



Gesammelte Aufsätze  
zur  
Religionssoziologie

von

Max Weber

✓ 201 W385

III.

Das antike Judentum



Tübingen  
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)  
1921

## Inhaltsübersicht.

	Seite
<b>Vorwort zum dritten Band</b> . . . . .	V
<b>Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen.</b>	
<b>Das antike Judentum</b> . . . . .	1—400
<b>I. Die israelitische Eidgenossenschaft und Jahwe</b>	1—280
Vorbemerkung: das soziologische Problem der jüdischen Religionsgeschichte 1. — Allgemeineschichtliche und klimatische Bedingungen 8. — Die Beduinen 13. — Die Städte und die gibborim 16. — Die israelitischen Bauern 27. — Die gerim und die Erzväterethik 34. — Das Sozialrecht der israelitischen Rechtsammlungen 76. — Die Berith 81. — Der Jahwebund und seine Organe 86. — Heiliger Krieg, Beschneidung, Nasiräer und Nebijim 99. — Rezeption und Charakter des Bundeskriegsgottes 126. — Die nicht jahwistischen Kulte 149. — Der Sabbat 159. — Baal und Jahwe. Die Idole und die Lade 165. — Opfer und Sühne 173. — Die Leviten und die Thora 181. — Die Entfaltung des Priestertums und das Kultmonopol von Jerusalem 186. — Der Kampf des Jahwismus gegen die Orgiastik 200. — Die israelitischen Intellektuellen und die Nachbarkulturen 207. — Magie und Ethik 233. — Mythologema und Eschatologien 240. — Die vorexilische Ethik in ihren Beziehungen zu der Ethik der Nachbarkulturen 250.	
<b>II. Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes</b> . . . . .	281—400
Die vorexilische Prophetie. Politische Orientierung der vorexilischen Prophetie 282. — Psychologische und soziologische Eigenart der Schriftpropheten 292. — Ethik und Theodizee der Propheten 314. — Eschatologie und Propheten 336. — Die Entwicklung der rituellen Absonderung und der Dualismus der Innen- und Außenmoral 351. — Das Exil. Hesekiel und Deuterocesaja 370. — Die Priester und die konfessionelle Restauration nach dem Exil 397.	
<b>Nachtrag.</b>	
<b>Die Pharisäer</b> . . . . .	401—442
Der Pharisäismus als Sektenreligiosität 401. — Die Rabbinen 408. — Lehre und Ethik des pharisäischen Judentums 417. — Der Essenismus, sein Verhältnis zur Lehre Jesu 423. — Zunehmende rituelle Absonderung der Juden 434. — Proselytismus in der Diaspora 436. — Propaganda der christlichen Apostel 439.	

chung mit der indischen Kastenordnung verstehen. Denn was waren, soziologisch angesehen, die Juden? Ein Paria volk.

berechtigterweise, bei den alttestamentlichen Forschern. Eine wirkliche Schädigung hat bisher die rein historische Betrachtung hier, wie überall, wo das gleiche der Fall ist, nur durch das Hineintragen von Werturteilen in die rein objektive Analyse erlitten. Fragen wie die: ob die mosaische Gotteskonzeption oder die mosaische Ethik (gesetzt, wir könnten ihre Inhalte eindeutig feststellen) »höhere« stehen als die der Umwelt, kann jedenfalls eine rein empirische, historische oder soziologische, Disziplin nicht beantworten. Sie sind nur von gegebenen religiösen Prämissen aus überhaupt aufzuwerfen. Ein nicht ganz unerheblicher Teil auch der rein empirischen Arbeit an den Problemen der israelitischen Religionsgeschichte aber ist in der Methode der Behandlung dadurch stark beeinflußt. Die Frage kann natürlich so gestellt werden: ob bestimmte israelitische Konzeptionen 1. gemessen an den sonst in der Entwicklung der Religionen zu findenden Stufenfolgen mehr oder weniger altertümlich (»primitiv«), oder 2. mehr oder weniger intellektualisiert und (im Sinn des Abstreifens magischer Vorstellungen) rationalisiert, oder 3. mehr oder weniger einheitlich systematisiert, oder 4. mehr oder weniger gesinnungsethisch gewendet (sublimiert) erscheinen als die entsprechenden Konzeptionen der Umwelt. Es können die Anforderungen, welche z. B. die dekalogische Ethik stellt, mit denen anderer entsprechender Gebilde verglichen und, soweit beide im einzelnen unmittelbar parallel laufen, festgestellt werden, welche Anforderungen dort fehlen, die anderwärts gestellt sind und umgekehrt. Ebenso kann die Gotteskonzeption und die Art der religiösen Beziehung zum Gott auf den Grad des Universalismus, der Abstreifung anthropomorpher Züge usw. bei der ersteren, der Vereinheitlichung und gesinnungsmäßigen Wendung bei der letzteren geprüft werden. Dabei ergibt sich z. B. leicht, daß die israelitische Gotteskonzeption weniger universalistisch und anthropomorpher ist als die ältere indische und daß die dekalogische Ethik in wichtigen Anforderungen nicht nur gegenüber der indischen (vor allem der jainistischen) und zarathustrischen, sondern auch gegenüber der ägyptischen, bescheidener ist, daß ferner gewisse zentrale Probleme (z. B. die der Theodizee) in der israelitischen, gerade der prophetischen, Religiosität nur in einer relativ höchst »primitiven« Form auftreten. Aber mit schlechthin unbestrittenem Recht würde sich ein gläubiger Jude (oder Christ) dagegen entschieden verwehren; daß damit auch nur das allergeringste über den religiösen »Wert« jener Konzeptionen ausgemacht sei. Jede rein empirische Arbeit behandelt selbstverständlich die Tatsachen und Urkunden der israelitisch-jüdisch-christlichen Religionsentwicklung ganz genau so wie die irgendeiner anderen, sucht die Urkunden zu interpretieren und die Tatsachen zu erklären nach schlechthin den gleichen Grundsätzen wie jene andern, weiß daher von »Wundern« und »Offenbarungen« hier so wenig etwas wie dort. Aber im einen wie im anderen Fall ist es gleich ausgeschlossen, daß sie irgend jemandem verwehren wollte oder auch nur könnte, die Tatsachen, welche sie empirisch, so weit dies nach Lage der Quellen möglich ist, zu erklären sucht, als »Offenbarungen« zu bewerten.

Alle alttestamentliche Arbeit fußt heute, auch wo sie noch so weit von ihm abweicht, auf den großartigen Arbeiten J. Wellhausens (den »Prolegomena zur Geschichte Israels«, der »Israelitischen und jüdischen Geschichte« und von den andern Arbeiten vor allem der »Komposition des Hexateuch«), der seinerseits die seit de Wette, Vatke, Graf nie wieder verlassenenen, von Dillmann, Reuß u. a. fortgeführten Methoden zu höchster systematischer Vervollendung brachte und virtuos handhabte. Seine zentrale Vorstellung, von der Art der Entwicklung der jüdischen Religion dürfte wohl mit dem Ausdruck »immanent

Das heißt, wie wir aus Indien wissen: ein rituell, formell oder faktisch, von der sozialen Umwelt geschiedenes Gastvolk. Alle we-

evolutionistische« am ehesten zu kennzeichnen sein. Die eigenen, inneren Entwicklungstendenzen der Jahwereligion bestimmen, wenn auch natürlich unter dem Einfluß der allgemeinen Schicksale des Volks, den Gang der Entwicklung. Die auffallende Leidenschaftlichkeit, mit welcher er sich gegen die glänzende Arbeit Ed. Meyers (Die Entstehung des Judentums Halle 1896) wehrte, obwohl dieser Schriftsteller ihm in hohem Maße gerecht geworden ist, erklärt sich aus dieser letztlich doch wohl religiös bedingten Prämisse. Denn die Arbeit Ed. Meyers stellt wie bei einem Universalhistoriker der Antike zu erwarten, das konkrete historische Schicksal und Ereignis (in diesem Fall: eine bestimmte politische Maßregel der persischen Politik) in den Vordergrund der kausalen Zurechnung und bevorzugt also eine, in diesem Sinn, »epigenetische« Erklärung. Für die zwischen beiden erörterte Frage dürfte heute Ed. Meyer nach der so gut wie allseitigen Meinung im Recht geblieben sein. Eine »evolutionistische« Behandlung der israelitischen Religionsgeschichte kann namentlich dann leicht auf den Boden von Voraussetzungen treten, welche die unbefangene Erkenntnis trüben, wenn sie — was übrigens gerade bei Wellhausen nicht zutraf — die Ergebnisse der modernen Ethnographie und vergleichenden Religionswissenschaft für die konkrete Religionsentwicklung Israels dogmatisiert also annimmt: jene magischen und »animistischen« Vorstellungen welche fast über die ganze Welt hin bei »primitiven« Völkern beobachtet werden, müßten auch in der Religionsentwicklung Israels am Anfang stehen und erst in deren weiterem Verlaufe den »höheren« religiösen Konzeptionen Platz gemacht haben. Die Schriften von Robertson Smith (deutsch: Die Religion der Semiten) und die zum Teil glänzenden Arbeiten sowohl alttestamentlicher wie anderer Gelehrter haben zwar zweifellos, wie übrigens zu erwarten, namentlich innerhalb der rituellen Gebote und der Mythen und Legenden Israels auf Schritt und Tritt die Analogien mit zahlreichen sonst beobachteten magischen und animistischen Vorstellungen dargetan. (Daß man freilich auch Beweise für »Totemismus« in Israel hat finden wollen, darüber hat sich Ed. Meyer mit Recht lustig gemacht.) Allein darüber wurde zuweilen vergessen, daß Israel zwar als eine bäuerliche Eidgenossenschaft sein geschichtliches Dasein begann, aber (ähnlich etwa der Schweiz) inmitten einer Umwelt mit längst entwickelter Schriftkultur, Städteorganisation, See- und Karawanenhandel, Beamtenstaaten, Priesterwissen, astronomischen Beobachtungen und kosmologischen Spekulationen. Dem ethnographischen Evolutionismus trat daher der kulturgeschichtliche Universalismus vor allem der assyriologischen Gelehrten in radikalster Form der sog. »Panbabylonisten«, entgegen. Die Vertreter dieser Geschichtsauffassung, Gelehrte vom Range Schraders (vor allem: Die Keilschriften und das Alte Testament, neue Auflagen von H. Winckler) und H. Wincklers (vor allem: Geschichte Israels in Einzeldarstellungen, 2 Bde.) und der noch radikalere Jensen, in vorsichtigerer Art gelegentlich auch der weit maßvollere aber immerhin das »Prinzip« dieser Betrachtung wahrende A. Jeremias (außer dem »Handbuch der altoriental. Geisteskultur«, 1913 vor allem: »Das Alte Testament im Lichte des alten Orients« 2. A. 1916) gingen hier sehr weit. Es hat an Versuchen nicht gefehlt, die Mehrzahl z. B. aller Pentateuch-Erzählungen als astraltheologischen Ursprungs nachzuweisen oder etwa die Propheten zu Parteigängern einer internationalen vorderasiatischen Priesterpartei zu stempeln.

