Nach der Mischua gestaltet sich das Bild des Synedriums ganz anders. Es ist nur aus Schriftgelehrten zusammengesetzt, der geistliche und weltliche Adel hat als solcher gar keinen Theil daran. Ein Schriftgelehrter führt den Vorsitz als *Nasi* und ein Schriftgelehrter steht ihm als Vicepräsident zur Seite mit dem Titel *Ab-bêth-din*; dem Hohenpriester gebührt kraft seines Amtes nicht einmal Sitz und Stimme, geschweige denn das Präsidium. Er kann Mitglied werden, wenn er nemlich zugleich Schriftgelehrter ist, denn nur die Gelehrsamkeit öffnet den Zutritt. So sagt es der Traktat *Sanhedrin*²⁾, der sich ex professo mit diesen Dingen beschäftigt, die selbe Vorstellung tritt aber auch durchgehend in gelegentlichen Angaben der

1) Die Unbestimmtheit der Amtsnamen ist überhaupt für das Hebräische (vgl. dagegen das Assyrische) bezeichnend. Ebenso vage wie *zeqenim* ist *οἱ ἄρχοντες*, obwohl es gewöhnlich für die *ἀρχιερεῖς* gebraucht wird.

2) Kuenen S. 134—139. Die Zweifel Schürer's S. 413 scheinen mir unbegründet, würden indes an der Sache nichts Wesentliches ändern.

Mischna auf, z. B. m. Joma 1, 5. Rosh hash. 1, 7. Und zwar beschränkt sie sich nicht auf allgemeine Behauptungen, sondern sie weiss auch die Namen derjenigen Schriftgelehrten anzugeben, die etwa seit der Makkabäerzeit die oberste Gewalt in Händen hatten. Denn nach m. Chagiga 2, 2 ist von den fünf Paaren, welche hier ebenso wie im Anfange der Pirqe Aboth ¹⁾ als Inhaber von Mosis Stuhl aufgezählt werden, immer der erste Nasi, der zweite Ab-bêth-din gewesen. Von Hillel an werden nur noch die Nesim namhaft gemacht; vgl. b. Sabb. 15a²⁾: „Hillel und Simeon, Gamaliel und Simeon führten ihr Präsidium, als der Tempel noch stand (biphnê habbâit, coram templo Ps. 72, 5. 17), hundert Jahre lang.“ Zwischen den letzten Zugoth und Hillel ist eine Lücke, welche ausgefüllt wird durch die räthselhaften Bnê Bethyra, deren Nasi Hillel geworden sein soll und damit offenbar auch der Nasi des Hohen Rathes ³⁾. Aber diese bestimmten Angaben, welche die geschichtliche Zuverlässigkeit zu erhöhen scheinen, verwickeln vielmehr erst recht in unauflösliche Widersprüche mit den anderweitigen historischen Berichten. Nach der Mischna hätte um die Mitte des 1. Jahrh. vor Christo Schemaja das Präsidium führen müssen. Aber in der Sitzung des Synedriums, vor die Ant. XIV 9, 3 - 5 der junge Herodes geladen wird, ist vielmehr Hyrkanus II, der Hohepriester, Vorsitzender; Sameas nimmt daran Theil, aber nur als gewöhnliches Mitglied, dessen Einfluss nicht über die Macht seines Wortes hinausgeht ⁴⁾. Hundert Jahre später hätte dem Traktat Aboth zufolge Gamaliel, Hillels Enkel, Nasi sein müssen. In der Apostelgeschichte heisst er „ein gewisser Pharisäer als Lehrer des Gesetzes beim ganzen Volk geehrt“; er ist allerdings Mitglied des Synedriums, aber wie schon die ihn einführende Apposition zeigt, nichts weniger als Präses ⁵⁾.

1) vgl. m. Pea 2, 6 und die von Derenbourg a. O. S. 33 cit. Stellen.

2) bei Buxtorf, abbrev. unter bêth shin.

3) j. Pesachim 6, 1 = b. Pesachim 66a; citiert von Derenbourg a. O. S. 177 ff.

4) b. Sanh. 19a findet sich die Erzählung des Josephus wirklich so entstellt, dass zwar nicht Schemaja, aber sein rabbinischer Vorgänger Simeon b. Schetach, auf den im Thalmud Alles gehäuft wird, als Präses in jener berühmten Sitzung erscheint.

5) j. Sanh. 1, 2 (Derenb. S. 242) erscheint Gamaliel als Oberhaupt

Eigen sind die Listen, mit denen man bisher namentlich auf jüdischer Seite diesen Widersprüchen zu entkommen versucht hat. Grätz z. B. erlaubt sich bei der Wiedergabe von Ant. XIV 9, 3 ff. die Rollen des Sameas und des Hyrkanus, obwohl er sie nur aus Josephus kennt, einfach zu vertauschen, so dass der Schriftgelehrte Vorsitzender wird und der Hohepriester sehen kann wo er bleibt¹⁾. Derselbe meint ferner: „Wie es scheint, machte nicht das grosse Synedrium, sondern der kleine Gerichtshof von 23 Mitgliedern Jesu den Proces, da nicht der Synedrialpräsident aus dem Hillel'schen Hause, sondern der Hohepriester Kaiaphas dabei den Vorsitz führt.“²⁾ Die thalmudische Vorstellung, als die wahre, muss in die andere hineincorrigiert werden — das ist der Grundsatz für dieses Verfahren. Jost³⁾ schliesst einen Compromis in der Weise, dass er das Synedrium der Mischna als das rechtmässige und das der griechischen Quellen als das faktische anerkennt — hier tritt die *petitio principii* etwas bescheidener auf. Der verhältnismässig vernünftigste Ausweg, den Derenbourg halb und halb, nur mit unendlich vielen Distinctionen und Modifikationen einschlägt, wäre der, die verschiedenen Nachrichten auf verschiedene Stadien der geschichtlichen Entwicklung zu beziehen. Dieselbe würde dann ein stetes Zickzack sein, und an dem letzteren wäre besonders das eigenthümlich, dass seine beiden Linien so an die verschiedenen Quellen vertheilt wären, dass die hebräischen immer den Einen, die griechischen immer den entgegengesetzten Zug beschrieben.

In der That ist an keinen Ausgleich zu denken. Liegt aber die Nothwendigkeit des Entweder — Oder vor, so ist kein Zweifel, dass die Entscheidung zu Gunsten des Josephus und des Neuen Testaments ausfallen muss.

der Gemeinde und speziell der höchsten Behörde. „es erscheint ihm und seinen Beisitzern gut“, Verfügungen zu erlassen, wonach sich männiglich zu richten. Es kann wegen der Ortsangabe nur Gamaliel I gemeint sein. Läge indes eine Verwechslung mit Gamaliel II vor, so würde die Möglichkeit einer solchen erst recht das beweisen, was hier bewiesen werden soll.

1) Geschichte der Juden III. S. 151 ff.

2) a. O. S. 243.

3) Geschichte des Judenthums I. S. 120—128. S. 270—281.

Die Thatsächlichkeit der Angaben dieser Quellen kann auf keine Weise bestritten werden. Unwissenheit der Bericht-erstatte ist nicht anzunehmen, denn die Einrichtungen, von denen sie erzählen, bestanden noch zu ihrer Zeit. Tendenz und wissentliche Fälschung ist auch nicht denkbar, denn die Berichterstatte stehen ausser Beziehung zu einander und ihre Angaben sind ganz gelegentlich. Sie werden zudem bestätigt durch die Münzen der Hasmonäer, auf denen der Hohepriester zusammen mit dem Synedrium als Haupt des Gemeinwesens erscheint¹⁾. Das Präsidium des Hohenpriesters ist eine Bürgerschaft auch für die andere Thatsache, die keineswegs damit ausser Zusammenhang steht, dass nemlich das Collegium aristokratischer Natur war. Oder will man sich etwa vorstellen, dass Antigonus, Alexander Jannäus und Johannes Hyrkanus mit einer Corporation von Schriftgelehrten regiert und diese Thatsache, weil sie so monströs war, auf Münzen verewigt haben?

Die Legitimität des faktischen Sachverhalts ist ebenso wenig anzufechten. Das Legitime muss doch das Ursprüngliche sein. Nun denn — auf welche Zeit will man zurückgreifen, um zu erweisen, dass eigentlich der Sanhedrin des Thalmud der gesetzmässige gewesen sei? Genau genommen darf man nicht über Johannes Hyrkanus oder wenigstens nicht über die Hasmonäerzeit hinausgehen; denn abgesehen davon, dass nur so weit die Nachrichten reichen, ist offenbar die Befreiung der Anfang einer neuen Aera auch für die Ordnung der Obrigkeit und der Regierung geworden, wie denn der Name „der Gerichtshof der Hasmonäer“ für das Synedrium vorkommt. Geht man

1) Vgl. die Umschrift „Jochanan hakkohen haggadol rôsh weheber hajjehudim“ bei Madden S. 58. Es ist klar, dass rôsh hier nicht den Begriff von haggadol noch einmal wiederholt, sondern stat. estr. zu hajjehudim ist. Auf einer zuerst von Reichardt veröffentlichten Münze soll Jochanan gradezu „das Haupt des Synedriums der Juden“ genannt sein. Aber rôsh hacheber hajjehudim ist ein sehr bedenkliches Hebräisch; es wird wohl auch hier weheber heissen müssen. Wenn freilich rôsh cheber die richtige Lesung wäre — ich glaube vor der Hand nicht daran —, so wäre das im höchsten Grade willkommen. Dieselbe wird von Schürer a. O. S. 113 geboten. meine Mittel reichen leider nicht über Madden hinaus.

dennoch weiter zurück, so wird damit für den Thalmud nichts gewonnen. Im Gegentheil, während an dem Hohen Rathe der Hasmonäer doch wenigstens einige Schriftgelehrte theilnahmen, ist vorher in ähnlichen Fällen von ihnen gar nicht die Rede. Ueber die Zusammensetzung der alten Gerasia oder richtiger der alten Ständeversammlung, was indes für unseren Zweck keinen Unterschied macht, haben wir ein authentisches Dokument aus der dem Synedrium nächstliegenden Zeit, der des makkabäischen Hohenpriesters Simon, nemlich 1. Macc. 14, 28. Dort erscheinen in einer offenbar solennen und vollständigen Versammlung aller Classen der Mitglieder (*συναγωγή μεγάλη*) erstens die Priester ¹⁾, zweitens die städtischen Vornehmen, drittens die Aeltesten der Landbevölkerung. Waren aber die Schriftgelehrten damals nach der makkabäischen Erhebung, wo ihr Ansehen bedeutend gestiegen war, keine Mitglieder sogar der weitesten kirchlich-politischen Versammlung, so waren sie es in der ganzen früheren Zeit erst recht nicht. Als wichtigstes Moment kommt zuletzt noch Folgendes in Betracht. Da doch der höchste Quell aller Legitimität in der Gemeinde des zweiten Tempels die Thora ist, so sucht man vergebens in ihr nach irgend einer amtlichen Stellung für die Sopherim. Von den Priestern dagegen sammt den Aeltesten und ihren richterlichen Befugnissen schweigt sie nicht, und der Hohepriester gilt den mittleren Büchern des Pentateuchs so sehr als das Staatsoberhaupt, dass eine neue Succession als Epoche einer neuen Aera betrachtet wird, also die selbe Folge hat, wie sonst der Regierungsantritt eines neuen Königs. Mit Recht trägt die zweite Theokratie den Namen der Hierokratie und nicht der Grammatokratie, und nicht ohne Gründe betrachtet Josephus

1) In *καὶ λαοῦ* steckt wohl ein Fehler, vielleicht des Uebersetzers. Denn das Volk kann nicht als coordinierte Grösse inmitten seiner Repräsentanten erscheinen. Da nun sowohl die Archonten als die Aeltesten, jede ihren Genitiv haben, so ist zu vermuthen, dass im Original stand *κοῦ ἁνε ἀμ.* Vgl. das falsche *καὶ* 11, 28. Möglich wäre zwar auch, dass Priester und Volk als Bipartierung des Ganzen zunächst zusammen gefasst und dass dann das Volk weiter in Repräsentanten der Stadt und des Landes zerlegt würde. Dass die *ἀρχοντες τοῦ ἔθνους* im Gegensatz zu den *προεβύτεροι τῆς γούρας* städtische Spitzen sind, wird als sehr wahrscheinlich gelten müssen.

die Aristokratie als die verfassungsmässige Regierungsform der Juden.

Für den, der gewohnt ist, die Dinge in ihrem geschichtlichen Zusammenhange zu betrachten, ist das Alles selbstverständlich. Speciell was die Stellung des Hohenpriesters betrifft, wird man gradezu erdrückt von der Masse der Beweise, die es unmöglich machen, dass ein anderer, als er, sollte der höchsten einheimischen Behörde vorgestanden haben. Von Esra bis zu den Makkabäern ist die ganze jüdische Geschichte für unsere Kenntniss lediglich auf die Reihenfolge der Hohenpriester zusammengeschrunpft. Was erzählt wird, wird über sie und ihren Kreis erzählt. Sie erscheinen überall als die Vertreter nicht bloss der jüdischen Kirche, sondern ebenso des jüdischen Staats nach innen und nach aussen; mit ihnen verhandeln die fremden Herrscher, sie stehen für das Wohlverhalten des Volks, für das richtige Eingehen der Steuern¹⁾. Mit dem Mikado oder den späteren Chalifen haben sie nicht die entfernteste Aehnlichkeit. Ihr Geschlecht, der höchste geistliche Adel, ist zugleich auch der höchste weltliche²⁾ und sucht hauptsächlich in dieser Sphäre seine Bedeutung. Einer davon macht schon im dritten Jahrhundert v. Chr. einen verfrühten Versuch, sich zum messianischen Könige zu machen; am Anfange der seleucidischen Zeit aber glaubt die ganze Sippe den Augenblick gekommen, wo man aus der Hierokratie einen heidnischen Staat machen könnte. Ihr Benehmen und ihr Erfolg ist nur verständlich, wenn die Söhne Aharons die legitimen Fürsten der Theokratie waren. Dass sie dafür in der öffentlichen Meinung galten, lehrt Sirac. 45, 24. Dort wird ihnen von Gottes und Rechts wegen das doppelte Amt zugeschrieben *προσστατῆν ἀγίων καὶ λαοῦ* und als wesentlicher Theil der *προσστασία τοῦ λαοῦ* gilt es, *κρίνειν τὸν λαὸν ἐν δικαιοσύνη*. Daran ändert sich auch nach dem makkabäischen Kriege nichts. Die legitime Autorität des rechtmässigen Hohenpriesters Alcimus, der nur das Verdienst hatte, vollendeten Thatfachen, d. h. der

1) Vgl. den Ausdruck 1. Macc. 7, 20: er unterwarf dem Hohenpriester das Land.

2) Als Mass des weltlichen Adels, der *προσβέτεροι* nemlich oder der *δυνατοί*, gilt noch in der Mishna die Heirathsfähigkeit mit den Priestern.

Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Syrer, Rechnung zu tragen, ist den Häuptern des Aufstandes höchst unbequem; aus Volksführern werden sie zu Parteiführern und sind in der Regel beschränkt auf das kleine Häuflein der *φίλοι τοῦ Ἰουδα*. Ihre Lage bessert sich in Folge dessen, dass nach Alcimus' Tode seine Würde eine Zeit lang erledigt bleibt, und schliesslich wird Jonathan dadurch der Fürst der Juden, dass ihm das Hohepriesterthum übertragen wird. Aber je und je hat es trotz des Volksbeschlusses 1. Macc. 14 an dem Throne der Hasmonäer genagt, dass sie nicht die legitimen Hohenpriester waren; alle ihre Verdienste wogen in den Augen der strengen Theokraten den Fehler ihres Blutes nicht auf. Hätten sie sich ohne das als nationale Könige halten können, sie hätten sicher das Hohepriesterthum daran gegeben; aber sie hielten aus guten Gründen daran fest, denn sie waren nicht in der Lage, wie Herodes eine Fremdherrschaft aufrichten zu können. Von Gottes Gnaden waren sie nur als Hohepriester; es ist bezeichnend, dass nur Alexander sich auf einem Theile seiner Münzen Melek nennt, aber auf dem kleinsten Theil; sein Vorgänger Aristobulus I, der doch auch und zwar zuerst den Titel führte, heisst auf den Münzen „Juda der Hohepriester“, und der letzte Hasmonäer übersetzt die griechische Legende: „König Antigonus“ auf dem Revers in das hebräische: „Mattathia der Hohepriester.“ Ἀρχιερωσύνη und ἀρχὴ sind in dieser Zeit gleichbedeutende Ausdrücke¹⁾. Wie sehr das Hohepriesterthum die Herrschaft ist und nicht das geistliche Amt, zeigt sich in einem äusserst merkwürdigen Beispiele Ant. XIV 1, 2, wo Josephus die ἀρχιερωσύνη des Hyrkanus II, der schon seit zehn Jahren bei Lebzeiten der Alexandra Hohepriester war, erst von dem Augenblick an datiert, wo er nach seiner Mutter Tode die Regierung antrat. Für das was Antipater thut, statten die Römer und Andere dem Hyrkanus den officiellen Dank ab; der hohepriesterliche Titel des Hyrkanus ist die Null, vor die die Herodäer mit ihrer Person die Eins setzen; de facto ist er der Idiot, de jure heissen sie so, in einer Zeit wo die öffentliche Macht schon ganz in ihren Händen war. Der persönlich unbedeutendste aller Hasmonäer ist in jeder Hinsicht das beste Beispiel

1) Vgl. später ἀρχιερεῖς = ἀρχορτες.

für die Bedeutung der hohenpriesterlichen Würde: er musste für diesen Besitz noch in seinen alten Tagen mit dem Verlust seiner Ohren — damit er zu seinem Amte untauglich werde — und schliesslich seines Lebens büssen ¹⁾.

Hätte das Hohepriesterthum nicht diese weltliche Bedeutung gehabt, so hätte es dem Herodes gewis keinen Kummer gemacht, dass er es nicht okkupieren konnte. Nur deshalb weil es den rechten Titel der Herrschaft verlieh, suchte er es möglichst illegitim zu machen. Es gelang ihm ziemlich, es um Bedeutung und Credit zu bringen; aber doch giebt sich auch noch während der unmittelbar römischen Herrschaft ein gewisses Misstrauen gegen dies Amt von Seiten der weltlichen Macht kund. Im Uebrigen versteht es sich von selbst, dass damals ebenso wie vor Jahrhunderten dem Hohenpriester oder den Hohenpriestern die Aufgabe zufiel, die Nation der weltlichen Herrschaft gegenüber verantwortlich zu vertreten und in ein Verhältnis zu derselben zu setzen. Dass im Anfange des Auf-
ruhrs Anánus II an der Spitze des Synedrums die Arché ist und nach ihm die Anarchie, ist bereits gesagt. Um das Schriftgelehrtensynedrium des Thalmud, mit dem der Hohepriester und sein Anhang nichts zu thun hat, aufrecht zu erhalten, muss man die ganze jüdische Geschichte, wie sie uns bisher bekannt ist, von Grund aus umstürzen.

Das kann man immerhin zugeben, dass in rechtlichen und religiösen Angelegenheiten der moralische Einfluss der Schriftgelehrten im Synedrium periodenweise den Ausschlag gegeben hat. Das ist dañ aber nicht die Folge ihrer amtlichen, sondern ihrer moralischen Macht, und besonders wahrnehmbar in den Zeiten, wo die Befugnisse des Synedrums durch den Druck der Fremdherrschaft minimal waren, so dass die Sache eher umgekehrt liegt als es nach den Behauptungen der jüdischen Gelehrten den Schein hat: wenn die Competenz der Synedristen sinkt, so steigt der faktische Einfluss der Schriftgelehrten auch in dieser Versammlung. Uebrigens kann dies eben nur von der Jurisdiktion oder genauer von den Grundsätzen gelten, nach denen sie geübt wurde, der Hohe Rath war aber keineswegs

¹⁾ Vgl. ferner Ant. XIV 3, 5 (Bekker 208, 22—25). XIV 15, 2 (B. 268, 25). Auch Philo, leg. ad Gajum § 36 (Richter VI, 130).

ein blosser Gerichtshof¹⁾. Denn zur Ausübung der Justiz gehört die weltliche Macht, vollends im Orient, wo eine Scheidung des Gerichts und der Verwaltung unerhört ist, selbstverständlich hingegen, dass der Fürst Richter ist. Nach allen Analogien ist das Synedrium *κατ' ἐξοχήν* eigentlich weiter nichts als der städtische Senat von Jerusalem, der den dominierenden Einfluss der Hauptstadt auf das ganze Land theilte und für die provincialen Synedria, d. h. die Rätthe der kleineren Ortschaften, die Oberbehörde wurde²⁾.

Zum Schlusse möge noch eine allgemeine Erwägung folgen, die ich mit einigen Modifikationen Kuenen entlehne. Mochten die Juden noch so sehr überirdischen Zielen nachjagen, sie bildeten doch bis zur Zerstörung Jerusalems ein wirkliches Gemeinwesen und keine blosse Sekte; und je weniger sie sich selbst um dessen irdische Angelegenheiten kümmerten, desto mehr musste es ihre oberste Behörde thun. Wie hätten für diese Aufgabe Schriftgelehrte gepasst, Theoretiker, die mit der Wirklichkeit noch ungleich geringere Fühlung hatten, als event. die Philosophen der platonischen Republik! Unmöglich zur Zeit der politischen Freiheit der Juden, unmöglich aber auch später, als Herodes und die Römer ihnen die Sorge für die äusseren Dinge abnahmen. Denn auch da war einerseits das Band der Tradition mit der vorangegangenen Zeit noch nicht zerrissen und andererseits noch zu viel reales Volksleben übrig, als dass die Rabbinen im Stande gewesen wären ihm vorzustehen.

Es lässt sich wohl verstehen, auf welchem Wege das Bild, welches die Mischna vom Synedrium entwirft, entstanden ist. Die Mischna ist etwa 150 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems aufgeschrieben, in einer Zeit, wo die Bedeutung, welche die regierende Aristokratie durch das Aufhören des Staates, das Priesterthum durch das Aufhören des Tempeldienstes verloren hatte, den Schriftgelehrten zugewachsen war. Grade weil die letzteren in dem alten Gemeinwesen keine eigentlich offi-

1) Man denke an die Stellung des Synedriums z. Z. des jüdischen Aufstandes.

2) *ἡ βουλή* ist im Boll. Jud. der gewöhnliche Name für das Synedrium.

cielle Stellung eingenommen hatten, überdauerte ihr Einfluss den Sturz desselben. Sie standen nunmehr allerdings unbestritten an der Spitze nicht der *res publica* — die war nicht mehr —, sondern der in Palästina zerstreuten Gemeinden. Zu der Leitung derjenigen Angelegenheiten, in denen sich damals das jüdische Leben allein noch bethätigen konnte, waren die Lehrer völlig im Stande; das Volk war eben nur noch eine Sekte. Sie constituirten sich in einem Colleg, dem ein Nasi und ein Ab-beth-din vorstand; der Vorsitz vererbte sich in der Familie Hillels. Von dieser Gegenwart nun ist die Auffassung der Vergangenheit ein Reflex, eine Geschichtsconstruction nach dem Herzen der Schriftgelehrten. So wie die Zustände damals waren, so sollten sie sein und so waren sie von Rechts wegen immer gewesen. Seit Mose hat Israel weiter nichts zu thun gehabt als den Thalmud zu lernen; die Lehrer, insbesondere ihre Häupter, haben deswegen von Anfang an Amtes halber die oberste leitende Macht in Händen gehabt. Wie die Kathedra und mit ihr die rechtliche Gewalt von Mose über die 70 Aeltesten und die diese unterbrechenden oder ihnen sekundierenden Propheten auf die Patriarchen der Schriftgelehrten sich vererbt hat, zeigt der Anfang der *m. Aboth*, es fehlte nur, dass sich der Name *papa* für den Nasi nachweisen liesse, um die Parallele voll zu machen, an die hier Jeder denken wird. Und dies ist die geschichtliche Einleitung zu der systematischen Darstellung des Traktats *Sanhedrin* 2).

Nicht allein den *Sanhedrin* usurpierten die Schriftgelehrten, sondern auch die alten Titel seiner Mitglieder. *Zeqanim* wie

1) Schürer S. 413 bezweifelt, dass man schon z. Z. der *Mischna* den Präsidenten *Nasi* und den Vicepräsidenten *Ab-béth-din* genannt habe. Schwerlich mit Recht. Schon zu Origenes Zeit war der Scholarch *Ethnarch* und ward von den Juden als Nachfolger Davids betrachtet, ebenso wie später z. Z. *Cyrills* von Jerusalem und *Theodoret's*. Vgl. die Zusammenstellung des Quellenmaterials in des *Joh. Morinus* trefflichen *exercitationes bibl. lib. 2. exerc. 3. S. 256—262* — der Ausgabe von 1669.

2) Geiger versucht nachzuweisen, dass der wirkliche Sachverhalt einige Male auch in der *Mischna* durch das System hindurchschaut. Die Stellen finden sich gesammelt bei *Derenbourg a. O. S. 92*, vgl. *Noldius, de vita et gestis Herodum. No. 27*. *Ubrigens s. Morinus l. l. exerc. 4. S. 262—273*.

die Rabbinen mit Vorliebe genannt werden, ist ursprünglich der Name der Vornehmen, die als Collegium an der Spitze irgend welchen Gemeinwesens stehen. Wahrscheinlich verhält es sich ebenso mit dem Namen *chaberim*. *Chaber* eines Anderes kann jeder sein, aber *Chaber* schlechthin kann nicht jeder sein. Nun ist *cheber* = *συνέδριον* und *chaber* = *σύνεδρος*. Schliesslich ist auch wohl *Nasi* als Titel des Hauptes des Rabbinencollegs ähnlich zu beurtheilen. *Nasi* ist im Ezechiel, auf den man hier zurückgehen muss, der *Terminus technicus* für das Haupt der Theokratie. Die legale Spitze des Gemeinwesens war aber seit Esras Zeit der Hohepriester. Auf diesen deutet Paulus den Spruch Exod. 22, 28: dem *Nasi* deines Volks sollst du nicht fluchen Act. 23, 5. Dass man in der älteren Zeit darunter nichts verstand, was mit einem Schriftgelehrten entfernte Aehnlichkeit hatte, bezeugt die Thatsache, dass der Demagoge Simon sich auf seinen Münzen also betitelte. Die Eitelkeit, für einen grossen Schriftgelehrten gelten zu wollen, hatte dieser „Räuberhauptmann“ wohl nicht; in den Zeiten blutiger Praxis sinken die Gelehrten an Werth. Beachtenswerth ist endlich, dass der *Nasi* zur Zeit des Origenes auf griechisch *Ethnarch* genannt wurde¹⁾. Es kann kein Zweifel sein, dass in der älteren Zeit so der Hohepriester und der Fürst hiess, nie aber das Haupt der Schriftgelehrten. Als das Nest leer war, besetzten sie die Plätze; ihre Ansprüche mögen sie schon früher gemacht haben, worauf vielleicht die *παράδοσις τῶν προσβυτέρων* (d. h. der Nachfolger Mosis) hinweist, deren Träger sie sein wollten.

Eine classische Probe dafür, wie sehr die christliche Theo-

1) ad Afric. c 14: „Auch jetzt wo die Römer herrschen und die Juden ihnen die Kopfsteuer entrichten, weiss ich aus eigener Erfahrung, wie grosse Befugnisse über sie noch immer der *Ethnarch* hat, so dass er sich in nichts von einem königlichen Herrscher unterscheidet“ De princ. IV 3. Origenes sagt, kurz vor Christi Geburt sei das Scepter von Juda gewichen und setzt den Juden Hos. 3, 4 entgegen, wenn sie behaupten *τὸν ἐθνάρχην ἀπὸ τοῦ Ιοῦδα γένους τυγχόνοντα ἄρχειν τοῦ λαοῦ, οὐκ ἐκλειψόντων τῶν ἀπὸ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἕως ἧς φαντάζονται χριστοῦ ἐπιδημίας*. Der Name *Patriarch* ist erst später, wie sich aus der Uebersetzung Rufins ergibt l. l.: *gentis eorum princeps quem nominant patriarcham*.

logie im Banne des Thalmuds befangen ist, ist die Behauptung eines der tüchtigsten Forscher auf dem Gebiete des semitischen Alterthums, Seldens, dass in den Fällen, wo der Hohepriester im Neuen Testament dem Synedrium präsidire, der Hohepriester nicht der Hohepriester sei, sondern der Nasi, d. h. der oberste Schriftgelehrte. Das heisst also: um jeden Preis muss dem Neuen Testament der thalmudische Zopf angehängt werden. Frappant ist, wie genau hier das Gegentheil der Wahrheit auf den Kopf getroffen ist. Die Kräftigkeit der herrschenden Irrthümer motiviert die Ausführlichkeit dieser ganzen Erörterung: ohne eine richtige Anschauung über diese Verhältnisse zu haben wird man nie über die Stellung der Pharisäer, und wie wir bald sehen werden, noch viel weniger über die der Sadducäer ins Reine kommen. Ich wiederhole, dass Alles, was von der Beziehung der Schriftgelehrten zum Synedrium gesagt ist, auch von den Pharisäern gilt. Was die Schriftgelehrten an politischer Macht besaßen, gieng völlig in die Hände der Pharisäer über, und während ursprünglich diese an jenen gross geworden waren, ward später das Kind des Vaters Stütze. In den synoptischen Evangelien sind die Schriftgelehrten die dritte Classe der Synedristen, sie gehören zwar den Pharisäern an, werden aber noch nicht so genannt. Anders ist es schon in der Apostelgeschichte. Gamaliel wird als Pharisäer eingeführt; das giebt zunächst Auskunft über die Frage, wie er hieher kommt — dass er auch Lehrer des Gesetzes ist, ist eine mehr beiläufige und persönliche Eigenschaft. Der Ausdruck ferner *τινὲς τῶν γραμματέων τοῦ μέγους τῶν Φαρισαίων* Act. 23, 9 subjungiert die Schriftgelehrten des Synedriums den Pharisäern; die Meinung ist also, dass der Pharisaismus und nicht die Gelehrsamkeit in jenem Körper Vertretung finde. Hie und da findet sich „die Hohenpriester und Pharisäer“ als abgekürzter Ausdruck für die Mitglieder des Hohen Rathes im Matthäus, an zwei Stellen, worin der synoptische Sprachgebrauch verlassen ist. Constant aber ist dieser Sprachgebrauch im Evangelium Johannis, das immer nur diese beiden Elemente erwähnt an allen Stellen, wo von Synedrium die Rede ist. Diese Verbindung, die vielleicht nicht der Form, desto mehr aber der Sache gerecht wird — sofern die *πρεσβύτεροι* und *ἀρχιερεῖς* Eine Partei sind — für ungeschichtlich zu halten, wie es theilweise

zu geschehen scheint, dazu müsste man doch Gründe haben. Ist es etwa der Thalmud? Aber warum kennt man den Thalmud so genau und ignoriert so geflissentlich den Josephus? Denn bei diesem ist der Sachverhalt derselbe wie im Evang. Joh. und der Sprachgebrauch ebenfalls. Wie bemerkt, kommen die Gelehrten unter diesem Namen bei ihm kaum vor, und von einer irgendwie gearteten öffentlichen Stellung der Schriftgelehrten weiss er nichts. Sie waren zu seiner Zeit als Macht völlig in den Pharisäern aufgegangen; und darnach bestimmte sich auch sein Sprachgebrauch für die Vergangenheit. Genügende Belege sind S. 30 f. vgl. S. 8 gegeben.

Die Hauptsache ist hier aber nicht das Positive, dass die Pharisäer im Synedrium vertreten waren, sondern vielmehr das Negative, dass sie dort durchaus die Minorität bildeten als *homines novi*, Eindringlinge in ein Gebiet, das eigentlich nicht das ihre war. Der eigentliche Ort ihrer Herrschaft war nicht das Synedrium, sondern die Schule (Joh. 9, 22) und das Leben. Was von den Schriftgelehrten gesagt und erwiesen wurde, ist auch von ihnen gesagt und erwiesen: sie waren Privatpersonen ohne officiellen Charakter¹⁾; ihre Macht beruhte nicht darauf, dass sie sich durch Amt und Rang von den gewöhnlichen Mitgliedern der Theokratie unterschieden, sondern darauf, dass sie den Juden vorstellten, wie er sein soll.

III.

Von den Sadducäern ist zwar bisher noch nicht ausdrücklich die Rede gewesen, aber durch das, was über die Zusammensetzung des Synedriums gesagt ist, ist ihre Stellung schon stillschweigend mitbestimmt. Nach Act. 23 trafen im Synedrium die Pharisäer und die Sadducäer auf einander. Da die Pharisäer und die Schriftgelehrten sich decken, so sind die Sadducäer unter den Hohenpriestern und Aeltesten zu suchen. Dass die Rechnung zutrifft, bestätigen die ausdrücklichen Angaben Act. 4, 1—3. 5, 17, mit der Massgabe, dass der Tempeladel das hauptsächlichste Contingent zu der in Rede stehenden

1) Vgl. was Philo über Mose sagt, de caritate § 1 (Richter V, 185).

Partei stellt. Ausserhalb der Apostelgeschichte treten die Sadducäer nur noch einmal¹⁾ im Neuen Test. auf, nemlich in den synoptischen Evangelien, wo sie Jesu mit dem spöttischen Beispiel zur Auferstehung kommen. Ein *testimonium e silentio*. Ausserhalb Jerusalems giebt es keine Sadducäer, der Tempel ist ihr eigentliches Revier, in das Gewirr des alltäglichen Lebens steigen sie nicht herab. So lange Jesus in Galiläa lehrt, nehmen nur die Schriftgelehrten Jerusalems Notiz von ihm, welche mittelst der Pharisäer ihre Fühlfäden überall hin strecken; die Sadducäer rühren sich erst, da sie in ihrer eigenen Höhle gestört werden. Directe Belege dafür, dass die

1) Die Stellen im Matthäus, in denen sie ohne Parallele erwähnt werden, sind etwas zweifelhafter Natur. Sie haben alle das Gemeinsame, dass Pharisäer und Sadducäer zusammen genannt werden, ohne dass der Schriftsteller davon ein Bewusstsein verräth, dass ein derartiges gemeinschaftliches Auftreten der beiden Parteien im gewöhnlichen Leben und ausserhalb des Synedriums auffallend ist und einer besonderen Motivierung bedarf. Betrachten wir die einzelnen Stellen näher. so ist die bei Matthäus den Pharisäern und Sadducäern geltende Strafrede des Täufers bei Lukas vielmehr an das Volk gerichtet, und dazu passt ihr völlig allgemeingiltiger Charakter entschieden besser; namentlich geht der Spruch: Ich taufe euch mit Wasser u. s. w. völlig über die ihm bei Matthäus zugewiesene Adresse hinaus, vgl. Mr. 1, 7 f. Das Entscheidende aber ist, dass nach Mr. 11, 27 ff. die Oberen des Volks vielmehr nicht zur Taufe Johannis kamen, vgl. Matth. 21, 25. Luc. 20, 4. Bezieht sich diese Aussage vielleicht vorzugsweise auf die Sadducäer, so lässt doch Luc. 7, 30 in dieser Hinsicht über die Pharisäer auch keinen Zweifel. Nach alle dem kann Matth. 3, 7 keinen geschichtlichen Werth in Anspruch nehmen. Nicht besser steht es mit Matth. 16. Wenn zwischen dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer bei Matthäus und dem Sauerteige der Pharisäer und des Herodes bei Markus zu wählen ist, so muss die Entscheidung deshalb zu Gunsten des Markus ausfallen, weil gar nicht abzusehen ist, auf welchem Wege die Sadducäer in den Herodes verwandelt sein sollten, wohl aber das Umgekehrte. Von der Perikope, in der vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer gewarnt wird, ist die Verbindung auch in die vorhergehende eingedrungen, damit die nach beiden Seiten gerichtete Warnung gerechtfertigter sei als bei Markus, wo bloss die Pharisäer zu dem Tadel Anlass zu geben scheinen, der hinterdrein auch den Herodes trifft. Das umgekehrte Verfahren schlägt Lukas ein, der weil nur die Pharisäer das Zeichen fordern, die folgende Anlassung auch nur ihnen gelten lässt und von Herodes, bez. den Sadducäern, schweigt.

Apostelgeschichte den Sachverhalt richtig angiebt, liefert Josephus. Wo er zuerst von den Sadducäern redet, erscheinen sie als die Umgebung der hasmonäischen Könige, *οἱ δυνατοί* Ant. XIII 16, 12, *οἱ προύχοντες δοκοῦντες* Bell. Jud. I 5, 3. Der Kampf gegen Alexander Jannäus wird als ein Kampf der Pharisäer gegen die Sadducäer dargestellt ¹⁾, und die Letzteren erscheinen auch sonst überall als der Adel der Monarchie, der um sie die grössten Verdienste hat. Dass diese Verdienste vorzugsweise kriegerischer Natur sind, versteht sich, da es sich um die Zeit des Jannäus handelt; es folgt aber daraus keineswegs, dass hier von einer ganz anderen Art Adel die Rede sei als in der Apostelgeschichte. Jannäus selbst war Hoherpriester und seine priesterliche Umgebung wird ihm ähnlich gewesen sein, vgl. Ant. XIV 2. 1 das Gebet des Onias. Solche Erscheinungen machte die damalige Phase der Hierokratie nothwendig. Die Hauptstelle bei Josephus ist Ant. XVIII 1. 4, die zwar von Hudson und Haverkamp richtig aufgefasst, dann aber bis auf Geiger ²⁾ zuweilen merkwürdig missverstanden ist. Aus ihr folgt, dass die Sadducäer zwar gering an Zahl, aber die ersten an Würde und im Besitz der höchsten Aemter gewesen sind. Bestätigend tritt die Mischna diesen Angaben der griechischen Quellen bei, sofern darin gelegentlich das Bewusstsein zum Vorschein kommt, dass die antipharisäische Partei den Hoherpriester zu den Ihren zählte, und dass derselbe geneigt war, den Rabbinen einen Streich zu spielen.

Diese Thatsachen, von denen man ausgehen muss, bestätigen die Richtigkeit der von Geiger aufgestellten Erklärung des Namens der *Ḥaddûqîm*. Es ist kein Appellativum wie *pharûsh*, denn der Singular heisst *ḥaddûqî*, z. B. b. Sukka 48^b *ḥaddûqî echad*, Joma 19^b *máase be-ḥaddûqî*, *ibid.* *cheshadûhu ḥaddûqî* (sie vermutheten in ihm einen Sadd.).

1) Im Talmud ist Jannäus selbst „ein gewisser Sadducäer“ geworden b. Sukka 48^b.

2) Urschrift S. 108. Das Schema *μὴν — δ' αὖν* (oder *γούν*) in Einem und dem selben Satze ist bei Josephus sehr beliebt. Bekker vol. IV. S. 162, 4 f. S. 186, 24 f. S. 215, 13, alles im XVIII und XIX Buch der Antiquitates.

m. Jadaim 4, 8 $\text{\textcircled{c}add\text{\u00f4}q\text{\u00ed} gelil\text{\u00ed}}$). Im Plural verwischt das Hebräische den Unterschied, aber das Syrische zeigt ihn. Die Pharisäer heissen in der Peschito *pherishē*, die Sadducäer aber *zadd\text{\u00f4}qājē*, ebenso in Versen Aphrems Carm. Nis. 39, 94, 40, 15. Darüber kann mithin auch nicht der geringste Zweifel sein, dass $\text{\textcircled{c}add\text{\u00f4}q\text{\u00ed}m}$ ein Gentilicium ist, abgeleitet von dem Eigennamen $\text{\textcircled{c}add\text{\u00f4}q}$, und die Vorsicht, die Mancher sich hier auferlegen zu müssen glaubt, ist verrätherisch. Wer ist nun dieser Sadduk? Die jüdische Ueberlieferung sagt darüber nichts, denn die Aboth des R. Nathan enthalten überhaupt keine Ueberlieferung und speciell nicht in ihren Angaben über den Ursprung der Sadducäer. Diese letzteren sind einfach aus Daten des Thalmud erschlossen. Sadduk und Boethus sind abstrahiert aus den Namen $\text{\textcircled{c}add\text{\u00f4}q\text{\u00ed}m}$ und *baithusim*, keine Spur von einer unabhängigen Kenntnis dieser Personen. Dass sie beide zu Schülern des Antigonus von Socho gemacht werden, beruht ebenso auf blosser Combination. Der in der Mischna jenem Meister beigelegte Spruch, man solle Gotte nicht um Lohnes willen dienen, schien einen Anlass zu bieten für die Leugnung der Auferstehung, welche R. Nathan für das Characteristicum der Sadducäer ansah. Natürlich konnte das ehrwürdige Traditionshaupt selbst nichts Ketzerisches gemeint haben; es war also ein Misverständnis, welches sich erst im Laufe der Generationen in die Ueberlieferung des Spruches einschlich und so zuletzt zur Bildung der sadducäischen Häresie führte²⁾.

1) Vgl. Göttinger Gel. Anz. 1872. S. 69 ff. Hitzig Pss. II. S. 414 beruft sich ferner auf *'Avaias Saddorxi* Ant. XX 9, 1. Bell. Judaic. II 17, 10. Vgl. Ibn Esra zu Lev. 3, 9 $\text{\textcircled{c}add\text{\u00f4}q\text{\u00ed} ehad}$ und $ha\text{\textcircled{c}c}add\text{\u00f4}q\text{\u00ed}$ von einem Karäer.

2) „Antigonus von Socho hatte zwei Schüler, welche seinen Spruch weiter lehrten, sie lehrten ihn ihren Schülern und diese wiederum ihren Schülern. Die letzten fiengen an darüber nachzudenken und sagten: Was meinten eigentlich unsere Väter? Etwa, dass der Arbeiter den ganzen Tag schaffen solle und doch am Abend keinen Lohn bekommen? Nein, vielmehr hätten sie gewusst, dass es eine zukünftige Welt gäbe und eine Auferstehung der Todten, so hätten sie nicht so gesagt. Da fiengen sie an und trennten sich von der Thora, und spalteten sich zu zwei Sekten, den Sadducäern und Boethusiern, Sadducäer nach dem Namen des Sadduk, Boethusier nach dem Namen des Boethus.“ Aboth d'Rabbi Nathan c. 5.

Kann nun R. Nathan nicht in Betracht kommen, so giebt es keine directe Antwort der Quellen auf die Frage, wer der Sadduk gewesen, nach dem die Sadducäer sich nennen. Aber eine indirekte giebt es, die ebenso sicher ist. Die Sadducäer sind, wie wir gesehen haben, unter den höchsten Würdenträgern der Hierokratie, unter dem jüdischen Adel zu suchen. Der Adel aber ward bestimmt durch die Zugehörigkeit zu den vornehmen Priestergeschlechtern von Jerusalem. Nun stammten diese von dem durch Salomo eingesetzten Hohenpriester Zadok ab. Es ist schwer anzunehmen, dass hier der Zufall spiele und dass der Mann, nach dem die Faktion der Hohenpriester in der hasmonäischen und römischen Zeit hiess, ein ganz anderer gewesen sei, als der gleichnamige, von dem ihre Vorgänger abstammten. Denn dass Zadok und Sadduk zwei verschiedene Aussprachen des gleichen Namens $\zeta\delta\nu\kappa$ sind, bleibt wahr, auch wenn man es leugnet. Der Vat. hat durchschnittlich $\Sigma\alpha\delta\delta\omicron\nu\kappa$, und darauf geht $\Sigma\alpha\delta\delta\omicron\nu\kappa\alpha\tilde{\iota}\omicron\varsigma$ zurück. Die Punktatoren vokalisieren $\zeta\alpha\delta\hat{o}q$, und diese Aussprache ist schon nachweisbar Matth. 1 und im Josephus. Aber bemerkenswerth ist, dass in der natürlichen Ueberlieferung des Namens durch den Gebrauch auch in Palästina die Form Sadduk und nicht Sadok erscheint Antiq. XVIII 1, 1. Grammatisch sind übrigens die Formen völlig gleichwerthig. Die Reihe $\zeta\alpha\delta\hat{d}i\hat{q}$, $\zeta\alpha\delta\hat{d}u\hat{q}$, $\zeta\alpha\delta\hat{o}q$ entspricht genau der anderen $q\alpha\delta\hat{d}i\hat{s}$, $q\alpha\delta\hat{d}u\hat{s}$ ¹⁾, $q\alpha\delta\hat{o}s$.