Die Vorträge und Aufsätze von Fr. Delitsch trugen dann den sog. »Babel-Bibel-Streit« in breite Kreise. Von ernsthaften Forschern dürfte nun heute wohl kaum noch, wie es zeitweise geschah, versucht werden, die israelitische Re-

sentlichen Züge seines Verhaltens zur Umwelt, vor allem seine längst vor der Zwangsinternierung bestehende freiwillige Ghetto-

ligion aus babylonischen Astralkulten und babylonischem priesterlichem Geheimwissen abzuleiten. (Von ägyptologischer Seite wäre als eine extreme Parallele solcher Exzesse etwa die, wie mir scheint, gründlich verfehlte Schrift von D. Völter, Aegypten und die Bibel Leiden 1903, zu nennen, mit welcher die sehr vorsichtigen Arbeiten W. Max Müllers, vor allem »Asien und Europa« und die später teilweise zu zitierende Spezialliteratur zu vergleichen sind.) Wenn in der nachfolgenden Darstellung auch von den als unbezweifelbar anzuerkennenden Ergebnissen der »panbabylonistischen« Arbeiten wenig die Rede ist, so keineswegs aus Geringsachtung, sondern lediglich deshalb, weil für uns die praktische Ethik Israels im Vordergrund steht und für das Verständnis dieser jene kulturhistorisch wichtigen Beziehungen, welche die Panbabylonisten interessieren, wie sich zeigen wird, nicht die ausschlaggebenden sind. Die Wirkung ihrer Thesen auf die Forschung war aber eine sehr bedeutende. Durch sie wurde die israelitische Religion zu einer Abwandlung der benachbarten Kulturreligionen gestempelt. Das mußte auf die Fragestellungen der Alttestamentler zurückwirken. Da sich starke Einwirkungen vor allem babylonischer, aber auch ägyptischer Kultur auf Palästina unmöglich in Abrede stellen lassen, hatte die alttestamentliche Forschung, unter der Führung namentlich Gunkels, inzwischen schon ihrerseits an dem Entwicklungsschema Wellhausens erhebliche Korrekturen vorgenommen. Die Tatsachen der Durchsetzung der israelitischen Religiosität mit magischem und animistischem Vorstellungsmaterial einerseits, die Zusammenhänge mit den benachbarten großen Kulturkreisen andererseits traten nun deutlicher hervor und die Arbeit konzentrierte sich auf die in Wahrheit entscheidende Frage: worin denn nun die schließlich doch unbezweifelbare Eigenart der israelitischen Religionsentwicklung gegenüber jenen teils allgemein verbreiteten, teils durch konkrete Kulturzusammenhänge bedingten Gemeinsamkeiten beruhe und weiter: wodurch diese historische Eigenart bedingt sei. Aber alsbald begann wieder die Verflechtung mit den durch eigne religiöse Stellungnahme bedingten Wertungen. Die »Einzigkeit« wurde bei einem Teil der Forscher alsbald wieder zum einzigartigen Wert, und der Nachweis galt z. B. etwa einer These wie der: daß schon die Leistung des Mose eine an religiösem und sittlichem Wertgehalt alle Gebilde der Umwelt »überragende« Schöpfung gewesen sei (Beispiele dieses Typus dürften am besten manche Arbeiten des übrigens sehr verdienten Baentsch darbieten, denen namentlich Budde entgegengetreten ist). Wenn so die Forschung im einzelnen gelegentlich durch Wertungen von der rein historisch-empirischen Feststellung des Tatbestandes abgelenkt wurde, so sind die Ergebnisse der glänzenden Arbeit der Alttestamentler für die Kritik der Ueberlieferung doch derart gewesen, daß auch die konservativsten Gelehrten sich ihnen nicht mehr haben entziehen können. Die Schwierigkeit einwandfreier positiver Feststellungen liegt namentlich in den für einen Nichtphilologen in aller Regel nicht nachprüfbareren Kontroversen über den oft gerade in den wichtigsten Partien verderbten oder in unbekanntem Zeiten interpolierten und emendierten Text der Quellen. Oft hängt die Entscheidung auch an dem größeren oder geringeren Radikalismus des Zweifels an der Authentizität jener Nachrichten, an deren Verfälschung irgendein Interesse der priesterlichen Redaktoren sich knüpfen konnte. Der Nichtfachmann wird im ganzen gut tun, alle jene Nachrichten, für die nicht entweder nach der übereinstimmenden Ansicht der maßgebenden philologischen Fachleute aus sprachlichen oder aber nach ihrem eigenen Inhalt aus zwingenden sachlichen Gründen eine Verfälschung anzunehmen ist, zunächst einmal hypothetisch daraufhin anzusehen: ob sie nicht trotz allem

existenz und die Art des Dualismus von Binnen- und Außenmoral lassen sich daraus ableiten. Die Unterschiede gegenüber indischen Pariastämmen liegen beim Judentum in folgenden drei wichtigen Umständen: 1. Das Judentum war (oder vielmehr wurde) ein Pariavolk in einer kastenlosen Umwelt. — 2. Die Heilsverheißungen, an welchen die rituelle Besonderung des Judentums verankert war, waren durchaus andere als diejenigen der indischen Kasten. Für die indischen Paria-kasten galt, sahen wir, als Prämie rituell korrekten, d. h. kastengerechten, Verhaltens der Aufstieg innerhalb der als ewig und unabänderlich gedachten Kastenordnung der Welt im Wege der Wiedergeburt. Die Erhaltung der Kastenordnung wie sie war und das Verbleiben nicht nur des Einzelnen in der Kaste,

als Mittel historischen Verständnisses brauchbar sind. Das Maß von in diesem Sinn »konservativer« Behandlung der Quellen ist bei den einzelnen alttestamentlichen Forschern ein sehr verschiedenes, neuerdings aber in Reaktion gegen extreme Skepsis in einem vielfach wohl schon etwas zu weitgehenden Steigen begriffen. Auf einem ganz extrem konservativen Standpunkt steht z. B. das übrigens ganz ausgezeichnete ausführlichste Werk von Kittel, Geschichte des Volkes Israels (2 Bde. in 2. Auflage 1909 bzw. 1912). Von anderen modernen Darstellungen sei zur Einführung etwa die kurzgefaßte »Geschichte des Volkes Israel« von H. Guthe (2. Aufl. 1904), der gute Abriß von Valetton in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der vergl. Rel. Gesch. (1897) und das die außenpolitische Entwicklung sehr übersichtlich gliedernde Werk von C. F. Lehmann-Haupt: »Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte« (Tübingen 1911) genannt. Neben dem Werk von Kayser-Marti wird man die Religionsgeschichte von Smeid dankbar benützen. Für die wissenschaftliche Forschung auf dem Gebiet der älteren israelitischen Geschichte besonders unentbehrlich ist aber bei aller Kritik Ed. Meyers Schrift (mit Einlagen von Luther): Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (Halle 1906). Für die inneren und Kulturverhältnisse ist neben den Kompendien der hebräischen Archäologie von Benzinger (1893) und Nowack (1894) auch die Schrift von Frants Buhl (Die sozialen Verhältnisse der Israeliten) brauchbar. Zur Religionsgeschichte ist neben B. Stades im einzelnen oft anfechtbarer, aber überaus gehaltvoller und gedrängter »Biblischer Theologie des A. Test.« (I, 1905, II, von Bertholet, 1911) beachtenswert, weil ebenfalls sehr präzise formuliert, das posthume Werk von E. Kautzsch (Die bibl. Theologie des A. T. 1911). Zur Religionsvergleichung die von Greßmann in Verbindung mit Ungnad und Ranke herausgegebene Sammlung: Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament 1909 (war mir während der Durchsicht des Manuskripts leider nicht zugänglich). Von den zahlreichen Kommentaren zum A. T. ist für den Nichtfachmann der von K. Marti in Verbindung mit Benzinger, Bertholet, Budde, Duhm, Holzinger, Wildeboer herausgegebene besonders angenehm zu benutzen. Sehr verdienstlich und zum Teil ganz ausgezeichnet ist die auch auf weitere Kreise berechnete, (daher teilweise etwas zu freie, vor allem auch nicht vollständige, nach Quellschriften, Gegenständen und chronologisch gegliederte) moderne kommentierte Uebersetzung der »Schriften des A. T.« von Greßmann, Gunkel, Haller, H. Schmidt, Stärk, Volz (1911—14, noch in Fortsetzung begriffen). — Einzelzitate anderer Arbeiten nachstehend an den betreffenden Stellen. Die Literatur und

sondern der Kaste als solcher in ihrer Stellung zu den anderen Kasten: dieses eminent sozialkonservative Verhalten war Vorbedingung alles Heils; denn die Welt war ewig und hatte keine »Geschichte«. Für den Juden war die Verheißung die gerade entgegengesetzte: die Sozialordnung der Welt war in das Gegenteil dessen verkehrt, was für die Zukunft verheißend war und sollte künftig wieder umgestürzt werden, so, daß dem Judentum seine Stellung als Herrenvolk der Erde wieder zufallen würde. Die Welt war weder ewig noch unabänderlich, sondern sie war erschaffen und ihre gegenwärtigen Ordnungen waren ein Produkt des Tuns der Menschen, vor allem: der Juden, und der Reaktion ihres Gottes darauf: ein geschichtliches Erzeugnis also, bestimmt, dem eigentlich gottgewollten Zustand wieder Platz zu machen. Das ganze Verhalten der antiken Juden zum Leben wurde durch diese Vorstellung einer künftigen gottgeleiteten politischen und Sozialrevolution bestimmt. Und zwar — 3: in einer ganz bestimmten Richtung. Denn die rituelle Korrektheit und die dadurch bedingte Abgesondertheit von der sozialen Umwelt war nur eine Seite der ihnen auferlegten Gebote. Daneben stand eine in hohem Grade rationale, das heißt von Magie sowohl wie von allen Formen irrationaler Heilssuche freie religiöse Ethik des innerweltlichen Handelns, innerlich weltenfern stehend allen Heilswegen der asiatischen Erlösungsreligionen. Diese Ethik liegt in weitgehendem Maße noch der heutigen europäischen und vorderasiatischen religiösen Ethik zugrunde. Und darauf beruht das Interesse der Weltgeschichte am Judentum.

Die weltgeschichtliche Tragweite der jüdischen religiösen Entwicklung ist begründet vor allem durch die Schöpfung des »Alten Testaments«. Denn zu den wichtigsten geistigen Leistungen der paulinischen Mission gehört es, daß sie dies heilige Buch der Juden als ein heiliges Buch des Christentums in diese Religion hinüberrettete und dabei doch alle jene Züge der darin eingeschärften Ethik als nicht mehr verbindlich, weil durch den christlichen Heiland außer Kraft gesetzt, ausschied, welche gerade

---

zwar auch die qualitativ erstklassige Literatur ist derart umfangreich, daß im allgemeinen nur da zitiert ist, wo ein besonderer sachlicher Grund dazu vorlag. Es schien mir in diesem Fall die Gefahr nicht groß, daß durch eine Unterlassung der Anschein erweckt würde, als beanspruchte ich, hier »neue« Tatsachen und Auffassungen vorzutragen. Davon ist keine Rede. In gewissem Umfang neu sind einige der soziologischen Fragestellungen, unter denen die Dinge behandelt werden.

13. Jahrhundert an mehrere Jahrhunderte im wesentlichen sich selbst überlassen blieben, bis, seit dem 9. Jahrhundert, die inzwischen neugeschaffene Militärmacht der Assyrer, seit dem 7. die der Babylonier und, nach einem ersten Vorstoß im 10. Jahrhundert, im 7. Jahrhundert auch die ägyptische Macht wieder eingriffen und vom letzten Drittel des 8. Jahrhunderts an die Selbständigkeit des Gebietes Stück für Stück an die assyrischen, teilweise und zeitweise an die ägyptischen, definitiv dann an die babylonischen Großkönige verloren ging, deren Erbe die Perserherrschaft antrat. Nur in jener Zwischenzeit, welche einen weitgehenden allgemeinen Rückgang aller internationalen politischen und kommerziellen Beziehungen bedeutete und im Zusammenhang damit in Griechenland die sog. dorische Wanderung sah, konnte auch Palästina sich unabhängig von fremden Großmächten entwickeln. Die Phönikerstädte und die in jener Zeit der Schwäche Aegyptens von der See her einwandernden Philister von der einen, die Beduinenstämme der Wüste von der anderen Seite, dann im 10. und 9. Jahrhundert das damaskenische Reich der Aramäer, waren Palästinas stärkste Nachbarn. Gegen die letztgenannte Macht rief der israelitische König die Assyrer ins Land. In jene Zwischenperiode fällt, wenn nicht die Entstehung, so doch die militärische Höhe des israelitischen Bundes, des Reichs Davids und dann der Königreiche Israel und Juda.

Wenn die politische Macht der großen Kulturstaaten am Euphrat und Nil damals gering war, so hat man sich doch sehr zu hüten, diese Epoche in Palästina sich als primitiv und barbarisch vorzustellen. Nicht nur blieben diplomatische und auch kommerzielle Beziehungen, wenn auch erschwert, bestehen, sondern auch der geistige Einfluß der Kulturgebiete dauerte fort. Durch Sprache und Schrift war Palästina dauernd, auch während der ägyptischen Herrschaft, dem geographisch entfernteren Euphratgebiet verbunden geblieben, und tatsächlich ist dessen Einfluß vor allem im Rechtsleben, aber ebenso in Mythen und kosmischen Vorstellungen unverkennbar. Aegyptens Einfluß auf die Kultur Palästinas scheint, rein äußerlich, angesichts der geographischen Nähe auffallend gering. Dies hatte seinen Grund zunächst in der inneren Eigenart der ägyptischen Kultur, deren Trägern: Tempel- und Amts-Pfründnern, jeder Proselytismus fernlag. Starke Beeinflussung der palästinischen geistigen Entwicklung durch Aegypten ist in manchen für uns wichtigen

jener ökonomisch wehrhaften Sippen, die ihm traditionell angehörten. Die vollfreien Plebejer dagegen gehörten wohl lediglich dem Ort ihrer Ansiedelung an: darauf läßt die formelle Behandlung der plebs beim Synoikismos nach dem Exil schließen. Die Wandlung der Militärtechnik muß da mitgesprochen haben. Jedenfalls beruhte in den philistäischen und kanaanäischen Stadtverbänden auf dem Aufgebot der eisernen Kriegswagen der Rittersippen die militärische und politische Herrschaft des Patriziats über das umliegende Land und seine Bewohner und ebenso zweifellos in den israelitischen Städten.

Nicht nur politisch, sondern, wie in der althellenischen und altitalischen Polis, auch ökonomisch beherrschten die stadsässigen Patriziersippen das flache Land. Sie lebten von den Renten ihres ländlichen Grundbesitzes, den sie durch fronende oder zinsende Sklaven oder Hörige oder durch Colonen (Natural- oder Teilpächter), die in typisch-antiker Art besonders stark aus *Schuldsklaven* rekrutiert waren, bewirtschafteten und durch Bewucherung der freien Bauern ständig vermehrten. Die antike Klassenschichtung: der stadsässige Patriziat als Gläubiger, die Bauern draußen als Schuldner, bestand also auch in den israelitischen Städten. Die Mittel zur Bewucherung des platten Landes bezogen die stadsässigen Sippen auch dort teilweise zweifellos durch direkte oder indirekte Einkünfte aus *Handelsgewinsten*. Denn Palästina war in geschichtlicher Zeit, soweit wir zurückblicken können, ein Durchgangsland für den Handel zwischen Aegypten, den Orontes- und Euphratgebieten, dem Roten und dem Mittelmeer. Im Deboralied tritt die Bedeutung der Karawanenstraßen für die Wirtschaft stark hervor: daß sie still liegen und die Reisenden auf krummen Pfaden schleichen müssen, wird als Folge des Konflikts zwischen dem kanaanäischen Patriziat und der Eidgenossenschaft ebenso stark hervorgehoben wie das Feiern der Bauern auf dem Felde. Sehr wesentlich um die Herrschaft über diese Straßen handelte es sich auch bei den Versuchen der Städte, das Bergland zu unterwerfen, und sicher sehr wesentlich auch um der Vorteile willen, die dieser Handel bot, und nicht nur wegen der Teilnahme an der politischen Herrensstellung, wurde die Stadtsässigkeit hier wie in der ganzen Frühantike von den mächtigen Sippen gesucht. Entweder sie selbst beteiligten sich sei es am Platzhandel oder, an der Küste, am Seehandel oder, im Binnenland, am Karawanenhandel, namentlich

Erstgeburt um etwas Speise abfeilscht, ihn dann um den väterlichen Segen mit Hilfe der Mutter betrügt, später vor dem Zusammentreffen mit ihm ein höchst jämmerliches Angstgebet an seinen Gott richtet (Gen. 32, 10 f.), durch List und für einen Kriegshelden würdelose Erniedrigung sich der gefürchteten Rache entzieht. Spröde Tugend in Verbindung mit einer rühnsamen Großmut gegen die Brüder, die ihn aus Neid töten wollen und in die Sklaverei verkaufen, weil er im Traum sich als ihren Herrn gefühlt hat, ist die Eigenschaft ihres bevorzugten Helden Joseph. Seine fiskalischen Fähigkeiten in der Ausnutzung der Notlage der Untertanen des Pharao qualifizieren ihn zu dessen Wesir, was nicht hindert, daß er seine Familie veranlaßt, seinem Herrn halbwahre Auskünfte über ihren Beruf zu geben. Auch die Seeräuber- und Kauffahrerethik des vielgewandten Odysseus und sein in Notlagen oft maßloses Jammern zur Helferin Athena liegt ja für uns oft außerhalb des Bereichs der Heldenwürde. Aber Dinge wie die zuerst angeführten werden von ihm doch nicht berichtet. Es sind das Züge von Pariavolksethik, deren Einfluß auf die Außenmoral der Juden in der Zeit ihrer Zerstreuung als internationales Gastvolk nicht unterschätzt werden dürfen, und die mit dem sehr ausgeprägten gläubigen Gehorsam zusammen erst das Gesamtbild der von der Tradition verklärten inneren Haltung dieser Schicht geben. Diese aber ist eben unzweifelhaft eine Schicht von, als machtlose Metöken, zwischen wehrhaften Bürgern sitzenden Kleinviehzüchtern.