Verlangt man den historischen Nachweis der Continuität des Namens, so verlangt man eigentlich zu viel. Das Quellenmaterial für die Zeit von der Gründung des zweiten Tempels bis zum makkabäischen Aufstand ist bekanntlich äusserst dürftig, und man darf sich hier nicht möglichst schwierig stellen. Jedoch befriedigen die Quellen alle billigen Erwartungen. Aus 1. Sam. 2, 27 ff., wozu 1. Reg. 2, 27 die authentische und

1) $قَدَّوس$ ist natürlich $قَدَّوس$, wie $صَدَيْف = صَدَيْف$. Vgl.

den Qamus unter $قَدَس$, wo mehrere Wörter gleicher Bildung aufgezählt werden, welche ebenso das a in u verwandeln. Wäre übrigens $قَدَّوس$ ein Lehnwort, so wäre das für unseren Zweck gleichgiltig.

allein mögliche Interpretation liefert¹⁾, erhellt, dass Zadoks Geschlecht im salomonischen Tempel fungierte, so lange ein König auf Davids Throne sass. Mit der Zerstörung des alten Tempels hörte wohl die Herrschaft der Davididen auf, aber die Stellung der Söhne Zadoks blieb unerschüttert und gewann sogar. Weil nur sie alleine bis auf das Exil den rechtmässigen Gottesdienst an der gesetzlichen Stätte betrieben hatten, so verordnete Ezechiel, dass zum Lohne dafür auch nur sie allein in der herzustellenden Theokratie Priester bleiben, die übrigen Leviten aber zur Strafe dafür, dass sie bei dem illegalen Cultus ausserhalb Jerusalems fungiert hatten, des Sacerdotiums verlustig gehen und zu Dienern der Leviten der Söhne Zadoks degradiert werden sollten 44, 6 ff. Die Chronik lehrt, dass es allerdings nicht ganz so kam wie Ezechiel wünschte. Obwohl seine gesetzliche Neuerung im Allgemeinen durchdrang, so rettete doch eine Anzahl ursprünglich nichtjerusalemischer Leviten ihr Priesterrecht. Sie heissen in der Chronik die Söhne Ithamars. Bei jeder Gelegenheit aber giebt es der Verfasser zu erkennen, dass die Söhne Ithamars Eindringlinge und nur die Söhne Zadoks (= Eleazars) die vollberechtigten Priester sind. Dass er dabei von contemporären Motiven, von den thatsächlichen Verhältnissen seiner Zeit ausgeht und dass man also ein Recht hat, sein Zeugnis in dieser Weise zu verwerthen, zeigt der Widerspruch, in den er sich damit zu der echten Ueberlieferung über das Alterthum stellt.

1. Sam. 2, 28 steht geschrieben, das Haus Eli's sei dasjenige gewesen, welches Gott in Aegypten zum Sacerdotium erwählt und mit dem ausschliesslichen Privileg dafür begabt habe. Ebenso unmissverständlich ist das, was folgt. Das Haus Eli's hat, wie die anfängliche Erwählung, so auch die Verheissung ewigen Bestandes für sich, das ist wahr; aber die Gerechtigkeit geht vor und bricht die Verheissung. „Ich habe zwar gesagt, spricht der Herr der Gott Israels, dein und deines Vaters Haus sollen vor mir wandeln in Ewigkeit, aber jetzt sage ich: das sei ferne von mir. Denn die mich ehren, die ehre ich.

1) S. meine Erörterung im Text der Bb. Samuelis gegen Thenius, der die Stelle historisch-kritisch behandelt hat.

doch meine Verächter werden zu Schanden.“ Aus diesen Motiven fließt nun die im Weiteren angekündigte Handlungsweise Gottes. Er will das Geschlecht Zadok an die Stelle des Geschlechtes Eli setzen. Wenn das sich unter die vorher dargelegten Grundsätze subsumieren soll, so ist zweierlei nothwendig. Erstens kann Zadok weder zum Hause, noch zur weiteren Verwandtschaft Eli's gehören; denn sowohl das bēth Eli als das bēth abiu soll ausgeschlossen werden. Zweitens reicht nicht nur das faktische Sacerdotium, sondern auch das priesterliche Recht des Hauses Zadok nur bis in die Zeit Salomo's. Es reicht nicht bis in die Stiftungszeit der Theokratie und ist kein im eigentlichen Sinne legitimes; Zadok ist durch die Abolition des gewissermassen verfassungsmässigen Privilegs, für das kein weiterer Erbe existiert als Eli's Haus, in den Besitz des Priesterthums gesetzt, und man lernt an diesem Beispiel, dass die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit Gotte höher steht als die seiner Privilegien.

Wie verhält sich hiezu die Chronik? Nach ihr gehört Zadok zu dem selben Geschlechte wie Eli; von einer Absetzung des Geschlechts, dem die Verheissungen gegeben sind, kann also gar nicht die Rede sein. Vielmehr ist sogar Zadok der berechtigtere Erbe; denn er vertritt den älteren Zweig der Linie Aharons und Eli den jüngeren. Das Princip der Legitimität wurde durch die Einsetzung Zadoks nicht gebrochen, sondern im Gegentheil gewahrt; Eli's Haus hat sich unberechtigterweise zwischenein gedrängt. Der Widerspruch ist fundamental und er lässt sich nur auf Eine Weise erklären. Es kann nur zu Gunsten der Gegenwart geschehen sein, dass der Chronist das Gegentheil von dem statuiert, was die ältere Quelle überliefert. Das beweist also, welche Bedeutung in der Zeit der ptolemäischen Herrschaft über Palästina die Familie Zadoks hatte, oder besser, wie lebhaft damals noch das Bewusstsein von dem Zusammenhang war, welcher zwischen dem priesterlichen Vollblut von Jerusalem und dem Zadok bestand. Der theologischen Geschichtsbetrachtung ist dadurch die Wichtigkeit Zadoks entgangen, dass man ihn, durch die Chronik getäuscht, nur als ein Mittelglied der Linie Eleazars ansah, nicht aber, wie er es nach 1. Sam. 2, 27 ff. 1 Reg. 2, 27. Ezech. 44, 15 wirklich war, als den Anfänger einer absolut neuen Linie

als den Begründer und Ahnherrn der Priesterschaft des jerusalemischen Tempels.

Das Interesse der nachexilischen Zeit an Zadok bezeugen noch ferner die Aenderungen im Texte von 2. Sam. 8, 17, 15, 24 ff., die sich nur von da aus erklären lassen. Beide Male hat das Streben, den Ebiathar, Eli's Urenkel, der unter David stets der erste Priester blieb, zu verdrängen und an seiner Stelle den Zadok vorzuschieben, zu Entstellungen des Wortgefüges geführt, aus denen sich das Ursprüngliche schwer wieder herstellen lässt 1). Doch kann über die Thatsache der Corruption und über den Grund derselben, welcher aus dem Erfolge klar ist, kaum ein Zweifel sein, und das genügt hier. Diese Stellen der Bb. Samuelis sekundieren der Chronik und tragen im Verein mit ihr dazu bei, die Lücke zwischen den Bne Zadok des Ezechiel und den Sadducäern des zweiten Jahrhundert vor Chr. auszufüllen. An dem Bewusstsein, dass der Priesteradel von Zadok sich ableitete, das sehr lebendig und triebvoll in der Chronik sich äussert, muss man sich genügen lassen und nicht auch noch den Namen Sadducäer, der in dieser Form vielleicht erst später entstand, in einem so officiösen Schriftwerke erwarten.

Geiger's Ableitung des Namens der Sadducäer wäre vielleicht längst allgemein als richtig anerkannt, wenn nicht seine Darstellung der Sache sehr geschadet hätte. Der Abschnitt über die Zadokiten (Urschrift S. 20—38) trägt wesentlich den Charakter der Offenbarung, man kann sich nur glaubend oder nicht glaubend dazu verhalten. Worauf sich Geiger in Wirklichkeit stützt, wird nicht klar; die Stützen, die er produciert, sind höchst gebrechlicher Natur und werden grossentheils durch eine bodenlose Misdeutung biblischer Stellen geschaffen. Das Ganze hat den Anschein, als solle das, was später gehörigen Orts zu beweisen war, an einer früheren Stelle mit Gelegenheit eingeschmuggelt werden, um sich hinterher darauf wie auf längst Bekanntes berufen zu können. Die Entrüstung, die dies Verfahren vielfach hervorgerufen hat, ist erklärlich; indessen kann man zu Gunsten Geiger's sagen, dass selten eine nicht grundlose Ansicht auf schlechtere Weise begründet worden ist.

1) S. m. Text der Bb. Samuelis S. 176 f. S. 197 f.

Die Etymologie wirft zwar in der Regel einiges Licht auf das zu erklärende Wort, deckt aber selten die sprachgebräuchliche Bedeutung desselben. In unserem Falle bestätigt sie den aristokratischen Charakter der Sadducäer, sie darf aber nicht dazu verleiten zu sagen, sie seien die priesterliche Partei gewesen¹⁾. Wenigstens ist das ein sehr missverständlicher Ausdruck. In der zweiten Theokratie vererbte sich politische Macht und Einfluss in den zur hohen Priesterschaft gehörigen Familien, denn die weltlichen Aemter sollten ein Anhängsel der heiligen sein. So waren also auch die Sadducäer, die im Besitz der Aemter waren, grossentheils priesterlichen Bluts; aber das Priesterthum war nur das nothwendige Mittel zum Zweck, die verfassungsmässige Basis für ihre politische Stellung. Das folgt aus den geschichtlichen Daten, von denen wir ausgegangen sind. Waren doch auch der Hohepriester und die Erzpriester selbst, die Häupter der Partei, meist so geartet, dass ihnen die Sorge für das Heiligthum viel weniger am Herzen lag als die Sorge für die weltlichen Angelegenheiten, die gleichfalls in ihre Hände gelegt waren. Sie mussten indes noch Rücksichten nehmen, die das Gros der Partei nicht genierten. Denn man hat sich nicht vorzustellen, dass dies vorzugsweise aus fungierenden Priestern bestand. Der sadducäische Kreis umfasste zweifelsohne auch die vornehmen Geschlechter, aus denen die *προσβύτεροι* oder *δυνατοί* des Synedriums hervorgingen. Es ist oben darauf aufmerksam gemacht, dass diese mit den Erzpriestern zusammenhiengen, sie waren auch durch Bande des Bluts mit ihnen verbunden, „priesterbürtig“ m. Sanh. 4, 2. Aus Act. 23 scheint sogar direct zu folgen, dass beide zusammen die Sadducäer im Synedrium repräsentierten. Die Zugehörigkeit zu dieser Partei wird also nicht durch priesterliche Funktionen, sondern durch die weltliche Stellung der Mitglieder bedingt, durch den Adel, dessen Mass allerdings ursprünglich das hohe priesterliche Blut war. Davon kann gar keine Rede sein, dass die gewöhnlichen Priester, die den heiligen Dienst verrichteten, aber auf die öffentlichen Dinge keinen Einfluss hatten und vielfach ferne von Jerusalem wohnten, zu

1) Geiger, das Judenthum und seine Geschichte I 94. 102. Auch Hausrath ist von dieser Meinung beeinflusst.

den Sadducäern gehörten oder zu ihnen hielten. Das ist schon deshalb unmöglich, weil sie sehr zahlreich waren und bereits bei der Gründung des zweiten Tempels in die Tausende (Esdr. 2, 36—39) giengen, während dagegen der Sadducäer wenige waren, der Natur einer einflussreichen Amtsaristokratie entsprechend. Wir hören denn auch thatsächlich von Priestern, die zur pharisäischen Partei zählen, ohne dass der Bericht-erstatte das irgendwie auffallend findet ¹⁾. Unter der Umgebung des Jochanan ben Zakai, um den sich die Lehrer nach der Zerstörung Jerusalems sammelten, finden sich nach den Angaben der Mischna eine ganze Reihe von Priestern. Es scheint sogar seit älterer Zeit eine Spannung zwischen den oberen und niederen Priestern geherrscht zu haben, die in den letzten Zeiten der Hierokratie in rücksichtslose Feindschaft übergieng. Nach Ant. XX 8, 8. 9, 2 nahmen die Erzpriester die fälligen Zehnten, die der Priesterschaft überhaupt zukamen, mit Gewalt für sich allein in Beschlag, so dass die auf dieses Einkommen angewiesenen niederen Standesgenossen bitteren Mangel litten und selbst Hungers starben. Dies war keine Vergewaltigung des Volks durch die Priester, sondern eine Vergewaltigung der gemeinen Priester durch die vornehmen; wenn auch zugleich eine Unverschämtheit gegen die zinspflichtigen Laien.

Wenn die Hohenpriester und die mit ihnen waren das tonangebende Element unter den Sadducäern ausmachten, so kamen sie eben als Regenten und nicht als Priester in Betracht und nahmen ihre Stellung unter ihren Rang-, aber nicht unter ihren Standesgenossen. Die Sadducäer waren die herrschende, d. h. die regierende Classe. Als Regierende waren sie freilich nicht schon ohne weiteres Partei, sondern das wurden sie erst durch eine eigenthümliche Lebensanschauung, die von ihrer hohen weltlichen Stellung bedingt ist, durch eine gewisse praktische Philosophie, welche sie von dem im Volke herrschenden Geiste der Pharisäer unterschied. Unter lauter Religiösen wa-

1) Vgl. Schürer a. O. S. 427. Nach Mechltha zu Exod. 16, 4 müssen unter den Schriftgelehrten viele Priester gewesen sein. „Die Thora zu studieren ist nur denen gegeben, die sich von Manna nähren (nach Joh. 6, 31 f. zu verstehen) und in zweiter Linie denen, die sich von den heiligen Abgaben nähren.“

ren sie die einzigen Politiker. Das musste zurückwirken auf ihren geistigen Habitus. *Σαδδουκκαῖοι τὴν μὲν εἰμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι καὶ τὸν θεὸν ἕξω τοῦ δοῦν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν τίθενται, φασὶ δὲ ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκειῖσθαι, καὶ τὸ κατὰ γνώμην ἐκάστῳ τούτων ἐκατέρῳ προσίεναι* Bell. Jud. II 8, 14. Derenbourg S. 127 f. hat sehr richtig erkannt, dass dies keine ausdrückliche und bewusste Behauptung ist, kein formuliertes Dogma, über welches mit den Mitteln der Dialektik disputiert wurde, sondern eine allgemeinere Stimmung, die ihrem Thun und Trachten mehr unwillkürlich zu Grunde lag. Die Sadducäer nahmen in dieser Hinsicht den Pharisäern gegenüber die selbe Stellung ein, wie einst die Könige und Machthaber von Juda und Ephraim gegenüber den Propheten. Die alten samarischen und jerusalemischen Regenten gebrauchten praktische Mittel in den praktischen Angelegenheiten, mit denen sie zu thun hatten, sie verstanden sich auf die Künste der Diplomatie, schlossen Allianzen, bauten Festungen, hielten sich Rosse und Wagen. Den Propheten erschien das wie ein vergebliches Nebenbuhlen mit der göttlichen Vorsehung, der die Klugheit der weisen Rätthe und die Pläne der Politiker und die Machtmittel der Könige doch nicht vorgreifen würden. Man Sorge dafür die Sünde wegzuschaffen und lasse im Uebrigen Gott walten. Die Sadducäer sind eine Copie ihrer Vorgänger in der Regierung, grade in Bezug auf ihre Lebensrichtung. Sie kümmerten sich nicht lediglich um ihre persönliche Heiligung, sondern sie griffen praktisch in den Weltlauf ein, sie glaubten nicht, dass Gott es sei, der ihnen die Verwaltung des Staates im Inneren und seine Vertretung gegen aussen abnehme, Steuern eintreibe, Recht spreche, Heere ausrüste und führe, dass Er die Verhältnisse zu den Römern regele, Misverständnisse beseitige und Beschwerden schlichte. Sie mochten es wenigstens nicht auf die Probe ankommen lassen, sondern legten lieber selber Hand ans Werk, und zogen es vor, um den Zweck zu erreichen, sich den Mitteln zu bedienen, die ihnen zugänglich waren. Das kam den Pharisäern, deren Meinung Josephus wiedergiebt, so vor, als wollten sie mit ihrer Staats- und Regierungskunst dem wahren Könige der Theokratie ins Handwerk pfuschen. Aus der selben Geistes-

art fließt es, dass die Sadducäer die Auferstehung leugnen ¹⁾. Das ist nichts Zufälliges, sondern von ihrer allgemeinen Weltanschauung aus nothwendig. Denn die Auferstehung ist nur ein Bruchstück aus dem Ganzen der messianischen Hoffnung,

1) Die jüdischen Gelehrten sind geneigt, diese Thatsache zu leugnen, weil sie im Thalmud wenige Spuren hinterlassen habe. Aber b. Sanhedrin 90^b ist jedenfalls ein Zeugnis dafür. „Eliezer ben Jose sagt: Mit diesem Worte habe ich die Schriftgelehrten der Sadducäer überführt, dass sie falsch behaupteten, es sei die Auferstehung der Todten aus der Thora nicht zu beweisen. Ich sagte: ihr müsst eure Thora gefälscht oder sie überhaupt nicht in die Hand genommen haben, dass ihr so etwas behauptet, denn es steht geschrieben: ausgerottet soll eine solche Seele werden, ihre Schuld komme über sie. In dieser Welt soll sie ausgerottet werden; für welche Zeit aber gilt: ihre Schuld komme über sie? Natürlich doch für die zukünftige Welt!“ Geiger, Urschrift S. 129 f., nimmt an, es seien hier Sadducäer und Samariter verwechselt, wie das im Thalmud häufig ist und setzt sogar die Kuthim statt der Çadduqim gradezu in den Text. Das ist aber deshalb zu verwerfen, weil auch im Vorhergehenden von Disputen mit den Sadducäern die Rede ist. Wenn Geiger auch hier die Sadducäer, die den Gamaliel fragen, woher sich beweisen lasse, dass Gott die Todten auferwecke, nicht als wirkliche Sadducäer gelten lassen, sondern Nichtjuden, vornehme Römer darunter verstehen will, so ist es doch recht sonderbar, dass die Heiden den Schriftbeweis für die Auferstehung verlangen und sich beruhigen, nachdem ihn Gamaliel geliefert hat. Auch aus der Vergleichung von Siphre zu Num. 15, 31 folgt nicht, dass in der angeführten Stelle der babylonischen Gemara eigentlich von Samaritern die Rede sei. „R. Simeon ben Eleazar sagt: Daraus habe ich die Gelehrten der Samariter des Irthums überwiesen, dass sie sagten, die Todten würden nicht auferstehen. Ich sagte ihnen: Es steht geschrieben: ausgerottet soll eine solche Seele werden, ihre Schuld komme über sie. Der Sinn von „ihre Schuld komme über sie“ kann nur der sein, dass sie künftig wird Rechenschaft zu geben haben am Tage des Gerichts.“ Denn die beiden Stellen sind doch deshalb nicht identisch, weil der locus probans classicus beide male wiederkehrt. Es existiert kein Recht zu sagen: Die Baraitha aus Siphre ist in die Gemara übergegangen, aber mit Corruptelen. — und es ist eine sonderbare Sprachweise, solche Unterschiede Corruptelen zu nennen. Freilich tritt Geiger den Beweis an, dass sie es wirklich sind. „Dieser Zwischensatz, die Sadducäer hätten den Text ohne Erfolg verfälscht, ist hier ganz unpassend, da es sich ja durchaus nicht um eine Abweichung im Bibeltexthe handelt, sondern um eine Deutung, welche eine abweichende Glaubensmeinung begründen soll, und er macht daher den Thalmudserklärern viele Schwierigkeit.“ Diese Thalmudserklärer verstehen keinen

die den Hintergrund für das Streben des Volks und der Pharisäer bildet, während die Sadducäer nicht in der zukünftigen, sondern in dieser Welt lebten und nicht im Himmel, sondern auf der Erde handelten.

Hienach versteht man, dass in den Quellen nicht der Besitz der Aemter als das Wesentliche bei den Sadducäern erscheint, sondern ihre geistigen Tendenzen. Als Inhaber der Aemter heissen sie nicht Sadducäer, sondern Oberste Tempel- aufseher und dgl., als Leugner der Auferstehung heissen sie Sadducäer. Man kann auch sagen, als Feinde der Pharisäer heissen sie so. Denn die Pharisäer kämpften nicht sowohl gegen die geheiligte Stellung, als gegen die unheilige Sinnesart des priesterlichen Adels; die Quellen aber fassen die Sadducäer durchaus vom pharisäischen Standpunkt auf. Was z. B. Josephus sagt, die Sadducäer „setzen nichts durch“, ist nur von dem Gebiete richtig, auf dem es den Pharisäern für der Mühe werth galt, etwas durchzusetzen, nemlich von dem ideellen, wie aus dem Vorhergehenden (*διδασκαλία σοφίας*) erhellt; und es handelt sich nur darum, dass die Sadducäer, in deren Händen die Exekutive war, in den speciell theokratischen Dingen der durch die Pharisäer beherrschten öffentlichen Meinung nach-

Spass und Geiger auch nicht. Denn offenbar ist es Ironie, wenn Eliezer ben Jose den Gegnern vorwirft: ihr habt eure Thora gefälscht oder sie überhaupt nie zur Hand genommen. Er will sagen: die betreffende Stelle des Pentateuchs kehrt so häufig wieder und beweist die Auferstehung so deutlich, dass ihr sie nur dann übersehen konntet, wenn sie in euren Exemplaren fehlt oder wenn ihr überhaupt nie einen Blick in die Thora geworfen habt. Wenn Geiger die Stelle streicht, so lässt er sie für sein Misverständnis büssen. Er gewinnt übrigens dadurch nichts, denn der wesentliche Unterschied von Sanh. 90^b bleibt doch, nemlich die Restriction: die Lehre von der Auferstehung sei nicht schriftmässig. Dass diese Restriction echt sei, folgt aus dem Vorhergehenden, wo die Sadducäer ebenfalls nicht wie die Samariter in dem Citat aus Siphre sagen: die Auferstehung der Todten ist nicht, sondern vielmehr fragen: aus welcher Schriftstelle ist zu entnehmen, dass Gott die Todten auf-erwecke? Zugegeben übrigens, dass Samariter gemeint seien, so würde natürlich das Schweigen des Thalmuds nicht gegen das Neue Testament und Josephus sprechen. Man könnte ausserdem meinen, dass es doch einen Grund geben müsse, warum die Sadducäer und Samariter als Vertreter dieser Ketzerei verwechselt wurden.

geben mussten. Durch diese Betrachtungsweise der Quellen kann nun leicht der Schein entstehen, als sei die Lehre das, was den Sadducäer mache, als seien dieselben als Sekte, als Schule den Pharisäern gleichartig. Der Thalmud namentlich weiss von den Sadducäern nur gewisse Häresien zu berichten, wodurch sie sich von der Orthodoxie der Schriftgelehrten entfernten und für die Samariter und Karäer das Vorbild wurden. Man darf sich dadurch nicht täuschen lassen. In Wahrheit kann aus den paar unbedeutenden juristischen und theologischen Differenzen die Entstehung und das Wesen der Spaltung, die durch das jüdische Volksleben gieng, keineswegs erklärt werden; der Gegensatz beruhte weniger auf solchen bestimmten Ansichten, als auf der allgemeinen Lebensanschauung, es ist der Gegensatz einer vorwiegend politischen gegen eine vorwiegend religiöse Partei in einem mehr geistlichen als weltlichen Gemeinwesen. Um ihn zu verstehen, muss man die jüdische Geschichte herbeiziehen und die Faktoren ihrer inneren Entwicklung beachten; das theoretische Material, worauf die Quellen, namentlich der Thalmud, das meiste Gewicht legen, ist für den Ursprung Nebensache. Die folgenden Abschnitte sollen versuchen, diese beiden Sätze zu rechtfertigen, erst den negativen und dann den positiven.

IV.

Ich gebe hier zunächst eine Uebersicht über die Streitfragen, die nach der rabbinischen Ueberlieferung zwischen den Pharisäern und Sadducäern schwebten, um darzuthun, dass daraus keine Aufklärung zu gewinnen ist.

Den jüdischen Gelehrten hat besonders die Megillath Thaanith ¹⁾ reiches geschichtliches Material geliefert. In der Verwerthung derselben für unseren Zweck scheint Grätz voran-

1) d. h. das Verzeichniss der Halbfeste, an denen das Fasten verboten ist; vgl. Judith 8, 6. Dass der Festkalender erst in der Zeit nach 70 aufgeschrieben ist, in der die Pharisäer zum Siege gelangt waren, wird allseitig zugestanden.

gegangen zu sein. Er führt daraus folgende Gedenktage als antisadducäische an 1):

1. Vom 1. bis zum 8. Nisan ward das Thamid eingerichtet.
 2. Und vom 8. bis zum Ende des Festes (22.) ward das Fest der Wochen hergestellt. 10. Am 14. Thammuz ward das Buch der Entscheidungen abgeschafft. 12. Am 24. Ab kamen wir wieder zu unserem Rechte. 19. Am 27. Marcheshwan ward das Opferehl wiederum auf den Altar gebracht. 21. Am 7. Kislew ist ein Fest. 24. Am 28. Thebeth tagte die Versammlung gemäss dem Gesetz. 28. Am 8. und 9. Adar ist ein Fest des Regenjubels. 33. Am 17. Adar, da sich die Heiden gegen das Häuflein der Schriftgelehrten im Bezirk von Chalcis und Zabdäa erhoben hatten, ward dem Hause Israels Rettung. 34. Am 20. Adar fastete das Volk um Regen und er ward ihm herabgesandt.

Der Mehrzahl dieser Feste steht der antisadducäische Charakter nicht grade an der Stirne geschrieben. Unterschieden sich etwa die Sadducäer durch einen Abscheu gegen das himmlische Nass von ihren Volksgenossen? — so könnte man bei No. 28 und 34 fragen. Ueberhaupt aber werden die Notizen der Megillath Th. für unseren geschichtlichen Zweck erst brauchbar durch den hebräischen Commentar, der dem aramäischen Texte in späteren Zeiten hinzugefügt ist. Wie wenig authentisch aber die Erklärungen desselben sind, das wird die folgende Kritik zeigen.

No. 21 lautet: „Am 7. Kislew ist ein Fest.“ Damit ist offenbar nichts anzufangen. Die Glosse jedoch weiss, es sei der Todestag des Herodes gewesen. Das ist nun nicht möglich, denn Herodes starb kurze Zeit vor Ostern und der Kislew entspricht ungefähr unserem December. Grätz indessen springt der Glaubwürdigkeit des Erklärers dadurch bei, dass er eine irrthümliche Verwechslung mit No. 25 annimmt. Hier lautet der Text: Am 2. Shebat ist ein Fest, und die Glosse bemerkt, es sei der Todestag des Jannäus. Wenn man nun aber auch die historischen Beziehungen, welche den beiden Daten untergelegt werden, vertauscht, so wird mit dieser Procedur nichts gewonnen. Dann wäre nemlich Herodes am 2. Shebat gestor-

1) a. O. Note 1. S. 423.

ben, das sind immerhin noch über 70 Tage bis Ostern. Aus dem Josephus folgt aber, dass er nur kurze Zeit vor Ostern starb ¹⁾.

No. 33: „Am 17. Adar, da sich die Heiden gegen das Häuflein der Schriftgelehrten im Bezirk von Chalcis und Zabdäa erhoben hatten, ward dem Hause Israel Rettung (phelêta).“ Hier macht das Scholion zunächst zu dem eigentlichen Verfolger der Schriftgelehrten nicht die Heiden, sondern den König Alexander Jannäus und bringt auf diese Weise die antisadducäische Pointe in den Festtag. Weiter erzählt es, die Schriftgelehrten haben sich vor jenem Könige auf heidnisches Gebiet geflüchtet, seien dort aber auch von den Heiden angegriffen und schliesslich stark decimiert durch eine List denselben entgangen. Schon Derenbourg ²⁾ hat erkannt, dass diese Erklärung zu dem Texte nicht passt, dass sie ersonnen ist und in ihren Details aus dem Misverständnisse von phelêta fliesst. Man darf vielleicht weiter gehen und auf Derenbourg's richtiger Deutung von Chalcis und Zabdäa fussend 1. Macc. 12, 31 mit dem Feste des 17. Adar in Verbindung bringen. Jonathan hatte jedenfalls eine Veranlassung zu seiner Seitenschwenkung gegen die Zabadäer; möglich dass sie uns in No. 33 des Festkalenders mitgetheilt wird.

No. 1: „Von Anfang des Nisan bis zum 8. wurde das Thamid eingerichtet.“ Von dem Erklärer wird das so gedeutet, dass in diesen Tagen die Pharisäer einen Beschluss durchgesetzt haben, wonach das tägliche Gemeindeopfer aus der

1) Wenn Grätz das Datum des 2. Shebat für Herodes Tod dadurch stützen will, dass die Mondfinsternis, die während der letzten Krankheit des Königs stattfand Ant. XVII 6, 4, nach Scaliger's Berechnung in den Shebat fiel, so macht er die Sache nur ärger. Denn jene Mondfinsternis soll ja schon in den Shebat fallen, Herodes starb aber erst einige Zeit, d. h. eine ziemliche Reihe von Tagen, nach derselben. Wie viel Tage rechnet Grätz zwischen dem 1. und 2. Shebat? Damit nun auch der Humor nicht fehle, so reflektiert Scaliger auf eine Mondfinsternis am 9. Januar des Jahres 1 vor Chr. (= 45 Julian.), das er für Herodis Todesjahr hält; Grätz dagegen hält das Jahr 3 vor Chr. für das richtige Datum, rückt also hinauf in der Zeit und — heisst jene Mondfinsternis mitgehen.

2) a. O. S. 99.

Tempelsteuer bestritten werden müsse, nicht aber auch von Einzelnen als Nedaba dargebracht werden könne, wie die Sadducäer behaupteten. Dass diese Differenz bestand, sagt auch b. Menachoth 65a. Dass aber das Durchdringen der pharisäischen Ansicht acht Tage lang gedauert habe, ist eine schwer vollziehbare Vorstellung, und ebenso schwer ist abzusehen, wie *hûqam hatthamid* zu dem Sinne kommen soll: das *Thamid* wurde fortan aus dem Tempelschatz bestritten. Die Uebersetzung *Derenbourg's*: *on obtint que le sacrifice quotidien fut payé du trésor du temple*, trägt die Hauptsache ein. Was positiv gemeint ist, lässt sich kaum sagen. Vergleicht man No. 4: am 14. Ijjar wurde das kleine Lamm geschlachtet, was sich auf Num. 9, 1 zu beziehen scheint, so könnte man denken, der 1—8. Nisan feiere die Erinnerung an die erste Einweihung des Opferaltars. Diese fiel nach Lev. 9, 1 auf den 8. Tag, nachdem die Vorbereitung die sieben vorhergehenden in Anspruch genommen. Möglich, dass man den 8. Tag vom 8. des ersten Monats verstand.

No. 2: „Und vom 8. Nisan bis zum Ende des Festes (22.) ward das Fest der Wochen hergestellt.“ Hier soll es sich um den 14tägigen, dafür aber auch definitiven Sieg der Ansicht handeln, dass der Ostershablath, von dem ab die Pfingsten zu rechnen sind Lev. 23, 11. 15, der erste Festtag und nicht der in das Passah fallende Sabbath sei. Nach der letzteren Ansicht, der der Sadducäer, soll sich bis dahin die Praxis gerichtet haben. Was nun aber das Osterfest betrifft, so hat die Praxis die *mochorath hasshabbath* nie vom Sonntag, sondern stets von dem auf den ersten Festtag folgenden Tage verstanden und an diesem die Lev. 23, 11 geforderte Garbe dargebracht. S. Geiger, Urschrift S. 138. Das älteste Zeugnis dafür ist die Uebersetzung der betreffenden Worte in den LXX: *τῆ ἐπαύριον τῆς πρώτης*. Dann kommt Philo de septenario § 20 (Richter V, 41). Endlich Josephus, Antiq. III 10, 5 *τῆ δὲ δευτέρα — τὰς ἀπόρχας ἐπιφέρουσι*¹⁾. Sollen die Sadducäer etwa zwischen der Zeit der griechischen Uebersetzer des Pentateuchs und der des Philo plötzlich einmal einer exege-

1) Damit übereinstimmend in Bezug auf das Pfingstfest Philo de decalogo § 30 (Richter IV, S. 278), Josephus Antiq. III 10, 5.

tischen Grille zu lieb das Garbenfest nach einer ganz andern Rechnungsweise angesetzt und ihren Einfall auch wirklich durchgeführt haben? Die Bibel selbst übrigens will ebenfalls unter der moeh. hassh. nichts anderes verstanden wissen als den Tag nach dem ersten Festtage. Das folgt aus der Vergleichung von Lev. 23, 11 mit Jos. 5, 11, wo die moeh. hasshabbath als m. happhesach erklärt wird. Es wird dort allerdings nur gesagt, dass man an der m. happhesach angefangen habe, von den neuen Früchten zu essen: aber es versteht sich von selbst, dass man dann auch die Erstlingsgarbe vorher dargebracht ¹⁾. In der Deutung des shabbath auf den Festtag besteht also keine Differenz zwischen der Bibel und der Praxis, sondern nur darin, dass die Praxis den ersten Festtag vom 15. Nisan versteht und die mochorath vom 16. (Philo und Josephus a. O.); die Bibel aber, wie Jos. 5, 11 beweist, den shabbath vom 14. und die moeh. vom 15. des Monats. Doch ist dies wahrscheinlich kein realer Unterschied. Im Gros des Hexateuchs herrscht eine gewisse künstliche Rechnungsweise, die den Tag mit dem Abend angehen lässt. Danach geht also der 14. Nisan über die Nacht des Passahlammes hinaus und umfasst auch noch den andern Tag. Die Praxis des gewöhnlichen Lebens bequeme sich aber dieser Zählweise nicht an, sondern begann mit dem auf den Abend des 14. Nisan folgenden Morgen ein neues Datum und schrieb den 15. d. M.

Es wird eine falsche Combination des Glossators vorliegen. Eine Opposition gegen die herkömmliche Ansetzung des Garbenfestes und der davon abhängigen Pentekoste hat wirklich bestanden und ist vielleicht von den Sadducäern der späteren Zeit ausgegangen. Sie hat aber nie auf die allgemeine Praxis Einfluss gehabt, sondern ist lediglich theoretische Häresie, die sich dem Usus gegenüber auf den noch dazu misverstandenen Buchstaben der Schrift stützt. Wenn Geiger aus dem christlichen Ostersonntag schliessen will, dass die vermeintlich sadducäische

1) Man kann dies Zeugnis nur auf die Weise entkräften, dass man behauptet, Passah, d. h. der erste Festtag, sei stets der Sabbath gewesen. Aber der 1. Nisan ist durch den Neumond, das Fest durch den Vollmond bestimmt, und diese werden sich schwerlich an den Sabbath gekehrt haben. Ps. 81, 4.

Ansicht doch einen gewissen Halt im jüdischen Leben gehabt habe, so ignoriert er, dass die christliche Feier nicht in Ablehnung an die jüdische Sitte, sondern eher im Gegensatz dazu eingeführt ist.

No. 19: „Am 27. Marcheshwan ward das Opfermehl wieder auf den Altar gebracht.“ Nach der Glosse sollte die Mincha beim blutigen Opfer von Pharisäer und Rechtes wegen auf den Altar gebracht werden, die Sadducäer aber nahmen sie für den Priester in Anspruch. Nun hätte aber eine derartige Differenz nur entstehen können, wenn das Gesetz darüber nichts vorgeesehen hätte. Nichts aber ist klarer als die Bestimmungen über die Verwendung der Mincha: eine Handvoll kommt als Azkara auf den Altar, das Uebrige gehört dem Priester Lev. 2, 2. 3. 6, 9. 7, 9; vgl. die Ausnahme 6, 16, welche die Regel bestätigt. Daher findet sich auch nirgend sonst eine Spur dieser Differenz; der Erklärer der Megillath Th. hat sie einfach aus den Worten des Textes gesogen.

No. 24: „Am 28. Thebeth tagte die Versammlung gemäss dem Gesetz.“ Das geschah nach der Glosse unter der Königin Salome, die die Sadducäer aus dem Synedrium vertrieb. Die Glosse ist abhängig von der thalmudischen Vorstellung über diese Behörde; es ist aber erwiesen, dass dieselbe falsch ist.

No. 12: „Am 24. Ab kamen wir wieder zu unserem Rechte.“ Das Scholion sagt, es sei während der griechischen Herrschaft durch die Sadducäer fremdes Erbrecht eingeführt, von den Hasmonäern aber abgeschafft. Ueber eine erbrechtliche Frage haben sich allerdings die beiden Parteien gestritten, aber darauf kann sich diese Nummer des Festkalenders nicht beziehen. Denn thabna ledinana heisst nicht: unser Erbrecht wurde restituirt. Lehrreich für das Sachverständnis des Erklärers ist der zwischen den Hasmonäern und Sadducäern statuierte Gegensatz.

No. 10: „Am 14. Thammuz wurde das Buch der Entscheidungen abgeschafft.“ Nach der Glosse hatten die Sadducäer einen Strafcodex mit Bestimmungen dieser Art: Die und die sind zu steinigen, jene zu verbrennen, andere zu enthaupten und zu hängen. Weiter wird behauptet, die Sadducäer haben das jus talionis wörtlich genommen, imgleichen das Speien ins Angesicht bei der Verweigerung der Schwagerehe und die Probe

der Jungferschaft. Was zunächst die drei letzteren Punkte betrifft, so mögen die Sadducäer den Widerspruch der Schrift gegen die Milde der Praxis hervorgehoben haben, aber weiter auch nichts. Die Talio kann unmöglich in der Zeit, um die es sich handelt, noch seit Alters her zu Recht bestanden haben, und wiedereinführen liess sie sich noch unmöglicher. Ueber die Leviratspflicht sagen anderweitige Angaben, dass die Sadducäer sie nach Kräften zu beschränken suchten, nicht aber ihre Auflösung zu erschweren, s. Geiger, Sadducäer und Pharisäer S. 14. Endlich wird über Deut. 22, 17 in Siphre zu d. St. und in Mechiltha zu Exod. 21, 19. 22, 2 ganz unbefangen discutiert, ohne jede Ahnung, dass von einem Streit der Pharisäer und Sadducäer die Rede sei. Die Angaben der Glosse scheinen abstrahiert zu sein und zwar aus den bekannten beiden Daten, dass die Sadducäer gegen die Ueberlieferung auf den Buchstaben der Schrift hielten und dass sie hart und streng im Richten waren. Hieraus würde sich auch die Erklärung, welche vom Sepher Gezerâtha gegeben wird, leicht ableiten lassen, und zwar mit um so mehr Recht, als die Glosse selbst ihrer Beschreibung des Strafcodex hinzufügt: „Alles das schriftlich. Da nun jemand die Sadducäer fragte: Woher wisst ihr, dass die einen auf diese, die anderen auf jene Weise zu Tode zu bringen sind, wussten sie keine Gründe anzugeben. Man darf auch keine Halacha aufschreiben.“ Dass das austere Wesen der Sadducäer sich nicht auf besondere Gesetze gründete, geschweige auf einen neben der Thora bestehenden Codex, in dem von nichts als Rad und Galgen, Feuer und Schwert zu hören war, das beweist eben die Stelle des Josephus, womit die jüdischen Gelehrten der Glaubwürdigkeit der Glosse zu Hülfe kommen. Denn nachdem das vermeintliche drakonische Gesetzbuch längst abgeschafft war (unter der Königin Salome), blieben die Sadducäer *περὶ τὰς κρίσεις ὡμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους*, wie Josephus aus den letzten Zeiten der Theokratie Ant. XX 9, 1 berichtet. Es lag in der Natur ihrer Stellung, dass sie die Autorität des Amtes mehr und strenger geltend machten als die Pharisäer.

Ueberall ist die Grundanschauung verkehrt, die dem Verständnis des Commentators die Richtung giebt. Er sieht die Sadducäer als die bösen Feinde der Nation an, als eine Art

Fremdherrscher, während er umgekehrt die Pharisäer mit der Nation verselbigt. Seine einzelnen Angaben ferner haben gar keinen selbständigen Werth, es steht ihm keine wirkliche Ueberlieferung zu Gebote, sondern er ist auf Combination angewiesen und hat dazu keine anderen Mittel als wir auch. Bemerkenswerth ist, dass die pharisäischen Triumphe fast alle in die Zeit der Königin Salome fallen sollen. Es bleibt allerdings kaum eine andere übrig, denn seitdem haben eigentlich die Pharisäer ununterbrochen die geistige Herrschaft in Händen gehabt. Aber es entsteht dadurch eine ganz sonderbare Vorstellung von der Strategie dieser Partei. So wie Derenbourg a. O. S. 102 f. es darstellt, nehmen die Pharisäer erst den ganzen Sanhedrin für sich in Beschlag, Simeon b. Schetach an ihrer Spitze als Vicekönig und Regent. Das geschieht am 28. Thebeth, im Januar. Im Sommer schaffen sie das *corpus juris sadducaei* ab, 14. Thammuz. Dann kämpfen sie im nächsten Frühling in einer Versammlung, in der sie keine Gegner haben, acht Tage lang, bis sie es durchsetzen, dass das Thamid nur aus dem Tempelschatze zu bestreiten sei, und die folgenden vierzehn Tage setzen sie den Kampf fort, bis sie darüber einig sind, das Wochenfest am richtigen Datum anzusetzen, und feiern schliesslich ihre Siege über sich selbst mit einem halben Dutzend Festtagen. Derenbourg wird wahrscheinlich nicht verstatten wollen, dass man die Reihenfolge, in der er die Notizen der Glosse zur Schilderung der pharisäischen Herrschaft während der Regierung der Salome verwendet, als chronologische ansieht — aber man pflegt doch bei der Benutzung eines Kalenders auf die Zeitrechnung zu achten. Uebrigens werden auch bei einer anderen Vertheilung der Data die Unzuträglichkeiten sich nicht beseitigen lassen.

Weitere Differenzen zwischen Pharisäern und Sadducäern finden sich in der Mischna verzeichnet, namentlich m. Jadaim 4, 6 f. Authentisch sind diese Angaben wohl jedenfalls¹⁾, sehr lehrreich aber sind sie an sich nicht, sondern werden es erst durch die Behandlung, die man ihnen angedeihen lässt.

m. Jadaim 4, 6: „Wir haben euch vorzuwerfen, ihr Phari-

1) Nur *çadduqi gelili* ist wohl in Wahrheit *çadduq hagge-lili*, der bekannte Stifter der Zeloten, der abtrünnige Pharisäer Sadduk.

säer, dass ihr behauptet, die heilige Schrift verunreinige die Hände, nicht aber die Schriften Homers.“ Geiger versteht die Pointe. Er sagt Urschrift S. 146: Die Sadducäer in der Hochhaltung der eigenen priesterlichen Heiligkeit behaupteten nemlich, dass wer sie berühre, dadurch auch geheiligt werde ¹⁾, desgleichen auch, wer die heiligen Gegenstände berühre, die Pharisäer dagegen behaupteten, man ziehe sich dadurch grade eine Unreinheit zu. Um dies an einem schlagenden Beispiele als widersinnig zu bezeichnen, heben nun die Sadducäer die erwähnte Consequenz hervor.“ Die Voraussetzungen dieses Verständnisses sind, um einen bis zur Ungerechtigkeit milden Ausdruck zu wählen, völlig unsicher, und wären sie sicher, so nützten sie dem Verständnisse nichts. Die angeführte Stelle der Mischna nemlich lässt sich durchaus aus sich selbst verstehen, und um so unnöthiger ist es, hier nach einer tiefsinnigen Pointe zu suchen, als die weitere Discussion den Grund des auffallenden pharisäischen Verfahrens sehr einfach und ohne jeden tendenziösen Witz zu Tage bringt. Jochanan b. Zakai verweist die Gegner darauf, dass ja auch die Gebeine eines Esels nicht verunreinigen, wohl aber die eines Menschen, sei es auch des edelsten. Die Antwort, welche die Sadducäer darauf haben, ist Wasser auf seine Mühle. Sie sagen nemlich: „weil man sie hochschätzt, behandelt man sie als unrein, damit nicht etwa Jemand aus seines Vaters und seiner Mutter Knochen Löffel macht.“ Das selbe Princip, erwiedert Jochanan, liegt auch dem analogen Verfahren der Pharisäer in Bezug auf die verschiedene Behandlung der Bibel und Homers zu Grunde: die Unreinheit schützt das Heilige vor Profanierung. Was kann man Graderes verlangen? Dies ist übrigens keineswegs der einzige, aber ein sehr interessanter Fall, dass Heilig und Unrein sich in dem Begriffe des Ummalibaren berühren.

m. Jadaim 4, 7: Ausgegossenes Wasser wird nach den Sadducäern durch das Ausströmen selbst unrein, die Pharisäer aber leugnen, dass dies als Grund der Verunreinigung genüge, und werden darob hier angegriffen. Eine solche Lappalie, dass es für Geiger nothwendig ist, die tiefere Bedeutung aufzudecken. „Ihr rechnet es, wollen die Sadducäer sagen, dem Unreinen zu

1) Beweis soll Jes. 65, 5. 66, 16 sein!