Die moderne Analyse, welche die religionsgeschichtliche Wichtigkeit gerade dieser Schicht zunehmend betont hat, neigt nun dazu, diesen pazifistischen Charakter der Halbnomaden als etwas ihnen naturnotwendig Eigenes anzusehen. Aber das trifft entschieden nicht zu<sup>1)</sup>. Er ist vielmehr erst Folge jener

Bauern Esau gegenübergestellt als »frommer Hirt, der in den Zelten blieb«. Und wie Kain andererseits zum Beduinen wird, so ist Esau andererseits ein gieriger Jäger.

<sup>1)</sup> Man mißverstehe das Folgende nicht. Die Entstehung der einzelnen heutigen Erzvätererzählungen selbst wird wohl mit Recht in ein hohes Alter hinaufgerückt. Manches spricht dafür, daß sie teils unter der Herrschaft der Cheta in den Steppen zwischen Syrien und Mesopotamien, teils unter ägyptischer Herrschaft in den südjudäischen Steppen entstanden. Zu jeder Zeit gab es natürlich Viehzüchter in der spezifisch ohnmächtigen und pazifistischen Lage, welche sie voraussetzen. Aber das Entscheidende: ihre Beziehung auf die Stammväter des Jahwebundes Israels ist unbedingt spät, weil ganz und gar unvereinbar mit den — gerade wenn man an die »Eroberung« Kanaans durch Israel glaubt — als althistorisch vorauszusetzenden Vorgängen. Manche Erzväter-Erzählungen

lich, wenn die Menge (rab) eine an den Aemtern nicht beteiligte, aber zu den Vollen gehörige Plebs war. Der Metöke (ger) soll nicht geschunden (22, 21), noch (im Prozeß) ungerecht behandelt werden (23, 9). Der Sabbath, der ja für reine Viehzüchter keinen rechten ökonomischen Sinn gehabt hätte, wird ausdrücklich als ein Tag des Ausruhens für das Arbeitsvieh, die Sklaven (»Söhne der Magd«<sup>1)</sup> und Metöken motiviert (23, 12). Es muß angenommen werden, daß unter diesen Metöken hier außerhalb des Stadtverbandes stehende Kolonen als Bearbeiter der Felder gedacht sind. Von dem in seiner jetzigen Fassung entweder interpolierten oder in seinem Sinn entstellten Sabbatjahr war schon die Rede<sup>2)</sup>. Am radikalsten ist aber das Schuld- und das Sklavenrecht, welches mit dem Schuldrecht unmittelbar zusammenhängt. Denn der Sklave gilt in erster Linie als Schuldklave, sei es daß er sich selbst oder daß ihn seine Eltern in der Not verkauft (römisch: in mancipium gegeben) haben. Zwar die paränetische Pfändungsschranke (Verbot der Pfändung der Kleidung: 22, 26) geht in der israelitischen Sammlung nicht soweit, wie bei Hammurapi (Verbot der Pfändung des Arbeitsviehs). Dagegen ist das in der Paränese enthaltene sehr folgenreiche Verbot, beim Leihen an einen armen Volksgenossen diesen zu Schaden zu bringen und Zins (neschek)<sup>3)</sup> von ihm zu nehmen (22, 25) — die Quelle der Scheidung von Binnen- und Außenethik im Judentum — dem babylonischen Recht ganz fremd. Es entstammt primär der alten Brüderlichkeitsethik des Nachbarschaftsverbandes mit seiner Pflicht zinsloser Nothilfe. Die sehr allgemeine unpräzise Fassung schließt es aus, daß die Vorschrift dem praktischen Rechtsleben entstammte. Sie war ein religiöses Gebot und bildet die paränetische

<sup>1)</sup> Juristisch sehr korrekt formuliert, da das Recht an der Mutter entscheidet.

<sup>2)</sup> Die Bestimmungen über das Sabbatjahr in ihrer jetzigen Fassung sprechen im Gegensatz zu denen über den Sabbattag wesentlich abstrakter von armen Stammesgenossen (ebjonej'am, — 'am ist in den älteren Quellen der Ausdruck für die wehrhafte Mannschaft), denen die Früchte zugutekommen sollen. Dies und die doktrinaire Bestimmung: daß eventuell das Wild die Früchte fressen soll, macht spätere theologische Konstruktion wahrscheinlich.

<sup>3)</sup> Der später häufige Ausdruck »ribbith« für Zins ist offenbar erst aus Babylonien übernommen worden. Dort war er aus der Begriffssphäre »Steuere« oder »Untertanentribut« in die privatrechtliche Sphäre eingedrungen, vermutlich, weil der ursprüngliche privatrechtliche Zins auch hier in der Regel kein fester Zins war, sondern ein Anteil an der Ernte oder am Gewinn. Lev. 25, 36 37 kommt »marbit« für »Wucher« vor.

an jenes Gebot des Erlaßjahres anschließende berühmte Verheißung (15, 6): »Du wirst vielen Völkern leihen und wirst von niemand borgen«, mit dem gleichbedeutenden Zusatz: »Du wirst über viele Völker herrschen und über dich wird niemand herrschen.« Daß das allsiebenjährige allgemeine Erlaßjahr selbst und diese im Zusammenhang damit stehende Stelle theologische Interpolationen der Exilszeit sind, wird durch das Vorhandensein eines Doppelgängers in der jetzigen Redaktion höchst wahrscheinlich. Nach Wiederholung der Verheißung (28, 12) wird hier die genau entsprechende Drohung (28, 43. 44) für den Fall des Abfalls von Jahwe ausgesprochen: »Der ger bei dir wird über dich steigen und oben sein, du aber wirst heruntersteigen und immer unten sein, er wird dir leihen, du wirst borgen, er wird das Haupt, du wirst der Schwanz sein«, — Ankündigungen, die wir dem Sinne nach bei den Propheten wiederfinden werden. Diese — wegen der Art der Erwähnung des ger — offenbar vorexilischen Stellen bestätigen aber zugleich auf das deutlichste, daß jener Klassengegensatz zugrunde lag. Der mittelalterliche und moderne Geld- und Pfandwucher der Juden, diese Karikatur, in welcher sich jene Verheißung erfüllt hat, war mit der Heilsverheißung wahrlich nicht gemeint. Nein, die Verheißung sollte bedeuten: Israel wird, in Jerusalem seßhaft, der Patriziat der Welt sein, die anderen Völker aber in der Lage politisch untertäniger und verschuldeter Bauern draußen vor den Toren, genau so wie in jeder typischen Polis der gesamten Frühantike, von der sumerisch-akkadischen Zeit angefangen, das Verhältnis zwischen den Stadtbürgern und dem Lande war. Noch in talmudischer Zeit wird dabei die ebenfalls für die ganze Antike typische Lage vorausgesetzt: daß der verschuldete Bauer, der seinen Erbbesitz dem Gläubiger hat überlassen müssen, als Pächter, also als Kolone, auf dem früher ihm selbst gehörigen Acker sitzt. So soll aber das Verhältnis der israelitischen Stammesbrüder untereinander nicht sein dürfen: das ist der Sinn des sozialen Schuldrechts und der zugehörigen Paränese. Daß der Kaufmann ursprünglich stets, und auch damals noch oft, ein Metöke war, zeigt die Art des Auftretens des ger in der deuteronomischen Unheilandrohung. Aber so tief hatte doch schon die Entwicklung zur Stadtsässigkeit der Israeliten selbst gewirkt, daß jetzt die Klassenlage des Stadtpatriziats als

durch die Exilspriester bestimmte Auffassung von Anbeginn an in immer neuen Bundesschließungen realisiert: in dem Bunde mit Noah, dem mit Abraham, Isaak, Jakob und schließlich dem Sinaibund. Zwar hatte sich inzwischen die anthropomorphe Auffassung von einem zweiseitigen Pakt mit dem veränderten Gottesbegriff in die einer göttlichen, nur durch besondere Zusage verbürgten Verfügung abgeschwächt, aber auch die Zukunftshoffnung des Jeremia geht letztlich dahin, daß Jahwe künftig mit seinem Volk abermals einen Bund, aber unter gnädigeren Bedingungen als mit den Vätern, abschließen werde. — Woher stammt nun diese Besonderheit der israelitischen Konzeption? Einige allgemeine politische Sachverhalte und ein besonderes religionsgeschichtliches Ereignis trafen zusammen, um sie entstehen zu lassen.

Die Bedeutung des »Bundes«-Begriffs für Israel an sich hat ihren Grund darin, daß die alte Sozialverfassung Israels zum sehr wesentlichen Teil auf einer durch Kontrakt regulierten Dauerbeziehung grundbesitzender Kriegersippen mit *G a s t - s t ä m m e n* als rechtlich geschützten Metöken: Wanderhirten und Gasthandwerkern, Kaufleuten und Priestern, beruhte. Ein ganzes Gewirr solcher Verbrüderungen, sahen wir, beherrschte die soziale und ökonomische Gliederung. Daß aber der Bund mit dem Gott Jahwe selbst eine für Israels Selbstbeurteilung seiner Gesamtstellung unter den Völkern grundlegende Konzeption wurde, hing mit folgenden weiteren Umständen zusammen.