Gute, wenn es nur von einem Reinen herkommt; ebenso haltet ihr an den späten Schwächlingen des hasmonäischen Hauses fest, weil sie von grossen Ahnen abstammen.“ Die Voraussetzung, dass die Pharisäer mehr als die Sadducäer an dem hasmonäischen Hause festhielten, wäre erst noch zu beweisen; an sich ist das Gegentheil glaublicher, denn so lange die Hasmonäer regierten, waren bekanntlich die Sadducäer die hasmonäische Partei und die Pharisäer ihre wüthendsten Gegner. Ebenso stammt die weitere historische Aufhellung der Controverse aus einem Irrlichte. Auf den Vorwurf der Sadducäer erwidern nemlich die Pharisäer: ihr selbst haltet doch auch das Wasser eines Aquäducts für rein, sogar wenn es aus einem Kirchhof herkommt. Geiger legt dieser treffenden und sachgemässen Antwort folgenden tendenziösen Sinn unter: „Ist Herodes, wollen die Pharisäer sagen, nicht dadurch zum Throne gelangt, dass er überall um sich her Leichen gehäuft, kann der als berechtigt gelten?“ Diese Deutung erklärt gar nicht die charakteristische Fassung der Antwort, abgesehen davon, dass es noch sehr zweifelhaft ist, ob die Sadducäer dem Herodes sehr gewogen waren. Ueberhaupt aber ist gar kein Anlass da zu vermuthen, dass die Pharisäer etwas anderes sagen wollten, als was sie sagten.

thos. Jadaim c. 2. Die Tochter erbt nach jüdischem Rechte, wenn keine Söhne da sind; sind Söhne da, so erbt sie nicht. Hat also ein verstorbener Sohn, schliessen die Pharisäer, nur Eine Tochter hinterlassen, so theilt diese als Rechtsnachfolgerin ihres Vaters mit den Söhnen ihres Grossvaters, des Erblassers, während eine etwaige Tochter desselben leer ausginge. Die Sadducäer ziehen aber diese juristische Consequenz nicht. Sie sagen vielmehr, die Enkelin könne hinsichtlich des Rechts an den Grossvater unmöglich günstiger gestellt werden als dessen eigene Tochter. Das ist nun für Geiger viel zu einfach und verständlich; er liest also S. 143 f. folgende Finessen zwischen den Zeilen: „Die Sadducäer gründeten das Recht des herodäischen Hauses auf die Abstammung von Mariamme, der Tochter Alexandras und Enkelin Hyrkans, welche nachdem alle männlichen Nachkommen des hasmonäischen Hauses hinweggerafft waren, das Erbrecht besass, es dann auf ihren Mann und weiter auf dessen Kinder übertrug. Wie aber, wenn wie es wahr-

scheinlich Töchter von Söhnen Hyrkans da waren, welche der Alexandra und der Mariamme ihr Erbrecht streitig machen konnten? Dem gegenüber — dem „wie wenn wie wahrscheinlich“ — behaupteten die Sadducäer, dass die Tochter mindestens den gleichen Anspruch habe mit des Sohnes Tochter, also Mariamme ¹⁾ und ihre Erben jedenfalls den gerechten Anspruch auf einen Theil der Herrschaft hatten. Nicht also die Pharisäer! Sie behaupteten, neben den Nachkommen des Sohnes selbst weiblicher Linie habe die Tochter gar kein Erbrecht.“ Für die Deutung werden die Thatsachen vorausgesetzt und aus der Deutung werden sie bewiesen; nach dem bekannten Recept der höheren Kritik.

m. Jadaim 4, 7. Die Sadducäer verlangen, dass der Herr für den Schaden, den sein Sklave stiftet, hafte; die Pharisäer verpflichten ihn nicht dazu. Diese Differenz bedarf keiner weiteren Erläuterung, sie lehrt nichts Besonderes, höchstens, dass die Sadducäer in mancher Hinsicht verständigere Leute waren als ihre Gegner. Geiger aber fährt in dem gewohnten Gleise fort und sagt im engen Anschluss an die zuletzt citierten Worte: „Die Herodäer sind demnach nur Knechte des Hasmonäerhauses — behaupteten die Pharisäer. Nun, erwiederten die Sadducäer dialektisch, sind sie Knechte, so sind die angeblichen Herren auch für den Thäter verantwortlich; was beschuldigt ihr Herodes der Grausamkeit, als Knecht ist er ja nur ein Werkzeug seines Herrn? Habt ihr nicht, unter des Hasmonäers Hyrkan Vorsitz den Herodes vorgeladen, jenen selbst zum Richter über seinen Knecht machend, und hat er ihn nicht freigesprochen, muss nicht Hyrkan demnach für Herodes einstehen? ²⁾ Ist auch, entgegen die Pharisäer, der Knecht dem

1) müsste genauer heißen: Alexandra. Denn nur sie steht den Töchtern ihrer Brüder als unmittelbare Descendentin Hyrkans gegenüber: Mariamme erbte erst von ihr. Wäre das nicht Geiger's Meinung, so würde sein Beispiel gar nicht zu dem Rechtsgrundsatz passen, zu dem es fingiert ist. Denn Mariamme würde sich in Bezug auf Hyrkan zu ihren Muhmen verhalten wie Tochter Tochter zu der Tochter der Söhne, und dann wäre auch für die Sadducäer gar kein Anlass, von dem obersten Grundsatz abzugehen, nach welchem die Söhne erben.

2) b. Sanhedrin 19a befolgen die Lehrer selbst die Praxis der Sadducäer, gestützt auf die Analogie, welche auch jene für sich geltend

Willen des Herrn unterworfen, so hat er doch als Mensch freien Willen, so dass er grade, wenn der Herr ihn bestraft, im Ingrimme Brand und Mord durch das Land trägt; Hyrkan konnte damals Herodes nicht bestrafen, weil er seine Bosheit fürchtete; diese ist sein Werk, nicht Hyrkans.“ Man wird die Sadducäer ob ihrer Dialektik bewundern und die Pharisäer ob ihres feinen Verständnisses dafür, imgleichen ob ihrer Menschenkenntnis (hakkîr phanim), dass sie dem Herodes nicht zutrauten, er werde auch nur einige Rücksicht nehmen, wenn sie ihn am Leben strafen. Wunderbar ist es auch, dass Geiger eigentlich leugnet, dass der oberste Gerichtshof ein pharisäisches Institut gewesen und der Hohepriester eine pharisäische Grösse — in zwischen es aber doch zu besserer Erklärung unserer Stelle annimmt. Aber weil System in dem Tiefsinn ist, hat er sein Publikum gefunden.

An vereinzeltten Nachrichten der Rabbinen über Differenzpunkte zwischen den beiden Theilungen bleibt noch Folgendes zu verzeichnen.

m. Menachoth 10, 3. m. Chagiga 2, 4. Andeutungen betreffs eines Streites über Ostern und Pfingsten, der wie bereits S. 59 f. nachgewiesen, nur theoretisch gewesen sein kann. Es ist auffallend, dass über den Tag des Pfingstfestes lebhafter gekämpft zu sein scheint als über den Tag des Garbenfestes, von dem doch die Rechnung ausgieng; vgl. was Haverkamp zu Antiq. III 10, 6 gesammelt hat. Doch erklärt sich das wohl aus dem Umstande, dass die österliche mochorath hasshabath unwichtiger war als die Pentekoste und nur durch die Beziehung zur letzteren eine erhöhte Bedeutung gewann. Hiermit wird

thos. Rosh hash. c. 1 eine Opposition der Boethusier (Abart der Sadducäer im Thalmud) gegen die Basierung des

machen. „Der Knecht des Königs Jannai begieng einen Mord. Da sprach Simeon ben Schetach zu den Schriftgelehrten: Trefft die nöthigen Massregeln, dass wir ihn riehten. Sie liessen dem Könige sagen: Dein Knecht hat einen Mord begangen. Er schickte ihn. Da liessen sie ihm sagen: Komm selbst —, denn ist dem Herrn des Ochsen Bescheid gesagt, sagt die Thora, so soll er kommen und einstehen für (amad al) seinen Ochsen.“

heiligen Kalenderwesens auf den Mond in Verbindung gebracht, die auch noch anderweitig wenigstens in undeutlichen Spuren bezeugt ist. Es scheint also, dass die Boethusier, obwohl sie die Azereth stets auf einen bestimmten Wochentag wollten fallen lassen, dennoch, vielleicht wegen Jos. 5, 11, an dem herkömmlichen Monatsdatum festhielten. Dann mussten sie das Jahr nicht mit dem Neumonde, sondern stets mit einem Sabbath anfangen. In m. Rosh hash. 1, 7 ist nur von einem einmaligen verschiedenen Benehmen eines priesterlichen und eines gelehrten Tribunals die Rede, das nicht von grundsätzlicher und allgemeiner Bedeutung war.

m. Makkoth 1, 6. Falsche Zeugen werden unter der Bedingung hingerichtet, dass auf ihr Zeugnis hin die Verurtheilung ausgesprochen ist. Das ist der pharisäische Grundsatz. Die Sadducäer aber sagen: erst dann werden sie hingerichtet, wenn das Todesurtheil auf ihr Zeugnis hin an dem falsch Angeklagten bereits vollstreckt ist. Diese Streitfrage ist zu unterscheiden von einer anderen, die regelmässig damit confundiert wird, nemlich ob Ein Zeuge für seine falsche Aussage dürfe bestraft werden. Die Pharisäer sollen dafür, die Sadducäer dagegen gewesen sein, weil nur auf das Zeugnis Mehrerer das Urtheil gefällt wird und also Ein falscher Zeuge, auch wenn er die Absicht hat, nicht schadet. Die Mischna verräth davon nichts und setzt im Gegentheil voraus, dass die Verurtheilung jedenfalls erfolgt sein müsse — was eben nur auf die Aussage zweier Zeugen möglich war —, ehe die falschen Ankläger gerichtet werden. Nach der Meehiltha zu Exod. 23, 7 wurde die angeführte Streitfrage zwischen zwei Koryphäen der Pharisäer selbst verhandelt, zwischen Simeon ben Sehetach und Juda ben Tobai. Diesen letzteren wird auch j. Sanhedr. 6, 4 die Controverse zugeschrieben, indes mit Vertauschung der Rollen. Hier wird aber zugleich die mildere Praxis, wonach nur zwei oder mehrere Zeugen gestraft werden dürfen, als die der Sadducäer dargestellt.

m. Para 3, 7. Wenn die rothe Kuh herausgeführt wurde, giengen die Aeltesten voran an den Oelberg und machten den fungierenden Priester unrein „wegen der Sadducäer, welche sagten: beim Untergang der Sonne habe es zu geschehen.“ Die letzten Worte sind schwer zu verstehen. Vielleicht kommt

hier der Abend als der gesetzliche Tagesanfang in Betracht und eröffnet eine neue 24stündige Periode der Reinheit, in deren Anfang die Verbrennung der Kuh deshalb gelegt wurde, um sicher zu sein, dass die Priester noch durch nichts Profanes verunreinigt sein könnten. Sei dem, wie ihm wolle, jedenfalls folgt aus dem allgemeinen Zusammenhange, dass die Sadducäer es mit der Reinheit des Priesters in diesem Falle strenger nahmen als die Thalmudisten. Uebrigens sind letztere nicht immer der selben Meinung, s. Geiger Urschrift S. 135. A. 1.

m. Chagiga am Ende wird gesagt: „Alle Geräthe des Heiligtums sind der Lustration fähig.“ Dass dies ein vorzugsweise pharisäischer Grundsatz war, ergibt sich aus dem Spotte der Sadducäer j. Chagiga 3, 8. Vgl. m. Para 3, 3, wornach die peniblen Vorschriften der Pharisäer öfters den Spott der Gegner herausgefordert haben müssen.

b. Menachoth 65a, s. S. 58 f. zu No. 1 der Megillath Thaanith.

b. Sukka 48b wird die Veranlassung des Angriffs, den das Volk nach Ant. XIII 13, 5 auf den Hohenpriester Jannäus machte, dahin angegeben, dass er als Sadducäer die Ceremonie der Wasserlibation (*nissúk hammáim*) am Lauberhüttenfeste verächtlich behandelt habe. Vgl. j. Sukka 4, 6. thos. ib. c. 3. Auch den anderen nicht im Gesetz vorgeschriebenen, aber desto eifriger beobachteten Ritus an jenem Feste, die Entblätterung der Weidenzweige am siebenten Tage (*chibbût háaraba*) sollen die Sadducäer oder Boethusier gering geschätzt haben. b. Sukka 43b. thos. ib. c. 3.

Geiger, Sadducäer und Pharisäer S. 15 ff., statuiert ferner eine Streitfrage darüber, ob nicht allein das Fleisch eines Aases, sondern auch Haut und Knochen durch die Berührung unreinige und zu Leder und Geschirr untauglich seien. Die Pharisäer sollen sie verneint, die Sadducäer bejaht haben, in diesem Punkte also grössere Strenge beweisend. Weiter behauptet derselbe a. O. S. 21 f., in Lev. 12, 4 f. haben die Sadducäer, wie es der Sinn verlangt, *demê tohorah* ausgesprochen, die Pharisäer aber, um dem Leben eine Concession zu machen, *demê tohora*, was einer Verdrehung des Sinnes in sein Gegentheil gleich kommt. Mit einer abweichenden Exegese bringt Geiger auch die Differenz in Verbindung, dass nach den Sadducäern der Hohepriester am Versöhnungstage

das Räucherwerk anzuzünden hatte, ehe er ins Debir trat, nach den Pharisäern aber erst im Debir, Sadd. u. Ph. S. 23.

Das ist wohl ziemlich Alles, was aus der rabbinischen Literatur über Pharisäer und Sadducäer zusammengebracht worden ist. Wer daraus einen durchgreifenden Gegensatz inhaltlicher Principien herauslesen will, der darf nicht blöde sein. Geiger hat den Versuch gemacht, und Andere sind ihm gefolgt. Die Sadducäer sollen sich als selbstsüchtiger Klerus zeigen, der seine Prärogative als auszubeutendes Monopol behandelt, die Pharisäer dagegen als Vertreter des Gemeindeprincips, des polemisch gefassten Grundsatzes vom allgemeinen Priesterthum. Aus der zu Megillath Th. No. 19 erwähnten Differenz lässt sich das nun nicht folgern, denn diese existierte nicht. Aus b. Menachoth 65a ¹⁾ auch nicht. Wenigstens wenn man hieraus abnehmen will, der Tempelschatz sei von den Sadducäern als ihre Privatschatulle angesehen, so heisst das einen Centner auf einer Nadelspitze balancieren. Die rituellen Controversen der beiden Parteien ferner lassen gar nicht sehr deutlich „überall das Bestreben der Sadducäer erkennen, das persönliche Element in den Vordergrund zu drängen, Alles abhängig zu machen von der Reinheit der fungierenden Personen, um durch die priesterlichen Funktionen sich selbst in einem glänzenderen Lichte darzustellen, während die Pharisäer in sichtlichem Misvergnügen darüber, dass die Aristokratie diese Funktionen in Händen hatte, dieselben von den Personen möglichst unabhängig zu machen suchten, weshalb sie die Heiligkeit derselben nicht aus der Reinheit der Priester, sondern aus der der Gefässe und der Correkteit der Handlungen herleiteten.“ ²⁾ Was heisst: überall? Sind etwa die Streitfragen über die ausgegossene Flüssigkeit, über die Behandlung von Haut und Knochen des Aases, über die Berührung der heiligen und der profanen Bücher und ihre Wirkung, über das Blut der Reinigung, über das Anzünden des Räucherwerks nicht zu den rituellen zu rechnen? Ja wenn man

1) Vgl. Seite 59. 69. Die Stelle sagt übrigens nur, dass die Sadducäer es nicht wie die Pharisäer für unzulässig hielten, das tägliche Opfer aus freiwilligen Gaben zu bestreiten, wenn solche eben zu diesem Zweck dargebracht waren.

2) Hausrath S. 123 auf der Fährte Geiger's.

sich die *petitio principii*, deren sich Geiger in der Deutung von m. Jadaim 4, 6 schuldig macht, gefallen liesse! Aber auch die übrigen Differenzen legen die von Hausrath vertretene Betrachtungsweise nicht sehr nahe. Ich kann darin keine zusammenhängenden Consequenzen eines materiellen Principis erkennen, wenn die Sadducäer für die Bereitung der Sühnasche und für verschiedene andere Punkte strengere Anforderungen stellen als die Pharisäer, und andererseits auch wieder das peinliche Verfahren der letzteren bespötteln, und es erweckt mir kein Zutrauen in die innere Nothwendigkeit, wornach die Einen diese, die Anderen jene Stellung zu einer bestimmten Frage annehmen mussten, dass die Ueberlieferung manchmal schwankt, wie die Meinungen zu vertheilen sind. Ich finde es schliesslich lehrreich und begreiflich, dass Hausrath den Sadducäern gelegentlich die Behauptung der Pharisäer unterschiebt und auch so das Princip beweist¹⁾.

Niemals wäre man dazu gekommen, die Minutien, über die die Pharisäer und die Sadducäer im Thalmud disputieren, auf den Streit des allgemeinen gegen das besondere Priestertum zurückzuführen, hätte man nicht anderweit schon die Vorstellung besessen, dass Sadducaismus und Priestertum zusammenfielen. Es ist bereits oben gezeigt (S. 51 ff.), dass diese unberechtigt ist. Nicht die priesterliche, sondern die weltliche Stellung der Sadducäer bestimmte den Charakter der Partei. Das Erklärungsprincip Geiger's steht nicht fest und wird dadurch nicht fester, dass er möglichst viel daraus ableitet²⁾ und

1) a. O. S. 121: „Falsche Zeugen verurtheilten die priesterlich Gesinnten zum Tode, auch wenn ihr Zeugnis dem Angeklagten nicht geschadet hätte, nach dem uneingeschränkten Buchstaben des Gesetzes; da aber nach dem gleichen Buchstaben zur Ueberführung eines Angeklagten stets zwei Zeugen nöthig sind, so schrakten Manche selbst vor der rabbinischen Consequenz nicht zurück, dass falsche Zeugen stets nur paarweise dürften gehängt werden.“ Misverständnisse über Misverständnisse.

2) Die Synagogen „entstanden durch das pharisäische Bestreben einen Priestercharakter zu tragen“, vgl. Judenth. u. seine Gesch. I. S. 90 f. Die pharis. Syssitien werden gleichfalls unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Aber warum sollen sie denn Nachahmungen der priesterlichen Opfermahlzeiten sein? Sie sind bekanntlich besonders bei den Essäern hei-

sogar das ganze Streben der Pharisäer nach Heiligung als Rivalität gegen das Priesterthum der Söhne Aharons betrachtet. Es ist wohl richtig, dass die Pharisäer den theokratischen Grundsatz Exod. 19, 6 zu ihrem eigenen machten; aber dass sie damit die Sadducäer überbieten und in Schatten stellen wollten, ist recht unwahrscheinlich. Es ist auch richtig, dass eine Antagonie zwischen den Priestern und den Schriftgelehrten in der Anfangszeit des zweiten Tempels in der Natur der Dinge lag. Der geistige Einfluss auf das Volk, den die Priester hatten, so lange die Thora ihr ausschliessliches Eigenthum war, gieng auf die Gelehrten über, seitdem dieselbe durch die Schrift publici juris geworden, so dass die letzteren schliesslich die fungierenden Priester nur als Exekutoren ihres Willens betrachteten, Derenbourg a. O. S. 185, n. 1. 2. Aber als der Kampf der Pharisäer und Sadducäer entbrannte, war der zwischen Priestern und Schriftgelehrten bereits zu Gunsten der letzteren entschieden, wenn er überhaupt Kampf genannt werden kann. Es scheint vielmehr die Entwicklung der Dinge sich von selbst auf friedlichem Wege vollzogen zu haben.

Wenn dennoch die aufgeführten Differenzen irgendwie begriffen werden wollen, so lässt sich das vielleicht am einfachsten auf folgende Weise versuchen. Ursprünglich hielten die Sadducäer gegenüber den Neuerungen (*παραδόσεις*) der Schriftgelehrten die alten Bräuche fest. Das zeigt sich, wenn die alten Autoritäten der Pharisäer selber übereinstimmen mit einer Praxis, die späterhin als sadducäische gilt; ferner in manchen Fällen, wo das einfache Wort der Schrift auf Seiten der Sadducäer steht, die pharisäische Sitte aber sich im Widerspruch damit befindet, der nur durch eine künstliche Deutung beseitigt werden kann. Denn man wird annehmen dürfen, dass die Sadducäer ursprünglich nur deshalb die Schrift für sich hatten, weil sie das ältere Herkommen für sich hatten¹⁾. Allmählich aber änderte sich dies Verhältnis. Die pharisäischen Neuerungen drangen durch und erwiesen sich mächtiger als der Wort-

misch: haben diese den Grundsatz des allgem. Priesterthums im demokratischen Sinne verstanden?

1) Hier liegt theilweise der Verbindungspunkt der Sadducäer mit den Samaritern. Vgl. Morinus. exerc. bibl. II. 7. c. 2. S. 308—312.

laut der Thora selbst. Dadurch löste sich die Stütze, welche die Sadducäer an der Schrift hatten, von der Praxis los und ward zum abstrakten Schriftprincip ¹⁾, das der herrschenden Praxis auch dann entgegengesetzt wurde, wenn diese entschieden alt, ja von der richtig verstandenen Thora selbst begünstigt war und nur von ihrem Buchstaben aus bekämpft werden konnte. „Mancherlei Satzungen haben die Pharisäer (= die Schriftgelehrten) dem Volke von den Vätern her überliefert, die im Gesetze Mosis nicht geschrieben stehen; und deshalb erkennen die Sadducäer dieselben nicht an, sagend, das müsse man für geboten halten, was geschrieben sei; das was von der Ueberlieferung der Väter her stamme, brauche man nicht zu beobachten. Darüber pflegten grosse Discussionen und Streitigkeiten statt zu finden, wobei die Sadducäer nur die Reichen, aber nicht die Menge auf ihrer Seite hatten, während das Volk für die Pharisäer war.“ Antiq. XIII 10, 6. Die Schriftgelehrten machten die Ueberlieferungen, die Pharisäer führten die Tête des geistigen Lebens. Die Sadducäer hatten keine Lust sich schleppen zu lassen, seit sie mit jenen verfeindet waren. So kamen sie endlich bei der unfruchtbaren Negation an, bei der oppositionellen Chikane, indem sie die lebendige Sitte, auf die sie keinen Einfluss hatten, überall nicht anerkannten. Daher erklärt sich, dass sie mit Vorliebe auch unter einander selbst über gesetzliche Fragen stritten; sie konnten das thun, weil die Discussion doch keine praktischen Folgen hatte, sondern rein theoretischer Natur war. Denn in praxi mussten sie sich in der Ausübung ihrer heiligen Aemter, wenn auch widerwillig, den pharisäischen Grundsätzen fügen, um der öffentlichen Meinung willen. Ant. XVIII 1, 4.

Nach alle dem dürfte zuzugestehen sein, dass mit dem Material der rabbinischen Literatur dem Gegensatze der Par-

1) Daraus erklärt sich die Verwechslung mit den Karäern. Vgl. Morinus l. l. Dafür dass sie nur den Pentateuch als *γραφή* anerkannt hätten, beruft man sich auf Aussagen des Origenes, Tertullianus und Hieronymus, die aber wenig zuverlässig sind. Denn Josephus erwähnt nichts Aehnliches, sagt aber contra Ap. 1, 8, dass es allen Juden wie angeboren sei, die sämtlichen heil. Schriften für *θεοῦ δόγματα* zu halten. Vgl. Rich. Simon, hist. crit. du Vieux Test. c. 16 und dagegen Brucker, historia critica philos. II p. 721.

teien nicht auf den Grund zu kommen ist. Zum grossen Theil hätten die hier überlieferten Differenzen ebenso gut zwischen zwei Richtungen innerhalb der Synagoge spielen können, als zwischen Pharisiäern und Sadducäern. Und auch der einheitliche Gesichtspunkt, aus dem so eben eine zusammenfassende Betrachtung der betreffenden Streitfragen versucht worden ist, ergibt nicht ein Princip in dem Sinne, dass daraus der Ursprung der Spaltung erklärt werden könnte ¹⁾. Es versteht sich durchaus von selbst, dass wenn die Pharisiäer die Schriftgelehrten waren und die Schriftgelehrten die Tradition in Händen hatten, die Sadducäer die Aufsätze der Aeltesten misachteten. Das ist aber eine Folge und nicht der Grund der Feindschaft. Grundsätzlich und schlechthin haben die Sadducäer die Ueberlieferung nicht verworfen, sie stehen vielmehr mit ihren Gegnern auf dem gemeinsamen Boden des Judenthums; und dies beruht nicht bloss auf dem schriftlichen Gesetz, sondern von Anfang an in sehr wichtigen Punkten auf dem mündlichen, d. h. auf dem Herkommen. Die Ergebnisse einer langen Zeit der Arbeit und Entwicklung — bis etwa zu der griechischen Herrschaft — werden auch von den Sadducäern nicht in Frage gestellt ²⁾ und die Discussionen selbst beweisen das. „Les divergences d'opinion entre les Ph. et les S., s'affirmant par des différences parfois bien insignifiantes dans l'application de certaines lois, supposent déjà un système d'observances religieuses minutieusement travaillé, existant complètement avant que les Juifs se soulèvent contre l'oppression païenne.“ ³⁾

Viel erheblicher für das Wesen des Gegensatzes sind die Angaben, die Josephus an mehreren Stellen seiner Bücher darüber macht. Es gelingt hier leicht, das dogmatische Colorit abzustreifen und eine wirklich innerliche und durchgreifende Verschiedenheit der Sinnesart herauszulesen, die sich ohne

1) Von einer durchaus irrigen geschichtlichen Anschauung des nach-exilischen Judenthums geht Alois Müller aus, Pharisiäer und Sadducäer oder Judaismus und Mosaismus Wiener Sitzungsberichte XXXIV 1860. S. 95 ff.

2) Unbestrittene Bestimmungen, die nicht in der Schrift begründet sind, heissen im Thalmud „Sätze, die die Sadducäer anerkennen.“ b. Sanhedr. 33b. Horajoth 4a. Geiger Urschrift S. 133.

3) Derenbourg a. O. S. 31 f.

weiteres mit einer Verschiedenheit der Lebensstellung in Verbindung bringen lässt. Aber die Vorstellung, die man so gewinnt, ist doch zu blass und abstrakt, als dass man sich daran könnte genügen lassen. Man muss Beispiele haben, in denen sich die Sinnesart äussert. Dazu sind es, wie bereits bemerkt, stets die Sadducäer verglichen mit den Pharisäern als Norm, die uns geschildert werden. Dabei tritt nothwendig das positive Wesen der Partei zurück, und sie verliert ihr Eigenthümliches; namentlich werden die Sadducäer dadurch viel zu sehr Theoretiker, Schriftgelehrte. Schliesslich ist noch zu bedenken — und das ist sehr wichtig —, dass Josephus ebenso wie das Neue Testament und die Mischna, überall die Sadducäer der spätesten Zeit vor Augen hat. Es versteht sich aber von selbst, dass mit der Herrschaft des Herodes und der Römer, d. h. mit dem Aufhören der Bedeutung des jüdischen Staats, auch die Bedeutung derjenigen Partei verblassen musste, die bisher darin die Herrschaft besessen hatte. Es ist undenkbar, dass die Sadducäer in der Zeit, wo König Alexander Jannäus ihr Haupt war, die selben sollten gewesen sein wie sie waren, nachdem Herodes die Macht der jüdischen Aristokratie gebrochen und ihre Führer getödtet hatte. Je mehr sie von ihrer weltlichen politischen Stellung einbüsste, desto theoretischer wurde die Natur auch dieser Häresis. Offenbar aber wird die Wurzel ihres Wesens besser aus dem, was sie von Haus aus waren, erkannt werden können als aus dem, was sie unter dem Drange der Umstände schliesslich geworden sind.

Diese Erwägungen führen zu dem Versuch, die Genesis der Spaltung aus der jüdischen Geschichte aufzuhellen, und ihr Wesen aus dem Einfluss, den sie auf den Gang derselben ausgeübt hat. Es wird nicht schwer sein, die beiden Faktoren und ihren Antheil an dem Verlauf der Entwicklung herauszuerkennen, auch wenn sie nicht überall ausdrücklich in den Quellen genannt werden. Man muss nur festhalten, welche Stellung die Pharisäer und die Sadducäer in dem Ganzen der Theokratie einnehmen, wie das im ersten und dritten Abschnitte dieser Abhandlung auseinander gesetzt ist.

V.

Geiger führt die Geschichte des Streites hinauf bis in die Anfangszeiten der zweiten Theokratie. Der Prophet Jes. 40—66 wenn er über innerjüdische Zustände spricht, nimmt wesentlich den Standpunkt der pharisäischen Opposition gegen die Sadducäer ein, „gegen jenen Adel, der zugleich auf seine Heiligkeit pochte, eine Familie, die ihre persönlichen Ansprüche mit denen des Heiligthums identifizierte und ihre menschlichen Leidenschaften in das heilige Gewand kleidete.“ Man wird erstaunen, dass der Knecht Gottes Jes. 53 die Pharisäer waren, die unter dem Drucke der Mächtigen litten — aber dies ist in der That Geiger's Meinung¹⁾. Strenggenommen freilich hätte er nach dem Leitfaden, welchen ihm sonst der vermeintliche Spitzname *caddîqîm* für die Auffindung der Sadducäer liefert, aus der Verbindung 53, 11, wo *caddîq* gradezu als Eigenname des *abdi* erscheint, zu einer umgekehrten Meinung gelangen müssen — indes wer wollte es so genau nehmen! Den Anhaltspunkt für Geiger, die Parteien so hoch hinauf zu verfolgen, geben ihre Namen ab. Die Sadducäer haben ihren Namen von Zadok, also waren die B'ne Zadok schon in der alten Zeit Sadducäer, d. h. nicht ein Geschlecht, sondern eine bestimmte kirchlich-politische Partei, deren Spur mittelst der nöthigen Exegese überall in der nachexilischen Literatur aufzufinden ist, Urschrift S. 27—29. 37. 56—59. Der Name der Pharisäer ist nach Geiger's Deutung gleichwerthig mit dem der Nibdalim (sich absondernd) im Buche Esdra, also waren die Nibdalim die Partei der Pharisäer. Die geschichtliche Ueberlieferung ist hierbei Nebensache. Nach den Büchern Esdr. und Neh. nemlich war die Absonderung von der heidni-

1) Judenthum I. S. 75 f. „Jener grosse Seher sprach daher auch harte Worte aus gegen diejenigen, die sich ihrer angeborenen Heiligkeit rühmten, sich brüsteten mit ihrem vornehmen Stamme, welche den Gottesknecht, der aber doch der einzig treue ist, jenen Mittelstand, der sich eng anschloss an das Alte und Heilige, aber nicht zu den Herrschenden gehörte, verhöhnten, obwohl er doch der Mittelpunkt des staatlichen und religiösen Lebens war.“

schen oder halbheidnischen Bevölkerung, welche die zurückgekehrten Exulanten in ihrer alten Heimath vorfanden, keineswegs Sache einer Partei, sondern eine unerlässliche Bedingung für jeden, der der neuen Theokratie angehören wollte¹⁾. Wer sich ihr nicht fügte, wurde ausgestossen; Nehemia, der dazu die Vollmacht hatte, machte von dieser Regel auch für die Erzpriester keine Ausnahme. Diese mochten der Reformation des Esra wenig gewogen sein, es half ihnen aber nichts, wohl oder übel mussten sie sich auf ihren Boden stellen, wenn sie nicht überhaupt den Boden verlieren wollten. Es kann kein Zweifel sein, dass die Chronik durchaus auf Esra's und Nehemia's Seite steht, man bedenke, dass die Bücher Esdr. und Neh. nur Theile der Chronik sind. Ebenso gewis aber ist es, dass sie mit höchster Verehrung an den Nachkommen Zadoks hängt; diese müssen also die Grundlagen des jüdischen Lebens unumwunden anerkannt haben, die jene beiden Männer geschaffen hatten. Die „Absonderung“ drang vollständig durch und ward mit der Thora die allgemeine Basis des Judenthums.

Es ist nicht bona fide geschehen, nicht in Folge eines von Anfang an festgehaltenen Widerspruchs, sondern vielmehr in Folge eines Abfalls von der Thora, dass die Hierokraten in der griechischen Zeit mehr und mehr von der strengen Abschließung gegen das Heidenthum abliessen. Seitdem erst kann auch von einem Zusammenhalten der bundestreuen Juden gegen sie die Rede sein. Die Säulen der Opposition waren nach dem Buche Daniel die Schriftgelehrten, die Nachfolger Esra's und die geborenen Vertheidiger seines Werkes. Den B'ne Zadok gieng nichts verloren, wenn sie aus geistlichen weltliche Fürsten wurden, für die Lehrer fiel mit der „Lehre“, d. h. mit der Thora, Alles. Sie wurden also jetzt, in der Zeit der seleucidischen Herrschaft die Vorfechter gegen die abtrünnigen Obersten des Volks, bildeten den Kern, um den sich die Treuen scharten und wurden eben dadurch aus einem Stande, der sie bisher gewesen waren, eine Partei. Das erste Buch der Makka-

1) Das alte Israel kennt dieselbe in keinem höheren Grade als andere Völker. Bemerkenswerth ist, wie auffallend es dem Erzähler Gen. 43, 32 vorkommt, dass die Egyptianer nicht mit den Hebräern essen mögen. Hinterher drehte sich das Verhältnis gradezu um.

bäer überliefert den Namen derselben, es sind die Asidäer. Die allgemein verbreitete Annahme, dass die Asidäer die Vorläufer der Pharisäer gewesen seien, hat die höchste Wahrscheinlichkeit für sich ¹⁾. Die Gleichheit ihrer Tendenzen, namentlich aber die Gleichheit ihrer Beziehungen zu den Schriftgelehrten (1. Macc. 7, 12 f.) spricht auf's entschiedenste dafür.

Man hat deswegen noch kein Recht, die Asidäer und Pharisäer zu confundieren. Wenn sie auch dem Wesen nach gleich sind, so wird es doch Gründe haben, dass sie zur Zeit des makkabäischen Aufstandes Asidäer und erst später Pharisäer genannt werden. Dass Josephus die letzteren schon Ant. XIII 5, 9 mit Namen einführt, das ist bloss ein literarisches Manöver. Pragmatische Bedeutung hat der Passus an dieser Stelle nicht, man muss ihn vergessen, um den Zusammenhang herzustellen. Handelnd treten die Parteien bei Josephus erst viel später auf, unter Johannes Hyrkanus. Da er aber dafür hält, dass sie damals nicht erst entstanden seien, und auf der andern Seite ihren Ursprung nicht weiss, so spricht er an einer früheren Stelle bei Wege lang von ihnen, bloss damit man hinterher nicht durch ihr plötzliches Auftauchen überrascht werde, sondern sich erinnere, schon einmal von dem Gegenstande gehört zu haben bei einer Gelegenheit, wo man nicht besonderen Grund hatte, darauf Acht zu geben. Er tischt aber dort nur die stets wiederkehrenden Gemeinplätze über die Pharisäer und Sadducäer seiner Zeit auf, die mit ihrem Ursprung nichts zu thun haben. Wie völlig er über diesen schweigt, thun die einleitenden Worte dar: „Ungefähr um diese Zeit gab es drei Theilungen unter den Juden.“

Immerhin jedoch ist für die Erkenntnis der Fortsetzung die Erkenntnis des Anfangs werthvoll und nothwendig; es hängt für eine richtige Würdigung der Pharisäer sehr viel davon ab, dass man sich kein falsches Bild von den Asidäern mache.

1) Sehr plausibel scheint mir auch Hitzig's Annahme, dass die Asidäer (syr. *chesên*, *chesajja*) die gemeinsame Wurzel sowohl der Essäer, die den syrischen Namen fortgeführt haben, als der Pharisäer gewesen seien. Es ist neuerdings namentlich durch Derenbourg sehr einleuchtend dargethan worden, dass der Essaismus weiter nichts ist als die Consequenz des Pharisäerthums.

Ich füge gleich hinzu, dass dies ganz gewöhnlich der Fall ist, z. B. bei Geiger, Hitzig, Hausrath, Schürer. Nur Ewald und Derenbourg machen eine Ausnahme.

Nach der herrschenden Meinung sind die Asidäer diejenigen, die den Aufstand gegen die Syrer begonnen und siegreich durchgekämpft haben; sie sind die Helden des jüdischen Freiheitskrieges, das Volk in Waffen, die Männer, die mit ihrem Blute die Unabhängigkeit des Vaterlandes erkaufte, den Staat der Hasmonäer gekittet haben. Theilweise von hier aus ist die Geiger'sche Vorstellung von den Pharisäern, die grosse Verbreitung gewonnen hat, bedingt, wonach dieselben nicht bloss die antikerikale Partei waren, sondern auch die Vorkämpfer der politischen Freiheit und der nationalen Ehre, patriotische Demokraten innerhalb der Grenzen bürgerlichen Anstandes. Umgekehrt sind dann die Sadducäer die konservativen Egoisten, die Leute, denen der Zufall der Geburt die Herrschaft in die Hände gespielt hat, die sie dann ohne Rücksicht auf das öffentliche Wohl in selbstsüchtiger Weise ausbeuten. Und so weiter ¹⁾. Die Lücken der Quellen ergänzt der politische Schematismus nicht grade der jüngsten Gegenwart.

Ich werde zu zeigen haben, dass dies zum grössten Theile Phantasie ist, und zunächst feststellen, dass die Asidäer in dem makkabäischen Aufstande thatsächlich eine sehr untergeordnete Rolle gespielt haben.

Die Asidäer werden, als eine besondere Vereinigung (*συναγωγή*) bundestreuer Juden in der makkabäischen Zeit, überhaupt nur drei Male namhaft gemacht, zwei Male im ersten Makkabäerbuche 2, 42. 7, 13, einmal im zweiten 14, 6. Man kann nicht sagen, dass diese seltene Erwähnung dafür spreche, dass sie an den Ereignissen einen besonders hervorragenden Antheil genommen haben. Indes wird das allerdings 2. Macc. 14, 6 behauptet. Hauptsächlich auf dieser Stelle beruht das Bild, welches man sich gewöhnlich von ihnen macht. Es heisst

1) Für Geiger ist die Kirchen- und Weltgeschichte aller Völker und Zeiten wesentlich ein Kampf der Pharisäer und Sadducäer. Wie alle nicht der Geschichte angehörigen Menschen sich unter die Alternative gewisser Handwerkertypen unterbringen lassen, so greift über die geschichtlichen die Classification in Pharisäer und Sadducäer durch.

dort, nach dem Sturze des Antiochus' V und seines Vormundes Lysias, die grade vorher mit den aufständischen Juden Frieden geschlossen, habe der Hohepriester Alcimus den neuen König Demetrius zu gewinnen und gegen die Makkabäer, die ihn verdrängt hatten und sich jetzt zu festigen drohten, einzunehmen gesucht, indem er vorgegeben: „Die sogenannten Asidäer unter den Juden, deren Führer Judas Makkabäus ist, unterhalten den Krieg und den Aufstand und lassen das Reich nicht zur Ruhe kommen.“ Kein Zweifel, dass die Asidäer hier als der Anhang des Judas, als der eigentliche Kern der Aufständischen hingestellt werden. Vergleicht man nun aber die Parallele 1. Macc. 7, so wird die Glaubwürdigkeit dieser Angaben höchst zweifelhaft. Der geschichtliche Zusammenhang in 1. Macc. 7 ist der gleiche, wie 2. Macc. 14. Auch hier wird der bald nach dem Frieden des Lysias erfolgte Thronwechsel im syrischen Reiche berichtet und erzählt, dass ihn Alcimus benutzte, um bei dem nunmehrigen Regenten gegen Judas Makkabäus zu intrigieren und sich selbst das geistliche Fürstenthum zu erwirken. Der König, heisst es weiter, war ihm zu Willen und liess ihn durch den Statthalter diesseit des Euphrat in Jerusalem einsetzen. Was nun folgt, ist für unsern Zweck das Wichtige. „Und es kamen zu Alcimus und Bacchides die gesammte Partei der Schriftgelehrten, um billige Bedingungen zu erlangen, und die Frommen (Asidäer) waren also unter den Kindern Israel die ersten, von ihnen Frieden zu erbitten, denn sie sagten: Ein Priester aus Aharons Geschlecht — wird uns nichts Unrechtes thun.“ Sie täuschten sich aber in diesem Zutrauen, denn Alcimus liess nachträglich sechzig Mann von ihnen hinrichten, wie geschrieben steht Ps. 79, 2 f: „Das Fleisch deiner Frommen (chasideim = Asidäer) und ihr Blut vergossen sie rings um Jerusalem und niemand begrub sie.“ Hier sind also die Asidäer eine um die Schriftgelehrten geschaarte, unabhängig handelnde Partei; im Gegensatze zu Judas und seinen Treuen erkennen sie den Alcimus als rechtmässigen Fürsten an — was er auch ohne Zweifel war, und trennen sich damit von den Aufständischen. Der völlige Widerspruch mit 2. Macc. 14, 6 liegt auf der Hand.

Der anerkannten Nothwendigkeit, sich in einem solchen Falle für die Darstellung des ersten Buchs zu entscheiden, versucht Hitzig dadurch zu entgehen, dass er v. 13 in 1. Macc. 7

streicht¹⁾. Aber mit welchem Rechte? Das Citat v. 17, worin die chasidim vorkommen, hat doch jedenfalls eine viel bessere Beziehung, wenn die Asidäer als wenn bloss die Schriftgelehrten vorher erwähnt sind; für jeden, der nicht die Anklage ex officio betreibt, ist es ein Grund für und nicht ein Grund gegen v. 13. Hitzig macht es indes auch nicht direct zu dem letzteren, sondern will daraus nur die Möglichkeit dieses „offenbaren“ Einschubs herleiten. Diese brauchte nun Niemanden zu stören, allein nicht einmal sie ist daraus zu begreifen. Denn hätte ein Unberufener die chasidim v. 17, von denen vorher nicht die Rede gewesen, durch einen geeigneten Einsatz vorbereiten wollen, so hätte er etwa hinter συναγωγή γραμματέων v. 12 geschrieben: καὶ Ἀσιδαίωv, oder auch: οὗτοι οἱ Ἀσιδαῖοι; aber nimmermehr kann der ganze Satz v. 13 diesem Streben seine Entstehung verdanken. Dazu kommt noch die besondere Schwierigkeit, dass nur aus dem hebräischen Grundtexte von v. 17 die Asidäer herausgelesen sein könnten und dass der vermeintliche Zusatz v. 13 ebenfalls nur hebräisch aufgefasst einen Sinn giebt — wodurch das Alter desselben bis nahe an die Abfassungszeit des Buchs selbst hinaufgerückt würde. Denn man wird annehmen dürfen, dass die griechische Uebersetzung nicht lange auf sich hat warten lassen, und diese fand ihn schon vor.

Gründe für die Tilgung von 1. Macc. 7, 13 giebt es schwerlich, das Motiv ist eine von vornherein fertige Geschichtsauffassung, der 2. Macc. 14, 6 bequemer ist als die Angabe der echten Ueberlieferung. Die Consequenz würde verlangen, dass nun auch 1. Macc. 2, 42 für Einschub erklärt würde. Denn diese Stelle widerspricht gleichermassen der Vorstellung, die man sich auf Grund von 2. Macc. 14, 6 von den Asidäern macht. Im Gegensatz zu derselben erscheinen sie auch hier als eine für sich bestehende Genossenschaft, die sich dem makabäischen Heerhaufen erst nach dessen ersten Erfolgen anschloss. Erst nachdem der Aufstand losgebrochen und unter der Führung des Mattathias und seiner Söhne eine kleine zum Kampf bereite Schaar zusammen war, „kam zu ihnen hinzu

1) Geschichte des V. Israel S. 417: „v. 13 ist offenbarer Einschub, fussend auf dem Grundtexte von v. 17, vgl. 2. Macc. 14, 6.“

die συναγωγή Ἰσιδαίων.“ 1) Es ist die einzige derartige συναγωγή, von der überhaupt das 1. Macc.-Buch weiss und von der es berichtet, dass sie auf die Seite der Aufständischen übergetreten; um so unwahrscheinlicher ist es, dass es nicht diejenige συναγωγή sein sollte, von der c. 7 erzählt wird, sie habe sich zuerst wiederum von den Makkabäern getrennt. Es kann doch schwerlich gegen die aus allgemeinen Gründen sehr annehmbliche Verselbigung der συναγωγή Ἰσιδαίων mit den συναγωγή γραμματέων sprechen, dass erstere 2, 42 ἰσχυροὶ δυνάμει ἀπὸ Ἰσραήλ genannt werden. Denn gibbor cháil bedeutet nicht bloss den kriegerischen, sondern auch den angesehenen tüchtigen Mann. Worauf aber die Tüchtigkeit in diesem Falle beruht, sagt der Zusatz πᾶς ὁ ἐκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ. — Ich bemerke schliesslich noch Folgendes. Der Verfasser des 2. Macc.-Buchs hat bis auf c. 14 von der Wichtigkeit der Asidäer, die er doch allen Grund gehabt hätte zu betonen, nirgend etwas merken lassen, er hat sie überhaupt nicht einmal mit Namen genannt. Ganz plötzlich kommt Alcimus damit zum Vorschein, dass sie die Seele des Aufstandes, die Kernschar des Judas sind 14, 6. Ihre Erwähnung an dieser Stelle — hinterher versinken sie wiederum in das Nichts — hat etwas Gewaltames, Unmotiviertes. Es giebt nur Einen Grund dafür, das ist 1. Macc. 7. Gegen das, was dort von den Frommen berichtet wird, ist 2. Macc. 14, 6 ein mit den Haaren herbeigezogener Protest. Diese Annahme ist um so probabler, als auch sonst erweislich ist 2), dass das 2. Macc.-Buch die Geschichte des Aufstandes zu Gunsten der Pharisäer entstellt.

Das Verhalten der Frommen gegen Alcimus scheint unbegreiflich; es ist aber nichts weniger als dies, wenn man nur die allgemeine Lage der Dinge nicht verkennt. Der makkabäische Krieg ward Anfangs um die Religion geführt, die seit der Zeit des Exils, wegen der Fremdherrschaft und der Diaspora, die natürliche Volksthümlichkeit, das naiv Nationale

1) Vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel IV S. 401.

2) Vgl. Geiger, Urschrift S. 200 ff., der freilich darin Unrecht hat, dass er auch auf das 1. Macc.-Buch wenigstens den Schein tendenziöser Darstellung wirft.

verloren hatte. Es war ein Kampf für's Gesetz und nicht für das Vaterland, für die kirchliche und nicht für die staatliche Freiheit. Dies ursprüngliche Ziel desselben war mit der Reinigung des Tempels (Ende 165) thatsächlich erreicht, wenn auch noch nicht durch einen förmlichen Friedensschluss zur Anerkennung gebracht. Inzwischen hatten sich die Juden durch ihre Erfolge fühlen gelernt, es war sehr natürlich, dass der Kampf sich nicht nach überlegten Principien in rein religiösen Grenzen hielt, sondern weitere Dimensionen annahm. Doch sind selbst die Streifzüge in Idumäa, Ammanitis, Ituräa und die übrigen Nachbargebiete, welche die nächsten Jahre ausfüllten, hauptsächlich in der Absicht unternommen, um die wegen ihrer Religion bedrängten Glaubensgenossen in der Fremde zu retten und überzuführen nach Jerusalem. Die Syrer hatten nach den anfänglichen Niederlagen die Dinge gehen lassen wie sie wollten. Der König Antiochus Epiphanes war im fernen Osten beschäftigt, dort starb er (Ende 164), und der Thronwechsel, bei den damaligen Zuständen im Seleucidenreich eine schlimme Sache, wollte überstanden sein. Es herrschte wohl auch, nach dem Tode des Urhebers aller dieser Wirren, in Antiochia keine besondere Neigung, den Kampf für den Cultus des Jupiter Capitolinus fortzusetzen. Aber natürlich den Aufstand so nahe dem Herzen Syriens musste man unterdrücken, die Einfälle der fliegenden jüdischen Schaaren, die sich bis gegen den Libanon und Damaskus vorwagten, konnte man nicht dulden. Also brauchte Lysias, der Vormund des jungen Antiochus V, nach dreijähriger Pause endlich im Jahre 162 Ernst. Die Juden konnten seinen Einmarsch in ihr Land nicht hindern, der Krieg verlief für sie äusserst unglücklich. Der Aufstand ward völlig niedergeschlagen und das Land pacifiziert. Aber was die Aufständischen vorzugsweise erstrebt und im J. 165 vorläufig erreicht hatten, das liess ihnen Lysias unverkümmert. Die religiöse Freiheit erkannte er ausdrücklich an. Die Unterwerfung, die er verlangte, war bloss eine politische; es fiel ihm nicht ein auch auf kirchlichem Gebiet seinen Sieg geltend zu machen; er stellte den Zustand her wie er vor Antiochus Epiphanes gewesen war.

Es könnte scheinen, als würde Lysias einen solchen Frieden nicht bewilligt haben, wäre es ihm nicht darum zu thun

gewesen, schnell gegen anderweitige Feinde freie Hand zu bekommen. In Wahrheit hat er nur das zugestanden, was in jedem Falle zugestanden werden musste. Der Makkabäerrieg hatte klar genug gezeigt, dass Antiochus IV von der jüdischen Aristokratie gründlich über die Reife des Volks zum Hellenismus getäuscht worden war, und die Syrer hatten das auch eingesehen, wie denn die Hinrichtung des Hohenpriesters Mene- laus aus Aerger über den verdrüsslichen Handel geschehen zu sein scheint, in den er die Herrschaft verwickelt hatte. Wie sehr die Convention des Lysias nur der Ausdruck thatsächlich zwingender Verhältnisse war, zeigt sich daran, dass sie stets unangetastet blieb ¹⁾. Demetrius, der den Lysias mitsammt seinem Mündel hinrichten liess, und sich schwerlich an die Acte seines Vorgängers rechtlich gebunden erachtete, hat nur gegen Judas Makkabäus, keineswegs aber gegen die Cultus- freiheit den Kampf fortgesetzt.

Das Jahr 162 ist das eigentliche Ende des jüdischen Religi- onskrieges. Hinterher ward nicht mehr um den Glauben, sondern um die Herrschaft gestritten. Die Makkabäer wollten mehr erreichen als den status quo ante. Es ist völlig ver- ständlich, dass die Asidäer sich da von ihnen trennten. Mit der Religionsfreiheit hatten die Frommen und die Schrift- gelehrten erlangt, was sie erlangen wollten; seit das Gesetz ihr Ein und ihr Alles, nicht mehr in Frage war, hatte der Kampf für sie weiter keine Bedeutung. Von ihrem gesetzlichen Standpunkte aus war es völlig correct gehandelt, dass sie den rechtmässigen Hohenpriester aus Aharons Stamm anerkannten und die makkabäischen Prätendenten, die keine Lust hatten abzutreten, nachdem sie ihre Pflicht gethan, verliessen. Ihr Verhalten war auch gar nichts vereinzelt, ausnahmsweises, sondern im Wesentlichen folgte ihnen die Menge des Volkes ²⁾. Nur der unklugen Rachgier des Alcimus ³⁾ hatte es Judas zu

1) Sehr lehrreich dafür ist das Auftreten Nikanors I. Macc. 7, 26 ff. Es sind die offenbarsten Extravaganzen, die er sich eventuell zu erlauben droht, die mit dem Zweck des Krieges nichts zu thun haben und auf Rechnung seiner persönlichen Rohheit kommen.

2) wie namentlich aus I. Macc. 7, 18 hervorgeht, vgl. v. 13 *πρωτοί*.

3) Dass Alcimus das Gesetz und den Cultus unangetastet liess, ist unverkennbar. Vgl. z. B. die Schuld seines Todes I. Macc. 9, 54 ff.

verdanken, dass seine Schaar sich bald wieder verstärkte. Aber obwohl die Sympathien des Volkes ihm selbst wenigstens treu blieben und sich gelegentlich auch sehr lebhaft bethätigten, hörte im Ganzen doch der Krieg gegen die Syrer auf Volkskrieg zu sein, seitdem er nicht mehr Religionskrieg war.

Endlich sanken die Makkabäer fast zu einer Räuberschaar herab. So lange Judas lebte, dessen enthusiastisches Wesen von Selbstsucht ferne war, wirkten noch die Kräfte fort, die den Aufstand zuerst ins Leben gerufen hatten; nach seinem Tode aber trat der weltliche Charakter, den er im Grunde schon seit 162 angenommen hatte, nackt hervor. Jonathan, der Skorpion, focht für das hasmonäische Haus, mit durchaus profanen Mitteln. Das Hohepriesterthum, d. h. die Herrschaft, war das Ziel seines Ehrgeizes. So lange Alcimus lebte, war er ferne davon es zu erreichen. Auf die Felswüste am Todten Meere beschränkt musste er mit seinen Getreuen (οἱ φίλοι τοῦ Ἰούδα) bessere Zeiten abwarten, wie einst David in ähnlicher Lage. Aber nach Alcimus Tode besetzten die Syrer seine Stelle nicht wieder, vielleicht um den Zankapfel aus dem Spiel zu schaffen oder um den Jonathan mit der Aussicht darauf zu ködern. In Folge davon rückte dieser nun wieder in den Mittelpunkt des Volkslebens und ward endlich dadurch, dass ihm die Syrer das Pallium übertrugen, der anerkannte Fürst der Juden. Durch geschickte Benutzung der Verwirrung im Seleucidenreich und überhaupt der politischen Constellation gelang es ihm und seinem Bruder schliesslich, nicht bloss die völlige Unabhängigkeit von der syrischen Oberherrschaft zu erlangen, sondern auch den jüdischen Staat zu einem Umfange der Macht zu erweitern, den er seit der Theilung des Davidischen Reiches kaum je besessen hatte. Man sieht aber: mit dem Glauben hatte Alles, was Jonathan that; gar nichts zu thun, er arbeitete für sich selbst, wie er am besten konnte. Seine eigene Sache liess sich zwar leicht mit der der Nation und diese wieder mit der Sache Gottes in Verbindung bringen, aber denen, die das Gesetz über den Erfolg stellten, musste doch unheimlich zu Muthe werden bei den Zielen, die dieser Hohepriester verfolgte, und bei den Mitteln, mit denen er sie erreichte. Wenn die Asidäer schon im Jahre 162 ihre Wege von denen der Makkabäer trennten,

so haben sie für die Richtung, wohin jene steuerten, ein feines Gefühl gehabt.

Aus dieser Erörterung erhellt erstens, dass die Asidäer nicht eine vorzugsweise patriotische Partei waren, nicht die Seele des Aufstandes und verschieden von den „Treuen des Judas“, zweitens, dass sie vielmehr eine streng kirchliche Partei waren¹⁾, dass sie nur für's Gesetz kämpften und Friede schlossen, so bald es von wegen des Gesetzes erlaubt oder geboten war. Diese Züge passen zu dem Namen der „Frommen“, zu der Thatsache, dass die Schriftgelehrten ihre Führer, endlich zu der Wahrscheinlichkeit, dass die Essäer ihre Fortsetzung waren — um der Pharisäer hier noch zu geschweigen. Darnach nimmt es auch kein Wunder, dass sie nur so selten und nebenbei von der Ueberlieferung erwähnt werden, in sonderbarem Contrast zu der Hartnäckigkeit, mit der sie in den neueren Geschichtswerken fortdauernd als Subjekt alles Handelns erscheinen.

Wenn es nun als unzweifelhaft gelten kann, dass die Frommen als Partei der Schriftgelehrten die Vorgänger der Pharisäer sind, so fragt es sich, wie von ihrer anfänglichen Position in der seleucidischen Zeit zu ihrer späteren Stellung den Sadducäern gegenüber der Uebergang zu machen ist. Da eine gänzliche Veränderung der inneren und der äusseren Lage des jüdischen Gemeinwesens in der Mitte liegt, so hat die Sache ihre Schwierigkeiten.

(„Auf den Bürgerstand (= die Pharisäer) sich stützend, sagt Geiger²⁾, hatten die Hasmonäer die Nachkommen der Zadokiten von dem Throne gestürzt, auf den Schultern des Bürgerthums stiegen sie zugleich auf Thron und Altar. Auch die Hasmonäer wurden Fürsten und Hohepriester, zwar durch eigenes Verdienst, aber dennoch durch engen Anschluss an das gesunde, kernige Volk (= die Pharisäer). Allein auch hier bewährte sich eine allgemeine geschichtliche Erfahrung. Die neue Dynastie geht gar sehr danach aus, den alten Adel mit

1) richtig Scaliger: keine factio politica, sondern eine societas ecclesiastica. Vgl. Brucker a. O. S. 712—715.

2) Judenthum I. S. 89. Von Geiger abhängig, aber unvorsichtiger äussert sich Hausrath a. O. S. 120.

sich zu ralliiern. Die Sadducäer waren der alte Adel und bald glichen sich die Differenzen zwischen den neuen Königen und Priestern und den Nachkommen derer, die früher diese Aemter verwaltet hatten, aus, die Sadducäer wurden die Hofleute, der Adel des neuen Hofes, und dieser hielt sich an den adligen Kreis, an die durch ihre angestammte Würde mächtige Partei. So brach der Kampf zwischen Sadducäern und Pharisäern erstlich aus; die herrschende Dynastie schwankte hin und her, doch im Ganzen mehr dem Adelsgelüste sich fügend.“ Diese Darstellung geht durchweg von der Meinung aus, die Pharisäer, die den Asidäern substituiert werden, seien „die streng nationale Partei unter dem Priester Mattathia“ gewesen. Wir wissen, dass diese verkehrt ist; prüfen wir indes, wie von hier aus die Entwicklung der Dinge sich macht. Von Haus aus ist der Kampf der „der Nationalen“ gegen das Heidenthum und die es begünstigende Hierokratie. Das Resultat ist ein vollständiger alle Erwartungen übertreffender Sieg der Ersteren. Man sollte denken, damit wäre der Kampf nun aus. Aber nein, jetzt unter Johannes Hyrkanus „bricht er ernstlich aus.“ Gegen was denn nur und gegen wen? Die synkretistischen und anti-nationalen Tendenzen der früheren Zeit lebten doch nicht wieder auf, und wie der Gegenstand des Kampfes, so waren auch die Personen andere, gegen die er sich richtete. Die Hierokraten von ehemals waren durch die Hasmonäer verdrängt, — diese wurden von der nationalen Bewegung selbst an die Spitze des Volkes getragen, warum eröffneten denn nun die „Nationalen“ alsbald den Angriff gegen ihre Häupter, deren Herrschaft ihre eigene Herrschaft bedeuten musste? War Johannes Hyrkanus etwa von der Sache des Vaterlandes abgefallen? Das wagt ihm doch Geiger nicht nachzusagen, vielmehr schlich sich nach ihm die alte Feindschaft, deren Ursachen eigentlich fortgefallen waren, dadurch wiederum in die neue Zeit ein, dass sich die alte verhasste Aristokratie, mit der man eigentlich nach der makkabäischen Erhebung fertig war, wiederum in die Herrschaft einschlich. Wenn das wirklich der Fall war, was vorläufig dahin gestellt sei, so kann man sich die Sache doch nur so vorstellen, dass die legitimen Adelsfamilien sich der neuen Regierung gefügig zeigten, nicht aber so, dass die letztere sich von jenen geistig beherrschen liess und um einiger

alter Namen willen, die ihren guten Klang im Volke verloren hatten, ihre Popularität auf's Spiel setzte. Der Einfluss solcher Elemente konnte die Richtung des Stromes schwerlich ändern, von dem die Hasmonäer emporgetragen waren und mit dem sie schwammen. Ja wenn es sich um den Uebertritt des ganzen Priesterstandes handeln könnte! Aber es ist doch sehr ungerechtfertigt, die Hierokraten, die in der Seleucidenzeit vom Judenthume abfielen, dem Klerus überhaupt gleich zu setzen, und demzufolge etwa zu meinen, der ganze Stand habe von Haus aus eine feindliche Stellung zu den Aufständischen eingenommen, deren Führer ja selbst Priester waren. Mit der von Geiger eingeführten „Ralliierung“ ist also für die Erklärung der Feindschaft der „Volkspartei“ gegen ihre Oberen gar nichts gewonnen, wenn sie anders mehr als blosser Stellenneid gewesen ist.

Die Rechnung ist falsch und die Faktoren sind auch falsch. Die Pharisäer der syrischen Zeit, d. h. genauer die Asidäer, sind nicht „die Männer aus dem Volke, die den Sieg gewonnen hatten“; so ist es auch nicht möglich, „dass sie sich die Früchte desselben vor dem Munde hinweggenommen sahen.“ Nicht die Führer des Aufstandes, sondern die Schriftgelehrten waren ihre Häupter. Und die Ueberlieferung weiss zwar wohl von einer aus persönlichen Motiven entsprungenen und nicht vom ganzen Volke getheilten Feindschaft der Hasmonäer gegen den Vertreter der Ansprüche der früheren Herrscherfamilie, sie erzählt von Verfolgung offenbar politischer Flüchtlinge durch Simon ¹⁾, aber sie lässt nichts von einer Verschmelzung der Usurpatoren mit ihnen verdrängten Vorgängern merken. Es hilft nichts, den alten Feinden der Nation den Uebergang in die neuen Verhältnisse damit zu erleichtern, dass man ihren Abfall zum Heidenthum als eine „Lauheit“, eine „schielende Haltung“ im Kampfe gegen dasselbe darstellt. De mortuis nil nisi bene, aber hier merkt man die Absicht.

Kurzum, auf diesem Wege kommt man nicht weiter. Mit den Freiheitskriegen bricht eine völlig neue Aera für die

¹⁾ 1. Macc. 15, 21. Nur gegen Männer von Wichtigkeit, die dem hasmonäischen Staate un bequem und gefährlich waren, erklärt sich die Massregel.

jüdische Geschichte¹⁾ an, die Verhältnisse des Gemeinwesens verändern sich so stark (und zwar ins Positive), dass es unmöglich ist, den Parteeigegensatz der hasmonäischen Zeit als Fortsetzung eines älteren zu betrachten, der sich vor der makkabäischen Erhebung ausgebildet hatte. Der Anfang und der Grund, der Inhalt jenes inneren Zwistes, der sich zuerst unter Johannes Hyrkanus lebhaft geäußert hat, muss innerhalb der neuen Entwicklung der Dinge selber liegen. Uebernommen aus der früheren Periode sind bloss die Asidäer als der eine Pol des feindlichen Verhältnisses, die jetzt in ihrer nunmehrigen Position Pharisäer genannt werden; dagegen sind die Sadducäer zwar ebenso im Besitze der politischen Herrschaft wie die B'ne Zadok vor ihnen, aber es sind andere Leute mit anderen Tendenzen, und der Streit wird um andere Dinge geführt. Die Gegensätze können wohl verglichen werden, aber eben auch nur verglichen.

Wenn man nach einem Anfangspunkte für den Zwist suchen will, der zur Zeit seines offenen Ausbruchs sich offenbar nicht mehr im ersten Stadium befindet, so bietet sich dafür nur die oben geschilderte Trennung der Asidäer von den Makkabäern, die erfolgte, weil sie den Alcimus als rechtmässige Obrigkeit anerkannten. Ob sie später mit ihm zufrieden waren, ist eine andere Frage; hätten sie sich aber wiederum den Aufständischen angeschlossen, so würde das 1. Macc.-Buch es zu erzählen nicht verfehlt haben. Auf alle Fälle liegt eine keimende Spaltung darin, dass den Asidäern das Gesetz höher stand als die Sache der Nation und der Hasmonäer. Diese Spaltung, die durch die Ereignisse der Folgezeit nur grösser werden konnte, kann sehr gut als die Vorstufe zu dem ungeheuren Riss angesehen werden, welcher am Ende das jüdische Volk und den jüdischen Staat zerklüftete. Ich werde versuchen, dies zu beweisen.

Die erste geschichtliche Spur von der Feindschaft der Pharisäer gegen die Sadducäer findet sich Ant. XIII 10, 5. Johannes Hyrkanus, so wird dort erzählt, war ein Schüler der Pharisäer, und sie waren sehr mit ihm zufrieden. Dieser Zu-

1) Diese selbst fängt eigentlich erst mit dieser Epoche an; über das was vorhergeht, sind wir auf das ungenügendste unterrichtet.

friedenheit gaben sie bei einem Gastmahl, das er ihnen gab, auf seine betreffende Anfrage vollen Ausdruck, nur der einzige Eleazar störte die allgemeine Harmonie, indem er an den Fürsten das Ansinnen stellte, er möge das Hohepriesterthum niederlegen und sich mit der Herrschaft begnügen. Obwohl nun die übrigen Pharisäer den Eleazar desavouierten, so trat Hyrkanus dennoch, bewogen durch eine List seines Freundes Jonathan, zu den Sadducäern über und fieng an den pharisäischen Einfluss im Volke zu brechen.

Diese Erzählung ist durchwoben von dem Pragmatismus des Josephus, welcher durchaus von der Anschauung seiner Gegenwart über den Sektengegensatz ausgeht. Hyrkanus soll ursprünglich selbst Pharisäer gewesen sein. Wie kommt er denn dazu ihnen zu misstrauen? Warum versucht er sie zu captivieren, und „da er sie bei guter Laune sah“ ihnen zu entlocken, was sie etwa gegen ihn haben könnten? Wegen der persönlichen Bosheit eines einzelnen Zänkers soll er dann einen Hass auf die ganze Partei geworfen haben, veranlasst von seinem sadducäischen Vertrauten Jonathan. Er werde sich leicht überzeugen können, sagt dieser, dass Eleazar nicht bloss im eigenen Namen geredet habe, wenn er die Anderen frage, was er für eine Strafe verdiene. Wenn die Pharisäer wirklich im Grunde mit der inopportunen Aeusserung ihres enfant terrible übereinstimmten, so war dies gewis keine üble Weise, sie in Verlegenheit zu bringen. Aber die ganze perfide Klugheit des Jonathan schliesst uns erst Josephus auf. Nach ihm rechnete derselbe nicht auf irgendwelche persönliche Motive, sondern auf die allgemeine und grundsätzliche Milde der Pharisäer in der Zuerkennung von Strafen. Dass der Geschichtsschreiber sich hier, wie überall und auch schon XIII 5, 9, in dem Geleise seiner eigenen Zeit bewegt, zeigt sich namentlich in dem Schlusssatze des Paragraphen: *τινὸν δὲ δηλώσαι βούλομαι κτλ.* Dass seine Weisheit höchst überflüssig ist, um die Handlungsweise Jonathans zu erklären, braucht kaum bemerkt zu werden. Endlich soll nun Hyrkanus seitdem zu den Sadducäern übergegangen sein. Da es aber mit seinem ursprünglichen Pharisäerthum, wie wir gesehen haben, nichts ist, so ist es mit dem Uebertritt auch nichts. Hinzukommt, dass es sich im Verlaufe des Streits möglichst deutlich zeigt, dass die Hasmo-

näher nicht über ihm stehen und nicht nach ihrem Dafürhalten auf die eine oder die andere Seite treten können, sondern dass sie mitten darin stehen, als die Standarte der sadducäischen Partei. Unsere Erzählung selbst constatirt einerseits das geflissentliche Werben des Hyrkanus um die Zufriedenheit der Pharisäer, andererseits seine vertraute Freundschaft mit ihrem Gegner Jonathan.

Dass man den geschichtlichen Stoff von dem Raisonement des Josephus zu scheiden versuchen muss, beweist am deutlichsten der innere Widerspruch in der Beurtheilung der Pharisäer. Josephus ist ihnen günstig, er versucht die Schuld von ihnen abzuwälzen und dem Hyrkanus oder seinem verläumderrischen Freunde zuzuschreiben; von Solidarität der Partei mit dem Eleazar will er nichts wissen. Eine ganz andere Meinung verräth sich aber in den Anfangsworten des Paragraphen: Ἵρκανῶ φρονον ἐκίνησεν ἢ εὐπραγία παρὰ τῶν Ἰουδαίων, μάλιστα δὲ οἱ Φαρισαῖοι κακῶς πρὸς αὐτὸν εἶχον. Hier werden vielmehr die Pharisäer für den Anfang des Streites verantwortlich gemacht, wahrscheinlich von Nikolaus Damascenus, der durch die folgenden Worte kenntlich wird: τοσαύτην δὲ ἔχουσι κτλ., wenn man damit Ant. XVII 2, 4 vergleicht¹⁾.

Lässt man nun nur die Thatsachen reden, so liegt der Kern des Ganzen in der Aeusserung Eleazars. „Du hast verlangt die Wahrheit zu erfahren. Wenn du gerecht sein willst, so lege die Hohepriesterwürde ab und es genüge dir an der Herrschaft über das Volk. Wir hören nemlich von den älteren Leuten, deine Mutter sei unter König Epiphanes einmal in Kriegsgefangenschaft gerathen.“²⁾ Persönliche Beweggründe liegen dieser Erwiderung nicht zu Grunde, sondern wie ihr

1) S. oben S. 25. Das Urtheil des Nikolaus an jener Stelle gründet sich wohl auf den Streit der Pharisäer gegen Hyrkanus und seine Nachfolger. Eine Verschiedenheit des Urtheils fällt übrigens mehrfach bei Josephus auf, und erklärt sich nur so, dass seine Quelle anders dachte als er selbst. Z. B. wird Ant. XIII c. 16 für die Sadducäer Partei genommen. Wunderbar verschieden ist die Stimmung gegen Antipater und seine Söhne Ant. XIV 9 in § 2 und in § 3. 4. Vgl. Ant. XIV 1, 3. XVI 7, 1.

2) d. h. die legitime Geburt Hyrkans wird angezweifelt und mittelbar seine Fähigkeit zum Hohenpriesterthum.

Inhalt lehrt ein Princip. Nur darum konnte auch das Wort die Kriegserklärung werden für den nun folgenden langen und erbitterten Streit und sich gewissermassen als Schlachtruf der Feinde der Dynastie unter Alexander Jannäus wiederholen Ant. XIII 13, 5. Um der unberechenbaren Bosheit eines Querkopfes entsprungen zu sein, dazu stimmt es endlich zu gut mit dem früheren Verhalten der Asidäer. Wenn diese den Alcimus als rechtmässiges Oberhaupt der Theokratie anerkannten, so widersprachen sie damit den Prätionen der Hasmonäer. Diesen fiel das Hohepriesterthum zwar später dennoch zu, aber nicht von Gottes Gnaden. Grade der Volksbeschluss, welcher die vermisste Legitimität schaffen sollte 1. Macc. 14, 25 ff., zeigt, wo der wunde Fleck dieser Dynastie sitzt. Dahin zielen die Pharisäer.

Der Vorwand, Hyrkans Mutter sei einst in Feindes Hand gewesen, ist natürlich Nebensache, namentlich wenn die Thatsache selbst unwahr war, wie der Berichterstatter behauptet. Es handelt sich hier um ein Princip. Die Hasmonäer hatten einen Staat geschaffen, der nicht in das alte Kleid der geistlichen Verfassung Esra's hineinpasste, das haben die Schriftgelehrten und Pharisäer gefühlt und zur Geltung gebracht. Sie wollten freilich mit ihrer Forderung an Hyrkanus nicht überhaupt gegen die Vermischung des Geistlichen und Weltlichen sich aussprechen, das wäre ein Protest gegen die Theokratie selber gewesen. Auch früher war ja in der Hand des Hohenpriesters die höchste weltliche und geistliche Macht vereinigt, die heiligste Person der Gemeinde war stets am tiefsten in die Angelegenheiten dieser Welt verwickelt. Aber die Hasmonäer schienen doch nur die überkommene verfassungsmässige Regierungsform fortzusetzen, in der That trat eine völlige Veränderung ein. Das Schwergewicht des jüdischen Gemeinwesens verlegte sich total, und das kam am prägnantesten in seinem Haupte zum Ausdruck. Ehedem war die politische Bedeutung der Juden sehr geringfügig gewesen, das Scepter und das Schwert führten die fremden Oberherren. Alles Leben sammelte sich um den Tempel und die Synagoge, um die Aboda und die Thora. Wenn das geistliche Oberhaupt zugleich das weltliche war, so ist damit nur ausgedrückt, dass ein weltliches Leben von Bedeutung neben dem geistlichen

nicht vorhanden war und sich also auch keine selbständige Spitze geben konnte. Wie war das Alles nun anders geworden! Ein grosses jüdisches Reich hatte sich gebildet, mit unabhängigen Fürsten an der Spitze, das mit sprach im Rathe der Völker, seine Angelegenheiten selbständig verwaltete, Bündnisse schloss, Soldaten hielt — vielleicht der greifbarste Unterschied gegen früher —, Kriege führte, kurz sich ganz auf dem Fusse anderer weltlicher Reiche eingerichtet hatte. Und nun sollte doch unter gänzlich veränderten Umständen der Schein der alten heiligen Verfassung aufrecht erhalten werden. Jonathan, Simon, Johannes Hyrkanus, Politiker und Feldherren, wie sie waren, hielten doch ob ihres geistlichen Charakters und wollten nichts mehr und nichts weniger sein als Hohepriester. Es hatte früherhin manche Hohepriester gegeben, die durch ihre persönliche Würdelosigkeit in viel unangenehmeren Contrast zu der Heiligkeit ihres Amtes getreten waren als die hasmonäischen pontifices maximi, aber das war dann ihre selbsteigene Schuld. Ein durch die Verhältnisse erzwungener Gegensatz der in dem Einen Hohenpriester vertretenen Tendenzen des weltlichen Reichs und des priesterlichen Gemeinwesens trat erst jetzt ein, nachdem die weltliche Bedeutung Judäa's und seines Fürsten in so grossartigem Masse gestiegen war: der Gegensatz des angelegten geistlichen Zuschnitts der zweiten Theokratie zu dem weltlich-nationalen Staate, welcher sich jetzt in ihre Formen hüllen wollte. Die Fremdherrschaft selbst, unter der die früheren Verhältnisse sich ausgebildet hatten, war nicht etwa ein Hindernis für die Entfaltung des theokratischen Lebens auf dem Grunde der Thora, sondern sie war die nothwendige Voraussetzung desselben. Das zeigte sich jetzt, sobald die Souveränität aus der Hand fremder Potentaten in die einheimischer Fürsten übergieng, die eben, um volkstümliche Fürsten zu sein, zugleich Hohepriester sein mussten.

Aus dieser widerspruchsvollen Sachlage ward die Reaction der Pharisäer gegen die hasmonäische Herrschaft geboren, und wenn sie nicht bezeugt wäre, so müsste man sie erfinden. Die Pharisäer, die Schriftgelehrten waren ja die geborenen Wächter des Gesetzes, und für sie war das kirchliche Wesen des jüdischen Volkes Lebensbedingung; wie sollten diese geistlichen Theoretiker ihre massgebende Bedeutung in einem Staate

behalten, der sich, wie andere, weltliche und praktische Ziele steckte! Die makkabäische Erhebung legte den Grund zu der Veränderung des alten Gemeinwesens, damals fieng auch schon die Differenz zu entstehen an, sowie jene Wendung hervortrat. Sie musste wachsen, als Jonathan und seine Nachfolger immer mehr die Richtung auf das Weltliche nahmen; wie konnte es den Frommen gefallen, dass sie nicht auf Gott, sondern auf die Römer vertrauten und viel weniger durch den Berge versetzenden Glauben als durch die schlaue Benutzung der Umstände ihre Zwecke erreichten! Die Unzufriedenheit der Gesetzeseifrigen wurde dadurch nicht beseitigt, dass nachdem die Zustände geordnet waren, Simon und Johannes Hyrkanus thaten, was in ihrer Kraft stand, um „ihnen und Gotte zu gefallen.“ Die Feindschaft beruhte auf den Verhältnissen und der schliessliche Ausbruch konnte nicht verhindert werden.

Wie der Gegensatz gegen die nationalen Fürsten die Asiäer zu Pharisäern macht, so macht der Gegensatz zu den Pharisäern jene sammt ihrem Anhang zu Sadducäern. Der letztere Name ist wohl ein Schimpfname. Es sollte damit gesagt werden, die jetzigen Herrscher, die vielleicht gar nicht zum Geschlechte Zadoks gehörten, seien nicht besser als ihre dem Heidenthum zugeneigten Vorgänger, auf die sich der ganze Hass und die Verachtung des Volks gesammelt hatte. Sie selbst nannten sich Hasmonäer, von Hasmon, dem Grossvater des Mattathias ¹⁾).

Es stehen sich also eine kirchliche und eine politische Partei gegenüber. Nicht kirchlich gegen kirchlich, nicht politisch gegen politisch, sondern kirchlich gegen politisch — natürlich a potiori, worauf es hier aber auch allein ankommt. Die Sadducäer sind die Vertreter des neuen Staats, der aus der makkabäischen Erhebung hervorwuchs, die Pharisäer die der

1) *rov Σεμεον* 1. Macc. 2, 1 ist wohl ein Versehen, es stand *ben chashmon*. Dass dies durchaus nichts Unmögliches ist, erhellt daraus, dass die LXX die Worte *gê chizzajon* Jes. 22, 1. 5 mit *γαργῆ Σιών* übersetzt. Vgl. *Σεβουῖτις* = *Ἑσσεβουῖτις*. Merkwürdig ist, dass im Syrischen die Mutter der sieben Märtyrer *shemuni* heisst *Carm. Nis. 57. 119. 71. 72.* Bickell bemerkt dazu S. 197: *Decurtatum puto ex chashmuni, Hasmonaea.*

Gemeinde, deren Grundlage und deren Zweck die Thora war. Will man von einer nationalen Partei reden, so sind es die Sadducäer. Die Pharisäer nur in dem Falle, wenn man national ungefähr in dem Sinne von international anwendet. Dass sie das Volk, wenn auch wahrscheinlich noch nicht unter Johannes Hyrkanus, so doch unter Alexander Jannäus auf ihrer Seite haben, das macht sie doch nicht zu Verfechtern der „nationalen Idee.“ Seit dem Exil waren die Juden kaum eine Nation mehr, eher eine über die ganze Welt verbreitete Sekte, die hauptsächlich durch die Religion zusammengehalten wurde, und erst in zweiter Linie durch das Blut, welches obendrein an sich als Bindemittel nie genügt hätte, hätte es nicht zugleich religiösen Werth gehabt. Als die Hasmonäer aus der palästinischen Gemeinde, die am ersten einen Anhaltspunkt dafür geben konnte, eine Nation zu bilden versuchten, da handelten sie der „Idee“ des Judenthums zuwider. Denn diese Idee war nicht das irdische Vaterland, sondern Gott und das Gesetz. Dafür kämpften die Pharisäer, und weil sie die Consequenz der zweiten Theokratie auf ihrer Seite hatten, wurden sie am Ende die Vorfechter des ganzen Volks, welches anfangs offenbar durch die nationale Bewegung sich hatte fortreißen lassen. Die Pharisäer haben das Verdienst, den Staat der Hasmonäer zertrümmert und das Judenthum gerettet zu haben.

Diese Auffassung der Genesis und des Wesens des Kampfes, deren Unterlage bereits im ersten und dritten Abschnitte dieser Abhandlung gewonnen ist, wird bestätigt durch die Fortsetzung desselben. Die Hasmonäer waren weit entfernt, sich ihres heiligen Amtes etwa zu schämen, sie scheinen vielmehr mit einer gewissen Ostentation die Pflichten desselben erfüllt zu haben; aber den Eindruck, dass das was in dem heiligen Gemeinwesen Hauptsache sein sollte, nun Nebensache war, konnten sie dadurch keineswegs verwischen. Was für ein Bild, wenn der Priester Antigonus am Lauberhüttenfeste im vollen Waffenschmuck von seinen Hoplitern begleitet das Heiligthum betritt, um für seinen erkrankten Bruder Aristobulus Gebete darzubringen! Am grellsten tritt das Misverhältnis endlich in der Person König Alexanders Jannäus hervor. Der Regel nach liegt er mit dem Heer zu Felde und fröhnt der angeborenen Wildheit seiner Natur, nur gelegentlich kommt er einmal zu Hause, um

an einem hohen Feste den Mantel des pontifex maximus umzuhängen und für das Volk zu opfern. Kein Wunder, dass das als ein Hohn auf die Theokratie empfunden wurde, in welcher das heilige Amt eben nicht wie in der römischen Republik bloss den Werth eines Titels hatte; kein Wunder, dass bei einer solchen Gelegenheit der Zorn des Volks einmal handgreiflich sich äusserte Ant. XIII 13, 5. Die Erzählung des Josephus wird nicht verbessert, wenn man das Motiv ihres thalmudischen Widerhalls einflickt, der König sei deshalb mit Citronen beworfen, weil er die Ceremonie der Wasserlibation verächtlich behandelt habe. In der Vernachlässigung eines solchen „Aufsatzes der Aeltesten“ kann der wahre Grund nicht gesucht werden, sondern in der Unnatur, dass dieser König Hoherpriester war über dies Volk. „Le temple se change en palais, les solennités religieuses empruntent quelque chose à la pompe royale, les pieuses offrandes deviennent des taxes fiscales, la sainteté du prêtre elle-même est un privilège imposé par la force.“¹⁾ Wie der Herr, so die Diener, so der allgemeine Zustand in der oberen Sphäre²⁾.

Mit furchtbarer Gewalt erfolgte die Explosion. Das durch die grausame Bestrafung jener Ungebühr auf's Höchste gereizte Volk benutzte eine günstige Gelegenheit, um insgesamt sich gegen den Mörder Jannäus zu erheben; ein sechsjähriger Bürgerkrieg, der auf das rücksichtsloseste geführt wurde, zerfleischte den jüdischen Staat. Die Heftigkeit der Spannung bringt hier die entgegengesetzten Positionen auf den klarsten Ausdruck. Die Sadducäer sind nichts als der Anhang Alexanders, der nur durch ihn Bedeutung gewinnt; seine Person concentriert die Zwecke der Partei. Wie man sich die Pharisäer zu denken hat, für was und gegen was sie streiten, ist ebenfalls nicht besser zu erkennen als aus dem Charakter dieses Königs und seiner Herrschaft, sowie er eben geschildert. Man lernt endlich auch für die Stellung, die das Volk einnimmt, recht Bedeutsames. So grosse Dimensionen konnte der Kampf natürlich

1) Derenbourg a. O. S 120.

2) Dass man hier auch in geschlechtlicher Beziehung nicht prüde war, ist glaublich, aber Nebensache, und möglicherweise dennoch Verläumdung.

nur deshalb annehmen, weil sich die Menge daran betheiligte, die ja auch schon früher den König ihre pharisäischen Sympathieen hatte fühlen lassen. Aber als nun die Sache der Pharisäer zum Siege gebracht war, als Alexander geschlagen und hilflos umherirrte, da erwachte plötzlich der Patriotismus des Volks und die Theilnahme für den Erben der Makkabäer, da erwies sich die Natur mächtiger als die Consequenz, die zur Ehre Gottes den Landesverrath nicht scheute. Der Sieg brachte den Pharisäern die entschiedenste Niederlage, die Aufständischen giengen zum grossen Theil gradezu zu dem flüchtigen Könige über, und es ward ihm nicht schwer, den Rest zu bewältigen. Da tauschten sich die Rollen: die Pharisäer mussten in's Elend wandern.

Eine Zeit lang ruhte nun der Streit. Unter der Königin Salome war die Sachlage wie geschaffen, um die Pharisäer zufriedenzustellen. Als Weib konnte sie nicht Hoherpriester sein, sie war also nur Königin und ihr Sohn die Spitze der Theokratie. Nach aussen herrschte Salome unumschränkt¹⁾, in den inneren Angelegenheiten verstattete sie den Schriftgelehrten massgebenden Einfluss. Die Behauptung freilich, der Hohe Rath sei damals ausschliesslich mit letzteren besetzt, gründet sich auf höchst dubiose rabbinische Nachrichten und eine verkehrte Vorstellung vom Synedrium. Salome mag die Zahl der Schriftgelehrten in dieser Körperschaft vergrössert oder vielleicht überhaupt zuerst einige Vertreter dieses Standes darin aufgenommen haben; aber wenn von der Herrschaft der Pharisäer zu jener Zeit die Rede ist, so bedeutet das nicht, dass sie nun die Aemter sämmtlich okkupierten, sondern nur dass ihre schlimmsten Feinde daraus entfernt wurden und die übrigen Inhaber derselben in ihrem Geiste und nach ihren Grundsätzen regieren und richten mussten. Die Lage war wesentlich so, wie wenn Nehemia als Statthalter des persischen Königs die theokratischen Würdenträger zwang, der Constitution Esra's

1) Ant. XIII 16, 6 Anf. Dem gegenüber hat man in der Angabe 16, 2, Salome habe bloss dem Namen nach geherrscht, eine poetische Licenz des Josephus zu erblicken, wodurch er sich mit seiner Quelle in Widerspruch verwickelt.

sich zu fügen: der weltliche Arm der Königin verlieh dem moralischen Terrorismus der Pharisäer Nachdruck.

Ihren Gegnern — das sind die Sadducäer, die *δυνατοί*, wie sie genannt werden ¹⁾ — riss endlich die Geduld. Bezeichnend ist, wie sie nun auftreten. Geführt von Aristobulus, dem jüngeren Sohne Alexanders, kommen sie in den Pallast und stellen der Königin vor, „welche Verdienste sie sich erworben und was für Gefahren sie dabei bestanden haben, zum Beweise ihrer Treue gegen ihren königlichen Herrn, der sie dafür der höchsten Ehren gewürdigt. Nun möge die Königin sie doch nicht all und jeder Hoffnung berauben; denn nachdem sie dem Tode vor dem Feind glücklich entronnen seien, würden sie jetzt zu Hause hilflos wie die Schlachthiere niedergeschlagen. Wenn die Gegner sich mit den bereits Hingerichteten begnügen wollten, so wollten sie das Vorgefallene möglichst leicht nehmen; sonst aber bäten sie gehorsamst um ihren Abschied. Denn sie würden es nicht wagen, ohne der Königin Willen auf Rettung durch die Flucht zu sinnen, sondern willig an den Stufen des Thrones sterben, wenn sie ihnen die Entlassung verweigerte. Es wäre freilich eine Schande für sie selbst und für die Königin, wenn sie, von ihr verschmäht, von ihres Mannes Feinden mit offenen Armen aufgenommen würden. Denn Aretas und die Fürsten, denen ehemals ihr blosser Name Grauen gemacht hätte, würden natürlich Alles darum geben, solche Männer in ihre Dienste zu ziehen. Allenfalls wäre es aber sonst noch eine Möglichkeit, wenn nun einmal die Königin entschlossen sei die Pharisäer zu hätscheln, sie von Hofe fort als Befehlshaber auf die Burgen zu schicken; denn wenn ein Dämon es einmal so über Alexanders Haus beschlossen hätte, so wollten sie beweisen, dass sie auch in niedriger Stellung es verständen, die Treue gegen die Herrschaft zu bewahren.“

So wie die Pharisäer dem himmlischen Könige, so dienen die Sadducäer dem irdischen, und sie sind stolz darauf. Es ist kein knechtischer Sinn, der aus ihnen spricht, sondern der Stolz der Treue. Sie fühlen sich als die Pfeiler des hasmonäischen

1) Ant. XIII c. 16 wird auf's entschiedenste gegen die Königin und die Pharisäer und für die Sadducäer Partei genommen, offenbar nicht von Josephus.

Staatsbaues, zu dessen Errichtung sie das Meiste beigetragen haben, und empfinden ihre Zurücksetzung von der Witwe Alexanders als etwas völlig Unnatürliches. Wenn sie vorzugsweise sich als Soldaten hier geben, so ist das von den Dienern jenes kriegerischen Königs erklärlich; aber die Regierungsämter werden ihnen selbstverständlich ebenfalls anvertraut gewesen sein. Mehrfach wird ferner bezeugt, dass es namentlich die jerusalemischen Priester gewesen sind, die auf der Seite Aristobuls standen, wie hier die *δυνατοί*; Ant. XIV 2, 1. Als Aristobulus und sein Anhang in Jerusalem von den Gegnern belagert wurde, betete Onias: „O Gott, da die Belagerer dein Volk und die Belagerten deine Priester sind, so bitte ich dich, keinen von beiden gegen den andern zu erhören.“ Soldat, Beamter und Priester liess sich in der damaligen Hierokratie sehr wohl in Einer Person vereinigen.

Die Sadducäer erreichten bei der Königin ihre eigentliche Absicht. Es gelang ihnen, die Burgen¹⁾ in ihre Hand zu bringen, als Einleitung zu dem Aufstande, für den sie eine günstige Gelegenheit abwarteten. Diese ersah Aristobulus, da seine Mutter schwer erkrankte. Die Befehlshaber der Burgen standen ihm zu Gebote und durch sie ein Heer, mit dem er nun gegen Jerusalem vorrückte und nach Salome's Tode sich zum Herrn der Lage machte. Sein älterer Bruder Hyrkanus II musste abdanken. Damit hörte nun das gute Einvernehmen zwischen der Regierung und den Pharisäern auf, Aristobulus war wesentlich sein Vater. Der Kampf brach wieder aus und jetzt begannen seine Früchte für den Dritten zu reifen, nemlich für Hyrkans Vertrauten Antipater, den Stammvater der Herodäer. Nachdem Hyrkanus durch den letzteren mit grösster Mühe vermocht war, seine Rechte gegen den Bruder geltend zu machen, mussten sich die Pharisäer naturgemäss auf seine Seite stellen und mit ihnen war das Volk gegen den sadducäischen Usurpator. Mit Hülfe des Nabatäerkönigs wäre es jedenfalls gelungen, den rechtmässigen Erben wieder zur Herrschaft zu bringen: da schafften die Römer dem in Jerusalem

1) Alexandrium und ähnliche Castelle, welche damals für Palästina und Syrien eine grosse Bedeutung hatten.

bedrängten Aristobulus Luft. Ein Wort des Pompejus genügte, die Belagerung aufzuheben.

Wenn es auch natürlich war, dass die Pharisäer, wenn zwischen einem der beiden Brüder gewählt werden musste, es mit Hyrkanus hielten, so mussten sie doch bald inne werden, dass sie der Streit eigentlich nichts anging und dass ihre Parteinahme dem Antipater in die Hände arbeitete. Der Erwartung durchaus entsprechend ist ihr Verhalten vor Pompejus. Während hier die beiden Prätendenten jeder seine Ansprüche verfochten, erschienen auch Abgesandte des Volks, d. h. Pharisäer, und baten um Abschaffung der Königsherrschaft. Πάτριον γὰρ εἶναι τοῖς ἱερεῦσι τοῦ τιμωμένου παρ' αὐτοῖς θεοῦ πειθαρχεῖν, ὄντας δὲ τούτοις ἀπογόνους τῶν ἱερέων εἰς ἄλλην μετέγειν ἀρχὴν τὸ ἔθνος ζητῆσαι, ὅπως καὶ δοῦλοι γένοιτο Ant. XIV 3, 2. Die richtige Consequenz des schon gegen Johannes Hyrkanus und Alexander Jannäus eingehaltenen Standpunktes, die unsere Auffassung des ganzen Streits nur bestätigen kann! Die gegenwärtigen Hohenpriester sind den Pharisäern gar keine Priester mehr, sondern Könige; sie herrschen als Menschen über das geistliche Gemeinwesen, in dem Gott herrschen soll, und verkehren dessen Natur. Die Pharisäer wollen die alte Verfassung hergestellt wissen, Gott soll König sein, der Hohepriester in erster Linie Hoherpriester und nebenbei überhaupt der Vorsteher des Volks. Thatsächlich kann das nur bedeuten: sie wünschen die Fremdherrschaft, damit der kirchliche Charakter der Theokratie unverfälscht bleibe. Daher die Freude als nun glücklich Gabinius den hasmonäischen Staat völlig zerstört hatte: ἀσιμένως δὲ τῆς ἐξ ἐνδὸς ἐπικρατείας ἐλευθερωθέντες τὸ λοιπὸν ἀριστοκρατία διωκοῦντο. Bell. Jud. I 8, 5. 1)

Das erste und wichtigste Stadium des Kampfes ist hiermit zu Ende. Von nun an hängt die jüdische Geschichte nicht mehr in den Polen des inneren Kräftespiels, mit den Römern tritt ein dritter Faktor störend in die Rechnung. Der Streit erbte sich zwar fort 2), aber nur als Nachwirkung von früher

1) Philo de carit. § 1 (Richter V 185) ἀμήχανον τοὺς αὐτοὺς δύνασθαι ἄμφω ἐπιπροτεῖειν, ἱεροσύνης τε καὶ βασιλείας.