Oben wurde die in den Lebensbedingungen begründete besonders große Labilität aller politischen Verbände bei den Beduinen und Viehzüchtern: die Neigung aller dieser Stammesorganisationen, sich bald in Sippen zu zersplittern, bald anderweit neu zusammenzuballen, besprochen. Das Schicksal der Stämme Ruben, Simeon, Levi, Machir einerseits, Juda andererseits bietet die Beispiele. Mit dieser Unbeständigkeit kontrastiert nun auffallend die außerordentliche Stabilität eines bestimmten Verbandstypus, der sich gerade bei diesen nicht vollseßhaften Schichten findet: des religiösen Ordens oder ordensartigen Kultverbandes. Als tragfähige Basis für politische und militärische Organisationen auf lange Sicht scheint geradezu nur ein derartiger religiöser Verband geeignet gewesen zu sein. Ein solcher waren die Rechabiten: Durch Jahrhunderte, von Jehus Zeiten bis auf Jeremia, sehen wir sie fortbestehen und re-

und Publizisten waren, aber subjektiv nicht politische Parteigänger. Sie waren überhaupt nicht primär an politischen Interessen orientiert. Niemals hat die Prophetie etwas über einen »besten Staat« ausgesagt (von Hesekiels hierokratischer Konstruktion in der Exilszeit abgesehen), niemals vollends versucht, wie die philosophischen Aisymneten und vollends die Akademie, sozialetisch orientierte politische Ideale durch Beratung von Machthabern in die Realität umsetzen zu helfen. Der Staat und sein Treiben interessierten sie nicht um seiner selbst willen. Vollends war ihre Fragestellung nicht die der Hellenen: wie man ein guter Bürger werde? Sondern sie war, wie wir sehen werden, ganz und gar religiös, an der Erfüllung von Jahwes Geboten, orientiert. Was gewiß nicht ausschließt, daß wenigstens Jeremia auch die realen Machtverhältnisse seiner Zeit vielleicht bewußt richtiger einschätzte als die Heilspropheten. Nur war nicht dies für seine Haltung entscheidend. Denn diese realen Machtverhältnisse waren eben nur durch Jahwes Willen so gestaltet. Er konnte sie ändern. Jesajas Mahnung zum Ausharren gegen die Angriffe Sanheribs schlug jeder realpolitischen Wahrscheinlichkeit ins Gesicht, und wenn man ernstlich behauptet hat, er habe — vor dem König selbst! — Nachricht von den Umständen gehabt, die Sanherib zum Abzug veranlaßten, so ist dieser Rationalismus in der Tat jenen Versuchen gleichwertig, welche das Wunder bei der Hochzeit zu Kana aus der Verwendung von Likören erklärten, die Jesus heimlich mitgebracht habe.

Ganz unglaublich bleiben vollends die von manchen Panbabylonisten nicht ohne Geist aufgespürten Beziehungen der Jahwepropheten zu innerpolitischen Parteien — einer »Priester- und Bürger-Partei« — der Weltreiche, vor allem der mesopotamischen. Natürlich ist kein Zweifel, daß die jeweiligen außenpolitischen Beziehungen, auch die Parteigängerschaften, fast stets religiöse Rückwirkungen im Innern hatten. Die Parteigänger Aegyptens pflegten ägyptische, die Assyriens Babylons und Phöniziens die dortigen Kulte und im Fall einer politischen Allianz war die Verehrung der betreffenden Götter eine fast unentbehrliche Bekräftigung, die ein Großkönig bei aller sonstigen Toleranz als Zeichen politischer Obödienz vermutlich geradezu forderte. Und ferner sprechen hinlängliche Angaben dafür, daß beispielsweise Nebukadnezar nicht abgeneigt war, sowohl nach der ersten wie nach der zweiten Einnahme Jeru-

der Propheten gegen das ägyptische Bündnis durch rein religiöse Motive gegeben war.

Ebensowenig wie in der auswärtigen war die Stellungnahme der Propheten in der inneren Politik, so prononciert sie hervortraten, primär politisch oder sozialpolitisch motiviert. — Die Propheten sind ihrer ständischen Herkunft nach uneinheitlich. Es ist gar keine Rede davon, daß sie vorwiegend proletarischen oder auch nur negativ privilegierten<sup>1)</sup> oder bildungslosen Schichten entstammten. Erst recht nicht wurde ihre sozialetische Stellungnahme durch ihre persönliche Abstammung bestimmt. Denn sie war durchaus einheitlich trotz sehr verschiedener sozialer Herkunft. Durchweg vertraten sie leidenschaftlich die sozialetischen Karitätsgebote der levitischen Paränese zugunsten der kleinen Leute und schleuderten ihre zornigen Flüche mit Vorliebe gegen die Großen und Reichen. Aber Jesaja, der dies unter den älteren Propheten mit am heftigsten tat, war ein Abkömmling aus vornehmer Sippe, vornehmen Priestern eng befreundet, verkehrte mit dem König als Berater und Arzt und war ohne Zweifel in seiner Zeit eine der angesehensten Persönlichkeiten der Stadt. Zephanja war ein Davidide und Urenkel des Hiskia, Hesekiel ein vornehmer Jerusalemiter Priester. Diese Propheten waren also begüterte Jerusalemiten. Micha und Jeremia stammten der eine aus einer Kleinstadt, der andere aus einem Dorfe, Jeremia aus einer landpriesterlichen Sippe, die mit Grundbesitz angesessen war, vielleicht dem alten Elidenhause<sup>2)</sup>. Er kaufte verarmten Verwandten Land ab. Nur Amos war ein kleiner Viehzüchter: er nennt sich einen Hirten, der von Sykorenenfrüchten (der Nahrung der Armen) gelebt habe, und stammte aus einer Kleinstadt Judas, war dabei aber ersichtlich sorgfältig gebildet: gerade er kennt z. B. den babylonischen Tiamat-Mythos. Aber wie Jesaja, bei allen schweren Fluchworten gegen die Großen, doch die Herrschaft des ungebildeten zuchtlosen Demos als den ärgsten aller Flüche verkündet, so ist auch Jeremia trotz seiner immerhin demokratischeren Herkunft und bei einer

<sup>1)</sup> Dies ist namentlich für Amos (z. B. von Winckler) behauptet worden. Mit Recht dagegen: Küchler a. a. O.

<sup>2)</sup> Für diese natürlich unbeweisbare Annahme spricht die Art, wie er wiederholt Silo als die erste Stätte der reinen Jahwe-Verehrung erwähnt und die Zerstörung Jerusalems mit der zweifellos halb vergessenen, Jahrhunderte zurückliegenden, Verwüstung von Silo vergleicht.

Vorbedingung gebunden<sup>1)</sup>. Die ganze kulturhistorisch so unendlich wichtige religiöse Schätzung der Gemeinde als solcher, als der Trägerin des Geistes, im Urchristentum hatte ja diesen Grund: daß eben sie, das Zusammensein der Brüder, vorzugsweise diese heiligen Zuständlichkeiten produzierte. Gänzlich anders die alten Propheten. Gerade in der Einsamkeit kommt der prophetische Geist über sie. Und nicht selten treibt er sie zunächst in die Einsamkeit, auf das Feld oder in die Wüste, wie das noch Johannes und Jesus geschah. Wenn aber die Sendung den Propheten auf die Gasse, unter die Menge jagt, dann ist dies wiederum erst Folge der *D e u t u n g*, die er seinem Erlebnis gibt. Nicht aber, wohl gemerkt, ist dies Auftreten in der Oeffentlichkeit dadurch motiviert, daß der Prophet nur oder doch gerade dort, unter der Einwirkung der Massensuggestion, des heiligen Erlebnisses fähig wäre. Die Propheten wissen sich nicht, wie die alten Christen, als Glieder einer pneumatischen Gemeinschaft, die sie trägt. Im Gegenteil. Unverstanden und gehaßt von der Masse der Hörer wissen sie sich, niemals von ihnen getragen und gehegt als von gleichgestimmten Genossen, wie die Apostel in der alten christlichen Gemeinde. Nicht ein einziges Mal sprechen daher die Propheten von ihren Hörern oder Adressaten als von ihren »Brüdern«, was die christlichen Apostel immer tun. Sondern das ganze Pathos innerer Einsamkeit liegt über ihrer gerade in der vorexilischen Prophetie überwiegend harten und bitteren — oder wenn, wie bei Hosea, weichen, dann wehmütigen — Stimmung. Nicht Schwärme von Ekstatikern, sondern ein oder einige (Jes. 8, 16) treue Schüler teilen ihren einsamen Rausch und ihre ebenso einsame Qual. Regelmäßig sind sie es offenbar gewesen, die ihre Gesichte aufzeichneten, oder sie ließen sich vom Propheten deren Deutung in die Feder diktieren, wie Baruch, der Sohn des Neria, für Jeremia es tat. Gegebenenfalls sammeln sie sie zum Zweck der Ueberreichung an die, welche sie angehen. Wenn aber der vorexilische Prophet unter die Menge tritt und zu reden anhebt, so hat er in aller Regel das Gefühl, vor Menschen zu stehen, welche von Dämonen zum Bösen: zur Baalorgiastik oder zur Idolatrie oder

<sup>1)</sup> Das »Zungenreden« durchweg, aber auch die (damals Gegenwarts-) »Prophetie«. Aehnlich wieder bei den Täufern und Quäkern des 16. und 17. Jahrhunderts, heute am ausgeprägtesten in amerikanischen Negerkirchen (auch der Negerbourgeoisie, z. B. in Washington, wo ich es erlebte).

phetie selbst äußerte sich das. Die Ekstase als solche legitimierte nicht mehr, wie wir sahen. Sondern allein das Hören der Stimme Jahwes. Aber was gewährleistete den Hörern, daß der Prophet wirklich, wie er behauptete, Jahwes Stimme vernommen hatte? Darauf gab es teils zeitgeschichtlich, teils religiös und ethisch bedingte Antworten. Zeitgeschichtlich und durch Jahwes Unheilnatur bedingt war es, daß Jeremia (23, 29) den überkommenen Gegensatz gegen die königliche Heilsprophetie als Merkmal hinstellte. Das erklärt sich aus dem sozialen Kampf gegen das Fronkönigtum und die gibborim. Der echte Prophet kündigt diesen verworfenen Großen kein Heil. Ethisch bedingt aber war: die Bindung an die Gebote Jahwes, wie sie jedermann bekannt waren (23, 22): Nur der Prophet, der das Volk zur Sittlichkeit anhält und die Sünden (durch Unheildrohung) straft, ist kein Lügenprophet. Allgemein bekannt aber waren die Gebote Jahwes wiederum: durch die Thora. Diese ist so immer wieder die freilich selten ausdrücklich bezeichnete, weil ganz selbstverständliche, Voraussetzung der gesamten Prophetie. — Auch die hellenischen Weisheitslehrer des 6. Jahrhunderts verkünden die unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes, und zwar in der Sache selbst eines sehr ähnlichen wie das der Propheten war, — wie die Sozialethik der hellenischen Aisymneten-Gesetzgebungen derjenigen des Bundesbuchs innerlich, wie wir sahen, verwandt ist. Aber der Unterschied war, daß in Hellas, wie in Indien, die eigentlich religiösen Heilskünder und Propheten das Heil an spezielle Voraussetzungen rituellen oder asketischen Charakters knüpften, überhaupt: Bringer von »Heil«, vor allem: von jenseitigem Heil, waren. Im geraden Gegensatz dazu kündeten die israelitischen Propheten Unheil, und zwar diesseitiges Unheil und zwar wegen Sünden gegen das allgemein, für jeden Israeliten, gültige Gesetz ihres Gottes. Indem die Innehaltung dieser Alltags-sittlichkeit als Spezialpflicht Israels kraft der beschworenen berith galt, wirkte das ganze gewaltige Pathos eschatologischer Drohungen und Verheißungen auf die Innehaltung dieser schlichten Gebote, die jedermann zu halten imstande war und die nach der Ansicht der Propheten auch die Nichtisraeliten in der Endzeit halten würden. Die große historische Paradoxie war also: daß so die spätere offizielle Alltagsethik des christlichen Abendlandes, deren Inhalt sich von der in althellenischer sowohl wie in

hellenistischer Zeit geltenden Lehre und Lebenspraxis des Alltags nur in Sexuellen unterschied, hier zum Gegenstand der ethischen S o n d e r p f l i c h t eines von seinem Gott, dem mächtigsten von allen, erwählten Volkes gemacht und mit utopischen Prämien und Strafen eingeschärft wurde. Auf das sittlich richtige H a n d e l n, und zwar das Handeln gemäß der Alltags-sittlichkeit, kam für das besondere, Israel in Aussicht gestellte Heil alles an. So trivial und selbstverständlich das scheinen könnte — nur hier ist es zur Grundlage religiöser Verkündigung gemacht worden und sehr besondere Bedingungen führten dazu. —

Kraft ihrer Berufung nehmen die Propheten spezifische Qualitäten in Anspruch. Verhältnismäßig selten und nur bei einem dieser vorexilischen Propheten (Hosea 9, 10; Jesaja 30, 1; Micha 3, 8) wird der Ausdruck »Geist« (ruach) Jahwes auf ihren spezifischen inneren Besitz angewendet, obwohl gelegentlich (Hos. 9, 7) der Ausdruck »Geistmensch« (isch haruach) von einem Schriftpropheten vorkommt. Erst bei Hesekiel, dann bei Deuterojesaja und den nachexilischen Propheten tritt der Ausdruck häufig auf. Es scheint, daß der Gegensatz gegen die berufsmäßigen Nebijim die älteren Propheten veranlaßte, ihn nicht oder selten zu brauchen. Außerdem der Umstand, daß eben die »ruach« im Sprachgebrauch wesentlich die irrationalen und aktuell ekstatischen Zustände bezeichnete, die Propheten aber ihre spezifische Würde gerade in dem habituellen Besitz des bewußten klaren und kommunikablen V e r s t ä n d n i s s e s von Jahwes Absichten fanden. Erst bei Hesekiel ist die ruach wieder eine geheimnisvolle göttliche Kraft, die zu mißachten ebenso frevelhaft ist, wie in den Evangelien, und erst im Exil (Deuterojes. 40, 13; 42, 1; 48, 16) wird der »Geist« eine transzendente und schließlich (Gen. 1, 2) eine kosmische Größe, für welche Tritojesaja zuerst den Ausdruck »heiliger Geist« (59, 21 63, 14) braucht. Aber wenn das prophetische Charisma vor allem die Fähigkeit rationalen Verstehens Jahwes bedeutet, so enthält es doch auch ganz andere, irrationale Qualitäten. Zunächst: magische Kräfte. Jesaja, der allein von allen Schriftpropheten auch als ärztlicher Ratgeber bei einer Krankheit des Königs Hiskia erwähnt wird, fordert in einer politisch schwierigen Lage den König Ahas auf, von ihm die Beglaubigung für sein politisches Orakel durch ein Wunder zu verlangen, und

als der König ausweicht und er daraufhin die berühmten Worte von dem »jungen Weibe« spricht, das schon jetzt schwanger sei mit dem Heilsfürsten Immanuel, da ist dies, wie die Situation ergibt, nicht nur eine Weissagung, sondern eine das verheißene Heil bewirkende Verkündigung eines Entschlusses Jahwes, welcher Folge des Unglaubens des Königs ist. Die Propheten haben die Macht, durch ihr Wort zu töten (Hos. 6, 5; Jer. 28, 16). Jeremia gibt einem Boten eine Fluchformel über Babel mit, deren Verlesung und Versenkung im Euphrat das geweissagte Unheil bewirken soll. Stets aber ist es nicht irgendeine sympathetische oder andere zauberische Manipulation, sondern das einfache (gesprochene oder geschriebene) Wort, welches das Wunder bewirkt. Und vor allem tritt diese magische Gewalt, die im Selbstbewußtsein von Jesus so wichtig war, in den Selbstzeugnissen der Propheten völlig zurück. Sie erwähnen sie nie als Beweis ihrer göttlichen Legitimation und nehmen sie überhaupt nicht eigentlich für sich persönlich in Anspruch. Gewiß: Jeremia weiß sich (1, 10) von Jahwe über alle Völker gesetzt, um sie zu verderben oder ihnen den »Taumelbecher« zu reichen (25, 15 f.). Aber immer wieder lenkt dies Selbstgefühl in das Bewußtsein um, nichts als Werkzeug zu sein. Nicht ihr eigener Wille, sondern der ihnen durch leibhaftige Stimme mitgeteilte Entschluß Jahwes, sein »Wort«, ist es (Jer. 23, 29), welches das Geweissagte bewirken wird. Die Kenntnis dieser Entschlüsse und der Wundermacht Jahwes und ihres Wirkens ist es allein, die sie für sich in Anspruch nehmen. »Nichts tut Jahwe«, versichert Amos, »ohne es seinen Propheten zuvor zu offenbaren« das ist die Quelle ihres Selbstbewußtseins. In gewissem Umfange nehmen die Propheten allerdings auch in Anspruch, Jahwes Entschlüsse beeinflussen zu können. Gleich bei Amos kommt es vor, daß der Prophet als Fürbitter auftritt, so wie die Tradition dies dem Mose und auch dem Abraham zuschreibt. Aber nicht immer ist Jahwe zu erbitten. Es kommt vor, daß er erklärt, »selbst wenn Mose oder Samuel vor ihn treten«, seinen Entschluß nicht ändern zu wollen. Und niemals rechnete der Prophet auch nur mit der Möglichkeit, seinerseits Jahwe durch Zauber bezwingen zu können. Das wäre im Gegenteil diesem furchtbaren Gott gegenüber ein tödlicher Frevel. Ebensowenig wird der Prophet jemals auch nur seinem eigenen Ausspruch nach zum Heiland oder auch nur zum exemplarischen religiösen Virtuosen.

bei Amos, sehr nachdrücklich festgehalten war und die Anhänger der Prophetie sich hinter sie zurückziehen konnten, wie ja die Bußpraxis der Leviten diese Wandelbarkeit gleichfalls voraussetzte, indem die Sündenvergebung die Abwehr des drohenden Unheils verbürgte. Auch bei den Propheten wurde deshalb Jahwe — so sehr und in so gesteigertem Maße er bei ihnen ein Gott des Zornes und der Rache blieb und so schroff er im Einzelfall an seinem Zorne festhielt — doch immer wieder ein Gott der Gnade und Vergebung. Daß er dies war, unterschied ihn nach der prophetischen Ansicht von allen anderen Göttern. Ein weicher Zug geht durch derartige Gnadenprophetien, die sich namentlich bei Hosea und Jeremia, aber auch in manchen Orakeln des Jesaja finden. Jahwe wirbt um die Treue Israels wie ein Liebender um die der Geliebten.