2) Das muss man schliessen, weil er noch zur Zeit des Josephus

her und als Schatten von dem was er gewesen war. Seine eigentlichen Gründe waren beseitigt; wenn man will, hatten ihn die Pharisäer gewonnen, insofern wenigstens als die Sadducäer mit der Souveränität des jüdischen Staats ihre wahre Bedeutung verloren. So viel sich erkennen lässt, ist die Stellung der beiden Gegner und andererseits die des Volks jetzt folgende. Die Pharisäer waren es wohl zufrieden, dass das Gemeinwesen, durch die Römer entweltlicht, wieder in seine alte Richtung einlenkte; sie mochten es dem Pompejus danken, dass er den Aristobulus, das Haupt ihrer Gegner, entfernte und den Hyrkanus einsetzte, der, zum geistlichen Fürsten wie geboren, für die Innehaltung ihrer Grundsätze die besten Bürgschaften bot. Darum aber waren sie noch keineswegs, wie man wohl behauptet hat, die Partei des Hyrkanus, geschweige die der Römer, sondern nach wie vor die Gottes. Für Menschen nahmen sie im Grunde nie Partei, sondern nur gegen sie, in Sachen Gottes. Positives politisches Interesse, mit anderen Worten, hatten sie nicht; ihre politische Freundschaft war Gleichgültigkeit. Gegen die Römer hatten sie übrigens einen besonderen Grund des Hasses. Nicht etwa weil dieselben das Reich der Hasmonäer zertrümmert hatten. Aber sie hatten dabei den Tempel entweiht und waren sogar in das Allerheiligste eingedrungen; das konnten ihnen die Eiferer unmöglich vergeben. Trotzdem wird man im Ganzen sagen können, dass seit dem Sturz des hasmonäischen Reiches die politische Neutralität die Pharisäer kennzeichnet¹⁾. Um so eifriger beschäftigten sie sich mit dem Gesetz und mit den kirchlichen Dingen, die ja allein ein wirkliches Interesse für sie hatten.

Viel stärkeren Einfluss als auf die Pharisäer übte das Eingreifen des ausländischen Elements auf die Stimmung des Volks aus. Wenn dasselbe auch in ruhigen Zeiten sich nach wie vor von den Rabbinen leiten liess, so erwachte doch flugs der Pa-

und darüber hinaus besteht. Aber die Ueberlieferung schweigt jetzt auf lange davon.

1) Das tritt in der Folge bei mehreren Gelegenheiten auffallend hervor, wo die Menge des Volkes eine lebhaftere Theilnahme zeigte. Es ist Derenbourg's Verdienst, darauf nachdrücklich hingewiesen zu haben. Vgl. dessen Introduction.

triotismus in hellen Flammen, sowie von der Familie Aristobulus ein Prätendent in Palästina erschien und dem Hyrkanus das Reich streitig machte. Dann wuchs ihm immer gleich ein Heer aus dem Boden, jedes neue Mal zahlreicher als das vorige. Es ist dieselbe Art, wie sich die Menge schon gegen Alexander Jannäus benommen hatte. Als dieser mit ausländischer Hilfe glücklich, man kann sagen vom Throne gestossen war, da schlug plötzlich die allgemeine Gesinnung gegen ihn um, man trat für den ein, den man so eben bis auf's äusserste bekämpft hatte. Ebenso, so lange Aristobulus im Besitze der Herrschaft sich befand, war das Volk im Aufstande gegen ihn; als er nun aber mit Hülfe der Römer gestürzt war, da ward der Hass gegen die Ausländer die Ursache seiner Popularität, da ward er der Vertreter der Sache Israels, und Hyrkanus konnte nur durch die Legionen gehalten werden. Es ist der kriegerische nationale Geist der ersten Theokratie, der in den unteren Klassen auflebte und stets lebendiger wurde. Je mehr aber die theokratischen Interessen des Volkes einen nationalen Charakter annahmen, desto mehr ward es den Pharisäern innerlich entfremdet, wenn es sich auch auf kirchlichem Gebiete gegen ihre Herrschaft nicht sträubte. Die Entfremdung führte endlich dahin, dass im Gegensatz zu den Pharisäern die Zeloten aufstanden, eine theokratische Partei wie jene, aber im Unterschiede von ihnen durchaus politischer Färbung. Sie beherrschten die unteren Klassen und mit Hilfe dieser allmählich die Geschichte Israels. Sie sind es gewesen, die von Anfang an auf den Krieg mit den Römern hinsteuerten und schliesslich trotz Pharisäern und Sadducäern das ganze Volk mit sich fort und in den Untergang rissen.

Die Sadducäer wurden wie gesagt am härtesten von dem Schlage getroffen, den Pompejus gegen das jüdische Reich führte. Ursprünglich waren sie die Partei des Aristobulus gewesen, man könnte denken, dass sie auch späterhin seiner Sache ergeben waren. Aber das ist doch wohl nicht der Fall. Die persönlichen Anhänger dieses Königs waren in grosser Zahl gefallen, gefangen und hingerichtet, und er selbst hörte auf das mögliche Haupt der Partei zu sein, seit Hyrkanus, der rechtmässige Erbe der Hasmonäer, nun auch thatsächlich im Besitze seines Erbes war. Die Traditionen seines Hauses wurden zwar von dem

Letzteren möglichst schlecht vertreten, er eignete sich sehr wenig zum Mittelpunkte einer dynastisch gesonnenen Beamtenaristokratie, und er besass deshalb gewis nicht die innerlichen Sympathieen derselben. Aber sie war doch an ihn gekettet, denn den Sadducäern fehlte der himmlische Compas, der die Pharisäer führte, in Ermangelung eines rechten innerlichen Haltes bedurften sie eines äusseren. Ihr Hauptziel war jetzt lediglich das, ihre eigene Stellung sich zu wahren gegenüber dem drohenden Einfluss des Antipater und seiner Familie. Je mehr sich Hyrkanus von diesen Idumäern beherrschen liess, desto mehr wuchs die Feindschaft seiner vornehmen jüdischen Umgebung gegen sie und trieb sie endlich dazu, auch die Rücksichten gegen den Hohenpriester selbst abzuwerfen.

Nur eine sehr souveräne Behandlung der Ueberlieferung hat es möglich gemacht, zu glauben, die Pharisäer seien die Seele des Widerstandes gegen die aufkeimende Macht des herodäischen Hauses gewesen. In Wahrheit waren es die Obersten des Volks, d. h. die Sadducäer, und sie hatten auch den frühesten und stärksten Grund zu Besorgnis und Eifersucht. „Da die Obersten (οἱ ἐν τέλει) der Juden sahen, wie die Macht Antipaters und seiner Söhne wuchs durch ihre Beliebtheit beim Volk und durch die Einkünfte Judäas und durch den Reichtum Hyrkans, wurden sie ihm feindlich gesonnen“, heisst es Ant. XIV 9, 3. Besonders vor dem jungen Herodes hatten sie Angst. Es waren die Vornehmsten der Juden (οἱ πρώτοι τῶν Ἰουδαίων), die den Ethnarchen vermochten, den Herodes vor Gericht zu ziehen, damit er sich wegen eigenmächtiger Hinrichtung des Ezechias verantworte. Sie glaubten, es sei noch Zeit, ihn daran zu erinnern, dass er nicht Herr, sondern Knecht des Hasmonäers sei¹⁾. Als er nun aber im Gefühl

1) „Die Vornehmsten der Juden waren in Besorgnis, da sie des Herodes gewaltthätige Kühnheit und sein Streben nach der Herrschaft erkannten, und sie kamen zu Hyrkanus und verklagten nunmehr offen den Antipater. „Wie lange, sagten sie, willst du dem was geschieht ruhig zusehen! Siehst du nicht, dass Antipater und seine Söhne mit der Herrschaft ausgestattet sind und du nur den Namen derselben führst? Aber verschliesse nur nicht deine Augen davor und glaube nicht sicher zu sein in Betreff deiner und des Königthums. Denn in Wahrheit sind Antipater und seine Söhne jetzt nicht die Verwalter deiner Angelegen-

seiner Stärke und im Vertrauen auf Hyrkanus und die Römer trotzig der Vorladung Folge leistete, da zeigte sich die Ohnmacht der Partei, deren Grundlage die Macht war. Die vornehmen Rathsherren thaten den Mund nicht auf, nur der Schriftgelehrte Sameas, „ein frommer Mann und deshalb für Rücksichten unzugänglich“, wagte zur Sache zu sprechen. Was er sagt, ist höchst lehrreich. Nach dem Gesetz muss Herodes zum Tode verurtheilt werden, das ist für ihn keine Frage. Von politischem Gesichtspunkte aus aber, der für die Majorität der massgebende war, kann er den Herodes nicht tadeln, sondern nur die regierenden Herren, dass sie erst jetzt ihn in seine Schranken zu weisen suchen. Jetzt sei es zu spät, jetzt haben sie die Früchte davon zu geniessen, dass sie es soweit haben kommen lassen.

Es war in der That zu spät. Der Erfolg war, dass die Herodäer nun den Vortheil hatten, zwischen Hyrkanus und seinen *ποιηγοὶ σύμβουλοι* mit Recht unterscheiden zu können, da diese Farbe bekant hatten, Ant. XIV 9, 5. Seitdem war der Untergang den hasmonäischen Optimaten gewis. Sie versuchten vergebens dagegen anzukämpfen. Es half ihnen nichts, dass sie nach der Schlacht von Philippi die beiden Brüder Herodes und Phasael in Bithynia bei Antonius verklagten, 12, 2, und dass sie nach dem ersten abschlägigen Bescheide die Klage in Daphne noch einmal vorbrachten; sie erreichten nur, dass sich der römische Machthaber auf's entschiedenste für Herodes erklärte und nicht übel Lust zeigte, ihn von den Hauptquerulanten auf die einfachste Weise zu befreien, 13, 1. Es war ein Schritt der Verzweiflung, dass sie am Ende mit Aristobulus Sohne Antigonus gemeinschaftliche Sache machten und sich den Parthern in die Arme warfen, da sie sahen, dass die Interessen der Römer und des Herodes untrennbar waren. Zu Anfang schien zwar das Glück dem Prätendenten zur Seite zu

heiten — täusche dich nur nicht selber, dies zu meinen —, sondern unumwunden benchmen sie sich als Herrscher Herodes hat den Ezechias und seinen Anhang hinrichten lassen und damit unser Gesetz übertreten, welches verbietet, einen Menschen auch wenn er schuldig ist zu tödten, wenn er nicht vom Synedrium verurtheilt ist. Er hat es aber sogar ohne dich zu fragen gethan.“ Ant. XIV 9, 3.

stehen. Das Volk fiel ihm insgesamt zu, weil er ein Römerfeind und ein Feind ihres Klienten war ¹⁾); mit einem Schlage war Herodes von allem Anhange entblösst, ein ohnmächtiger Flüchtling. Aber das Ende war, dass Antigonus fiel und mit ihm die einheimischen Aristokraten, die ihre Sache mit der seinigen verknüpft hatten.

Die Pharisäer beteiligten sich an diesem Todeskampfe des nationalen Staats gegen das Königthum des Herodes consequenter Weise nicht. Ihre Häupter gaben den fanatischen Vertheidigern Jerusalems den Rath, dem Feinde die Thore zu öffnen ²⁾. Der Aufstand zog seine Kraft aus dem Volke, seine Leiter aber waren die sadducäischen Obersten, deren Existenz jetzt auf dem Spiel stand. Wenn man die Vorstufen des Streits kennt, kann man hierüber nicht im Zweifel sein. Was vorher erzählt worden ist über den Anfang der Feindschaft der „Vornehmsten unter den Juden“ gegen die idumäische Eindringlinge und über seinen Fortgang, das zielt alles ab auf diese letzte gewaltige Agonie und erhält dadurch seine Bedeutung. Das ist das Ende, da brachen die längst erschütterten Träger der Ruinen des hasmonäischen Reichs zusammen ³⁾.

Vollends klar machen es die Proscriptionen des Herodes, wo seine Feinde zu suchen sind. Er gilt bei jüdischen Gelehrten vielfach als der grosse Rabbinenmörder. Josephus weiss nur, dass er die Häupter der Pharisäer auf's höchste geehrt habe, weil sie zur Uebergabe der belagerten Stadt gerathen hatten. Indessen weil Herodes die Mitglieder des Synedriums hinrichten liess und das Synedrium nach dem jüdischen Dogma

1) aber nur insofern. Den Hyrkanus zu stürzen, war nicht die Absicht des Volks. Antigonus schnitt seinem Oheim die Ohren ab, weil er fürchtete, wenn der Aufstand gelungen sei, werde das Volk jenem die Herrschaft übertragen. 13, 10.

2) Ant. XV 1, 1. Das Motiv war wahrscheinlich, eine Entweihung des Tempels zu verhüten.

3) Dass es sich weniger um Antigonus, als um die nationale Priesteraristokratie handelte, geht aus Ant. XIV 15, 2 hervor, wo jener zu den Römern sagt: *καὶ γὰρ εἰ νῦν πρὸς αὐτὸν ἔχοιμι χαλεπῶς καὶ τὴν βασιλείαν ἀφελίσθαι διεγνώκασι, εἶναι γε πολλοὺς ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ τοὺς ληψομένους κατὰ νόμον τὴν βασιλείαν, οἳ μηδὲν ἐξημαρτηγότες πρὸς Ρωμαίους καὶ ἱερεῖς ὄντες οὐκ ἂν εἰκότα πάροχοιεν τῆς τιμῆς στερόμενοι.*

aus lauter Schriftgelehrten bestand, so müssen also diese dem Tyrannen zum Opfer gefallen sein. Aber Josephus kann Ant. XV 1, 1 nur an das Synedrium denken, von dem er Ant. XIV 9, 4 erzählt hat. Dies bestand nach § 3 aus den *πρωῶτοι τῶν Ιουδαίων, οἱ ἐν τέλει*, welche, wie aus der Frage des Antonius an Hyrkan 13, 1 deutlich zu erkennen, mit Herodes um die *προστασία τοῦ ἔθνους* rivalisirten. Sameas fühlte sich ganz und gar nicht solidarisch mit ihnen, sondern stand im Gegentheil ganz vereinzelt: ein Collegium von Schriftgelehrten oder Pharisäern war also derjenige Hohe Rath, den sich Josephus hier vorstellt, auf keinen Fall. Es war vielmehr ein Senat der Patrie, also waren diese die Hauptfeinde des Herodes und die Seele des Aufstandes, wie denn auch die Babassöhne, die er mit so unerbittlicher Wuth verfolgte, als Verwandte der Hasmonäer dem höchsten Adel angehörten¹⁾. Die Hinrichtung der Synedristen ist übrigens nicht verschieden von der Hinrichtung der 45 Vornehmsten aus der Partei des Antigonus. XV 2, 2.

Damit ist ein zweites Stadium, man kann eigentlich nicht sagen des Kampfes, sondern nur der Geschichte der Parteien zu Ende. Die folgende dritte und letzte Stufe ist wiederum durch ein abermaliges Herabsinken der Sadducäer gekennzeichnet. Sie allein konnten durch politische Veränderungen getroffen werden, die Pharisäer, unpolitisch wie sie waren, blieben unerschütterlich und gewannen vergleichsweise an Boden. Nachdem Herodes die vornehmsten Häupter der jerusalemischen Aristokratie aus dem Wege geräumt hatte, strebte er den Rest geflistentlich zu corrumpiren. Er setzte unbekannte Persönlichkeiten priesterlicher Abkunft aus Babylon und Alexandria in die wichtigsten Stellen und versetzte so den alten Adel mit seinen Creaturen. Auch das genügte ihm noch nicht, sondern, um keine Unabhängigkeit neben sich aufkommen zu lassen, schaffte er die Uebertragung des Hohenpriesterthums auf Lebens-

1) Vgl. Hausrath a. O. S. 208: „Im Uebrigen führten die Rabbinen das Commando in der Festung.“ Grätz a. O. III S. 164: „Nicht sämtliche angesehenen Pharisäer theilten die Gesinnung (ihrer Häupter); ein ansehnlicher Theil derselben unter Anführung der B'ne Baba war Antigonus zugethan und widersetzte sich dem Ansinnen, dem Feinde die Stadt zu übergeben.“ Wo bleiben die Quellen!

zeit ab und brachte so das oberste Amt der Theokratie völlig in die Hand der weltlichen Herrschaft. Durch diese Massregeln gelang es ihm jedenfalls, die Sadducäer zu völliger Bedeutungslosigkeit herabzudrücken. Aus ihrer eigentlichen Sphäre, der politischen, wurden sie jetzt in eine kirchlich-theoretische gedrängt und setzten auf diesem Boden ihren Streit mit den Pharisäern fort, auf dem sie ihnen durchaus nicht gewachsen waren. Die Freundschaft der Sadducäer konnte natürlich Herodes auf diesem Wege nicht gewinnen. Wenn sie auch, wenigstens späterhin, mit seinen Creaturen zusammenwuchsen, so zeigt sich doch ihre anfängliche Zurückhaltung gegen die Eindringlinge in dem unterschiedlichen Namen, der sich für letztere festsetzte. Sie heissen nemlich im Thalmud Boethusier, ohne Zweifel nach Boethus, dem Schwiegervater des Herodes, der von ihm zum Hohenpriester eingesetzt und der Ahnherr einer Reihe von späteren Inhabern dieser Würde wurde¹⁾.

Während Herodes die alten politischen Verhältnisse mit rauher Hand umgestaltete und ihren Vertretern keinerlei Rücksichten angedeihen liess, hütete er sich wohl, die religiösen Gefühle des Volkes anzutasten. Als Jerusalem von seinen und den römischen Truppen erstürmt war, war es seine grösste Sorge zu verhüten, dass die Heiden nicht die heilige Stätte betraten, um die Sehenswürdigkeiten in Augenschein zu nehmen. Belehrt durch das Beispiel des Pompejus darüber, dass der Frevel gegen Menschen verzeihlich, der gegen Gott unverzeihlich war, „hielt er den Sieg für schlimmer als eine Niederlage, wenn etwas von dem, was zu schauen verboten ist, von ihnen besichtigt würde.“ Ant. XIV 16, 3. Er wollte um seinerseits für die Politik freie Hand zu haben, seinen Unterthanen auf kirchlichem Gebiete den Spielraum nicht verkümmern, es war seine Absicht, das jüdische Volksleben wieder ganz in die

1) Beiläufig bemerkt können die Boethusier mit den Marc. 3, 6. 12, 13 erwähnten Herodianern nichts zu thun haben. Denn diese kommen auch in Galiläa vor, in einer ganz unbedeutenden Stadt und scheinen mit den Pharisäern auf gutem Fuss gestanden zu haben. In Jerusalem sind es diejenigen, die den Römern anhängen; der Name muss also von dem alten Herodes hergeleitet werden. Es ist vielleicht nur ein Schimpfname für diejenigen, die im Gegensatz zu den Zeloten mit den gegenwärtigen Zuständen zufrieden waren, und bezeichnet keine förmliche Partei.

geistliche Richtung hineinzudrängen, von der es seit dem makabäischen Kriege abgewichen war. Die nothwendige Consequenz war, dass er die Pharisäer begünstigte. Ihre Bundesgenossenschaft konnte und wollte er nicht erwerben, wohl aber ihre Neutralität und das genügte. Selbstverständlich ist für sein Verhalten gegen die Partei sein Verhalten gegen Polio und Sameas, die Häupter derselben, massgebend, die er mit Ehren überschüttete. Auch seine Freundschaft für hervorragende Essäer kann man in Anschlag bringen, denn die Namen machen keinen Unterschied, für den Herodes kam nur die ausschliesslich religiöse Richtung in Betracht. Trotzdem freilich kehrt überall die Behauptung wieder, die Pharisäer seien die hartnäckigsten Feinde des Herodes gewesen. Man führt dafür den Grund an, dass sie sich weigerten ihm den Eid zu leisten. Aber aus der allgemeinen Betrachtung, die der Berichterstatter Ant. XVII 2, 4 daran knüpft, folgt, dass sie nicht nur nicht dem Herodes, sondern überhaupt keiner menschlichen Herrschaft Huldigung schworen; das war mithin bei ihnen ebenso wie bei den Essäern, die den Eid gleichfalls verweigerten XV 10, 4, ein religiöser und kein politischer Grundsatz, und eine besondere Antipathie gegen den Herodes kann in keiner Weise daraus gefolgert werden. Wohl aber ist man vollauf berechtigt, es als eine Rücksichtnahme des letzteren zu betrachten, dass er den Pharisäern die Huldigung erliess. Er wollte seinerseits wenigstens als ihr und Gottes Freund erscheinen. Hätte er übrigens in der Eidesweigerung eine politische Gefahr gesehen, so hätte er kurzen Proces mit ihnen gemacht; denn in solchen Sachen verstand er durchaus keinen Spass.

Man kann immerhin zugestehen, dass die Situation gegen Ende der Regierung des Herodes sich änderte. Da gab er die Rücksichten auf das Gesetz und das Herkommen mehr und mehr auf, sein Mistrauen äusserte sich gegen Alles, was Jude hiess, und auch die Pharisäer blieben von den wahnsinnigen Ausbrüchen desselben nicht verschont. Doch folgt aus Ant. XVII 2, 4 zunächst, dass die letzteren bei Hofe aus- und eingingen und einen grossen Theil des Personals geistig beherrschten. Erst diese Thatsache erklärt die Verfolgung, die nun über sie verhängt wurde. Uebrigens traf sie die Feindschaft nicht in höherem Grade als alle Anderen auch, und massgebend

ist nicht das Verhalten des unzurechnungsfähigen, sondern des zurechnungsfähigen Königs. Es bleibt also trotzdem gültig, dass die Pharisäer unter Herodes gradezu ihre Blüthezeit gehabt haben, wie denn ihre berühmtesten Meister, Schemaja und Abtalion, Hillel und Schammai, damals lebten. Man darf wohl annehmen, dass durch die Gunst des Königs auch ihr Einfluss und ihre Zahl im Synedrium wuchs; denn in dem Hohen Rath des Neuen Testaments haben die Schriftgelehrten sichtlich festeren Fuss als Sameas in dem Hohen Rath Hyrkans II.

Des Volkes Stellung zu den Pharisäern blieb sich gleich. Sie ästimmten in ihnen die Vorbilder eines gesetzmässigen Lebens und liessen sich bis auf einen gewissen Punkt willig von ihnen leiten. Aber in diese Periode fällt eben die wirkliche Bildung der dritten Partei, der Zeloten. Die Bedingungen ihres Entstehens und ihr Unterschied von den Pharisäern, von denen sie ausgingen, sind bereits dargelegt; beides beruht auf der Fremdherrschaft und dem Verhalten zu ihr. Den frommen Kirchenmännern gegenüber sind sie fromme Patrioten, Fanatiker für Gott und für das Vaterland, nicht bloss für Gott und für das Gesetz. Wie gut Herodes für diese Eiferer den Boden präparierte, wie sehr dieselben schon dem breiten Strome des Volkslebens in der Tiefe die Richtung gaben, das zeigen die unaufhörlichen Aufstände nach seinem Tode.

Die unmittelbar römische Herrschaft liess die inneren Zustände zunächst im Wesentlichen unverändert. So drückend, so kneifend wie die der idumäischen Vasallen konnte sie jedoch nicht sein, vergleichsweise erschien sie als *αὐτονομία*, Ant. XVII 11, 1. Bemerkenswerth ist, dass es nach Ant. XIII 13, 2 *οἱ πρόωτοι τῶν ἀνδρῶν ἔν τε Ἰουδαίοις καὶ Σαμαρείταις* waren, die sich vorzugsweise an der Agitation für die Beseitigung der Vasallenherrschaft beteiligten. Die jüdischen Optimaten, der Hohepriester, die Erzpriester und Rathsherren, zogen davon allerdings den unmittelbarsten Gewinn; denn sie traten dadurch naturgemäss zwar nicht in die Macht, aber doch den Römern gegenüber in die Mittelstellung der Herodäer. Sie wurden nun wieder die Spitze der nationalen Regierung, und als solche den Oberherren verantwortlich kamen sie sich vor wie im Besitz von Land und Leuten. Da nun auch in dieser Zeit noch die Sadducäer die Majorität im Synedrium hatten und namentlich

dessen Vorsitzender ihnen angehörte, so hatten sie alle Ursache mit den Römern zufrieden zu sein und mit der Stellung, die sie unter deren Regiment einnahmen. Wie sie gegen den Ausgang der jüdischen Geschichte an Bedeutung wuchsen und besonders wie sie sich fühlten, wie ihnen der Kamm schwoh, lässt die Apostelgeschichte und das letzte Buch der Antiquitates erkennen und im Einklange damit auch der Thalmud, der den Hochmuth und die Gewaltthätigkeit der vornehmen Priestergeschlechter in der Periode, welche der Zerstörung des Tempels vorausging, in der grellsten Weise schildert ¹⁾. Die kirchliche Herrschaft der Pharisäer zu brechen, war ihnen freilich nicht möglich, sie fügten sich darin als in etwas Unabänderliches, ihr Widerstand dagegen war bloss ein theoretischer, eine protestatio facto contraria ²⁾. Aber mehr und mehr hörten die kirchlichen Dinge, die Fragen in Betreff der Thora und Halacha, auf, im Mittelpunkte des allgemeinen Interesses zu stehen. Josephus erzählt von einer erstaunlichen Gesetz- und Zuchtlosigkeit, die etwa seit dem Jahre 50 sich der Juden bemächtigte: offenbar lief das Volk den Pharisäern aus der Schule. Es kam ein realerer Zug in die Bewegung der Zeit, der die Pharisäer auf die Seite drängte, den Sadducäern dagegen zu statten kam, die mit Realitäten zu rechnen verstanden. Die vornehmen Herren in Jerusalem fischten im Trüben und benutzten die unruhigen Zeiten, um persönliche Zwecke zu erreichen, etwa den oder jenen Misliebigen durch die rücksichtslose Hand eines Zeloten aus der Welt zu schaffen. Einen erfreulichen Eindruck macht ihr Auftreten in dieser letzten Zeit nicht, ihre Inhaltsleere und Grundsatzlosigkeit tritt unangenehm hervor, ihre Macht selbst, deren Conservierung und Erweiterung, ist ihr oberstes Princip. Es war wohl verdient, dass sie schliesslich von der zelotischen Bewegung, die sie benutzen zu können meinten, obwohl sie sie keineswegs begünstigten ³⁾, in das Verderben gestürzt wurden. Aber sie giengen doch schliesslich

1) Vgl. Derenbourg a. O. S. 233 f. Renan, l'Antechrist S. 51.

2) Ant. XVIII 1, 4, nachhallend in thos. Joma c. 1 bei Derenbourg a. O. S. 104.

3) Dies gilt wenigstens von den Alten, das junge erzpriesterliche Blut stand von vornherein an der Spitze der nationalen Bewegung.

mit Ehren unter und sühnten dadurch ihre Schuld. Die jüdische Aristokratie, Ananus als ihr Haupt, that ihre Pflicht und Schuldigkeit in dem Aufstande, an dessen Spitze sie wider Willen gedrängt wurde. So lange sie ihn beherrschten, war er nicht gleichbedeutend mit Anarchie, und erst nachdem die Zeloten ihnen ein schmachliches Ende bereitet, folgte die Schreckenswirtschaft. „Le dernier Hanan — sagt Renan a. O. S. 284 — lutta près de deux ans contre l'anarchie. Josèphe ne doute pas que, s'il eût vécu, il n' eût réussi à amener entre les Romains et les Juifs une composition honorable, et il regarde le jour de sa mort comme le moment où la ville de Jérusalem et la république des Juifs furent définitivement condamnées. Ce fut au moins la fin du parti sadducéen, parti souvent hautain égoïste et cruel, mais qui représentait après tout la seule opinion raisonnable et capable de sauver le pays. Avec Hanan périt le vieux sacerdoce juif, inféodé aux grandes familles sadducéennes. Grande fut l'impression, quand on contempla, jetés nus hors de la ville, livrés aux chiens et aux chacals, ces aristocrates si hautement respectés. C'était un monde qui disparaissait.“

Von den Pharisäern thut kaum noch Noth zu reden. Es scheint als ob sie sich unter der Römerherrschaft weniger gut befunden hätten als ihre Gegner. Wenigstens deutet darauf ihre ostensible Freundschaft mit Agrippa I hin und begreifen lässt es sich sehr gut. Denn dass die Römer den Juden äusserlich lange nicht so den Athem schnürten, wie die Herodäer, musste ihnen weniger gelten, als dass die Heiden zunächst ahnungslos, hinterher auch aus Muthwillen die furchtbarsten Greuel gegen das Gesetz begiengen, vor denen sich jene schlauen Halbjuden sehr gut in Acht zu nehmen verstanden. Jedenfalls entsprang die Feindschaft gegen die Römer bei den Pharisäern aus kirchlichen und nicht aus nationalen Motiven. Den Zeloten standen sie ebenso gegenüber wie die Christen, mit denen sie überhaupt den politischen oder richtiger unpolitischen Standpunkt vollkommen theilten¹⁾. Sie machten darum den Fortschritt in den Untergang nicht mit, sondern nachdem die Sadducäer

1) Derenbourg a. O. S. 5. 279 ff. 286 ff. Auch beim Zinsgroschen sind religiöse Rücksichten im Spiele, keine politischen.

von den Zeloten, und die Zeloten von den Römern abgethan waren, blieben sie übrig, um das Erbe anzutreten. Fortab ist die nicht bloss moralische, sondern auch officielle Herrschaft der Schriftgelehrten und Pharisäer über Israel unbestritten. Die doch noch immer bis auf einen gewissen Grad nationale Hierokratie war dahin, die internationale Nomokratie trat völlig an ihre Stelle. Der endliche Sieg konnte denen nicht ausbleiben, die die Consequenz der zweiten Theokratie für sich hatten ¹⁾.

VI.

Indem ich hier noch einmal die einzelnen Züge, die sich bisher ergeben haben, zu einem einheitlichen Bilde suche zusammen zu fassen, benutze ich dazu das Psalterium Salomonis. Da dasselbe nicht unbestritten als Dokument aus der hasmonäischen Zeit gilt, so schien mir nicht gerathen, es von vornherein als Quelle für die geschichtliche Darstellung des Wesens der Parteien zu verwerthen. Gänzlich davon absehen mag ich aber auch nicht, da nach meinem Urtheil die gewöhnliche Meinung über das Zeitalter dieser Liedersammlung die richtige ist. In einer Beilage am Schluss dieser Abhandlung ist eine ausführliche Begründung derselben versucht worden, wobei sich freilich ergeben hat, dass nicht sämmtliche Lieder von Einem Dichter und aus ganz gleicher Situation stammen, sondern dass sie über einen längeren Zeitraum (ca. 80—40 vor Chr.) vertheilt sind. Die einen wünschen den Sturz der Gottlosen erst herbei, die anderen setzen ihn als bereits erfolgt voraus. Doch ändert das an der durchgehenden Grundstimmung derselben nichts.

Dass diese letztere von einem innerjüdischen Gegensatze beherrscht wird, tritt vielfach hervor, und dass das im ersten Jahrhundert vor Christo nur der Gegensatz der Sadducäer und Pharisäer sein kann, versteht sich von selbst. Es wird gele-

1) Hausrath a. O. S. 132: „Sie gruben dem Staat einen Abgrund, in dem Tempel und Schule zumal versank.“ Die Schule spukte aber wenigstens hinterher noch recht lebhaft aus ihrem Abgrunde: des sind Mischna und Gemara und die ganze jüdische Scholastik Zeuge.

gentlich sehr deutlich, für wen und gegen wen die Psalmen Partei nehmen, vgl. zu Ps. 2. 4. 8. 17. Nach dem dort Bemerkten wird es gerechtfertigt sein, sie als Ausdruck pharisäischer Gesinnung und Anschauungsweise anzusehen und demgemäss zu behandeln. Damit soll nicht mehr behauptet sein, als dass sie die Stimmung der Synagoge, der kirchlichen Kreise 17, 18 wiedergeben. Denn unsere Psalmen sind durchweg Gemeindelieder. Sehen wir zunächst, wie sich von ihrem Standpunkte aus die Gegner ausnehmen.

Was die äussere Stellung derselben anlangt, so befinden sie sich im Besitz der Herrschaft. Ihr Haupt nennt sich König und nimmt den Thron Davids ein 17, 7. 8, die Andern bekleiden die höchsten Aemter des Gemeinwesens, sitzen im Hohen Rathe und haben die regierende und richterliche Gewalt 4, 1—10. Mit den höchsten weltlichen Würden vereinigen sie auch die geistlichen; sie haben nicht bloss das Königthum, sondern auch das Heiligthum occupirt 8, 12. In Folge des Krieges zu Reichthum, Macht und Ehren gelangt 1, 1—7, entweichten sie τὰ ἄγια τοῦ κυρίου, worüber sie also gleichfalls Gewalt hatten, v. 8. Ebenso erhellt aus Ps. 2, dass diejenigen, deren Regiment durch Pompejus gestürzt wurde, Priester waren, v. 1—5. Diese äussere Stellung der Gegner bedingt nun die Vorwürfe, die ihnen gemacht werden. Einerseits ist schon das menschliche Königthum an sich, als innertheokratisches Institut, ein Eingriff sei es in das Amt Gottes, sei es in das seines verheissenen Stellvertreters aus dem Samen Davids. Es wird gewissermassen als Uebertretung des ersten Gebotes angesehen, dass sich ein Mensch in Israel auf den Thron setzt; gleichsam als schliesse das irdische Königthum das himmlische aus, als sei es nothwendig, dass der Fürst auf Ros und Reisige, die Untertanen auf den Fürsten ihr Vertrauen setzten und nicht auf Gott, 17, 37 und v. 1—4 vgl. mit v. 5—8. Darum wird den Anhängern der Monarchie ihre ἀνδροποπορεύχεια zur Last gelegt, dass ihre Augen auf den Fürsten gerichtet sind, 4, 8. 10. 11, wie wenn niemand zweien Herren dienen könne, Gott und dem Könige. Der hauptsächlichste und schwerste Anstoss aber, der an den „Sündern“ genommen wird, ist der Widerspruch ihrer inneren Profanität mit ihrer heiligen Aussen-
seite. Sie legen Gewicht auf ihren theokratischen Beruf, ge-

berden sich eifrig (ὡς ἐν ζήλω 4, 3) als Ausrichter des Gesetzes 4, 2. 3. 10; das ist aber Heuchelei v. 7, ihr Herz ist ferne von Gott v. 2. Im Grunde ihrer Seele sind sie rein weltlich gesonnen, sie sind βέβηλοι = chanēphim, profani, 4, 1. Heimlich begehen sie die greulichsten Dinge; namentlich des Ehebruchs und der Unzucht werden sie geziehen, ein Vorwurf, der für ihre hohe Stellung charakteristisch ist. Es wird darum als ein schlimmes Misverhältnis empfunden, dass solche Leute nicht bloss in der Gemeinschaft der Heiligen leben 4, 7, sondern sogar das grosse Wort darin führen dürfen v. 1—6. Am lebhaftesten natürlich äussert sich der Zorn darüber, dass sie, innerlich dem Heiligen durchaus entfremdet, dennoch als Priester dem heiligen Dienste Gottes vorstehen. „Sie haben das Heilige Gottes geraubt, da kein rechtmässiger Erbe darauf Anspruch erhub“ 8, 12. Dem Unrechte der anfänglichen Besitzergreifung entspricht als Fortsetzung der Misbrauch, den sie folgendes mit der Verwaltung getrieben haben. „Sie haben das Heilige des Herrn schnöde entweiht, die Opfer Gottes mit Greueln befleckt, den Altar betreten frisch von jeder Unreinigkeit hinweg“ 1, 8. 2, 1—5. 8, 13. 26. Leider hat sich das wahre Wesen dieser Heuchler erst mit der Zeit herausgestellt. Zu Anfang liess sich das ganze Volk von der Bewegung mit fortreissen, wodurch jene an die Spitze kamen; man glaubte allgemein, es brähe nun eine neue Aera der Gerechtigkeit und des Segens an. Der Irrthum hat sich bitter gerächt 1, 1—8.

Einen persönlichen Grund zur Feindschaft haben „die Frommen“ darin, dass die „Gottlosen“ ihre häusliche Wohlfahrt zerstört, sie bis auf's Blut verfolgt und zeitweilig aus der Heimath vertrieben haben, 4, 13—15. 23. 12, 1—4. 17, 6. Dass sie dabei den Schein des Rechtes aufrecht zu erhalten und ihrer Gewaltthätigkeit durch juristische Sophistik einen gesetzmässigen Anstrich zu geben suchen, ist ein sehr bemerkenswerther Zug, der namentlich in Ps. 4, aber auch Ps. 12 mannigfach hervortritt. Ps. 4 ist möglicherweise gradezu aus Anlass eines Urtheils verfasst, welches der König in dem ihm fügsamen Synedrium wie es scheint nicht ohne Mühe, v. 11—15, durchgesetzt hatte, um seine inneren Gegner unschädlich zu machen.

Unverholen wie die Wuth gegen die Herrschaft der Has-

monäer spricht sich die Genugthuung über ihren Sturz in diesen Psalmen aus. Die Flüche 4, 16 ff. kommen von Herzen und sind von hinreissender Plerophorie. Weniger ungetrübt ist die Freude über ihre Erfüllung, Ps. 2. 8. 13. 17, über die Vollstreckung der Rache durch den Einfall der Heiden. Zwar wird mit Befriedigung constatirt, dass Gott den Sündern nach ihren Werken vergolten, ihre Sünden aufgedeckt habe, damit sein Recht erscheine 2, 17—19; mit Behagen wird ausgemalt, wie die Usurpatoren der Herrschaft und des Priesterthums sich selbst das Verderben heraufbeschwuren, wie sie berauscht durch den Geist der Verblendung dem gewaltigen Stösser, der vom Westen her kommend das Kriegsfeuer durch die Steppe trieb, die Pässe öffneten, die Wege bahnten und ihn ruhig Fuss fassen liessen, bis er sich des Landes bemächtigte und die Obersten hinrichtete sammt all den klugen Räthen, 8, 15—24; es wird hervorgehoben, welchen Unterschied Gott sichtlich gemacht habe zwischen Frommen und Gottlosen: diesen gereichte das Gericht zum endlichen Verderben, jenen zu väterlicher Züchtigung Ps. 13, 1—10¹⁾. Dennoch aber ist die Freude nicht rein, weil die Heiden, als Strafwerkzeug des Himmels, sich nicht streng innerhalb ihrer Grenzen gehalten. Sie haben nicht bloss das Regiment, den Staat der Gottlosen vernichtet, sondern sie haben dabei auch die Heiligen und das Heilige angetastet. „Sie haben nicht in frommen Eifer, sondern in ihrer eigenen Lust gehandelt“, lautet die höchst naive Klage 2, 27. Sie haben auch „die Liebhaber der frommen Versammlungen“ aufgestört und gebrandschatzt 2, 28. 17, 18, und was das Schlimmste ist, sie haben den Tempel geschändet und gegen Gott selber Krieg geführt 2, 1 f. v. 33. 17, 15 f. Unter dem frischen Eindruck dieser Greuel ist Ps. 8 und auch noch Ps. 17

1) Vgl. besonders v. 3—6: „Die Gottlosen — wilde Thiere (= das rasende Schwert v. 2) haben sie angefallen, mit ihren Zähnen ihr Fleisch zerrissen und in ihren Kinnbacken ihre Knochen zermalmt. Aber vor alle dem hat uns der Herr bewahrt. Der Gottesfürchtige gerieth in Angst wegen seiner Uebertretungen, dass auch er mit den Gottlosen werde fortgerafft werden, denn erschütternd war der Fall der Sünder. Aber von alle dem traf den Gerechten nichts, denn es ist ein Unterschied zwischen der Züchtigung der Gerechten um ihrer unwissentlichen Sünden willen und zwischen der Katastrophe der Gottlosen.“

geschrieben, dagegen ist die Stimmung Ps. 2 ruhiger und versöhnter. Mit der Beseitigung der hasmonäischen Monarchie und der Herstellung der alten Verhältnisse waren ja die Pharisäer einverstanden; nur die Art und Weise, wie die Römer verfahren, entsprach ihren Wünschen nicht. Darum wurde, weil sie mit den neuen Zuständen zufrieden waren, dasjenige, was sie an dem persönlichen Auftreten des Pompejus auszusetzen hatten, durch sein schreckliches Ende in's Gleiche gebracht; und in Ps. 2 feiern sie diesen Triumph Gottes als ihren eigenen.

Das Negativbild der Pharisäer selbst ist hiermit auch schon gewonnen. Fügen wir noch einige positive Züge hinzu. Die Namen, mit denen sich diejenigen bezeichnen, die in den Psalmen Salomos das Wort führen, sind die selben, welche im kanonischen Psalmbuch für das „wahre Israel“ gewöhnlich sind. „Die Armen“ findet sich verhältnismässig selten, 5. 2. 10, 7. 15. 2. viel häufiger „die Frommen“ (*chasidim*) und am häufigsten „die Gerechten“¹⁾. Schon aus diesen Namen ergibt sich mit Evidenz, dass man es mit ausschliesslich kirchlichen Kreisen zu thun hat, namentlich wenn man hinzunimmt, dass ihnen „die Gottlosen“, „die Profanen“, „die Menschendiener“ gegenüber stehen. Die Ausschliesslichkeit des sie beherrschenden religiösen Interesses drückt sich in dem Fundamentalsatze aus „Gott ist König“, neben ihm kein anderer wie stillschweigend innuiert wird, 17, 1. 38. 2, 36. 4, 28. 5, 22. Ihm allein dienen seine getreuen Unterthanen. Sie wandeln in seinen Geboten, in dem Gesetz, das er gegeben 14, 1. Das ist die Gerechtigkeit, mit der sie vor ihm bestehen. „O Gott unsere Handlungen stehen in unserm Willen und unsere Seele hat Vollmacht; zu thun Gerechtes und Ungerechtes in unserer Hände Werken, und in deiner Gerechtigkeit suchest du heim die Menschenkinder. Wer Gerechtigkeit wirkt, erwirbt sich Leben bei dem Herrn, und wer Ungerechtes thut, verwirkt seine Seele zum Verderben“ 9, 7 9. Es könnte scheinen, dies sei eine simple Selbstgerechtigkeit. Das ist aber doch nicht

1) Aeusserlich bestimmter ist noch 17, 18 *oi ágapióntes óvρατορίας αλάω*. Die Synagoge ist die Sphäre, in der sie leben, folglich die schriftgelehrten ihre Häupter. Vgl. 10, 8.

schlechterdings der Fall, und zwar ist das Correctiv die eigenthümliche religiöse Verwerthung der Geschichte. Fast alle Psalmen Salomos drehen sich um gleichzeitige Ereignisse der jüdischen Geschichte und geben den Eindruck wieder, welchen diese auf die Gemeinde der Frommen gemacht haben. Sie werden viel weniger nach ihren äusserlichen Wirkungen, als nach ihren geistigen empfunden, sofern sie als Gerichte Gottes den Menschen seine Gesinnung, sein Urtheil über sie kundthun. Das letztere ist massgebend für das Gewissen der Frommen. Ihre Gerechtigkeit hat zwar wohl eine objektive Regel in dem Gesetz, aber sie ist darum doch nicht lediglich abhängig von ihrem eigenen, sondern auch von Gottes Zeugnis, welches sich in seinen Gerichten offenbart. Das zu erwartende Verhalten des himmlischen Richters ist nun das, dass er den Gottlosen seinen Zorn, den Frommen seine Gnade appliciert und dadurch jene verdammt, diese rechtfertigt. Aus diesem Grunde werden seine Gerichte, seine Gerechtigkeit, von den Seinigen ersehnt und erbeten, weil sie ihnen die Erlösung von dem Uebel und den Beweis ihres Gnadenstandes bringen. Aus diesem Grunde wird gedankt und anerkannt, dass in Gottes Gerichten seine Gerechtigkeit walte, dass er dem Recht zu Recht ¹⁾ verholffen habe. Aber natürlich fallen die geschichtlichen Urtheile Gottes keineswegs immer so aus, dass darin die Frommen eine Entscheidung zu ihren Gunsten, einen Sieg ihrer Sache finden können. Sie sehen dann darin aber auch nicht umgekehrt ein göttliches Schuldig über sie ²⁾, sondern eine pädagogische Massnahme, wodurch Gott sie auf die Hindernisse aufmerksam macht, welche fortzuschaffen sind, ehe er durch seinen Spruch sich zu ihnen bekennen kann. Indem also das Gewissen zu Gott abhängig gemacht wird von seiner geschichtlichen Selbstbezeugung, so kommen auf diese Weise den Frommen ihre Sünden zum Bewusstsein und zwar um so intensiver, je weniger sie von Unglück und Leid verschont werden. Es kommt endlich zu dem Geständnis, dass sie mit der Gerechtigkeit der Werke vor

1) Diese deutsche Phrase kann dazu dienen, den Doppelbegriff der menschlichen *cedaqa* als Gerechtigkeit und Gerechtfertigtsein anschaulich zu machen.

2) Die Verzweilung ist das Zeichen der Gottlosigkeit.

Gott nicht bestehen können. Ps. 9, 9—15: „Wer Gerechtigkeit wirkt, erwirbt sich Leben bei dem Herrn, und wer Ungerechtes thut, verwirkt seine Seele zum Verderben. Denn die Gerichte des Herrn sind gerecht gegen Jeden und Alles. Aber wem wolltest du gnädig sein, Gott, wenn nicht denen, die den Herrn anrufen? Freisprechen bei Fehlritten wird er die Seele, die bekennt und beichtet; denn Scham bedeckt uns und unser Antlitz um ihrer aller willen. Wem wollte er auch die Sünde verzeihen, wenn nicht denen, die gesündigt haben? Die Gerechten wirst du segnen und es nicht genau nehmen in Betreff ihrer Sünden, denn deine Gütigkeit waltet über reinigen Sündern.“ Das ist zwar zunächst nur eine Milderung des absoluten Massstabes, aber dahinter versteckt sich eine ganz andere Betrachtungsweise, wonach nicht die Summe der faktischen Leistungen, durch die sich Fromme und Gottlose doch immer nur graduell unterscheiden, die Gerechtigkeit und die Rechtfertigung bestimmt, sondern das Anrufen, das Suchen Gottes, das Vertrauen und die Liebe zu ihm, worin der Wesensunterschied der beiden verschiedenen Lebensrichtungen liegt. Diese Betrachtungsweise herrscht überall da, wo Fromm und Gottlos einander entgegengesetzt werden, nicht als Individuen, sondern als zwei Genera, als zwei Parteien, zwischen denen Gott Recht und Unrecht, Gnade und Zorn vertheilen soll. Da liegt ein Principienkampf vor, der Religion gegen die Profanität, gegen das Heidenthum. Hier ist das Recht stets auf Seite der Religion, die Gerechtigkeit auf Seite der Frommen; denn diese mögen Gotte gegenüber noch so sündig sein, im Vergleich mit den Gottlosen, die nichts von ihm wissen wollen, sind sie doch die, die nach ihm fragen und ihn suchen, und es handelt sich darum, ob ihr Trachten auf einen Wahn geht oder auf das Wesen. Es ist also Glaubenssatz, dass trotz aller einstweiligen Züchtigungen der definitive Richterspruch Gottes auf Gerechtigkeit und Leben für die Seinigen laute, damit ein Unterschied zwischen Fromm und Gottlos statuiert werde.

Um des Widerspruchs der Erfahrung willen wird dieser Richterspruch Gottes am Ende aus der Gegenwart hinaus verlegt in die Zukunft. Die Hoffnung ist mit das wichtigste Element in dem religiösen Gedankenkreise der Psalmen Salomos. Es ist wohl die Hoffnung auf Lohn, aber der Lohn ist die

Erbarmung, die Gnade. Von einer rechnungsmässigen Compensation ist nicht die Rede, schon deshalb nicht, weil es sich eigentlich nicht um einen Einzelnen, sondern um eine Gemeinschaft handelt, um die Sache der Frömmigkeit, deren Wesen das Vertrauen auf Gott und deren Fundament der Glaube ist, dass dies Vertrauen nicht werde zu Schanden, sondern als die Wahrheit werde gerechtfertigt werden. Wenn die Frommen nach dem Grundsatz handeln, dass Gott der König ist, wenn sie sich von der Gnade dieses Königs abhängig machen, so hat das keinen Sinn, wenn die Herrschaft Gottes stets latent bleibt; sie muss einmal voll und ganz erscheinen. Dies ist der nächste und nothwendige Sinn der messianischen Hoffnung, die sich überall in unsern Psalmen auf das lebhafteste ausspricht¹⁾.

Es lässt sich trotzdem recht wohl denken, dass wie es in thesi als oberster nur von Gott nicht streng zu befolgender Grundsatz gilt, dass die Handlungen in des Menschen Hand stehen und nach ihnen die Vergeltung sich richtet, so auch in praxi alles Gewicht auf die *δικαιοσύνη προσταγμάτων* gelegt ward, dass man sich in dem *ζήλος* (2, 27. 4, 3) für das Gesetz seiner Gerechtigkeit bewusst wurde. Denn in Gebeten, wie die unsrigen, tritt naturgemäss das Gefühl der Abhängigkeit von Gott hervor und das Selbstbewusstsein der Leistung zurück; um so mehr, da die kanonischen Psalmen den Ton angeben haben, der hier nachklingt. Man muss ferner in Anschlag bringen, dass eine so erschütternde ungewöhnliche Zeit, wie die ist, aus der diese Liedersammlung stammt, dem Pedantismus des geistlichen Virtuositentums nicht günstig ist, sondern im Gegentheil geeignet, den Grund umzuwühlen und die tiefsten Seiten erklingen zu lassen. Endlich ist es sehr denkbar, dass die Pharisäer erst mit der Zeit mehr und mehr verköcherten.

Sei dem wie ihm wolle, der Gegensatz der Parteien, wie er hier erscheint, ist jedenfalls genau der, wie er sich uns aus der Untersuchung über den Gang der jüdischen Geschichte seit der Makkabäerzeit ergeben hat. Es ist der Gegensatz der kirchlichen Partei, der genuinen Vertreter der Gemeinde des

1) auch mit den Einzelheiten: Auferstehung der Gerechten 3, 16, Messias Ps. 17.

zweiten Tempels, gegenüber der weltlich politischen, welche durch die Freiheitskriege gross geworden war (Ps. 1, 1—8), der Gegensatz der Anhänger Gottes gegen die Anhänger des Königs, des wahren Israels gegen die Usurpatoren, die das Volk in eine ganz andere Richtung zu drängen drohten. Wichtiger vielleicht noch als dies positive Ergebnis ist das negative, dass nemlich die Sadducäer und Pharisäer in diesen Psalmen sehr geringe Aehnlichkeit mit denen haben, welche sich Abraham Geiger vorstellt. Die Pharisäer sind keine Patrioten und Demokraten und die Sadducäer, wenn auch Priester, so doch nichts weniger als eifersüchtig auf die Heiligkeit ihrer Person und des Tempels. Sie machen sich im Gegentheil nach der Meinung der Gegner viel zu wenig daraus. Darnach ist es ganz begreiflich, wenn der jüdische Gelehrte findet ¹⁾: „Die Salomonischen Psalmen sind ein sehr farbloses Produkt, dem irgend ein charakteristisches Moment, eine bestimmte Hindeutung auf Zeitverhältnisse kaum zu entnehmen ist, so dass der Streit darüber, ob es der makkabäischen oder herodäischen Zeit angehöre, aus ihm selbst kaum zu entscheiden ist, aber auch grade deshalb der ganze Streit gegenstandslos ist.“ Es waltet da eine optische Täuschung. Was die vermisste Deutlichkeit der geschichtlichen Situation betrifft, so wird die Beilage darüber Licht verbreiten, was den Vorwurf der Farblosigkeit betrifft. so bedeutet er, dass die Farben, mit denen der Thalmud und Geiger malen, hier nicht zu entdecken sind. Um dogmatische Differenzen dreht sich die Feindschaft nicht, sie lässt sich nicht auf einen bestimmten lehrhaften Ausdruck bringen und charakteristisch kategorisieren; es ist der Gegensatz zweier Lebensrichtungen, der auf der Verschiedenheit der Lebensstellungen beruht. Wenn das grau und farblos ist: für die Dogmatik ist das Leben grau und die Dogmatik für das Leben.

Noch ein Wort über die Quellen halte man mir zu Gute und über ihre Benutzung. Es steht am Schluss, weil die vorhergehende Untersuchung dabei als Unterlage dient. Zu dieser

1) Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, 1868. S. 240. citirt von E. E. Geiger, der Psalter Salomos, S. 9.

Frage hat sich Hausrath in der Prot. Kirchenzeitung IX S. 967 ff. geäußert. Der Aufsatz ist allerdings schon 1862 erschienen, aber die kritischen Grundsätze, die darin aufgestellt werden, finden sich im Allgemeinen auch im ersten Bande der Neutest. Zeitgeschichte befolgt. Hausrath's Meinung ist, dass das Verständnis des jüdischen Wesens in der nachhasmonäischen Periode hauptsächlich aus der älteren thalmudischen Literatur zu gewinnen sei. „Wie verzerrt in Betreff mancher Dinge das Bild sei — heisst es S. 968 —, das wir von den neutestamentlichen Verhältnissen gewonnen haben, indem wir uns ausschliesslich an die hellenistische Literatur hielten, das lässt sich schlagend nachweisen, durch Vergleichung der im Ganzen ziemlich sicheren Resultate rabbinischer Forschung über die jüdischen Sekten jener Tage mit den Typen, die unsere durch Josephus und die Synoptiker allein berathene christliche Historie uns vererbt hat.“ Dieser schlagende Nachweis wird nun geführt, indem Geiger's Auffassung der inneren jüdischen Geschichte der bisherigen gegenübergestellt wird. Wenn aber die Meinung dabei die ist, dass selbige wesentlich vom Thalmud ausgehe und deshalb umgestaltend gewirkt habe, so ist das eine Täuschung und zwar eine gründliche. Geiger's Bedeutung als Historiker besteht darin, dass er zuerst in unseren Tagen den Bann der thalmudischen Geschichtsbetrachtung gebrochen hat, von dem sich auch die christlichen Gelehrten keineswegs los gemacht hatten¹⁾. Es tritt überall bei seinen Untersuchungen der leitende Grundgedanke hervor, dass das rabbinische Schriftthum eine Ueberlieferung über die alte Zeit enthalte, welche zu Gunsten der Pharisäer entstellt sei und zwar sehr häufig in das grade Gegentheil der Wahrheit. Was ihm also verdankt wird, ist nicht die Einführung des bis dahin unbenutzten spätjüdischen Materials, sondern die Kritik desselben. Diese wird nun so von ihm gehandhabt, dass er innerhalb des Thalmud selbst einzelne Widersprüche gegen die herrschende Auffassung der Vergangenheit als unwillkürlich stehen gebliebene Reste der Wahrheit dem tendenziös umgestalteten Gros der Ueber-

1) Dass die christliche Historie, die uns vererbt ist, allein durch Josephus und die Synoptiker berathen sei, ist mir neu. Hat denn das 16. 17. und 18. Jahrhundert auf das 19. gar nichts vererbt?

lieferung entgegensetzt und sie als Angriffspunkte gegen das Ganze benutzt, als Hebel um den Gesamtbau über den Haufen zu werfen. Dieses Verfahren unterliegt jedoch sehr erheblichen Bedenken. Denn viele dieser heimlichen Verräther des Richtigen werden es erst dadurch, dass Geiger „ihre Sprache zu deuten weiss“ — worauf er sich ordentlich etwas zu Gute thut —, und alle solche durchschimmernden Spuren sind durch den dicken Virnis, der darüber liegt, so verdeckt, dass man sich vergebens fragt, durch welche Lupe es gelang, sie zu erkennen. Und noch rathloser steht man der wichtigeren Frage gegenüber, woher das Recht genommen ward, ihnen so grosse Bedeutung zuzuschreiben oder das Zutrauen, um von der Haltbarkeit solcher Spinnfäden die gewichtigsten Dinge abhängig zu machen. Das Misstrauen wird noch erhöht durch die unglückliche Manier Geiger's, nicht auseinanderzuhalten, was dasteht in den Belegstellen und was daraus gemacht wird, und überhaupt den Einblick in den Hergang der Arbeit möglichst zu erschweren. Man versteht, dass die Thalmudisten den Resultaten seiner Forschung feindlich und ablehnend gegenüber stehen. Man kann nur Geschmack an ihnen finden, wenn man von den Vorstellungen des Neuen Testaments und des Josephus ausgeht. Nemlich zum Glück für die Solidität dieser inneren Kritik des Thalmud durch den Thalmud hat sie ihren Meister genau dahin geführt, wohin auch eine sehr einfache äussere Kritik der rabbinischen durch die griechischen Quellen führen würde, wenigstens in solchen Hauptpunkten, über die der meiste Streit ist und auf deren richtige Bestimmung das Meiste ankommt. Wenn nach Geiger vor dem Jahre 70 die Priester das Regiment und das Gericht hatten, wenn die Pharisäer mehr Aspiranten als Inhaber der Herrschaft waren, wenn die Sadducäer der Adel der Nation und nicht ausserhalb des Judenthums stehende Ketzer waren, so widerspricht das Alles schon der Mischna, steht aber im Einklang mit den Angaben der griechischen Quellen. Der aus den letzteren gewonnene Eindruck ist der unwillkürliche Massstab der Kritik gewesen, der unbewusste Leitfaden, der zur Auffindung der verwitterten Trümmer einer nichtthalmudischen Ueberlieferung innerhalb des Thalmud selbst diente; die im Hintergrund wirkende Autorität, welche jenen unscheinbaren und zerstreuten Ueberbleibseln Zusammenhang

und Gewicht verlieh. Wie dem aber auch sein möge: die Consequenz ist jedenfalls, dass der grade Weg, um Geiger's Resultate zu begründen, der ist, von den Hellenisten auszugehen. Geiger versetzt den christlichen Leser in eine unbehagliche Dämmerung, diese wird mit einem Schlage Licht, wenn man die älteren Quellen einführt, wie das in Bezug auf das Synedrium in glänzender Weise von Kuenen geschehen ist.

Hausrath hat es Geigern auf's Wort geglaubt, dass „das rabbinische Alterthum der einzige verständlich redende Zeuge aus einer sehr alten Zeit sei, wenn — wir nur seine Sprache zu deuten wissen.“ Er begiebt sich „unseren Rabbinen“ gegenüber seines eigenen Urtheils, weil „sie allein die thalmudische Literatur mit Leichtigkeit zu manipulieren verstehen.“ Der Ausdruck ist treffend, aber zu dieser Resignation ist kein Grund vorhanden. Denn wenn man nicht im Stande oder nicht Willens ist, selbständige Forschungen auf diesem Gebiete anzustellen und neues Material zusammen zu bringen, so folgt daraus nicht, dass man nun das, was die Rabbinen aus dem Schacht gegraben haben, einfach in Curs zu setzen, auf eine Prüfung aber zu verzichten habe. Der Thalmud ist kein systematisches Ganzes, sondern ein Chaos von Einzelheiten. Man kann ganz gut eine ausgehobene Notiz desselben in ihrem besonderen Zusammenhang für sich verstehen, und ist deshalb, weil Andere sie gefunden haben, nicht verpflichtet, auch deren Auffassung und gar ihrer Verwerthung sich anzuschliessen. Es ist eine übertriebene Bescheidenheit, wenn Hausrath, weil er das Ganze nicht beherrscht, nun auch nicht wagt, sich über das Einzelne eine eigene Meinung zu bilden, sondern in Bausch und Bogen selbst einen Grätz als Quelle verwerthet. Die thalmudische Gelehrsamkeit des Verfassers der vorliegenden Abhandlung steht wahrscheinlich auf keiner höheren Stufe ¹⁾. Das hat ihn nicht abgehalten, das von den jüdischen Forschern beigebrachte Material und seinen Werth zu prüfen. Die Verachtung aller Thalmudisten wird ihm mit Recht treffen, aber seiner Kritik nicht schaden. Es ist hier eben möglich, das Einzelne ohne das Ganze zu verstehen, und est quadam prodire tenus si non datur

1) Ausser der Mechiltha und einigen Abschnitten der Mischua hat er nichts im Zusammenhange gelesen.

ultra. Ganz verkehrt dagegen ist es nun vollends, dem was man nicht kennt und nicht beurtheilen kann, auf andere Weise seinen Respekt zu bezeugen, als dass man der unheimlichen Grösse scheu aus dem Wege geht. Hausrath aber will dem rabbinischen Schriftthum sogar die leitenden Gesichtspunkte für die Auffassung der Neutestamentlichen Zustände entnehmen. Das ist eine durchaus unwissenschaftliche Selbstverleugnung.

Wenn in der vorliegenden Untersuchung das umgekehrte Verfahren eingeschlagen ist, so haben dazu übrigens auch sachliche Gründe nicht gefehlt. Das Neue Testament und die Werke des Josephus sind als literarische Produkte bei weitem älter als die ältesten Stücke des Thalmud, und der Abstand ist in diesem Falle von principieller Wichtigkeit, weil eine oder vielmehr die Hauptepoche der jüdischen Geschichte in die Mitte fällt. Josephus und die Evangelisten ¹⁾ wurzeln noch völlig in der Periode, um deren geschichtliche Erforschung es sich für uns handelt; die ältesten rabbinischen Schriftsteller in einer fundamental verschiedenen. Allerdings suchen nun viele jüdische Gelehrte das literarische Alter der Mischna und überhaupt des Thalmud als unmassgeblich darzustellen, indem sie alles Gewicht auf die „mündliche Ueberlieferung“ legen, die das Substrat derselben bilde. Da wird aber ein Begriff, der auf dem gesetzlichen Gebiet seine Stelle hat, auf das geschichtliche übertragen. Die Ueberlieferung, welche die Rabbinen pflegten, war die gesetzliche, das Herkommen; ein objektives Interesse für das Historische hatten sie gar nicht. Für die geschichtliche Ueberlieferung lassen sich keine schlechteren Stützen denken als diese Leute, die von der Welt abgewandt in der Lehre lebten, deren Theorien in Folge dessen die Dinge beherrschten und gestalteten, denen die Thatsachen der Vergangenheit völlig gleichgiltig waren, wenn sie nicht das lehrten, was sie lernen wollten, was ihren Ideen conform war. Der beste Beweis dafür ist Derenbourg's ausgezeichnete *essai sur l'histoire de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*. Das ist eine werthvolle Pathologie der Historicität des Thalmud. Das ihm entnommene Material, welches in eine aus dem

1) den vierten nicht ausgenommen. Unkenntnis der Zustände des vorthalmudischen Judenthums kann ihm nicht vorgeworfen werden.

ersten Macc.-Buche und Josephus fließende sehr sorgfältige Darstellung des Verlaufs der jüdischen Geschichte eingefügt ist, grossentheils wirkliche nugae, wird gewöhnlich erst dadurch brauchbar, dass zu dem Prädikate das Subjekt, zu dem Subjekte das Prädikat restauriert, endlich zu dem Satze die Zeit hinzugefügt wird. Was man nicht weiss, kann man daraus nicht lernen: das Beste ist ein degenerierter Wiederhall aus Erzählungen ¹⁾ des Josephus selbst. Seit Josephus schweigt, wissen wir daher wenig mehr als nichts über die nächstfolgende Zeit unter Trajan und Hadrian, und doch lag diese den Rabbinen am nächsten. Derenbourg selbst giebt übrigens in einer sehr lesenswerthen introduction unumwunden zu, dass der Thalmud als Quelle für die äussere Geschichte der Juden unbrauchbar sei, desto höher freilich sei sein Werth für die innere Geschichte. So wie sie Derenbourg versteht, ist diese Unterscheidung aber kaum möglich. Es giebt äussere Ereignisse, welche die folgenden Zustände begründen, Epochen, ohne welche die von ihnen abhängigen Perioden auch nach ihren allgemeinen Bedingungen nicht begriffen werden können. Wenn z. B. der Thalmud von den makkabäischen Kriegen nichts weiss, so kann er von der durch sie herbeigeführten neuen Zeit und ihren Grundlagen kein richtiges und überhaupt kein Bild haben. Selbst die Katastrophen unter Vespasian und Hadrian erscheinen in der Erinnerung der Rabbinen nur als Anekdoten. Natürlich empfinden sie es schmerzlich, dass Jerusalem und der Tempel zeitweilig zerstört ist. „Da ein Rabbiner einen andern eines Sabbathabends die Leuchte neigen sah, schrieb er in sein Portfolio also: Ismael Elisa's Sohn hat die Leuchte am Sabbath geneigt, wenn der Tempel wieder aufgebaut ist, muss er ein Schuldopfer bezahlen.“ ²⁾ Von der einschneidenden Bedeutung dieser Ereignisse aber, von der totalen Veränderung der Zustände, die sie zur Folge haben, haben sie keine Ahnung. Auch die Zustände haben eine Geschichte, aber für die Rabbinen eben nicht. Darum ist ihnen die Chronologie so gleichgültig. Jedes Er-

1) Es gilt zwar als Ketzerei, einen schriftlichen Anfang für die mündliche Ueberlieferung anzunehmen; aber dennoch erscheint mir das sehr häufig nothwendig.

2) j. Sabb. 1, 6 bei Derenbourg a. O. S. 403.

eignis, jede Person passt gleich gut in jede Situation. Für sie gehen die Dinge seit Mose stets in dem selben Gleise.

Darin hat allerdings Derenbourg Recht, dass die treibenden Kräfte des religiös-kirchlichen Lebens im Thalmud zu treuem Ausdrucke kommen. So weit dieselben mit der Synagoge und den Rabbinen zusammenhängen, werden sie nach a. 70 dieselben geblieben sein wie vorher; in dieser Hinsicht ist also wenigstens die Mischna Autorität auch für die Vergangenheit. Der Fehler ist nur auch hier wieder der, dass die Rabbinen das Leben, dessen Träger sie waren, mit dem allgemeinen schlechterdings identificieren. Ihre Patriarchen sollen schon in der hasmonäischen Zeit, ebenso wie nach der Zerstörung Jerusalems, im Mittelpunkte des Volkslebens gestanden haben, als die amtlichen Häupter der Nation, neben denen auch der Hohepriester nur eine untergeordnete Rolle spielte. Josephus schweigt von ihnen. Das thut gewis ihrem geistigen Werthe keinen Eintrag¹⁾, aber es beweist, dass die Macht und der Einfluss, den sie auf ihre Kreise ausübten, sich nicht auf die öffentlichen und allgemeinen Verhältnisse erstreckte. Umgekehrt gedenken die Rabbinen der Sadducäer nur wegen einiger unbedeutenden Lehrstreitigkeiten, welche sie mit ihnen hatten, sie schweigen aber ihrer öffentlichen Bedeutung. Sie schweigen sogar auch der Zeloten, die doch in den letzten Decennien vor dem Falle des Tempels das Volk völlig beherrschten: aus dem einfachen Grunde, weil in dem Pharisaismus keine Stelle für sie war. Denn der Pharisaismus ist für sie das Judenthum.

Ihre Welt ist den Rabbinen die Welt. Das zeigt sich besonders noch in der Auffassung der Institutionen der Vergangenheit. Es versteht sich, dass sich dieselben mit der Zerstörung Jerusalems in Wirklichkeit völlig umgestalteten. Die Aristokratie fiel mit dem Tempel und dem Staate, „c'était un monde qui disparaissait.“ Nur die Synagoge wankte nicht, die Pharisäer und Schriftgelehrten blieben allein auf dem Platze. Sie hatten nunmehr freie Hand, auch das öffentliche Leben mit seinen Einrichtungen nach Wunsch zu formieren. Ihren Intentionen

1) Man darf es ihm aber auch nicht vorwerfen, so wenig wie man es einem griechischen Geschichtsschreiber der Zeit des peloponnesischen Krieges übel nehmen kann, Sokrates oder Plato nicht erwähnt zu haben.

gemäss gestalteten sie aber nicht bloss die Gegenwart, sondern von hier aus weiter auch die Vergangenheit. Wie gefährlich Derenbourg's Satz ist¹⁾: „le thalmud nous apprendra à connaître les institutions du Judaïsme“, habe ich an dem Beispiele des Synedriums bereits Gelegenheit gehabt zu constatieren. Der Thalmud ist bloss für den Rabbinismus Quelle, aber nicht für das Ganze und nicht für das Verhältnis des Rabbinismus zum Ganzen.

Dem Neuen Testamente und dem Josephus verbleibt also ihre grundlegende Bedeutung auch für die innere Geschichte des Judenthums. Daran ändern die Bedenken Hausrath's nichts. Er meint in Betreff des Neuen Testaments, dass z. B. die Art und Weise, wie die Pharisäer dort geschildert werden, nothwendig zu einer falschen Vorstellung über sie verleite. Wenn aber jemand sich durch Matth. 23 verleiten lässt, das Genus Heuchler, welches dort wohlgermerkt als Scheltwort benutzt wird, zum Subjektsbegriff der Pharisäer zu machen, so ist daran nicht das Neue Testament, sondern seine selbsteigene Thorheit schuld. „Die Evangelien hatten gewisse Typen überliefert“, ist ein nicht ganz durchsichtiger Ausdruck. Wenn eine Gestalt typisch gerathen ist, so pflegt man das sonst nicht als Mislingen anzusehen; und ein Bedenken gegen die geschichtliche Treue von Matth. 23 wäre nur dann berechtigt, wenn dort ein fremder Typus auf die Pharisäer übertragen wäre, wie es z. B. von Hausrath geschieht, der sie auf Grund des Thalmud zu Demokraten macht. Der praktische Zweck der Reden Jesu steht ebenfalls ihrer historischen Verwerthung kaum im Wege. Sine ira et studio sind sie allerdings nicht und das wäre auch ein höchst zweifelhaftes Lob für Matth. 23. Bei diesem Gemälde führt der Zorn den Pinsel, er bevorzugt ohne Zweifel die dunklen Farben und trägt sie nicht schüchtern auf. Aber was folgt daraus? Zeitgenössische Memoiren unparteiischer Zuschauer finden sich im Alterthum selten, am allerseltensten als Quelle für Zuständliches; und man hat da bisher in der classischen Literatur Komödien und Satiren, für das hebräische Alterthum die Schriften der Propheten als Autoritäten ersten Ranges angesehen, höchlichst erfreut, dass man sie benutzen

1) a. O. S. 7.

konnte. Ist nicht das scharfe, meinetwegen leidenschaftliche Urtheil die Kehrseite und vielleicht auch der Gradmesser des frischen und lebendigen Eindrucks, welchen der Zeitgenosse von seiner Gegenwart hat? Sind nicht dennoch, auch für den Historiker, Eindrücke werthvoller als die im besten Falle abgestandene Ueberlieferung? Man sollte meinen, schon um des willen, weil sie so selten einer hat, am seltensten von Zuständen, welche die geistige Luft bilden, in der er selber athmet. Dass der Zorn Matth. 23 aufrichtig ist, wird selbst ein Jude nicht leugnen: die Pharisäer sind vielleicht nur dadurch etwas im Nachtheil, dass sie diesem Herzenskündiger in die Hände gefallen sind, dem zugleich ein Wort aus der Seele drang, das noch jetzt den Leser zwingt. Natürlich muss man das Urtheil und die demselben zu Grunde liegenden Thatsachen auseinanderhalten und daneben nicht vergessen, dass es nicht die Aufgabe des Busspredigers ist, ein möglichst schmeichelhaftes Bild seiner Zeit zu entwerfen. Aber diese Grundsätze sind z. B. auch bei den Propheten anzuwenden, die jedermann für die sicherste geschichtliche Quelle des Alten Testaments hält. Vor Misgriffen schützt hier in gewissem Grade schon die Aufgabe des Historikers, die Erscheinungen zu begreifen, welche jene bekämpfen. Wenn übrigens die Photographie fertig vorläge, wozu bemühten wir uns? ¹⁾

Endlich, alle geschichtlichen Mängel des Neuen Testaments zugegeben, so wird dadurch der Thalmud nicht besser. Das hat man auch dem Josephus gegenüber zu bedenken. Es ist wahr, dieser Geschichtsschreiber ist zumeist von den Aeusserlichkeiten eingenommen und schweigt über sehr wichtige andere Dinge oder giebt nur ganz gelegentlich ungenügende Auskunft darüber. So z. B. über die Verfassung der jüdischen Republik und über das Synedrium. Aber was hilft's, dass die Mischna darüber ausführlich ihre Ideen vorträgt, die von dem allerzweifelhaftesten Werthe sind! Man ist eben doch, auch für die inneren Zustände darauf angewiesen, das zerstreute und

1) Ausserdem mache ich darauf aufmerksam, dass man nicht bloss aus den Evangelien, sondern auch aus den paulinischen Briefen (Galat.) für die Pharisäer lernen kann. Das Gesetz, welches Paulus bekämpft, ist der Pharisäismus, und er hat darin auch geschichtlich Recht.

dürftige Material aus dem Josephus zusammenzusuchen und darauf erst einmal Fuss zu fassen. Auch das kann man dem Darsteller der jüdischen Geschichte in usum Flaviorum mit Recht vorwerfen, dass er den heimischen Verhältnissen überall einen gebildeten Anstrich zu geben sucht. „War es — sagt Hausrath — die Eitelkeit des jüdischen Literaten, die den Römern gegenüber eine nationale Bildung affektierte, die nicht bestand, war es das Bestreben, seinem heidnischen Publikum die jüdischen Verhältnisse in einem Zusammenhange darzustellen, wie er dessen Erfahrung geläufig war — Thatsache ist, dass er die Verhältnisse seiner Heimath nicht allein mit unpassenden griechischen Analogien erläutert, sondern sie auch gradezu in solche umdichtet.“ Das ist richtig und daraus folgt allerdings, dass Josephus in dieser Hinsicht des Correctivs bedarf. Mir scheint dies aber theilweise im Neuen Testament und vor allen Dingen im Kanon und in den Apokryphen des Alten Testaments gegeben zu sein, in einer nicht bloss oberflächlichen Kenntnis der jüdischen Geschichte vor dem Exil, im Exil und nach dem Exil. Wer das Studium des classischen Alterthums und der griechischen Philosophie als die beste Vorbereitung für die Erkenntnis der Verhältnisse des späteren Judenthums ansieht, der wird sich vielleicht durch den Josephus täuschen lassen; sonst ist die Gefahr nicht gross. Es soll nicht geleugnet werden, dass auch die rabbinische Literatur zur Herstellung des natürlichen Colorits der Verfärbungen gute Dienste leisten kann. Indes muss das dann behutsam geschehen und nicht durch einfache Auftragungen.

Nach alle dem ist meine Meinung, um sie noch einmal kurz zusammenzufassen, folgende. Die griechischen Quellen müssen zunächst gesondert von den rabbinischen behandelt werden, die principielle Confusion beider Gattungen muss ein Ende nehmen. So wenig wie der Hexateuch (a potiori) in die Prophetae priores und posteriores hineingetragen werden darf, so wenig darf es der Thalmud in die ältere jüdische Literatur. Weiter muss nach den griechischen Quellen der Grundriss entworfen, das Fundament gelegt und das Fachwerk aufgeführt werden. Wenn man sie intensiver bearbeitet als bisher, wird die Ausbeute wohl nicht so dürftig und lückenhaft bleiben. Namentlich steht das von einer rationelleren Behandlung des

Josephus zu hoffen. Das Studium dieses Schriftstellers wird arg vernachlässigt. Für den Text, dessen Gebrechen vielleicht theilweise unheilbar sind, geschieht nichts, für die Erklärung und die Quellenscheidung nicht viel. Abhandlungen über ihn sind zwar neuerdings mehrfach geschrieben, man lernt daraus seine geschichtliche Wirksamkeit und seinen schlechten Charakter zur Genüge kennen und hört auch Einiges von seiner literarischen Manier im Allgemeinen. Wirkliche Untersuchungen jedoch, die nicht ihn sondern seine Werke betreffen, z. B. die Redaction der zweiten Hälfte der Antiquitäten, ihr Verhältnis zu der Geschichte des Nikolaus Damascenus und andere literarische Fragen, fehlen vollständig. Dies Gebiet anzubauen bringt aber mehr Gewinn für die Theologie und liegt ihr näher, als nach den Geheimnissen zu schielen, die das Buch mit sieben Siegeln verbirgt. Der Thalmud, zunächst die Mischna, hat als Quelle für die geschichtlichen Zustände des vorthalmudischen Judenthums nur sekundäre Bedeutung. Da wo es sich um wirklich Vergangenes handelt, ist er stets nur unter der vorichtigsten Controlirung durch die griechischen Quellen zu gebrauchen. Anders ist es bei demjenigen Gebiet des privaten und öffentlichen Lebens, das später wesentlich so blieb wie es früher war; da hat die Praxis selbst tradiert. Das sind theils die Dinge des täglichen Lebens, Züge der lokalen Staffage und Scenerie, theils Alles das, was mit der Synagoge und mit der Gelehrsamkeit zusammenhängt. Darüber geben uns natürlich die palästinischen Rabbinen zuverlässige Auskunft. Aber das betrifft doch mehr Sachen, die man nicht grade im Detail zu kennen braucht um eine richtige Anschauung von der jüdischen Geschichte zu haben, die ausserdem durch Buxtorf, Lightfoot und andere ältere Gelehrten hinreichend aufgeklärt sind. Nach den Forschungen der jüdischen Gelehrten zu schliessen — um von Johannes Morinus zu schweigen — muss die geschichtliche Ausbeute aus dem Thalmud gering sein; um so grösser ist vielleicht die sprachliche und exegetische.

Die hier entwickelten Grundsätze in Betreff der Behandlung der Quellen sind zum Theil von Emil Schürer in seiner Neutestamentlichen Zeitgeschichte befolgt. Das ist ein Handbuch wie man es wünscht, auf's Fundament gehend, frei von der Prätension der Nebensache, dennoch von einer beneidens-

werthen Belesenheit des Verfassers, namentlich in der modernen Literatur, zeugend. Aber bei aller Anerkennung kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, erstens dass die beregten Grundsätze noch entschiedener, nemlich einfach ganz entschieden zur Anwendung kommen, zweitens dass dies nicht in einer Neutestamentlichen Zeitgeschichte geschehen möge. Dies ist eine Disciplin, die meines Erachtens am besten wieder in die Theile zerfiele, aus denen sie von Schneckenburger zusammengelöthet ist. Es ist eine Wissenschaft ad hoc, mindestens zur Hälfte gezwungen aus zweiter Hand zu leben, von ganz elastischen Grenzen, zum Dilettieren verführerisch wie keine. Man lasse es beim Alten und behandle die Gegenstände einerseits zu praktischen Zwecken in einem Reallexikon, andererseits zu streng wissenschaftlichen in mehreren besonderen Disciplinen. Es würden dahin gehören 1) Geschichte und Antiquitäten der Juden, 2) Geschichte und Antiquitäten des römischen Kaiserreichs. Da für die letzteren die classische Philologie sorgt, so hat die Theologie die ersteren zu pflegen. Möge die Gegenwart hierin der Vergangenheit nacheifern.

Beilage.

Der Psalter Salomos.

Vorab gilt es über die Ursprache dieser Liedersammlung ins Reine zu kommen. Das Hebräische seneint überall durch den überlieferten griechischen Text hindurch, aber das beweist zunächst nur die Möglichkeit der Uebersetzung. Das complementum possibilitatis liegt darin, dass die Psalmen erstens in Palästina und zwar in Jerusalem verfasst und zweitens zum Gebrauch der Gemeinde im synagogalen Gottesdienste bestimmt sind. Ort und Zweck entscheiden für hebräisches Original.

Denn es ist eine völlige Unmöglichkeit, dass in dem vorchristlichen Palästina Lieder zu liturgischen Zwecken in einer anderen als der heiligen Sprache sollten abgefasst sein.

Als Nebenbeweise lassen sich einige Stellen des überlieferten griechischen Textes ansehen, die sich am leichtesten als Misverständnisse der hebräischen Grundlage begreifen lassen. Man hat sich längst in dieser Hinsicht auf *χριστός κύριος* 17, 36 berufen. Der Messias wird in Ps. 17 keineswegs besonders hochgestellt, es wird nicht auf seine Autonomie, sondern vielmehr auf seine Subordination unter den wahren Herrn und König Gewicht gelegt. Darum hat die Annahme alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass hier ebenso wie Thren. 4, 20 eine falsche Uebersetzung von *meshiach jhvh* vorliege. So lässt sich auch am besten der zwiefach mangelnde Artikel verstehen. Der Beweis wird schliesslich vollständig zwar nicht, wie Schürer meint ¹⁾, durch *χριστοῦ κυρίου* 18, 8 an sich, wohl aber dadurch, dass *χριστοῦ αὐτοῦ* vorhergeht 18, 6 und für das Verständnis des zweiten Genitivs in der folgenden Formel massgebend ist.

Ich füge einige andere Beispiele hinzu, wo ein sinnloses Griechisch, auf Hebräisch zurückgeführt, auf der Stelle klar wird. Am evidentesten ist das der Fall Ps. 8, 3 bei den Worten *ποῦ ἄρα κρινεῖ αὐτὸν ὁ θεός. αὐτόν* müsste auf *λαοῦ* v. 2 zurückgehen, auf das feindliche Kriegsvolk, dessen Einbruch in Palästina droht. Dann aber sind die Worte im Zusammenhange ohne Bedeutung. Denn es muss hier eine durch das Vorhergehende rege gemachte oder vorbereitete Erwartung zum Ausdruck gelangen. Nun droht aber die Gefahr v. 1. 2 nicht dem Feinde, der sie vielmehr verursacht, sondern den Juden; das Gericht kann also nur für diese befürchtet werden. Nur sie können das leidende Objekt von *κρινεῖ ὁ θεός* sein, nicht aber der Feind, der ja das ausführende Werkzeug ist. Ebenso unverständlich wie *αὐτόν* ist auch die Partikel *ποῦ ἄρα*. Was soll die Frage nach dem Orte des Gerichts? Da v. 3 ein Schluss aus v. 1. 2 ist, so kann hier nach Massgabe jener bedrohlichen Anzeichen nur die Vermuthung ausgesprochen werden, dass Gott richten wolle. Auf alle Fälle

1) Neutest. Zeitgesch. S. 569.

hat die Frage nach dem Wo keine Berechtigung, ehe das Dass der Thatsache nicht constatirt ist. Auf Hebräisch nun würden die fraglichen Worte lauten: "איפה ישפטנו א". Das lässt sich sprachgemäss allerdings übersetzen: τοῦ ἄρα κυριεῖ αὐτὸν ὁ θεός, muss aber richtig aufgefasst heissen: gewis wird uns Gott richten wollen.

Diese Stelle ist um so wichtiger, als hier das Mittel Hilgenfeld's und Fritzsche's, der handschriftlichen Ueberlieferung durch Emendationen zu Sinn zu verhelfen, den Dienst versagt. Es bleibt dann nur das andere Mittel übrig, nemlich glaubhaft zu versichern, dass der griechische Wortlaut, so wie er vorliegt, durchaus nicht unverständlich sei.

Ps. 2, 29 ist für die Worte τοῦ εἰπεῖν τὴν ὑπερηφανίαν τοῦ δράκοντος ἐν ἀτιμίᾳ der Sinn nothwendig „zu verwandeln den Stolz des Drachen in Schande.“ Man hat das anstössige εἰπεῖν corrigiert in ἰδεῖν, εἴκειν, τρέπειν. Die letztere Emendation ist verhältnismässig die beste, aber sie ist weder leicht, noch genügt sie dem Sinn, denn nicht τρέπω, sondern στρέφω oder ἀλλάσσω, sei es im Simplex, sei es im Compositum, wäre das richtige Wort, zumal wenn die LXX den Sprachgebrauch unserer Psalmen beherrscht. Man müsste sich dennoch in Ermangelung eines Besseren bei τρέπειν beruhigen, wäre nicht die fragliche Stelle eine Reminiscenz an Hosea 4, 7 kebodam beqalon amir. Darnach ist τοῦ εἰπεῖν, hebräisch לִמְרָא, zu lesen lâmir = לְהַמִּיר. Vgl. Jes. 45, 1 לֹרִיד = לְהוֹרִיד.

Der Singular αὐτοῦ Ps. 2, 5, dessen Richtigkeit durch ἠτιμώσῃ bestätigt wird, fordert, dass τὰ ἄγια κυρίου v. 3 wie in der LXX Uebersetzung von miqdash jhvh ist. Ps. 17, 21 können die Worte ἀπὸ ἄρχοντος αὐτῶν καὶ λαοῦ ἐλαχίστου nur bedeuten: „vom Obersten bis zum Geringsten“; ebenso Ps. 18, 13 ἀπ' ἧς ἡμέρας ἔκτισεν αὐτοὺς ὁ θεὸς καὶ αἰῶνος: „von dem Tage ihrer Erschaffung an und bis in Ewigkeit.“ In beiden Fällen hat der Uebersetzer den hebräischen Akkusativ als terminus ad quem verkannt und die Präposition des terminus a quo als fortwirkend betrachtet.

Ich glaube ferner, dass der seltsame Gebrauch der Tempora Verbi in diesen Psalmen das Mass des im Judengriechischen Erlaubten übersteigt und sich in manchen Fällen nur aus Mis-

verständnis eines hebräischen Originals erklären lässt. Man muss hier allerdings vorsichtig sein. Denn es ist wohl richtig, dass *ἐπλήσθη* 1, 2, *ἠγάπησαν* 14, 4, *ἐμνήσθησαν* 14, 5 und manche ähnliche Aoristformen den hebräischen Perfekten der betreffenden Verba entsprechen, insofern sie nicht die Handlung, sondern ihre dauernde Folge, den durch sie geschaffenen präsentischen Zustand bezeichnen, z. B. *αἰεὶ ἔσται* er hat lieb gewonnen und liebt nun Ew. § 135b. Aber diese Hebraismen können auch im Judengriechisch vorkommen. Ein merkwürdiger Beweis davon ist das in der LXX häufige *οἱ μισήσαντες ἡμᾶς δωρεάν* 7, 1 = *soncénu chinnam*. In dem Participium des Qal lag keine Nöthigung für den griechischen Aorist, derselbe kann also nur aus der spontanen Redeweise des hellenistischen Juden erklärt werden. Auch *οὐ παρέβησαν* 18, 12, so hebräisch es ist, möchte noch hingehen, ebenso wie die Tempora 3, 5 f. Aber manche Futura kommen vor, die gradezu missverständlich sind und eine vernünftige Bedeutung erst dann bekommen, wenn man sie auf hebräische Imperfeka zurückführt. Z. B. *καὶ γνώσεται* 2, 12 hat nach dem Zusammenhang nothwendig präteritalen Sinn, ist also = *watthéda*. Fehlt das *καί*, so steht *ἔγνω* 8, 8 in einem Satze, der für das Verständnis von 2, 12 entscheidet; zum Beweis, dass das Vau consec. verkannt ist¹⁾. Weit häufiger wird die futurische und präsentische Bedeutung des hebräischen Imperfekts verwechselt und zwar stehend zu Gunsten der ersteren, so wie es auch in der LXX der Fall ist. Z. B. 2, 19: Gott ist ein gerechter Richter und sieht die Person nicht an = *οὐ θαυμάσει πρόσωπον*. Ebenso steht das Futurum in gemeingiltigen und völlig zeitlosen Sätzen 3, 4, 5, 12, 13, 8, 9, wo nur das Präsens passt. Desgleichen *ἐπικαλεσόμεθα* 7, 7, *ἐξομολογήσομαι* 16, 5 für die Handlung, mit der das redende Subjekt eben beschäftigt ist, die aber nicht in der Zukunft liegt. Man ziehe endlich solche horrible Wechsel in Betracht wie 3, 8—10: *ἐπισκέπτεται διὰ παντός τὸν οἶκον αὐτοῦ ὁ δίκαιος... ἐξιλιάσατο περὶ ἀγνοίας ἐν νηστεία καὶ ταπεινώσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ καὶ ὁ κύριος καθεξάρξει πάντα ἄνδρα ὕσιον κτλ.;* 17, 8—12: *καὶ σὺ ὁ θεός καταβαλεῖς αὐτοὺς καὶ ἄρεις τὸ σπέρμα αὐτῶν ἀπὸ τῆς*

1) Vgl. 3, 9.

γῆς ἐν τῷ ἐπαναστῆναι αὐτοῖς¹⁾ ἄνθρωπον ἀλλότριον γένους ἡμῶν. κατὰ τὰ ἁμαρτήματα αὐτῶν ἀποδώσεις αὐτοῖς, ὁ θεός, εὐρεθεῖν αὐτοῖς κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν. κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν ἐλεήσει αὐτούς ὁ θεός, ἐξηλεύνησε τὸ σπέρμα αὐτῶν καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτούς. Πιστὸς ὁ κύριος ἐν πᾶσι τοῖς κήμασιν αὐτοῦ οἷς ποιεῖ ἐπὶ τὴν γῆν.

Für die griechische Ursprache des Psalterium Salomonis ist vor allem Hilgenfeld eingetreten und hat sie in seiner Zeitschrift 1871. S. 383 ff. gegen Eduard Ephraem Geiger²⁾ verfochten. Aber seine Polemik ist nicht sehr glücklich. Obgleich er weiss, dass Geiger die Ansicht hat, der griechische Text sei blosser Uebersetzung, und in Folge dessen den Grundsatz, nach dem zu restituierenden Original zu verstehen, so wundert er sich jedesmal auf's neue, wenn Geiger nach diesem Grundsatz verfährt, lässt sich aber weder auf eingehende Vergleichung des Sinnes in den einzelnen Fällen, noch auf principielle Erörterungen ein. Dazu misversteht er völlig seine Aufgabe, indem er sie übertreibt. Er leugnet wo möglich alle Hebraismen ab. Z. B. 10, 1 soll ἐκυκλώσῃ etwas anderes heissen als „er ward abgewandt“, obwohl das Wort in der LXX beständig in diesem Sinne gebraucht wird. 8, 1 bestreitet er, dass εἰς νῆκος der Ueberschrift = lamēnaḳéach sei und erklärt, es sei Inhaltsangabe des Psalmes. 11, 1 giebt er seinen Gefühlen darüber, dass Geiger die σάλλπιγξ σημασίας ἀγίων als hebräischen terminus technicus fasst, durch ein Ausrufungszeichen Ausdruck. Die gewöhnlichsten biblischen Begriffe werden übersetzt, als gäbe es kein Altes Testament und keine LXX. Alle dem liegt eine irrite Meinung darüber zu Grunde, worauf es ankommt. Das ist ja doch zweifellos, dass die Sprache, in der uns die Psalmen Salomos überliefert sind, mag sie nun vom Verfasser oder vom Uebersetzer stammen, in ihren inhaltvollsten Elementen weiter nichts ist als verkleidetes Hebräisch. Durch Zurückführung auf Hebräisch muss sie, was namentlich die Hauptbegriffe betrifft, in jedem Falle verstanden werden; darüber kann kein Streit sein. Nur das hängt von der Frage nach der Ursprache ab, ob das Griechische der authentische

1) das ist wirkliches Präteritum; vgl. v. 13 ff.

2) Der Psalter Salomos, herausgegeben und erklärt. Augsburg 1871.

Ausdruck der hebräischen Begriffe und Gedanken des Verfassers ist oder die nichtauthentische Uebersetzung eines Andern. Im letzteren Falle dürfte es eventuell nach dem muthmasslichen Original corrigiert werden, im ersteren wäre es für unser Verständnis bindend und dürfte nicht auf ein Hebräisch zurückgeführt werden, welches nur dem Buchstaben und nicht dem Sinne nach entspräche. Hilgenfeld hätte also ruhig die stärksten Hebraismen anerkennen müssen und können, ohne darum genöthigt zu sein, der gegnerischen Ansicht beizutreten; nur gegen direkte Misverständnisse war er gezwungen zu polemisieren.