Aber im ganzen mußten Jahwes Züge, auch da wo diese gnädige Seite betont wurde, sich bei den Propheten doch ungleich majestätischer gestalten als in den literarischen Produkten aus den Kreisen der Thoralehrer, wie sie etwa das Deuteronomium repräsentierte. Ein Gott, der die großen Weltkönige als Mittel zur Bestrafung israelitischer Sünden zur Verfügung hatte und mit ihnen nach Belieben schaltete, mußte an Universalismus und Erhabenheit zu einer ganz anderen Höhe emporsteigen als der alte Bundsgott Israels und der bürgerliche Gnadenspender der Leviten. Die Propheten bevorzugten sämtlich in zweifellos beabsichtigter Anknüpfung an das alte heroische Zeitalter den Namen »Jahwe Zebaoth«, also die Bezeichnung des Bundeskriegsgottes. Aber mit ihm verschmolzen jetzt die Züge eines ganz großen Himmels- und Weltgottes. Der Hofhalt der Großkönige, die ja für Israel eine ähnliche Rolle spielten wie der persische Basileus, obwohl auch er der Landesfeind war, für die Hellenen etwa in Xenophons Kyropädie, gab das Bild des himmlischen Hofstaates, in dem nicht mehr der alte Kriegsfürst seine Gefolgsleute, die »Göttersöhne«, um sich hatte, sondern eine Schar dienstbarer Himmelsgeister, welche sogar in der Tracht babylonischen und ägyptischen Mustern entnommen waren. Sieben Geister, den sieben Planeten entsprechend, umstanden seinen Thron, darunter einer mit der Schreibfeder und in Linnen gekleidet, dem Schreiberbergott entsprechend. Seine Späher reiten auf Rossen in den Farben der vier babylonischen Windgötter, durchstreifen die Welt und erstatten Bericht. Auf

empor. Besonders wichtig war nun dabei: Einmal, daß er die alten Züge des furchtbaren Katastrophengottes behielt. Dann: die Anlehnung der Unheiltheodizee an die Sündenbeicht-Praxis der levitischen Thora. Und schließlich: die mit beidem zusammenhängende Wendung des Berithgedankens bei Amos, welche ihn selbst zum Urheber alles Unheils machte. Denn die Folge von alledem war eben: daß in der prophetischen Auffassung nie irgendwelche neben Jahwe existierende und ihm gegenüber irgendwie selbständige oder ihm feindliche Dämonen die Uebel über den Einzelnen und über Israel sendeten, sondern er allein alle Einzelheiten des Weltlaufs bestimmte: wie wir sahen, war dieser Monismus die wichtigste Voraussetzung der ganzen Prophetie. Der überall in der Welt volkstümliche Dämonenglaube drang wenigstens in die Intellektuellenreligiosität erst des späten nachexilischen Judentums ein, in vollem Umfang erst unter persischen dualistischen Einflüssen. Den Propheten war der babylonische Dämonenglaube sicher nicht unbekannt. Aber er blieb für ihre Konzeptionen ebenso unbedeutsam wie die astrologischen, mythologischen und esoterischen Lehren ihrer Umwelt. Daß Jahwe der Gott eines politischen Verbandes: der alten Eidgenossenschaft, gewesen und für die puritanische Auffassung geblieben war, erhielt ihm andererseits jenen durch allen kosmischen und historischen Universalismus, den er annahm, unvertilgbaren Zug: ein Gott des Handelns, nicht: der ewigen Ordnung, zu sein. Aus dieser Qualität folgte der entscheidende Charakter der religiösen Beziehung.

Schon die unmittelbaren Erlebnisse der Propheten selbst werden durch die für sie feststehenden Qualitäten des Gottes geformt. Immer kreist ihre Phantasie um das Bild eines himmlischen Königs von furchtbarer Majestät. Dies betrifft zunächst ihre visuellen Erlebnisse. Die Rolle des Visionären war, sehen wir, bei den einzelnen Propheten verschieden. Am größten bei dem ältesten Propheten, Amos, der daher auch »Seher« (choseh) genannt wird. Aber auch bei den anderen Propheten, vor allem Jesaja und Hesekiel, fehlt sie nicht. Und die Propheten sehen auch anderes als nur die himmlische Herrlichkeit. Sie erblicken hellseherisch in der Ferne ein anrückendes Heer auf einer Paßhöhe oder von Babylonien aus den Tod eines mit Namen genannten Mannes im Tempel von Jerusalem. Oder der Prophet wird von einem aus Feuerglanz bestehenden Wesen an den

Liegendem. Seine Motive waren menschlichem Verständnis nicht entrückt. Im Gegenteil war gerade das Verstehen der Entschlüsse Jahwes aus berechtigten Motiven die Aufgabe des Propheten ebenso wie die des Thoralehrers. Jahwe war ja sogar bereit, vor dem Gericht der Welt das Recht seiner Sache zu vertreten. Höchst einfach und offenbar erschöpfend wird bei Jesaja (28, 23—29) die Art seines Weltregimentes in einem der bäuerlichen Wirtschaft entnommenen Gleichnis dargestellt; das genügte als Theodizee ebenso vollständig wie in den ganz ähnlichen Gleichnissen von Jesus, die in dieser Hinsicht von durchaus ähnlichen Voraussetzungen ausgehen. Eben diesen rationalen Charakter sowohl des Weltgeschehens selbst, welches weder durch blinden Zufall noch durch magische Zauberkräfte bestimmt ist, sondern verständliche Gründe hat, wie auch der Prophetie selbst: daß ihre Orakel im Gegensatz zur gnostischen Esoterik verständlich waren für jedermann, empfanden die Juden auch später als das ihren Propheten Spezifische. Von prinzipieller »Unerforschlichkeit« konnte keine Rede sein, so gewiß Jahwes Horizont unvergleichlich war mit demjenigen der Kreatur. Diese prinzipielle Verständlichkeit der göttlichen Ratschlüsse war es, welche jede Frage nach einem Sinn der Welt, der noch hinter ihm gelegen hätte, ebenso ausschloß wie seine majestätische Herrscherpersönlichkeit jeden Gedanken an mystische Gottesgemeinschaft als Qualität der religiösen Beziehung zu ihm. Etwas derartiges oder vollends die Selbstvergottung konnte kein echter Jahweprophet und keine Kreatur überhaupt in Anspruch zu nehmen wagen. Der Prophet konnte nie zum dauernden inneren Frieden mit Gott kommen: das schloß dessen Natur aus. Er konnte nur seinen inneren Druck entladen. Die positive, euphorische Wendung seiner Gefühlslage aber mußte er in die Zukunft projizieren: als Verheißung. Das bestimmte die Auslese der prophetischen Temperamente. Es besteht gar kein Grund zu der Annahme, daß auf palästinischem Boden apathisch-mystische Zuständlichkeiten indischen Gepräges etwa nicht auch gefühlt worden seien. Es läßt sich nicht einmal mit Bestimmtheit sagen, ob nicht Propheten wie Hosea und vielleicht auch noch andere ihrerseits derartigen Zuständlichkeiten zugänglich gewesen wären. Aber ebenso wie emotionale Ekstasen des israelitischen Typus in Indien sich vermutlich entweder einer leidenschaftlichen Kasteiungsaskese zugewendet hätten oder ihre Träger, wenn sie als

Propheten. Auch die Rolle, welche solche Weissagungen bei den einzelnen spielten, blieb verschieden und sank auf einen Tiefpunkt bei Jeremia, bei welchem wieder, wie bei Amos, der ganze Nachdruck auf dem bekehrten Rest des Volkes als solchem liegt und sich nur eine eigentlich »messianische« Weissagung findet. Aehnlich steht es bei seinem Zeitgenossen Hesekiel. Das Prestige der Davididendynastie war tief in den Schatten getreten. Wir befinden uns eben schon auf dem Wege jener tiefgreifenden Umgestaltung, welche aus dem »Volk Israel« die Gemeinschaft der »Juden« machte. Juda tritt als Träger der Verheißungen schon seit dem Verfall des Nordreichs, bei Hosea, dann aber bei den späteren Propheten zunehmend hervor, wenschon die Hoffnung auf die Wiedervereinigung des ganzen Volkes in der Endzeit nicht aufgegeben wurde.

Ehe wir dieser Entwicklung zum Judentum nachgehen, ist nur noch kurz die Frage zu berühren: welchen Einfluß die vorexilischen Propheten im Verhältnis zu den anderen treibenden Kräften in der Entwicklung der Ethik gehabt haben. Alle inhaltlichen Gebote übernahmen sie ja, wie wir sahen, aus der Thora der Leviten. Die Vorstellung von Jahwes berith mit Israel und die wesentlichen Züge der ihnen spezifischen Gotteskonzeption fanden sie ebenfalls vor. Soziale Schichten, welche dem Königtum und der materiellen und ästhetischen Kultur der Vornehmen ähnlich gegenüberstanden wie sie, hat es schon vorher gegeben. Und auch außerhalb der rechabitischen Kreise ist die skeptische Stellung zum Opfer höchst wahrscheinlich immer vorhanden gewesen. Die Frage ist: ob das als Stütze der Ethik dienende mächtige Pragma des göttlichen Unheil- und Heilsplanes einerseits, die weitgehende gesinnungsethische Sublimierung der Sünde und des gottwohlgefälligen Sichverhaltens andererseits den Propheten allein zuzuschreiben sind oder als Erzeugnisse vorprophetischer Intellektuellenkultur anzusprechen sind. Da spricht nun alle innere Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Entwicklung dieser Konzeptionen aus einer Zusammenarbeit der Propheten mit der allmählichen Rationalisierung der levitischen Thora und dem Denken frommer gebildeter Laienkreise erwachsen ist. Schon die zunehmende Koinzidenz der prophetischen Sündenregister mit den dekalogischen Geboten spricht dafür. Die Propheten selbst waren, am Maßstab ihrer Zeit gemessen, gebildete Männer und standen im freundlichen