Sollte der verdiente Jenaer Theologe mir gleichfalls die Ehre einer Widerlegung anthun, so würde ich ihn bitten, nicht etwa beliebige Stellen meiner Uebersetzung, die von der als sicher vorausgesetzten Annahme des hebräischen Urtextes abhängen, nicht aber sie begründen, herauszugreifen, sondern sich an die Beweise zu halten, die ich selbst als solche oben aufgeführt habe, sie aber alle zu entkräften. Denn ein einziges erwiesenes Misverständnis ist ein genügendes Argument dafür, dass eine Uebersetzung vorliegt. Es ist ja nicht nothwendig, dem Interpreten zuzutrauen, dass er möglichst viele Versehen begangen habe. Ich bitte Hilgenfeld ferner, den Gegenbeweis nicht in der Weise zu führen, wie er es a. O. S. 417 gethan hat. Daraus, dass eine sichere Restituierung des hebräischen Originals uns nicht in allen Fällen ¹⁾ gelingt, folgt gar nichts. Wäre etwa das fünfte Buch des kanonischen Psalters bloss in der LXX erhalten, so würde man sich an gar vielen Stellen vergeblich den Kopf zerbrechen, welches Original wohl dem Wortlaute der Uebersetzung zu Grunde liege. Und wie soll der Umstand nun gar die Meinung Hilgenfeld's stützen, dass der griechische Ausdruck im Psalter Salomos nicht selten mit Phrasen der LXX zusammentrifft! Z. B. in der Formel $\delta\acute{\iota}\chi\alpha\iota\omicron\varsigma$ καὶ ὄσιος 10, 6. Wie sollte denn der Uebersetzer qaddiq und châsid anders wieder geben? Wenn die LXX überhaupt

1) Die a. O. angeführten Stellen sind übrigens meist unglücklich gewählt. Sie lassen sich zum Theil recht gut hebräisch ausdrücken, und wenn das nicht der Fall ist, so liegt es daran, dass auch das Griechische nichts weniger als klar ist.

für den Sprachgebrauch des Judengriechischen massgebend ist, so natürlich erst recht für den der Uebersetzung. Geht etwa das Buch Sirac. deshalb nicht auf ein hebräisches Original zurück, weil der Uebersetzer die LXX kennt und ihr nacheifert? Uebrigens ist in Wirklichkeit die Abhängigkeit unserer Psalmen von der Sprache der griechischen Bibel gar nicht übergross. Ihr Sprachgebrauch ist ziemlich eigenthümlich, manche Wörter kommen vor, die sich in der LXX nicht finden, obwohl sie deutlich biblischen Begriffen entsprechen. Wirkliche Citate aus der LXX sind nirgends nachzuweisen; im Gegentheil lautet z. B. 2, 15 ganz anders als LXX zu Jer. 4, 19. Am wenigsten kann sich endlich Hilgenfeld für die Ursprünglichkeit des griechischen Textes auf seine Uebersetzung berufen, der er zutraut, „sie werde wohl die Unverständlichkeit ganzer Sätze desselben ziemlich gehoben haben.“ Sie erweckt im Gegentheil ein ungünstiges Vorurtheil gegen die Möglichkeit, mit seinen Mitteln und Voraussetzungen die Psalmen Salomos zu verstehen.

Noch die Bemerkung gehört hieher, dass zwar der überlieferte handschriftliche Text nicht fehlerfrei ist, dass aber die Basis, von der aus Hilgenfeld Geigern bekämpft, wenn derselbe von einem Passus behauptet, er ergebe nur ins Hebräische retrovertiert Sinn, an Solidität sehr bedeutend verliert, wenn er sie sich erst selbst zurecht machen muss, was recht oft vorkommt. Ich will Geigern keineswegs in Schutz nehmen, wenn er 17, 37 a. E. übersetzt „und den Schützen schafft er nicht Hoffnung auf Kriegeszeit“, und behauptet, לרבי (= πολλοῖς) bedeute hier Bogenschützen. Wenn aber Hilgenfeld für den griechischen Text nur so einzutreten weiss, dass er παλτοῖς für πολλοῖς und ἀσπίδας für ἐλπίδας ändert und demgemäss übersetzt „zu Lanzen wird er nicht Schilde sammeln“, so hat er ohne Zweifel seine Sache verloren. Auch 14, 4 hat Geiger's Zurückführung von μικρότης σαπρίας auf כְּנֵי טָרְסָ, abgesehen von Trommias, nichts für sich, namentlich nicht die hebräische Grammatik und Rhetorik. Aber Hilgenfeld's Conjectur μικρότης σαπρίας stösst dasselbe nicht um, sondern ist nur ein Luftstreich. Warum μικρότης statt des biblischen μικρία? Und ist ferner die Bitterkeit eine für die Fäulnis zu vermuthende Qualität? Das Gute liegt hier sehr nahe, μικρότης σαπρίας ist רַמָּה טַעַמָּה, ein bisschen Moder.

Die letzten Beispiele zeigen, dass ich keineswegs gesonnen bin, für die Art, wie Geiger seinen Grundsatz durchgeführt hat, einzutreten. Ich habe jedoch im Gegensatz zu Hilgenfeld nicht das an seinem Hebräisch auszusetzen, dass es Hebräisch ist, sondern dass es kein Hebräisch ist, nemlich in den Fällen, wo ich überhaupt etwas auszusetzen finde. Die mangelnde sprachliche Bildung Geiger's, der fast nur auf Trommius angewiesen ist, hat um so schlimmere Folgen, als er sehr kühn in der Kritik der Uebersetzung aus dem Urtext vorgeht. Er traut dem Uebersetzer sehr erhebliche Verwechslungen zu und entfernt sich manchmal sehr stark von dessen Verständnis, nicht bloss in dem Colorit des Satzes oder in der Verbindung seiner Elemente, sondern auch in den Elementen selbst, den Wörtern und Begriffen. Es ist nun schon an sich die schlechteste Empfehlung einer Correctur auf Grund des hebräischen Urtextes, wenn sie die Aussage in ihren materiellen Substraten umgestaltet; um so bedenklicher aber wird wie bereits gesagt dies Verfahren, je weniger das Hebräisch, welches Geiger aus der Retroversion gewinnt, zweifelsohne ist. Mir schien es rathsam, das Lexikalische möglichst unangetastet zu lassen, desto mehr aber in das Grammatische, namentlich das Syntaktische einzugreifen. Man wird z. B. finden, dass ich vielfach den Status constr. als absolutus und in Folge dessen einen griechischen Genitiv als Nominativ aufgefasst habe. Dadurch wird der Sinn oft sehr erheblich geändert, ohne dass man Gefahr läuft, den Boden unter den Füssen zu verlieren.

Ich gebe nunmehr eine Uebersetzung der Psalmen Salomos mit nachfolgender Erläuterung, die dem Zwecke dieser Beilage gemäss hauptsächlich auf die geschichtlichen Beziehungen Rücksicht nimmt. Die hergebrachte Eintheilung ist darin beibehalten. Der Werth und das Alter derselben schien mir theils durch die Ueberschriften verbürgt, die nicht erst von griechischen Diaskeuasten herrühren können, theils durch die offenbaren Schlussformeln am Ende von Ps. 2. 5. 6. 8. 17. 18. Ps. 3. 4. 7. 9. 10. 12. 13. 14. 15.

Ps. 1.

¹ Ich schrie zum Herrn in meiner äussersten Bedrängnis, zu Gott bei dem Angriff der Heiden. || ² Plötzlich drang mir

Kriegsgeschrei zu Ohren: „er erhört mich, weil ich voller Gerechtigkeit bin.“ || ³ Ich dachte in meinem Herzen, ich sei voller Gerechtigkeit, weil ich Glück hatte und an Söhnen wuchs; || ⁴ ihr Reichthum erfüllte alle Welt und ihr Ruhm drang bis zum Ende der Erde. || ⁵ Sie stiegen empor bis zu den Sternen, dachten, sie würden nimmermehr sinken. || ⁶ Sie wurden übermüthig in ihrem Glück, und vermochten es nicht zu tragen. || ⁷ Ihre Sünden sind im Verborgenen; und ich habe es nicht gemerkt. || ⁸ Ihre Greuel überbieten die der Heiden vor ihnen, sie haben das Heilige des Herrn schnöde entweiht.

Die Gemeinde der Gerechten, das wahre Israel, redet von sich in der ersten Person Singularis. Sie beklagt, sich identificiert zu haben mit einer Bewegung, mit der Gerechtigkeit und Heil anzubrechen schien, während sich nunmehr herausstellt, dass es jetzt schlimmer ist, denn zuvor, dass die Emporkömmlinge der neuen Zeit, obwohl sie Juden sind und es sein wollen, nicht besser sind als die Heiden, die vor ihnen doch wenigstens offen heidnische Wirthschaft trieben.

Es ist aus dem Verhältnis von v. 2 zu v. 3 klar, dass die neue Aera des äusseren Glücks und der äusseren Macht des jüdischen Gemeinwesens nach dem Kriege und in Folge des Krieges angebrochen ist, von dem v. 2 die Rede ist. Also kann nicht der Krieg des Pompejus gegen Aristobulus gemeint sein, auf den keine Glanzperiode der jüdischen Nation folgte, sondern bloss der makkabäische Aufstand. Damit ist zugleich bewiesen, dass unter den Sündern v. 1 die Heiden zu verstehen sind und unter der äussersten Gefahr, in der Israel schwebte, über den Angriff der syrischen Könige auf die Religion. Nur so kommt übrigens auch Einfachheit und Ordnung in die Gedankenfolge. Die Hasmonäer sind also diejenigen, über die v. 6—8 so bittere Klage geführt wird, und die Klagenden selbst sind Pharisäer, die mit vollem Rechte für die Gemeinde der Gerechten das Wort führen. Dass Juden und nicht Heiden v. 4—8 geschildert sind, ist unzweifelhaft. Das durchgehende Subjekt seit v. 4 sind ja die Söhne Zions v. 3, sie werden verglichen mit Heiden v. 8, sie werden endlich dargestellt, als suchen sie den theokratischen Schein zu bewahren, denn ihre Sünden sind im Verborgenen v. 7 und die Frommen befinden sich lange im Irrthum über sie. Wenn aber die Aussagen v. 4—8 auf Juden gehen, so passen sie lediglich auf die Hasmonäer und ihren Anhang, vgl. v. 4b. 5a. 8b.

Der Psalm wirft Licht auf die geschichtliche Stellung der kirchlichen Partei. Die Frommen hatten zwar am schwersten unter den Angriffen der Heiden auf die Religion zu leiden v. 1, aber der Aufstand gieng doch nicht von ihnen aus. „Plötzlich“ ist er da v. 2, sie wissen selbst nicht wie. Dann natürlich wenden sie ihm ihre Theilnahme, ihre Hoffnungen und Wünsche zu v. 2b. Vgl. dazu S. 79 ff. Wie der Sieg über die Heiden, so schien der daran sich schliessende allgemeine Auf-

schwung der Nation der äussere Abglanz ihres inneren Wesens, die Bürgerschaft ihrer „Gerechtigkeit“ vor Gott zu sein, und auch die Frommen liessen sich täuschen. In Wahrheit ward durch die makkabäischen Siege eine Entwicklung angebahnt, die unvermerkt zu dem selben Ziele führen musste, wohin vorher die Heiden d'e Theokratie mit Gewalt hatten zwingen wollen. Das tertium comparationis ist v. 8 offenbar die Verweltlichung und Profanierung; die Gefahr, die der Theokratie von den Hasmonäern droht, ist deshalb die grössere (*ὄπερ*), weil das Uebel lockendere Formen angenommen hat und schwerer zu erkennen ist. Unser Psalm zeigt, dass den Pharisäern darüber die Augen völlig aufgegangen sind, dass diese Priesterfürsten das Heilige nur misbrauchen als Mittel zu weltlichen Zwecken; *ἔβεβήλωσαν τὰ ἄγια κυρίου ἐν βεβηλώσει.*

Bemerkenswerth ist vielleicht noch, dass von einem innerjüdischen Gegensatze zur Zeit der Seleuciden sich kein Bewusstsein verräth, und dass die Hasmonäer in v. 8 nicht etwa mit der vormaligen hellenisirenden Aristokratie, was sehr nahe gelegen hätte, sondern direkt mit den Syrern selbst zusammengestellt werden.

Ps. 2.

¹ Der Heide in seinem Frevelmuth brach mit dem Widder die festen Mauern, und du hast es nicht gehindert. || ² Barbaren stiegen herauf auf deinen Altar, betraten ihn übermüthig in den Schuhen, || ³ zum Lohne dafür dass Jerusalems Söhne des Herrn Heiligthum entweihten, die Opfer Gottes mit Greueln befleckten. || ⁴ Darum sprach er: weit weg damit von mir; er hatte kein Gefallen an ihrem Dufte. || ⁵ Des Heiligthumes Herrlichkeit war nichts vor Gott, gerieth in äusserste Schmach. || ⁶ Die Söhne und Töchter sind mit Unglimpf gefangen geführt, im Ring ihr Hals, als Schaustück unter den Heiden. || ⁷ Nach ihren Sünden hat er ihnen gethan, dass er sie in der Sieger Hand hat übergeben. || ⁸ Dass er sein Antlitz abwandte mit-leidslos, gegen Mann und Greis und ihre Kinder allzusammen. || ⁹ Denn sie allzusammen thaten Böses und wollten nicht hören, ¹⁰ dass auch der Himmel unwillig ward und das Land sie aus-spie. || ¹¹ Denn nie that darin ein Mensch, was sie thaten; ¹² darum erfuhr das Land deine gerechten Gerichte, o Gott. || ¹³ Er hat Jerusalems Söhne dem Spott und Muthwillen Preis gegeben wie die Huren, sie selbst steht jedem offen, der des Weges zieht. || Vor der Sonne trieben sie Scherz mit ihren Greueln; ¹⁴ so wie sie sündigten vor der Sonne, hat man auch ihre Schuld öffentlich zur Schau gestellt. || Und die Töchter

Jerusalems wurden geschändet nach deinem Richterspruch, ¹⁵ dafür dass sie sich selbst befleckten mit wilder Unzucht. In tiefster Seele leide ich darob Qualen. (Jer. 4, 19). || ¹⁶ Ich erkenne, dass du Recht hast, o Gott, in aufrichtigem Herzen, dass in deinen Gerichten deine Gerechtigkeit waltet. || ¹⁷ Denn du hast den Sündern nach ihren Werken vergolten, nach ihren Sünden schwer und gross. || ¹⁸ Du hast ihre Sünden aufgedeckt, damit dein Recht erscheine, ¹⁹ du hast ihr Andenken von der Erde getilgt. || Gott ist ein gerechter Richter und sieht die Person nicht an. || ²⁰ Er riss die heilige Stadt vom stolzen Throne hernieder, da die Heiden Jerusalem verhöhnten und zertraten. || ²¹ Sie zog den Saek an statt des Ehrenkleids, einen Strick um das Haupt statt des Kranzes. || ²² Sie verlor die Krone, die Gott ihr aufgesetzt, ²³ in Schmach lag ihre Zier, fortgeschleudert auf den Boden. || ²⁴ Ich aber sah es und bat den Herrn und sprach: Lass ab, Herr, zu lasten (ἐπιλογίζῃ) auf Jerusalem mit den Heiden. || ²⁵ Denn sie haben böses Spiel getrieben und nicht abgesehen in Zorn und grimmiger Leidenschaft || ²⁶ und sie werden's an ein Ende bringen, wenn nicht du, Herr, ihnen Einhalt thust durch zornige Drohung. || ²⁷ Denn sie handeln nicht im Eifer für dich, sondern nach ihres Herzens Lust, ²⁸ auszulassen ihre Wuth an uns in der Plünderung. || Zaudere nicht, Gott, es ihnen heimzuzahlen, ²⁹ den Stolz des Drachen in Schande zu kehren. — || ³⁰ Nicht lange, da zeigte mir Gott seines Uebermuthes Wesen, da er erschlagen lag an der Grenze Aegyptens, verschmäht, verachtet zu Wasser und zu Land. || ³¹ Sein Leichnam ward zerschmettert von den Wogen in der starken Brandung, und niemand begrub ihn, ³² denn Gott gab ihm der Verachtung Preis. || Er bedachte nicht, dass er ein Mensch sei und zog nicht in Betracht das Ende. || ³³ Er dachte, ich bin der Herr von Land und Meer und erkannte nicht, dass Gott der Grösste ist, der Stärkste in seiner Allmacht. || ³⁴ Er ist der himmlische König und richtet Könige und Mächte. || ³⁵ Er erhebt mich zur Herrlichkeit und stürzt die Empörer ins ewige Verderben mit Schanden, weil sie ihn nicht anerkannten. || ³⁶ Nun also betrachtet, ihr Grossen der Erde, das Gericht des Herrn und erkennt, dass ein Grösserer König ist und ein Gerechter richtet den Erdboden. || ³⁷ Preiset Gott, die ihr den Herren fürchtet und kennt, denn des Herrn

Gnade äussert sich gegen seine Knechte im Gericht || ⁸ zu entscheiden zwischen Gerechten und Gottlosen, ewig zu vergelten den Gottlosen nach ihren Werken || ³⁹ und des Gerechten sich anzunehmen gegen den gottlosen Unterdrücker und dem Sünder dafür zu lohnen, was er dem Gerechten angethan. || ⁴⁰ Denn der Herr ist denen gütig, die ihn harrend anrufen, um nach seiner Gnade zu handeln mit denen, die ihm anhangen, dass sie allezeit vor ihm stehen in Kraft. || ⁴¹ Gelobt sei der Herr in Ewigkeit, von wegen seiner Knechte.

Wiederum spricht die Gemeinde und zwar regelmässig in der 1. Pers. Sing., vgl. v. 3. 5. Es ist auch hier wieder die Gemeinde der Gerechten, aber der innerjüdische Gegensatz der Parteien tritt in diesem Psalm etwas zurück. Es handelt sich hauptsächlich um den nationalen Gegensatz gegen auswärtige Feinde v. 2, welche es gewagt haben, nicht nur das Volk Gottes mit Krieg zu überziehen — das würde die Frommen kaum in Harnisch gebracht haben —, sondern die Tempelfestung mit dem Widder zu berennen, als Unbeschnittene das Heiligthum zu betreten und gar den Brandopferaltar selbst in den Kriegsschuhen v. 1 f. Wer ist damit gemeint? Man hat an die Syrer und Antiochus Epiphanes gedacht. Aber dessen Capitalverbrechen werden verschwiegen und was ausgesagt wird, passt nicht auf ihn. Der Greuel des Entsetzens wird v. 2, wo doch vom Opferaltar die Rede ist, nicht erwähnt; ebenso tritt nicht hervor, dass die Feinde ausser der momentanen Schändung des Tempels noch ausserdem und zwar systematisch der Religion Israels zu nahe getreten wären und die Frommen an der Ausübung ihrer Bundespflichten gehindert hätten. Dagegen was v. 1. v. 30 ff. zu lesen steht, wird nirgends von den Syrern und ihrem gottlosen Könige berichtet. Am allerwenigsten passen die allgemeinen Verhältnisse. Es ist deutlich, dass die Frommen von diesen Feinden weder so viel zu fürchten, noch zu leiden gehabt, als ihre einheimischen Gegner. Direkt traf das Gericht die Gottlosen v. 6—19 und nur nebenbei die Frommen, so dass diese anfangs sogar denken konnten, die Feinde haben im ζῆλος gehandelt, d. h. im Eifer für die Sache Gottes v. 27. Bekanntlich hat aber Antiochus Epiphanes nicht gegen die Gottlosen Krieg geführt, sondern gegen die Frommen.

Das Ereignis, das dem Psalme zu Grunde liegt, kann nur die Eroberung Jerusalems durch Pompejus sein. Was man dagegen sagen könnte, ist, dass über das gewaltsame Eindringen des Römers in das Allerheiligste geschwiegen wird. Aber der Psalm ist nicht unter dem frischen Eindruck der Dinge geschrieben, sondern erst mindestens 17 Jahre später, und der Brandopferaltar war jedenfalls bei Weitem und galt vielleicht auch für wichtiger als das Allerheiligste. Man könnte sich für die letztere Annahme auf den Greuel des Entsetzens berufen. Wie dem auch sei, in v. 30 ff. erkennt man so frappant das Ende des Pompejus,

dass jenes Bedenken a silentio verschwindet. Zumal da alles Andere stimmt. Nicht bloss die groben Thatsachen, die Erstürmung des Tempels und die Gefangenführung zahlreicher Juden ins Ausland, sondern auch das mehr Zuständliche der Situation. Diejenigen, die vorzugsweise von dem Zorne des Siegers zu leiden haben, sind Priester, denn ihr Hauptverbrechen ist v. 3, dass sie den Tempel und den Opferdienst entweiht haben, wonach sich auch die Form der Strafe richtet v. 4 f. Sie leben in Ueppigkeit und Schwelgerei v. 13 ff., sind also reiche Leute und endlich sind sie die Ersten an Rang und Würde, denn ihre Bestrafung wird v. 19 als Beweis gebraucht, dass Gott die Person nicht ansieht. Nun hatte aber Pompejus bekanntlich grade gegen Aristobulus und seinen sadducäischen Anhang zu kämpfen, wogegen die Frommen vielleicht anfangs wenigstens mit halben Sympathieen auf seiner Seite standen und erst, nachdem er die bekannten Ungesetzlichkeiten begangen hatte, sich über ihn entrüsteten. Sie haben Grund, über alle „Gerichte“, als einen Beweis der göttlichen Gnade gegen sie sich zu freuen v. 16 ff. v. 37 ff. Sie freuen sich, dass der Römer die Sadducäer und dass hinterher Gott auch den Römer gestürzt hat. Der Dank hierfür ist das eigentliche Thema des Psalms.

Es fällt also Ps. 2 im Allgemeinen in die selbe Zeitsphäre wie Ps. 1, nur dass offenbar Ps. 1 um Decennien älter ist. Vgl. weiter zu Ps. 4.

Ps. 3.

¹ Warum schläfst du, meine Seele, und lobest nicht den Herrn? ² Singe ein neues Lied dem preisenswerthen Gott! || Spiele und erwache, da er erwacht ist; denn es ziemt sich, Gottes Lob zu singen aus vollem Herzen. || ³ Die Gerechten gedenken allewege des Herrn mit Dank, und erkennen seiner Gerichte Gerechtigkeit. || ⁴ Der Gerechte verliert den Muth nicht, wenn er vom Herrn gezüchtigt wird, denn er bleibt doch in Gnade bei dem Herrn. || ⁵ Der Gerechte strauchelt — und anerkennt des Herrn Gerechtigkeit, er fällt — und wartet, was Gott für ihn thun werde. || ⁶ Er schaut aus, woher ihm die Hülfe kommt, ⁷ die Sicherheit der Gerechten stammt von Gott ihrem Helfer. || Nicht speichert sich Sünde auf Sünde im Hause des Gerechten, ⁸ beständig durchforscht der Gerechte sein Hauswesen, um die Schuld zu tilgen bei seiner Uebertretung. || ⁹ Er sühnt die unabsichtliche Sünde durch Fasten und demüthigt seine Seele, ¹⁰ der Herr aber absolviert jeden Frommen, sammt seinem Hause. || ¹¹ Der Gottlose strauchelt und verflucht sein Leben, den Tag seiner Zeugung und Geburt. ¹² fügt Sünde zu Sünde in seinem Leben. || ¹³ Er stürzt, ja schlimm ward sein Fal-

len, und steht nie wieder auf. || Für immer geht der Gottlose zu Grunde ¹⁴ und sein wird nicht gedacht, wenn die Gerechten heimgesucht werden. || ¹⁵ Das ist das Theil der Gottlosen in Ewigkeit, ¹⁶ aber die Gottesfürchtigen erstehen zum ewigen Leben. || Und sie leben im Lichte des Herrn, das wird nimmermehr sich verfinstern.

Die Stimmung des Ps. ist abhängig von den Gerichten des Herrn, die wir aus Ps. 2 kennen. Dieselben haben zwar nicht bloss die Gottlosen, sondern das jüdische Volk insgesamt betroffen. Auch die Frommen haben darunter zu leiden gehabt und sind zeitweilig in dumpfer gedrückter Stimmung gewesen, als lasse Gott die Dinge gehen wie sie wollen und kümmerge sich nicht um Israel. Jetzt aber ist Gott aufgewacht v. 2, und nun kommen auch die Seinen wieder zu sich v. 1. Sie erkennen nun, wie doch eigentlich die Wirkungen „der Gerichte“ bei Frommen und Gottlosen grundverschieden sind. Der Schwerpunkt liegt bei diesen wo anders als bei jenen, sie halten der Erschütterung Stand, während jene stürzen. Die Ausführung dieses Satzes ist den Erörterungen der Freunde Iobs und mancher Psalmen Davids völlig ähnlich. Vgl. 2. Macc. 6, 12—17.

Nach Ps. 1. 2 lässt sich annehmen, dass die Gerechten und die Gottlosen, jedenfalls innerjüdische Parteien, die Pharisäer und die Sadducäer sind. Die Frommen haben nach 3, 16 die Hoffnung der Auferstehung: für die Gottlosen ist die Verzweiflung charakteristisch v. 11 ff., wenn sie das Unglück trifft; ihre Hoffnung hört also mit dem Diesseits auf.

Ps. 4.

¹ Warum sitzt ihr Weltmenschen im Hohen Rath, da doch euer Herz ferne ist vom Herrn und ihr mit Uebertretungen den Gott Israels reizet! || ² Ueberragend in Worten, überragend in Hoffahrt sie alle, mit hartem Spruch verurtheilend die Schuldigen im Gerichte! || ³ Sie sind voran, Hand anzulegen gegen den Schuldigen wie im frommen Eifer, während sie selbst in alle Art Sünden verstrickt sind und in Unzucht. || ⁴ Ihre Augen stehen auf jedes Weib ohne Unterschied, ihre Zunge lügt selbst beim eidlichen Vertrage. || ⁵ Nachts und insgeheim sündigen sie wenn sie sich ungesehen glauben; mit ihren Augen sprechen sie jedes Weib an um sündige Verabredung. || ⁶ Sie verstehen es, einzuschlüpfen in jedes Haus, mit heiterer Miene, als dächten sie nichts Arges. || ⁷ Rotte Gott aus, die in Heuchelei leben zusammen mit den Frommen; in Verderben gerathe ihr Leib, in Armuth ihr Leben! || ⁸ Decke Gott auf die Werke der

Menschenhändler, zu Gelächter und Spott mögen ihre Thaten werden! || ⁹ Damit die Frommen erkennen, dass ihres Gottes Gericht gerecht sei, wenn er die Gottlosen ihnen aus dem Blick schafft, ¹⁰ die Menschenhändler, die trügerisch Recht sprechen. || ¹¹ Deren Augen gerichtet sind auf das Haus eines Mannes, der es versteht wie die Schlange Gottesweisheit (*ἀγγέλιον*) aufzulösen durch teuflische Worte. (Gen. 3.) || ¹² Seine Worte sind Bethörungen, dass er sein gottloses Begehren ausrichte. || ¹³ Er hat nicht abgesehen, bis er es durchgesetzt, uns zu verjagen wie in Verwaisung. || Er hat eine Oede gemacht seinem greulichen Begehren zu lieb, ¹⁴ er meinte fälschlich, es sehe und richte niemand. || ¹⁵ Er ist voller Bosheit darnach noch und seine Augen stehen auf des Nächsten Haus, Verderben zu stiften mit wühlerischen Worten; durch alles das wird seine Gier nicht gesättigt. || ¹⁶ Möge deine Aechtung, Herr, sein Theil werden, sein Ausgang in Stöhnen und sein Eingang in Fluch! || ¹⁷ In Weh und Noth und Mangel sein Leben, sein Schlaf in Qualen und sein Erwachen in Aengsten. || ¹⁸ Es fliehe der Schlaf von seinen Lidern in der Nacht, es versagen ihm die Arme schmachvoll zu jedem Werke! || ¹⁹ Mit leeren Händen komme er heim und sein Haus leide Mangel an Allem, was den Hunger stillt. || ²⁰ Vereinsamt und kinderlos sei sein Alter bis er fortgerafft wird. || ²¹ Möge der Leib der Menschenknechte von den Thieren zerrissen werden und die Gebeine der Frevler ehrlos vor der Sonne bleichen! || ²² Mögen die Raben die Augen der Heuchler aushacken, ²³ weil sie vieler Leute Häuser schmachvoll verödet und in ihrer Wuth zersprengt haben. || ²⁴ Gottes gedachten sie nicht und fürchteten Gott nicht in alle diesem, || ²⁵ sondern sie reizten Gott und ärgerten ihn. || Er rotte sie aus aus dem Lande, weil sie harmloser Leute Leben mit Trug verriethen. || ²⁶ Wohl denen die den Herrn in Aufrichtigkeit fürchten, ²⁷ der Herr wird sie erretten von den Tückischen und Gottlosen. || Er wird uns erretten, aus allen Fallen des Frevlers, ²⁸ und ins Verderben stürzen, die in Uebermuth jedes Unrecht begehen! || Denn ein grosser und mächtiger Richter ist der Herr unser Gott in Gerechtigkeit. || ²⁹ Es komme deine Gnade Herr, über alle die dich lieb haben.

Abermals ein Gebet der Frommen (uns v. 27) gegen ihre Feinde. Dass die letzteren Juden sind, ist klar aus v. 7; es wird aber ein Unter-

schied zwischen ihnen gemacht. Es ist 1) eine Mehrzahl und 2) ein Einzelner, dem diese Mehrzahl gefügig ist. Dies Verhältnis tritt sehr klar zu Tage am Anfang von v. 10: da ist der *ἀνὴρ ἐν εὐσταθείᾳ πλ.* der, auf den die Augen der *ἀνθρώπων ἄρεσκοι*, die grade um seinetwillen so heissen, gerichtet sind. Der Unterschied zeigt sich ferner auch sehr deutlich in der Strafdrohung. V. 16—20 beschränkt sich auf den Einen, der an der Spitze steht und die Initiative hat; nachdem er sein Theil bekommen, folgen v. 21 ff. die Fürstenknechte in der Mehrzahl. Aehnlich ist es mit den Vorwürfen. Denn da sie v. 11—15 gegen den Einen erhoben werden, so können sie in v. 1—10 nicht diesem gelten, zu dem erst v. 11 der Uebergang gemacht wird, sondern eben nur seinen Anhängern. Also ist die 2. Pers. Sing., die v. 1 ff. gebraucht wird, in kollektivem Sinne zu nehmen. Gelegentlich bricht auch der Plural durch und zwar promiscue neben dem Singular v. 7. 8. 10. Falsch also Hausrath a. O. S. 181.

In Allem, was von den pluralischen Feinden ausgesagt wird, kann man die Sadducäer erkennen. Bemerkenswerth vor Allem ist der Name *βεβήλος*, d. i. chanēph, der Profane, der Weltmensch; die passendste Bezeichnung der Politiker unter den Theokraten. Ihren kirchlichen und staatlichen Aemtern spricht ihre unkirchliche Gesinnung Hohn. Sie sitzen im Synedrium v. 1 und stellen sich auch sehr eifrig, ihre Macht im Dienste Gottes und der Gerechtigkeit zu gebrauchen v. 3, aber es ist eitel schlimme Heuchelei und ein unerträglicher Zustand, dass die Frommen an die Gemeinschaft dieser Menschen gebunden sind v. 7, die noch dazu eine herrschende Stellung einnehmen und davon Wesens genug machen v. 2. Innerlich sind sie völlig gottentfremdet und heimlich geben sie sich allen Lastern hin, die sich vornehme und reiche Leute zu erlauben pflegen v. 4—6, vgl. 2, 14 f. Nicht Gott fürchten sie, nicht ihn haben sie als den König und Herrscher der Theokratie vor Augen, sondern sie sind Menschenknechte, *ἀνθρώπων ἄρεσκοι*. und ihr Gott ist der Fürst, der *ἀνὴρ* v. 11. Namentlich diese Stellung zum Fürsten beweist, dass die hasmonäische Aristokratie im ersten Jahrhundert vor Chr. geschildert ist.

Welcher Fürst ist gemeint? Mir scheint, da an einen Heiden oder auch an einen Halbjuden nicht zu denken ist, Alexander Jannäus. Auf den passen die Vorwürfe v. 13 f. vgl. v. 23 so gut wie auf keinen andern, auch die Form der Strafe ist darnach bemessen v. 19 f. und die Wuth v. 16 ff. erklärt sich. Besonders ist zu beachten, dass diese Wuth noch herrscht, also auch die Zustände, die sie bedingen, und dass die Rache, das Gericht noch nicht eingetreten ist, sondern glühend herbeigewünscht wird. Die Aussagen v. 11 f. stehen wenigstens nicht entgegen. Dass er es an guten Worten nicht hat fehlen lassen, um die Masse zu sich herüberzuziehen, ist sehr glaublich; wir finden ja auch in der That, dass ihm das zu Zeiten völlig gelungen ist, dass plötzlich das Volk von den Pharisäern zu ihm übertrat. Die Gottesweisheit (*ἀγγέλιον* = *elohim*) wird die Gesetzesweisheit der Schriftgelehrten sein; ebenso wie die

Schlange im Paradies die göttliche Weisheit durch ihre teuflische Rede (*ἐν λόγοις παρανόμων* = *dibre belijaal*) der Eva auszureden wusste, so verstand Jannäus das Volk zu bethören, dass sie den theokratischen Principien der Pharisäer zeitweis untreu wurden v. 11. Eine andere mögliche Auffassung s. S. 114. Auch v. 15 liefert schwerlich eine Instanz gegen Jannäus, wenn sich auch nicht mit Bestimmtheit sagen lässt, was unter dem Hause des Nächsten zu verstehen ist. Vielleicht ist auf die ungerechte ländergierige Politik des Königs angespielt.

Für die innere jüdische Geschichte ist dieser Psalm der interessanteste von Allen. Nirgends erscheint das Bild der Sadducäer, von pharisäischem Standpunkte aus gesehen, in grösserer Klarheit. Wenn meine Deutung des *ἀνήρ ἐν εἰσπραθείᾳ κτλ.* auf Alexander Jannäus richtig ist — ich selbst zweifle nicht daran —, so ist dies zugleich wohl mit Ps. 12 das älteste Stück der Sammlung und verfasst vor dem Jahre 80. Unter dieser Annahme ist natürlich daran nicht zu denken, dass der Verfasser von Ps. 2 und Ps. 4 der selbe sei. Das ist indessen auch aus einem anderen Grunde unwahrscheinlich. In Ps. 4 wird ebenso wie in Ps. 1 und Ps. 8 gesagt, dass die Sadducäer bei ihrem bösen Treiben, namentlich auch bei ihren Ueppigkeitsünden bedacht sind, den Schein zu wahren. In Ps. 2 dagegen wird ihnen angedichtet, sie haben mit ihrer Unzucht recht öffentlich Skandal gegeben. Das ist offenbar die Uebertreibung der späteren Erinnerung.

Ps. 5.

¹ Herr Gott, ich preise freudig deinen Namen, unter Einsichtigen deine gerechten Gerichte. || ² Denn du bist gütig und barmherzig, die Zuflucht des Armen; ³ wenn ich zu dir rufe, so wirst du mir nicht schweigen. || ⁴ Denn nicht gewinnt man dem Helden Raub ab ⁵ und wer sollte von dem Deinigen etwas nehmen, wenn du nicht giebst? || ⁶ Ist doch des Menschen Theil bei dir abgewogen und er bekommt nicht mehr, als du ihm zuerkannt, o Gott. || ⁷ In unserer Noth rufen wir dich an um Hülfe, du wirst unsere Bitte nicht abweisen, denn du bist unser Gott. || ⁸ Lass deine Hand nicht schwer auf uns lasten, dass wir nicht durch die Noth in Sünde fallen. || ⁹ Auch wenn du uns abweisest, werden wir nicht ablassen, sondera zu dir kommen. || ¹⁰ Denn hungert mich, so schreie ich zu dir, Gott, und du gibst mir. || ¹¹ Die Vögel und Fische nährst du, wenn du Regen giebst in der Wüste zur Frühlingszeit, Futter zu schaffen auf der Trift für alles Wild. || ¹² Wenn sie hungert, erheben sie zu dir ihr Angesicht. || ¹³ Könige und Fürsten und Völker ernährst du, Gott — und des Armen und Frommen Hoffnung, wer soll

es sein, wenn nicht du, Herr! || ¹⁴ Du wirst hören, denn wer ist gütig und freundlich wie du. || Erfreue die Seele des Armen und thue deine Hand auf zum Erbarmen! || ¹⁵ Ein Mensch ist gütig gegen einen Freund; und Tags darauf wenn er ohne Murren zum zweiten Male giebt, so ist's zum Verwundern. || ¹⁶ Du aber o Gott giebst aus Güte viel und reichlich, und wessen Hoffnung auf dich steht, Herr, wird keinen Mangel haben an Gabe. || ¹⁷ Ueber die ganze Welt, Herr, geht deine erbarmende Güte. || ¹⁸ Glücklicher der, den Gott bedenkt mit ausreichendem Masse. || ¹⁹ Hat der Mensch zu viel, so sündigt er; ²⁰ es genüge das Mittelmaß bei Gerechtigkeit! || Darin liegt des Herrn Segen, dass man satt werde bei Gerechtigkeit. || ²¹ Die den Herrn fürchten, erfreuen sich des Segens, und deine Freundlichkeit waltet über Israel in deinem Reich. || ²² Des Herren Ehre sei gepriesen, denn er ist unser König.

V. 1—17 ist ein Gebet der Gemeinde um Abwendung einer drohenden und bereits eingetretenen Hungersnoth (v. 10 ff.), d. h. um Sendung von Regen. V. 18—22 ist der Dank für die erfüllte Bitte, der ebenso wie bei vielen der kanonischen Psalmen zum Schluss angehängt wird, sei es, weil die Erhörung antecipiert wird, um Gott gewissermaßen sanften Zwang anzuthun, sei es, weil die Bitte poetisch erst formuliert ist, nachdem der Erfolg bereits Thatsache war. Ohne Zweifel einer der schönsten von den Psalmen Salomos, aber geschichtlich nicht von Bedeutung. Mag sein, dass auch hier die Pharisäer sprechen, aber der Natur der Sache nach nicht als Partei, sondern als Chorführer der Gemeinde. Es erhellt übrigens sowohl aus den Berichten über Onias den Regenmacher als auch aus Ps. 2, 9 *καὶ ὁ οὐρανὸς ἐβαρυνθήμηνος*, und Ps. 17, 21, dass Palästina in den ersten Decennien des ersten Jahrhunderts vor Christo an empfindlichen Regenmangel litt.

Ps. 6.

¹ Wohl dem Manne, der mit bereitem Herzen den Namen des Herrn anruft; ² wenn er des Herren Namen bekennt, so wird er gerettet. || ³ Seine Wege werden von dem Herrn gebahnet und seiner Hände Thun behütet. || ⁴ Von bösen Träumen wird seine Seele nicht in Schrecken gesetzt, ⁵ muss er durch Ströme und Meereswellen, geräth er doch nicht in Angst. || ⁶ Er wacht auf aus dem Schlafe und preist den Namen des Herrn. || ⁷ Mit zuversichtlichem Herzen ruft er den Namen seines Gottes an und betet zum Herrn für sein ganzes Haus. || ⁸ Und der Herr hört Jedes Bitte in Gottesfurcht und erfüllt

den Wunsch der Seele, die auf ihn hofft. || ³ Gepriesen sei der Herr, der Barmherzigkeit thut an denen, die ihn in Wahrheit lieb haben.

Ps. 7.

¹ Verleg deinen Wohnsitz nicht von uns fort, o Gott, dass uns nicht anfallen, die uns ohne Ursach feind sind. || ² Du hast sie verstossen, o Gott, möge ihr Fuss nicht dein heiliges Eigenthum betreten! || ³ Züchtige uns nach deinem Willen, aber den Heiden gieb uns nicht preis! || ⁴ Denn wenn du die Pest entbietest, und ihr über uns Befehl giebst (2. Sam. 24) — du bist doch barmherzig und zürnst nicht so, dass du uns vernichtest. || ⁵ Weil dein Name unter uns wohnt, werden wir Gnade finden ⁶ und die Heiden werden uns nicht überwinden. || Denn du bist unser Beschirmer; ⁷ wir rufen dich an und du wirst uns erhören. || ⁸ Du wirst dich immerdar des Namens Israel erbarmen und ihn nicht verstossen. || Wir bleiben ja stets unter deinem Joch, und können deiner Zuchtruthe nicht entgehen. || ⁹ Du wirst uns aufrichten zur Zeit deiner Hülfe, dich zu erbarmen über das Haus Jakobs für den Tag, für welchen du es ihnen gelobt hast.

Gegenüber der dringenden und beinah fanatischen Bitte v. 1—8 klingt v. 9 so resigniert, dass er erst geschrieben zu sein scheint, nachdem dennoch das Ereignis eingetreten, das beschworen werden soll. Welches Ereignis ist das? Nicht der Einfall des Pompejus. Denn zu dem versah man sich von vornherein keines Bösen, und aus Ps. 2. Ps. 8 geht hervor, dass die Stimmung, die man ihm entgegenbrachte, nicht der theokratische Fanatismus war. Dieser dagegen ist im Volke hell aufgelodert, als Sosius zur Belagerung Jerusalems schritt. Ant. XIV 16, 2 *Μετὰ πολλῆς δὲ προθυμίας καὶ ἐριδος, ἅτε σίμπακτος ἡθροισμένοι τοῦ ἔθνους, οἱ Ἰουδαῖοι τοῖς περὶ τὸν Ἡρώδη ἀντεπολέμουν, καταλειφθέντες ἐντὸς τοῦ τείχους, πολλὰ τε ἐφήμιζον περὶ τὸ ἱερόν καὶ πολλὰ ἐπ' εὐφημίας τοῦ δήμου ὡς ἠυσομένον τῶν κινδύνων αὐτοῦς τοῦ Θεοῦ.* Vgl. Jer. 7.

Ps. 8.

¹ Gefahr und Kriegesgerücht hörte mein Ohr, den Schall der Drommete, die Mord und Verderben verkündete. || ² Viel Heeresvolk brauste wie ein starker Wind, wie der Sturm eines grossen Brandes, der durch die Steppe lodert! || ³ Und ich sprach in meinem Herzen: gewis wird uns Gott richten wollen! ||

⁴ Einen Laut hörte ich in Jerusalem, der heiligen Stadt —
⁵ meine Hüften brachen zusammen bei der Kunde, meine Kniee wankten. || ⁶ Mein Herz gerieth in Angst, und meine Gebeine schlotterten wie ein Rohrhalm. || ⁷ Ich sprach: die Frommen — ihre Wege sind Gerechtigkeitswege. || Ich überdachte die Gerichte Gottes seit Beginn der Welt, ich musste Gottes Gerechtigkeit erkennen in allen seinen Gerichten von je her. || ⁸ Gott hat ihre Sünden vor das Sonnenlicht gebracht, das ganze Land erkannte die gerechten Gerichte Gottes. || ⁹ In verborgenen Schlupfwinkeln trieben sie ihre empörende Greuel, ¹⁰ Unzucht der Sohn mit der Mutter und der Vater mit der Tochter, ¹¹ brachen die Ehe jeder mit seines Nächsten Weibe. || Sie schlossen einen eidlichen Bund ab' zudem: ¹² das Heilige Gottes raubten sie, da kein rechtmässiger Erbe darauf Anspruch erhub. || ¹³ Den Altar des Herrn betraten sie frisch von jeder Unreinigkeit weg, und im Blutfluss assen sie das Opfer wie gemeines Fleisch. || ¹⁴ Sie liessen keine Sünde übrig, die sie nicht schlimmer übten als die Heiden. || ¹⁵ Deshalb goss ihnen Gott den Geist der Verblendung ein, gab ihnen einen Becher schieren Weins zu trinken zur Berauschung. || ¹⁶ Er führte herbei von den Grenzen der Welt den gewaltigen Stösser, ¹⁷ der beschloss den Krieg über Jerusalem und ihr Land. || ¹⁸ Mit Freuden zogen ihm die Gebieter des Landes entgegen, sprachen zu ihm: Gesegnet (*ἐπεικτί*) sei dein Kommen, wohlan, ziehe mit Frieden ein! || ¹⁹ Sie schlichteten die rauhen Wege vor ihnen, öffneten die Pässe nach Jerusalem, bekränzten festlich ihre Mauern. || ²⁰ Er zog ein wie ein Vater in seiner Kinder Haus mit Frieden, fasste Fuss mit aller Sicherheit, || ²¹ bemächtigte sich der Burgen des Landes und der Mauern Jerusalems, ²² denn Gott gab ihm sicheres Geleit durch ihre Verblendung. || ²³ Er richtete ihre Häupter hin und alle die klugen Rätthe, vergoss das Blut der Bewohner Jerusalems wie unreines Wasser, || ²⁴ führte ihre Söhne und Töchter hinweg, weil sie sie in Unzucht gezeugt hatten, || ²⁵ weil sie gethan in ihrer Unreinheit wie ihre Väter, ²⁶ Jerusalem entweiht hatten und was dem Namen Gottes heilig war. || ²⁷ Gott erwies sich gerecht in seinen Gerichten an den Völkern der Welt, ²⁸ unter denen die Frommen Gottes sind wie die unschuldigen Lämmer. || ²⁹ Gelobt sei der Herr, der die ganze Welt richtet mit seiner Gerechtigkeit. ||

³⁰ Ja, Herr, du hast uns erleben lassen dein Gericht in deiner Gerechtigkeit. || ³¹ Unsere Augen sahen deine Gerichte. Gott; wir priesen deines ewig herrlichen Namens Gerechtigkeit. || ³² dass du der Gott der Gerechtigkeit heisst, der da richtet Israel zur Züchtigung. || ³³ Wende deine Gnade uns wieder zu, Gott, und erbarme dich unser. ³⁴ bringe das zerstreute Israel zusammen aus Güte und Mitleid. || ³⁵ Denn du bewahrest deine Treue gegen uns, und weil wir halsstarrig waren, so bist du unser Zuchtmeister. || ³⁶ Blick nicht weg von uns, du unser Gott, dass uns die Heiden nicht verschlingen und kein Rächer zurückfordere. || ³⁷ Du bist doch unser Gott von je her und auf dich haben wir unsere Hoffnung gesetzt, Herr. || ³⁸ Wir wollen nicht von dir lassen, denn gütig sind deine Beschlüsse über uns! || ³⁹ Uns und unsern Kindern bleibe ewiglich deine Gnade, lass uns nicht bis an das Ende erschüttert werden. || ⁴⁰ Gesegnet sei der Herr wegen seiner Gerichte durch den Mund der Frommen ⁴¹ und auch du gesegnet, Israel vom Herrn in Ewigkeit.

Ein Krieg ist entbrannt, von grossen Dimensionen; er wird verglichen mit einem Steppenbrande, den der Sturm durch die Wüste treibt. Nach v. 27 sind es die Völker der (morgenländischen) Welt, nach v. 28 die ganze Welt, die betroffen wird. Dagegen ist Jerusalem ursprünglich nicht bedroht, der Angriff hat nicht Judäa zum eigentlichen Ziel. Wäre der gewaltige Stösser in ausgesprochen feindlicher Absicht gekommen, so wäre das Verhalten der jüdischen Regenten völlig unverständlich. Und auch aus dem Anfang des Psalms erhellt, dass das anderswo schon heftig entbrannte Kriegsfeuer darnach erst anfängt, auch für die Juden bedrohlich zu werden.

Lokale Kriege und solche, die express gegen die Theokratie geführt wurden, sind also von vornherein ausgeschlossen. Darnach ist die Auswahl schon sehr beschränkt und sie wird es noch mehr durch den Umstand, dass offenbar Judäa souverän ist. Entscheidend ist schliesslich, dass während die Frommen von Anfang an eine passive und beobachtende Stellung einnehmen und hinterdrein das Schicksal, welches der Eroberer Jerusalems ihren Gegnern bereitet, sehr gerechtfertigt finden, es die jüdischen Regenten sind, welche anfangs den Feind mit offenen Armen empfangen und Alles thun um ihm ins Herz des Landes die Wege zu bahnen, hernach aber umschlagen und in Folge dessen auf's feindlichste von dem Sieger behandelt werden, während die Frommen nur mit zu leiden haben; vgl. v. 23 f. sie, nicht wir. Es bleibt einzig übrig, an die Invasion des Pompejus zu denken. Darauf allein lassen sich auch die Specialitäten v. 15—22 deuten. Ich mache namentlich aufmerksam auf die Worte *ἤνοιξαν πύλας ἐπὶ Ἱερουσαλήμ* v. 16. Die *πύλαι* sind

hier die *shearim*, die befestigten Zugänge und Pässe des Landes, die den Weg nach Jerusalem beherrschten. Denn nur so lässt sich der sprachliche Ausdruck rechtfertigen, ausserdem kann in v. 19 auch der Sache wegen noch nicht vom Öffnen der Thore Jerusalems die Rede sein, weil der Feind erst v. 20 das heilige Land betritt und erst v. 21 vor Jerusalem erscheint. Bekanntermassen aber spielen die Pässe bei der Invasion des Pompejus eine Rolle und die Uebergabe der sie vertheidigenden Burgen, *Koreae* ¹⁾ und *Alexandrium*, ist ein auffallender Zug in dem damaligen Benehmen des Aristobulus.

Die innere Feindschaft der Parteien, die sich in diesem Psalme äussert, ist also wiederum die der Pharisäer und Sadducäer. Erstere sind die Frommen, letztere sind die Regenten des Landes ²⁾, die klugen Politiker, welche durch ihren Witz die *εἰσαρμύνη* beschwören zu können glauben und doch so elend von Gott an der Nase herumgeführt werden v. 22 f. Die Anklagen, die Ps. 1. 2. 4 erhoben werden, kehren hier wieder. Dass sie den Bund gebrochen und der Verleugnung Gottes sich schuldig gemacht hätten, wird nicht gesagt und ist also auch nicht der Fall, da die schlimmste Schuld nicht hätte verschwiegen werden können. Betont wird auch hier ihr heinliches Treiben in Ueppigkeit und Ausschweifung, und der Gegensatz, in den sie sich dadurch zu der Heiligkeit ihres priesterlichen Amtes stellen v. 13. v. 26. Eigenthümlich ist der Vorwurf v. 12, dass sie auf illegitime Weise in den Besitz ihrer heiligen Stellung gekommen seien, dass sie das Heilige geraubt haben, da kein rechtmässiger Erbe es vindicieren (*γαῖλ*) konnte. Man wird auf der Stelle an das Verhalten der Asidäer gegen Aleimus, der Pharisäer gegen Johannes Hyrkanus und Alexander Jannäus erinnert, vgl. S. 82. 92 ff. Darnach ergiebt sich auch, was unter den *συνθήκαι* v. 11 zu verstehen ist. Ohne Zweifel der Vertrag 1. Macc. 14, 27 f., wonach die Hasmonäer mit Ausschluss der legitimen Erben als Hohepriester anerkannt wurden *εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν*. Uebrigens erhellt aus v. 25 *καθὼς οἱ πατέρες αὐτῶν*, dass man sich zur Zeit unseres Psalmes bereits im zweiten Stadium des Kampfes befand.

Ps. 8 ist älter als Ps. 2. Die Erinnerung an den Hergang und die Zustände bei der Invasion des Pompejus ist noch sehr lebhaft und genau bis ins Einzelne; und während Ps. 2 die Rache schon befriedigt ist, wird sie hier erst erbeten. Es scheint, dass Ps. 2 auf Ps. 8 direkte Rücksicht

1) heute Kariuth bei Silo, wohl sicher das Karioth des Verräthers. An Kerijjoth Jos. 15 zu denken, ist unmöglich, denn das lag nicht nur nicht in Galiläa, sondern auch nicht einmal in dem damaligen Judäa.

2) V. 23 lässt nicht zu, dass man unter den *ἄρχοντες* v. 18 die beiden Fürsten Aristobulus und Hyrkanus verstehe; es kann nur, wie das auch sonst der Fall ist Ps. 17, die regierende Aristokratie gemeint sein, die hasmonäisch gesonnen war. Um Hyrkanus kümmert sich der Psalm überhaupt nicht.

nimmt. Man halte zusammen: Ps. 8, 8 *ἔγνων πάντα ἢ γῆ τὰ κρίματα τοῦ θεοῦ τὰ δίκαια* mit Ps. 2, 12 *καὶ γνώσεται ἢ γῆ τὰ κρίματά σου πάντα τὰ δίκαια*. Ferner Ps. 8, 26 *ἐμίαναν Ἱερουσαλήμ καὶ τὰ ἡγιασμένα τῶ ὀνόματι τοῦ θεοῦ* mit Ps. 2, 3 *οἱ υἱοὶ Ἱερ. ἐμίαναν τὰ ἅγια κυρίου*, beidemale mit der selben Rücksicht auf die Opfer Ps. 8, 13. Ps. 2, 3. Namentlich aber Ps. 8, 8 *ἀνεκάλυψεν ὁ θεὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐναντίον τοῦ ἡλίου* mit Ps. 2, 18 *ἀνεκάλυψας τὸς ἁμαρτίαις αὐτῶν, ἵνα φανῆ τὸ κρίμα σου* und v. 13. 14 das zwiefache *ἀπέναντι τοῦ ἡλίου*. Aus diesem letzteren Beispiele ergibt sich deutlich die Originalität des Ps. 8. Denn hier erklärt sich das *ἀνακαλύπτειν* der Sünder von Seiten Gottes daraus, dass sie heimlich und im Finstern begangen sind v. 9 ff. Dagegen sind sie nach Ps. 2 öffentlich und schamlos vor der ganzen Welt begangen, und man begreift nun gar nicht mehr, warum sie erst Gott ans Licht bringt. Vielleicht hat der Vf. von Ps. 2 die Worte *τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐναντίον τοῦ ἡλίου* Ps. 8, 8 eng zusammen gefasst. Nebenbei ergibt sich hieraus ferner, dass auch die zweite Hälfte von Ps. 8, 8, die ebenfalls hier erst aus dem Gegensatze von v. 9 ihr Licht empfängt, in Ps. 2, 17 wenigstens nur halb verstanden ist.

Ps. 9.

¹ Da Israel in die Fremde gefangen wandern musste, weil sie von dem Herrn ihren Heiland abgefallen waren, || ² wurden sie aus dem Erbe, das ihnen der Herr gegeben hatte, verschlagen unter alle Völker zerstreut zu werden nach dem Worte des Herrn¹⁾, || ³ damit du, o Gott, gerecht dich erwiesest, an unseren Sünden nach deiner Gerechtigkeit, ⁴ denn du bist ein gerechter Richter über alle Völker der Erde. || ⁵ Deiner Kenntnis entzieht sich der Missethäter nicht ⁶ und auch die Gutthaten der Frommen sind vor dir, Herr — wohin wollte sich ein Mensch vor deinem Wissen verbergen! || ⁷ O Gott, unsere Handlungen stehen in unserem Willen und unsere Seele hat Vollmacht. || Zu thun Gerechtes und Ungerechtes in unserer Hände Werken, ⁸ und in deiner Gerechtigkeit suchest du heim die Menschenkinder. || ⁹ Wer Gerechtigkeit wirkt, erwirbt sich Leben bei dem Herrn, und wer Ungerechtes thut, verwirkt seine Seele zum Verderben. || ¹⁰ Denn die Gerichte des Herrn sind gerecht, gegen Jeden und Alles. || ¹¹ Aber wem wolltest du gnädig sein,

1) Der Gedanke ist: Dass Israel exiliert wurde, geschah, weil sie abgefallen waren v. 1; dass sie ihres Erbes beraubt wurden, geschah, damit du dich gerecht erwiesest v. 2 f.

Gott, wenn nicht denen, die den Herrn anrufen? || ¹² Freisprechen bei Fehlritten wird er die Seele, die bekennt und beichtet; ¹³ denn Scham bedeckt uns und unser Antlitz wegen alles Vor-gefallenen. || ¹⁴ Wem wollte er auch die Sünde verzeihen, wenn nicht denen, die gesündigt haben? || ¹⁵ Die Gerechten wirst du segnen und es nicht genau nehmen in Betreff ihrer Sünden, denn deine Gütigkeit waltet über reuigen Sündern. || ¹⁶ Und nun, du bist Gott und wir das Volk, das du lieb hast, schau her und erbarme dich, Gott Israels! || Denn wir sind dein — wende deine Barmherzigkeit nicht von uns ab, dass man uns nicht überfalle! || ¹⁷ Denn du hast den Samen Abrahams erwählt vor allen Völkern ¹⁸ und deinen Namen auf uns gelegt, Herr, und wirst nicht ewiglich feiern. || ¹⁹ Einen Bund hast du mit unsern Vätern über uns abgeschlossen, und wir hoffen auf dich, von Herzen zu dir uns bekehrend. || ²⁰ Von dem Herrn kommt die Gnade über Israel, immer und allezeit.

Die Situation ist nur ihren allgemeinen Zügen nach zu erkennen, scheint aber ähnlich wie bei Ps. 7. Es droht der Theokratie von ausserhalb — denn von inneren Gegensätzen ist keine Rede, vgl. auch v. 14. 15 — eine Gefahr, die das Schlimmste befürchten lässt. Die göttliche Strafe wäre zwar verdient, das wird anerkannt, zugleich aber in Erinnerung gebracht, dass doch Israel das fromme Volk ist und deshalb zu der Hoffnung berechtigt, dass Gott nicht nach strengem Rechte, sondern gnädig mit ihm verfahren werde. Die Frommen unterscheiden sich von den Gottlosen nicht dadurch, dass sie rein von Sünden sind, und so anerkannt der Grundsatz ist, dass Gott den Menschen nach seinen Thaten vergilt, so würde gleichwohl der Unterschied zwischen Fromm und Gottlos gänzlich wegfallen, wenn Gott bei allen Menschen gleichmässig den absoluten Massstab anlegte. Dann verfielen sowohl die, die Gottes Gnade suchen und darauf hoffen, als die, die nichts von ihm wissen wollen, der gleichen Verdammnis. Wenn Gott nicht gnädig ist, nicht Sünden vergibt, so hat die Frömmigkeit keinen Sinn und niemand hätte ein Motiv zur Gottesfurcht, durch die man Gotte nicht näher käme als durch die Gottlosigkeit. Unser Psalm variiert also das wichtige und für die Religion des Alten Testaments sehr lehrreiche Wort: denn bei dir ist die Vergebung, dass man dich fürchte.

Ps. 10.

¹ Wohl dem Manne, den der Herr mit Zurechtweisung bedenkt und mit der Ruthe abwendet vom verkehrten Wege, zur Reinigung von der Sünde ehe das Mass erfüllt. || ² Wer den

Rücken der Ruthe darbietet, wird rein werden, denn der Herr ist denen gütig, die die Züchtigung erdulden. || ³ Denn er bringt den Gerechten auf den richtigen Weg und beugt der Verirrung vor durch die Züchtigung. || ⁴ Und die Gnade des Herrn waltet über seinen aufrichtigen Freunden und seiner Knechte gedenkt er in Barmherzigkeit. || ⁵ Er bezeugt sich im Gesetz des ewigen Bundes, bezeugt sich an den Wegen des Menschen durch die Heimsuchung. || ⁶ Gerecht und fromm ist unser Gott in seinen Gerichten immerdar und Israel lobe den Herrn in Freuden. || ⁷ Und die Frommen mögen danken in grosser Versammlung des Volks, weil Gott sich der Armen erbarmt zur Freude Israels. || ⁸ Denn gütig und barmherzig ist Gott in Ewigkeit, und Israel preise den Namen des Herrn in den Kirchen. || ⁹ Von dem Herrn kommt die Rettung, über das Haus Israels zur Freude für alle Zeit.

Der Unterschied zwischen heilsamer Disciplin und verderbenbringender Rache ist bekannt. Die freudige Stimmung des Psalms führt auf eine Zeit, wo Judäa nach schwerer Bedrängnis wieder fröhlich aufathmete. Handhaben zu genauerer Bestimmung der Veranlassung fehlen, nur muss man sich natürlich im Allgemeinen innerhalb der Sphäre halten, in die die übrigen Stücke der Sammlung weisen.

Ps. 11.

¹ „Posaunt in Zion mit heiligen Jubelposaunen, ² lässt in Jerusalem erschallen der Siegesboten Stimme, denn Gott hat Israel erbarmend heimgesucht. || ³ Tritt auf eine Warte, Jerusalem, und schaue deine Kinder, vom Aufgang und vom Niedergang zusammengeholt durch den Herrn. || ⁴ Von Norden kommen sie voll Freuden über ihren Gott, weit von den Inseln hat er sie herbeigeführt. || ⁵ Hohe Berge hat er um ihretwillen zur Ebene geschlichtet, ⁶ die Hügel flohen vor den Heimziehenden weg. || Die Wälder mussten ihnen Schatten geben auf ihrem Wege, ⁷ lauter wohlriechende Bäume liess Gott für sie wachsen, || dass Israel des Weges ziehe, unter dem Schirm der Majestät seines Gottes. || ⁸ Leg deine Feierkleider an, Jerusalem, nimm dein heiliges Gewand zur Hand, denn Gott hat das Heil Israels beschlossen für immer und ewig.“ || ⁹ Es erfülle der Herr, was er gesagt hat über Israel und Jerusalem, er richte Israel auf durch seinen herrlichen Namen. || Vom Herrn kommt die Erbarmung, über Israel nun und allezeit.

Die ersten sieben Verse sind gegenüber den beiden letzten in Anführungszeichen einzuschliessen. Sie enthalten eine lebendige dramatische Vergegenwärtigung der von den Propheten verheissenen idealen Zukunft gegenüber der trostlosen Gegenwart, in der nach v. 9 noch nichts von alle dem erfüllt ist. In prophetischer Begeisterung ist der Sprecher nicht selber, sondern er reproducirt sie nur, um seine gedrückte Stimmung zu heben, und bittet v. 9, weissagt aber nicht, dass doch endlich das Reich Gottes kommen möge. Vgl. *mutatis mutandis* Ewald zu dem kanonischen Ps. 14 = 53: der Dichter führt das Schauspiel, wie er es im Geist schon als aufgeführt und fertig geschaut hat, in flüchtigen, aber grossen Bildern mit lebendigster Wahrheit vor; zuletzt folgt auf die sich vorrängende Anschauung ruhiger der Wunsch baldiger Ausführung des an sich Gewissen. Vgl. Ps. 82.

Ps. 12.

¹ Herr, rette meine Seele vor dem gottlosen und boshaften Menschen, vor der gottlosen und verläumerischen Zunge, die Lug und Trug redet ² mit ihrer Verdrehungskunst. || Die Worte des boshaftigen Menschen sind wie das Feuer auf der Tenne, das die Halme in Brand setzt. || ³ Seine Lust (*παροινία*?) ist es, Häuser in Brand zu setzen (*ἐμπροῆσαι*), durch seine Lügenrede. || Lustig grünende Bäume zu entwurzeln, ist die Leidenschaft des Bösewichts, ⁴ heimtückisch (*παρὰ νόμου*?) mit giftigen Reden Häuser in Krieg zu verwickeln, || fort von den harmlosen Leuten stosse Gott die Lippen der Bösewichter in Verzweiflung, und die Gebeine der Verläumer mögen fern von den Gottesfürchtigen zerstreut werden. || ⁵ In Feuerflamme vergehe die böse Zunge, dass sie den Frommen nichts schade. || ⁶ Es behüte der Herr die friedliche Seele, welche die Ungerechten hasst, und richte den Mann auf, der Friede wirket im Hause. || ⁸ Die Sünder mögen mitsammt vor seinem Angesichte vergehen. die Frommen des Herrn aber seine Verheissungen ererben. || ⁷ Vom Herrn kommt das Heil, über Israel seinen Knecht in Ewigkeit.

Gebet der Frommen des Herrn um den Untergang ihrer Feinde, die als innere dadurch kenntlich werden, dass ihre Waffe die Zunge ist und dass sie Zwistigkeiten im Hause oder in den Häusern schaffen, während umgekehrt die Gottesfürchtigen Friede im Hause wirken v. 6. Der Psalm ist mit Ps. 4 zusammenzustellen.

Ps. 13.

¹ Die Rechte des Herrn hat mich beschirmt (ἐπήσπισε), die Rechte des Herrn hat unser geschont. || ² Der Arm des Herrn hat uns vor dem rasenden Schwerte gerettet, vom Hunger und von der Pestilenz. || Die Gottlosen — ³ wilde Thiere haben sie angefallen, mit ihren Zähnen ihr Fleisch zerrissen und in ihren Kimbacken ihre Knochen zermalmt. || Aber vor alledem hat uns der Herr bewahrt. || ⁴ Der Gottesfürchtige (εὐσεβής) gerieth in Angst wegen seiner Uebertretungen, dass er auch mit den Gottlosen werde fortgerafft werden — ⁵ denn erschütternd war der Fall der Sünder. || Aber von alle dem trifft den Gerechten nichts, ⁶ denn es ist ein Unterschied zwischen der Züchtigung der Gerechten um ihrer unwissentlichen Sünde willen und zwischen der Katastrophe der Gottlosen. || ⁷ In-geheim wird der Gerechte gezüchtigt, dass der Gottlose nicht seine Lust habe am Gerechten. || ⁸ Wie ein geliebter Sohn wird der Gerechte gewarnt, und seine Züchtigung ist wie des Erstgeborenen. || ⁹ Denn der Herr will seine Heiligen schonen und schafft ihre Uebertretungen fort durch die Züchtigung. || Denn die Gerechten haben das ewige Leben, ¹⁰ die Gottlosen aber werden fortgerafft ins Verderben und ihr Andenken verschwindet. || ¹¹ Ueber den Frommen waltet des Herren Gnade und über die, so ihn fürchten, seine Barmherzigkeit.

Eine gemeinsame Gefahr hat das ganze Volk betroffen und eine Zeitlang waren auch die Frommen in Angst, zusammen mit den Gottlosen hingerafft zu werden. Nunmehr aber hat sich herausgestellt, welchen Unterschied Gott dennoch in der Behandlung der einen und der andern gemacht hat. Während die Gottlosen von ihrem Geschick ereilt sind, sind die Frommen mit einem blauen Auge davon gekommen, während jene den strafenden Zorn erfahren haben, sind diese von der väterlichen Liebe gezüchtigt, aufmerksam gemacht auf unerkannte Sünden, die ihnen sonst leicht hätten gefährlich werden können. Vgl. Ps. 2. 3. 10. Die Ἰσραὴλ πονηρὰ v. 3 sind natürlich die Römer. Vgl. im Kanon Ps. 74, 19, wo lechajjôth zu lesen.

Ps. 14.

¹ Der Herr ist getreu gegen die, so ihn wahrhaft lieben, die seiner Züchtigung stille halten, || die da wandeln in der Gerechtigkeit seiner Gebote, in dem Gesetz, das er uns geboten

hat, dass wir leben. || ² Die Frommen des Herrn werden darin das ewige Leben haben, der Garten des Herrn die Bäume des Lebens sind seine Frommen. || ³ Ihre Wurzel ist festgepflanzt für die Ewigkeit, nie werden sie ausgerodet werden, denn Gottes Theil und Erbe ist Israel. || ⁴ Anders die Gottlosen und Sünder, die einen kurzen Tag Freude haben wollen am Genuss ihrer Sünde, an ein bisschen Moder in ihrer Sinnelust, ⁵ und Gottes nicht gedenken. || Denn die Wege des Menschen sind ihm stets bekannt und was das Herz birgt, weiss er, bevor es geschieht. || ⁶ Darum ist ihr Erbtheil Hölle und Dunkel und Verderben und sie sind nicht dabei am Tage der Gnade über die Gerechten. || ⁷ Aber die Frommen des Herrn erben das Leben in Freuden.

Ps. 15.

¹ In meiner Bedrängnis rief ich den Namen des Herrn an, hoffte auf die Hülfe des Gottes Jakobs. || Und ich ward gerettet, ² denn Hoffnung und Zuflucht der Armen bist du, o Gott. || ³ Denn wer vermag etwas Anderes, o Gott, als dir aufrichtig die Ehre zu geben ⁴ und wozu ist der Mensch im Stande als nur deinen Namen zu preisen! || ⁵ Darzubringen Psalm und Lobgesang aus fröhlichem Herzen, der Lippen Frucht auf dem wohlgestimmten Instrument der Zunge, Opfer der Lippen aus frommem und gerechtem Herzen. || ⁶ Wer das thut wird nimmermehr vom Unglück erschüttert werden, Feuerflamme und der Zorn über die Ungerechten wird ihn nicht versehren, || ⁷ wenn er ausgeht von dem Herrn über die Gottlosen, zu vernichten den ganzen Bestand der Sünder. || ⁸ Denn Gottes Mal schützt die Gerechten, Hunger und Schwert und Tod bleiben fern von den Gerechten, ⁹ denn sie fliehen vor den Frommen *ὡς διωκομένου λιμοῦ*. || Er verfolgt aber und packt die Sünder und die da Frevel üben entgehen nicht dem Gerichte des Herrn. || Wie von kriegskundigen Feinden werden sie gefasst, ¹⁰ denn das Mal des Verderbens ist auf ihrer Stirne. || ¹¹ Das Erbe der Sünder ist Verderben und Finsternis und ihre Schuld verfolgt sie bis in die Hölle hinab. || ¹² Ihr Erbe wird ihren Kindern entgehen, ¹³ denn die Frevel veröden der Sünder Häuser. || Die Gottlosen gehen am Gerichtstage des Herrn in Ewigkeit zu Grunde, ¹⁴ wenn Gott die Erde nach seinem Rechte heimsucht, zu vergelten den Sündern ein für alle mal. || ¹⁵ Die Gottesfürchtigen

aber finden dann Barmherzigkeit und leben in der Gnade ihres Gottes.

Die Frommen greifen gar nicht in ihr Schicksal ein, sondern überlassen es Gotte — und fahren wohl dabei, denn sie sind zum Heil designiert. Die Gottlosen aber, die wie sich von selbst und auch aus dem Gegensatze versteht, sich auf ihre Praxis verlassen, entgehen dem Rächer nicht und dem Verhängnis, zu dem sie gezeichnet sind. Wie leicht diese Charakteristik mit Pharisäern und Sadducäern zusammenzubringen ist, erhellt aus dem, was S. 21. 53 gesagt worden ist. Vgl. auch zu Ps. 4.

Ps. 16.

¹ Da meine Seele schlummerte des Herrn uneingedenk, wäre ich fast ausgeglitten im tiefen Schlafe. || ² Da ich im Schlaf (*ἐν τῷ νοσησάνῳ*) des Herrn vergass, wäre meine Seele fast aufgelöst in den Tod. || Ich stand schon an den Pforten der Hölle zusammen mit den Sündern, ³ da meine Seele sich entfernt hatte vom Herrn dem Gott Israels; hätte sich der Herr mein nicht angenommen in seiner ewigen Gnade. || ⁴ Er gab mir einen Stoss, wie man das Ross spornt, damit es sich rege, mein Heiland und Helfer hat mich aus aller Gefahr errettet. || ⁵ Ich danke dir Herr, dass du dich meiner angenommen hast zum Heil und mich den Sündern nicht beigezählt, mich zu verderben. || ⁶ Lass deine Gnade nicht von mir weichen, Gott, noch dein Gedächtnis aus meinem Herzen bis an den Tod. || ⁷ Halt mich am Arm, o Gott, zurück von schlimmer Sünde und von jedem bösen Weibe, das den Thoren zu Falle bringt, || ⁸ dass mich nicht verführe die Schönheit eines unkeuschen Weibes und keine Eingebung nichtsnutziger Sünde. || ⁹ Richte meiner Hände Werk nach deiner Regel (*ἐν τύπῳ σου*) und bewahre meinen Wandel, dass ich stets an dich denke. || ¹⁰ Meine Zunge und meine Lippen schmücke mit Worten der Wahrheit, Zorn und besinnungslosen Grimm treib weg von mir. || ¹¹ Murren und Verzweiflung in der Trübsal halt ferne von mir, wenn ich gesündigt habe und du mich züchtigst zur Besserung. || ¹² In fröhlicher Ergebung mache meine Seele fest, wenn du meine Seele hältst, bin ich zufrieden mit dem, was gegeben wird. || ¹³ Wenn du nicht hältst, wer mag die Züchtigung ertragen? || ¹⁴ wenn seine Seele mittelst ihres Moders gestraft wird, wenn du ihn prüfst durch Leibesnoth und Drangsal der Armuth. || ¹⁵ Wenn

der Gerechte in alle dem aushält, widerfährt ihm Erbarmung vom Herrn.

In diesem Psalme scheint wirklich einmal Jemand im eigenen Namen zu reden und von seinen persönlichen Angelegenheiten zu erzählen; denn v. 7 f. lassen sich doch schwerlich als Gebet der Gemeinde der Frommen verstehen. Der Dichter ist offenbar aus früherem Glück in eine weniger behagliche Lage gekommen v. 11—15, freut sich aber, dass der Sturz nicht schlimmer geworden ist und dankt Gotte, dass er nun aufgerüttelt ist aus dem Sündenschlafe, in dem er um ein Haar sammt seiner gottlosen Gesellschaft an den Ort gefahren wäre, wo kein Tag mehr scheint.

Ps. 17.

¹ Herr, du bist unser König immer und ewig, deiner rühmt sich Gott unsere Seele. || ² Was ist die Dauer von eines Menschen Leben auf Erden! Ebenso kurz ist auch die Hoffnung auf ihn. || ³ Wir aber hoffen auf Gott unsern Heiland, denn die Macht unsers Gottes bleibt ewig, zu erbarmen, ⁴ und seine Herrschaft über die Völker immerdar, zu richten. || ⁵ Du Herr hast den David erkoren zum Könige über Israel und ihm geschworen über seinen Samen für alle Zeit, dass sein Königthum nicht ausgehen solle vor dir. || ⁶ Wegen unserer Sünden aber erhoben sich Gottlose über uns, fielen uns an und stiessen uns aus, was du ihnen nicht verheissen hast, nahmen sie mit Gewalt. || ⁷ Und sie gaben nicht deinem herrlichen Namen die Ehre, sondern sie setzten sich die Krone auf in ihrem Stolz, ⁸ entweihten den Thron Davids mit prahlerischem Uebermuth. || Du aber Gott stürzest sie und entfernst ihr Geschlecht aus dem Lande, ⁹ indem ein Ausländer wider sie aufgestanden, der nicht von unserem Geschlecht ist. || ¹⁰ Nach ihren Sünden vergiltst du ihnen, Gott, ihnen wird zu theil was sie verdient haben. || ¹¹ Nach ihren Werken erbarmt sich Gott ihrer: er prüfte ihr Geschlecht und liess sie nicht gänzlich. || ¹² Getreu ist der Herr in allen seinen Gerichten, die er vollzieht im Lande. || ¹³ Der Heide hat unser Land von seinen Bewohnern entblösst, Junge und Alte und Kinder zumal weggenommen. || ¹⁴ Im Zorn und Uebermuth verbannte er sie in den fernsten Westen, und den Obersten im Land ward übel mitgespielt, erbarmungslos. || ¹⁵ In seiner Barbarei begieng der Feind Vermessenenes und sein Herz war unbekannt mit unserem Gotte. || ¹⁶ Und Alles, was

er in Jerusalem that, war wie es die Heiden in ihren Städten zu thun pflegen ihren Göttern. || ¹⁷ Die Schlimmsten waren die Bundeskinder inmitten der buntgemischten Heiden, niemand unter ihnen übte was recht und billig in Jerusalem. || ¹⁸ Da flohen vor ihnen die Freunde der frommen Versammlungen, wie Vögel wurden sie verscheucht aus ihrem Neste. || ¹⁹ Sie irrten in der Wüste, ihre Seele vom Verderben zu retten || und kostbar schien es den Heimathlosen, das nackte Leben vor ihnen zu retten. ²⁰ In alle Welt gieng ihre Flucht vor den Heiden. || Denn der Himmel hielt an sich Regen auf das Land zu träufeln, ²¹ die Quellen hielten ein, die unversieglich aus der Tiefe sprudeln von den hohen Bergen herab. || Denn niemand unter ihnen übte Recht und Gerechtigkeit vom Obersten bis zum Geringsten staken sie in lauter Sünde. || ²² Der König in Unrecht, die Richter in Bestechlichkeit (?) und das Volk in Sünde. || ²³ Schau Herr und lass ihnen ihren König erstehen den Sohn Davids, zu der Zeit, die dir bewusst ist, Gott, dass er herrsche über Israel deinen Knecht. || ²⁴ Und güрте ihm mit Kraft, dass er unrechtmässige Herrscher fälle. || ²⁵ Dass er Jerusalem reinige von den Heiden, die es zertreten, durch Vernichtung, durch Weisheit, durch Gerechtigkeit, || ²⁶ dass er die Sünder aus dem Erbe austreibe und ihren Uebermuth breche wie Töpferwaare, mit eisernem Scepter zerschmettere all ihren Bestand, || ²⁷ zu vernichten die heidnischen Völker durch das Wort seines Mundes, dass bei seinem Drohen die Heiden vor ihm fliehen, und die Sünder zu strafen ob ihres Herzens Meinung. || ²⁸ Dann bringt er zusammen ein heiliges Volk, das er regiert mit Gerechtigkeit, und richtet die Stämme des Volks als Geweihter des Herrn seines Gottes. || ²⁹ Er lässt nicht zu, dass Ungerechtigkeit in ihrer Mitte wohne, niemand darf unter ihnen weilen, der mit Bosheit umgeht. || ³⁰ Denn er durchschaut sie, dass sie nur Söhne ihres Gottes sind. || Und er vertheilt sie nach Stämmen über das Land ³¹ und weder Beisasse noch Fremdling darf ferner bei ihnen wohnen. || Er richtet die Völker und Stämme in Weisheit und Gerechtigkeit ³² und hat die Nationen der Heiden unter seinem Joch, ihm zu dienen. || Und den Herrn bringt er zu Ehren am Vorort der ganzen Welt ³³ und Jerusalem macht er rein und heilig wie am Anfang. || ³⁴ Dass die Nationen von den Enden der Welt kommen zu schauen seine

Herrlichkeit, || als Geschenke bringend Zions müde Söhne,
³⁵ und zu schauen die Gottesherrlichkeit, womit er sie verherrlicht. || Er aber herrscht gerecht über sie, ein von Gott unterwiesener König. || ³⁶ Und kein Unrecht findet sich in seinen Tagen unter ihnen, denn sie alle sind heilig, und ihr König ist der Gesalbte des Herrn. || ³⁷ Denn nicht auf Ross und Reiter und Bogen vertraut er, noch legt er sich Schätze von Gold und Silber an für den Krieg, und auf die Menge setzt er nicht seine Hoffnung für den Tag des Streits. || ³⁸ „Der Herr ist König“, das ist sein Vertrauen, er ist stark in der Hoffnung auf Gott, der wird Gnade geben. || Alle Völker werden vor ihm in Furcht sein, ³⁹ denn er wird die Erde durch das Wort seines Mundes für immer niederschlagen. || ⁴⁰ Er segnet das Volk des Herrn, mit weisem Regiment in Freuden. || ⁴¹ Und er ist frei von Fehl, zu herrschen über ein grosses Volk, in Zucht zu halten die Amtleute und die Sünder fortzuschaffen durch seinen Machtspruch. || ⁴² Nie in seinem Leben wird er stracheln gegen seinen Gott, denn Gott bildet ihn stark an heiligem Geiste und weise an verständigem Rathe, voller Thatkraft und Gerechtigkeit. || ⁴³ Und des Herrn Segen ist mit ihm vollkräftig, und er wird nicht stracheln. || Seine Hoffnung steht zu dem Herrn, ⁴⁴ wer wird gegen ihn etwas vermögen! || Mächtig von That und stark in der Furcht Gottes ⁴⁵ hütet er die Heerde des Herrn in Treue und Gerechtigkeit und sorgt, dass keines strachele auf der Weide. || ⁴⁶ In Frömmigkeit leitet er sie alle und kein Uebermuth kommt bei ihnen auf, dass Gewalt unter ihnen geschähe. || ⁴⁷ So ziemt es dem Könige Israels, den Gott erkoren, ihn zu setzen über das Haus Israel, es zu leiten. || ⁴⁸ Seine Worte sind lauterer als das allerwertheste Gold, in öffentlichem Gerichte bescheidet er die Völker, die Stämme der Geheiligten. || ⁴⁹ Sein Spruch gilt wie ein Spruch der Engel unter den geheiligten Völkern. || ⁵⁰ Selig die in jenen Tagen leben werden, zu schauen das Glück Israels in der Vereinigung der Stämme, das Gott bewirkt. || ⁵¹ Gott lasse bald seine Gnade über Israel erscheinen, rette uns von der Befleckung der unheiligen Feinde. || Der Herr ist unser König immer und ewiglich.

Dass v. 5—8 auf die Hasmonäer passen, ist unleugbar; dass sie noch eine andere Beziehung zulassen, würde schwer nachzuweisen sein. Als Inhaber des Thrones Davids kommen nur Könige in Betracht und zwar

nationale Könige. Ausländische Souveräne sind so wie so durch die Art der Vorwürfe und durch den Gegensatz des *ἀλλότριος* v. 9 völlig ausgeschlossen. Da nun die Herodäer, die übrigens auch kaum zu den Inländern würden gerechnet sein, aus Gründen, die nicht auseinandergesetzt zu werden brauchen, nicht gemeint sein können, so bleiben bloss Aristobulus I und seine Nachfolger übrig. Der Ausländer, der sie vom Thron stösst, ist Pompejus. Man könnte freilich auch an Herodes denken, aber dieser that das Gegentheil von dem, was v. 15 f. berichtet wird, und auch die Aussagen v. 13 f. passen nicht auf ihn. Dahingegen gilt es von Pompejus und zwar mit Ausnahme des Titus nur von ihm, dass er eine Menge Juden gefangen ins Abendland geführt hat, und besonders charakteristisch für ihn ist auch der Vorwurf v. 15 f., dass er mit jüdischer Religionssitte fremd sich gegen den Herrn benahm wie er es gegen die heidnischen Gottheiten gewohnt war. Seine *ἐνσέβεια* wird auch von Josephus anerkannt, er hatte offenbar als Römer keine Ahnung davon, was er anrichtete als er den Tempel betrat und glaubte vielleicht sogar dem Gotte der Juden zu huldigen, als er einen Akt der grössten Vermessenhaftigkeit gegen ihn beging.

Gegen den Pompejus liesse sich einwenden, dass er nicht die Hasmonäer, sondern nur den zweiten Aristobulus vom Throne stiess. Indes war damit jedenfalls der Souveränität und faktisch überhaupt der Herrschaft der Hasmonäer ein Ende gemacht, Hyrkanus II vertrat weder ihre Dynastie noch ihre Sache. Vgl. Ant. XIV 4, 4 *καὶ τὰ μὲν Ἱεροσόλυμα ἵππελῆ φόνον Ῥωμαίοις ἐποίησεν* und 4, 5, wo der von Pompejus geführte Schlag als das Ende des Hasmonäerreichs betrachtet wird. Wenn Hyrkanus einfach ignoriert würde, so dürfte es nicht Wunder nehmen; das ist jedoch nicht der Fall. Denn v. 10 f. trifft das Gericht Gottes die Hasmonäer nicht gleichmässig, sondern sie werden verschieden behandelt, je nachdem sie es verdient haben. Die Strafe wiegt allerdings vor und beherrscht den Eindruck, daneben hat aber auch, je nach den Werken, ein theilweises Erbarmen statt. Wie es scheint hat man bisher meist die Worte v. 11: „nach ihren Werken erbarnt sich Gott ihrer“ als Ironie eben so verstanden wie die vorhergehenden: „nach ihren Sünden vergiltst du ihnen.“ Das ist aber platterdings unmöglich, da der Ton in v. 11 f. sonst durchaus nicht spöttisch ist, und da eine gänzliche Verwerfung des Geschlechtes weder eine Prüfung desselben heissen noch als Beweis von Gottes Treue dienen kann, wie es v. 11 f. geschieht. Es bleibt nichts übrig, als v. 10 f. davon zu verstehen, dass während Gott allerdings den eigentlichen Stamm der hasmonäischen Herrschaft abhieb, er ihr doch in Hyrkanus II einen Spross übrig liess.

Das Thema unseres Psalmes, das gleich vorn an der Spitze steht und im Verlaufe mehrfach wiederkehrt, lautet: „Der Herr ist König.“ Dem wird als nebengeordnete Ergänzung hinzugefügt: „und der Messias aus dem Hause Davids ist sein Statthalter auf Erden.“ Sowohl das Königthum Gottes als auch die Statthalterschaft des Messias werden in ausdrücklichen Gegensatz gestellt zu jeder anderen Herrschaft.

Ps. 18.

¹ Herr, deine Gnade über den Geschöpfen deiner Hände ist ewig, ² deine Güte in reicher Gabe über Israel. || Deine Augen sehen auf sie, dass keiner von ihnen Mangel leide. ³ Deine Ohren hören auf die vertrauende Bitte des Armen. || Deine Gerichte über das ganze Land sind voller Gnade ⁴ und deine Liebe waltet über dem Samen Abrahams, den Kindern Israel. || Deine Züchtigung ergeht über uns wie über den erstgeborenen, den einzigen Sohn, ⁵ abzuwenden folgsame Seelen von unbewusster Thorheit. || ⁶ Gott reinige Israel für den Tag der Gnade und des Segens, für den Tag der Auswahl, wenn sein Gesalbter die Herrschaft antritt. || ⁷ Selig die in jenen Tagen leben, zu schauen das Heil des Herrn, das er dem künftigen Geschlecht verleiht. || ⁸ An Stelle der Zuchtruthe tritt der Gesalbte des Herrn, in der Furcht seines Gottes, in geisterfüllter Weisheit und Gerechtigkeit und Stärke || ⁹ zu leiten den Mann in Werken der Gerechtigkeit in Gottesfurcht, sie alle mit Furcht des Herrn zu erfüllen. || ¹⁰ Ein gut Geschlecht voll Gottesfurcht in den Tagen der Gnade! || ¹¹ Gross ist unser Gott, und herrlich der in der Höhe thronet, || ¹² der geordnet hat wandelnde Leuchten, zu Terminen von Zeiten Jahr aus Jahr ein, sie weichen nie ab von dem Wege, den du ihnen anbefohlen. || ¹³ In der Furcht Gottes ist ihr Wandel Tag für Tag, seit Gott sie erschuf und immerdar. || ¹⁴ Nie giengen sie fehl, seit er sie erschaffen, von uralter Zeit her wichen sie nicht ab von ihren Wegen, es sei denn, dass Gott es ihnen gebieten liess durch seine Knechte.

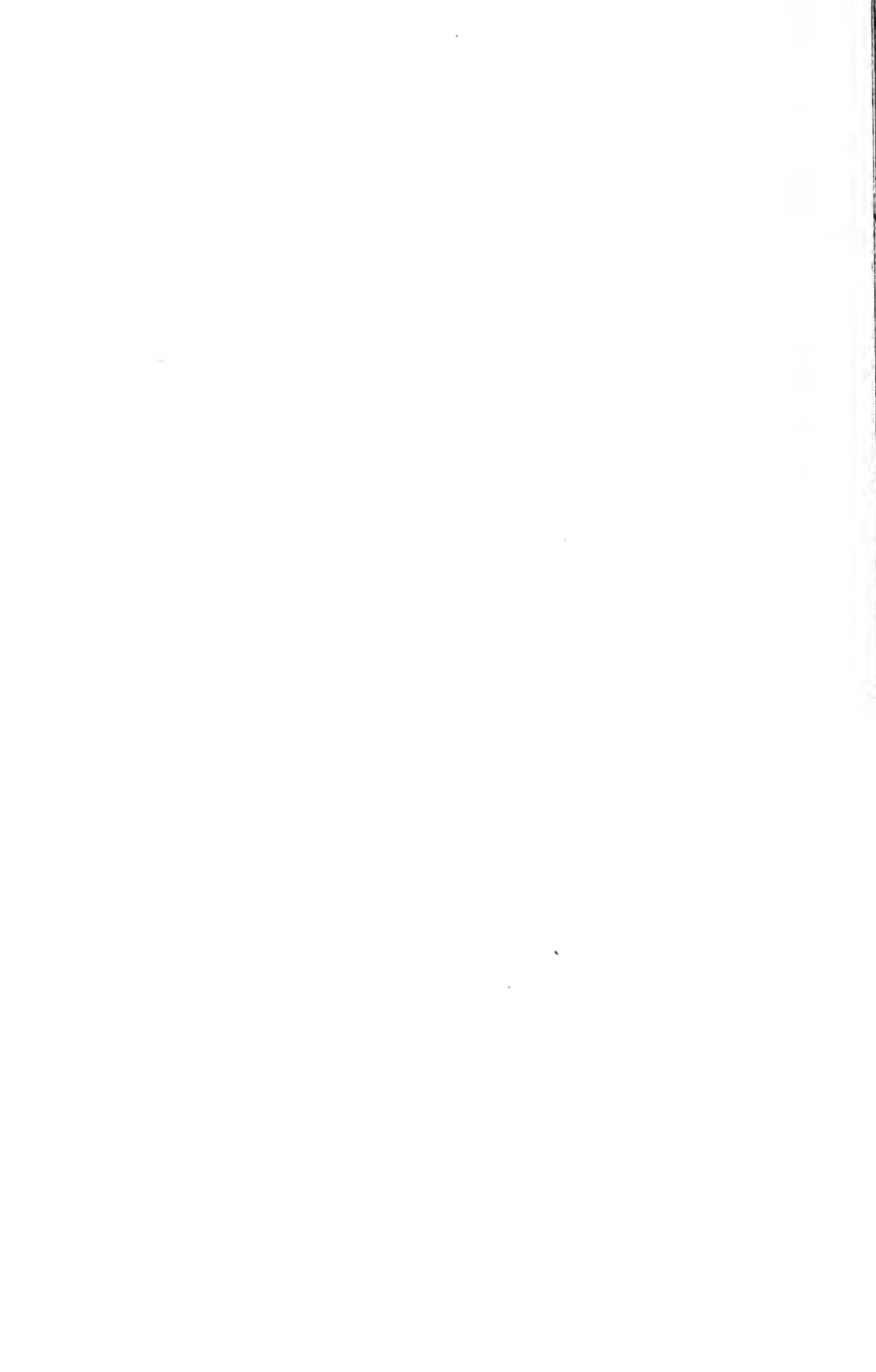
Die Uebersetzung und das sprachliche Verständnis dieser Psalmen konnte ich wegen unzureichender hebr. Lettern hier nicht rechtfertigen; ich werde gelegentlich das Versäumte nachholen, falls mir dazu der Raum einer Zeitschrift freigestellt wird.

Verbesserungen und Nachträge.

S. 51 war darauf aufmerksam zu machen, dass die *δυναροί* des Josephus (= die *προσβύτεροι* des N. T.) von vornherein bei ihm als der eigentlich sadducäische Kreis erscheinen; vgl. S. 98

S. 57, 9. 61, 18 l. Tebeth für Thebeth.

S. 94. Anm. 1. Zu Shemuni vgl. die Unterschrift des IV Macc. in den codd. Paris. A und R bei Havercamp, *variae lectt.* in Josephi libr. de Macc. S. 171.



UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU, Boston