durchgedrungen. Es ist völlig undenkbar, daß ohne die erschütternden Erfahrungen einer Bestätigung der in aller Öffentlichkeit gesprochenen, noch nach hundert Jahren im Gedächtnis haftenden (Jer. 26, 18) prophetischen Unheilsworte der Glaube des Volkes durch die furchtbaren politischen Schicksale nicht nur nicht zerbrochen, sondern in einer einzigartigen und ganz unerhörten historischen Paradoxie gerade erst definitiv gefestigt worden wäre. Der ganze innere Aufbau des »Alten Testaments« ist ohne die Orientierung an den Orakeln der Propheten undenkbar, und indem dieses heilige Buch der Juden auch ein solches der Christen wurde und die ganze Deutung der Sendung des Nazareners vor allem durch die alten Verheißungen an Israel bestimmt wurde, reicht der Schatten dieser Riesengestalten durch die Jahrtausende bis in die Gegenwart hinein. Ohne die großartigen Deutungen von Jahwes Absichten und die felsenfeste Zuversicht auf seine Verheißungen trotz alledem, ja gerade wegen alles dessen, was er, der unheimlichen Vorhersage gemäß, über sein Volk verhängte, wäre andererseits auch niemals jene innerisraelitische Entwicklung denkbar gewesen, welche allein einen Fortbestand der Jahwegemeinschaft nach der Zerstörung Jerusalems ermöglichte: vom politischen zum konfessionellen Verband. Vor allem wieder die gewaltige emotionale Aktualität der eschatologischen Erwartung entschied hier alles. Gerade ihrer bedurfte man im Exil am unbedingtesten. Mit der bloßen Thora und deren erbaulichen Ermahnungen und Vertröstungen der deuteronomischen Intellektuellen wäre nichts getan gewesen. Rachedurst und Hoffnung waren die naturgemäßen Triebfedern alles Handelns der Gläubigen und nur die Prophetie, die jedem die Hoffnung gab, die Befriedigung dieser leidenschaftlichen Erwartungen noch selbst zu erleben, konnte hier den religiösen Zusammenhalt der politisch zertrümmerten Gemeinschaft geben. Und gerade daß die Propheten keinerlei Handhabe für die Bildung einer neuen religiösen Gemeinschaft geboten hatten, daß lediglich die ethische und zwar: gesinnungsethische, Sublimierung der überlieferten Religion den unmittelbar praktisch-ethischen Inhalt ihrer eschatologischen Verkündigung bildete, machte es möglich, daß der neue konfessionelle Verband, indem er sich rituell einkapselte, sich als unmittelbare Fortsetzung der alten rituellen Volksgemeinschaft fühlte: was dem Christentum nicht dauernd möglich war. —

Die Leistung der Prophetie wirkte zusammen mit den überkommenen rituellen Gewohnheiten Israels, um das hervorzubringen, was dem Judentum seine Pariastellung in der Welt eintrug. Die israelitische Ethik insbesondere erhielt ihr dafür entscheidendes Gepräge durch den exklusiven Charakter, welchen ihr die Entwicklung der Priesterthora gab. Auch die ägyptische Ethik war exklusiv insofern, als sie, wie alle antiken Ethiken, den Nichtlandsmann selbstverständlich ignorierte. Ein Ausschluß des Konnubium mit Fremden scheint bei den Aegyptern allerdings nicht bestanden zu haben, auch keine allgemeine rituelle Unreinheit dieser. Dagegen scheinen die Aegypter, im Gegensatz zu Israel, die Berührung des Mundes und Geschirrs solcher Völker, welche Kuhfleisch aßen, ähnlich den Indern gemieden zu haben. In Israel fehlte ursprünglich jede rituelle Absonderung von Fremden und gewann die im wesentlichen dem allgemeinen Typus entsprechende Exklusivität ihre besondere Note erst durch ihre Verbindung mit der Entwicklung zum konfessionellen Verband. Diese Umgestaltung der israelitischen Gemeinschaft begann allerdings unter dem Einfluß der Thora und der Prophetie schon vor dem Exil. Sie äußerte sich zunächst in der zunehmenden Einbeziehung der Metöken (gerim) in ihre rituelle Ordnung. Ursprünglich hatte der ger, wie wir sahen, damit nichts zu tun. Die Beschneidung war eine nicht nur israelitische Institution, innerhalb Israels aber obligatorisch nur für die Wehrmacht, der Sabbat ein vermutlich über den Kreis der Vollisraeliten und vielleicht über den Kreis der Jahweverehrer hinaus verbreiteter Ruhetag, der allmählich zum Rang eines paränetischen Grundgebots aufgestiegen war. Daß der ger sich beschneiden lassen und dann am Passahmahl teilnehmen durfte (Ex. 12, 48), war zweifellos bereits eine durch die pazifistische Umformung der jahwistisch frommen Kreise bedingte Neuerung. Daraus wurde nun (Num. 9, 14) eine Pflicht des ger. Wohl schon vorher war auch den gerim der Blutgenuß (Lev. 17, 10) und das Molochopter (Lev. 20, 2) bei Todesstrafe verboten und vor allem die Sabbatruhe auferlegt worden. Die deuteronomische und endgültig die exilische Priesterlehre (Num. 9, 14; 15, 15. 16) machte dann allen rituellen Unterschieden zwischen Vollisraeliten und gerim ein Ende: »ein Recht« sollte für sie und die Israeliten gelten für ewige Zeiten. (Danach der offensichtlich nachträgliche Zusatz Ex. 12, 49.) Nach Deut. 29, 11 gehören die gerim mit

dem Augenblick also, wo Israel seine reale Gebietsgrundlage verlor, wurde so für das sich nunmehr entwickelnde international ansässige Gastvolk der ideale Wert der politischen Gebietsgrundlage endgültig rituell festgelegt: nur in Jerusalem durfte geopfert werden und im Gebiet Israels sollten nur rituell Reine dauernd ansässig sein. Alle rituell reinen Verehrer Jahwes aber, gleichviel ob Israeliten oder gerim oder Neukonvertiten, waren nun konfessionell gleichwertig.

Die rein religiöse, auf den prophetischen Verheißungen ruhende Natur der Gemeinschaft bedingte nun, daß diese konfessionelle Absonderung nach außen an Stelle der politischen trat und sich wesentlich verschärfte. Wir verfolgen dies zunächst an der Entwicklung der materialen Ethik. Die Pflichten des Israeliten waren selbstverständlich von Anfang an, wie ursprünglich bei allen Völkern der Erde, verschieden, je nachdem es sich um einen Stammesbruder oder einen Stammfremden handelte. Die Erzväterethik behandelte Ueberlistung und Täuschung auch der ethnisch nächststehenden Stammfremden, wie der Edomiter (Esau) oder der Nomaden des Ostens (Laban) als unanständig. Jahwe befiehlt Mose, den Pharao zu belügen (Ex. 3, 18; 4, 23; 5, 1) und hilft den Israeliten, sich durch Unterschlagung beim Auszug in den Besitz ägyptischen Guts zu setzen. Auch innerhalb Israels selbst bestand, wie wir sahen, die Stammescheidung mit ähnlichen Konsequenzen. Der ger war rechtlich im Rahmen der mit seiner Gemeinschaft bestehenden berith, ethisch nur durch die levitische Paränese geschützt. Aber irgendwelche »Fremdenfeindschaft« fehlte der älteren Zeit. Unter den gerim befanden sich, wie die Tradition weiß, auch kanaänische Gemeinden (Paradigma: Gibeon). Erst der gegen die kanaänische Sexualorgiastik gerichtete jahwistische Puritanismus einerseits, Salomos nationales Königreich andererseits verschärfen zunächst den Gegensatz gegen die Kanaanäer einschließlich der kanaänischen gerim. Alle Kanaanäer galten der exilischen Anschauung als Feinde und von Jahwe wegen sexueller Schamlosigkeit zur Knechtschaft, späterhin, wegen der Heiligkeit des Landes und damit sie Israel nicht zum Abfall verführen (Ex. 23, 23 f.; 34, 15), zur Ausrottung bestimmt. Eine berith mit ihnen war nach dieser Auffassung unzulässig, es sei denn, wie die Sichem-Tradition vorbehält, daß sie durch Beschneidung in die rituelle Gemeinschaft eintreten: angesichts der wohl zweifel-

Eine universalistische Rationalisierung dieser Vorstellungen begann mit dem theologischen Theodizee-Bedürfnis, welches aus der berith mit Jahwe dessen Recht, Israel im Falle des Ungehorsams zu züchtigen, ableitete, um die politische Bedrohung und die Niederlagen zu erklären. Jahwe bleibt nach wie vor indifferent gegen die anderen Völker. Aber er benutzt sie als »Gottesgeißel« (Peisker) gegen das ungehorsame Israel, um, sobald sein Volk sich wieder gebessert hat, sie wieder durch Israel niederschlagen zu lassen. So in typischer Art in der Pragmatik des jetzigen Richterbuches. Auf Israel, und nur auf Israel, kommt es Jahwe an, die andern sind nur Mittel zum Zweck. — Allein, damit sie das sein konnten, mußte Jahwe die Macht haben, sie zu seinen Zwecken nach Belieben zu gebrauchen. Er mußte also mindestens teilweise auch ihr Geschick bestimmen. Er tat das durchaus nicht nur zu ihrem Nachteil. Die Begrenzung der Wohnsitze Israels, die sein Werk ist, geschah zwar nicht im Interesse der andern Völker, aber sie kam doch ihnen zugute. Offenbar der Ausdruck des damals gerade bestehenden friedlichen Zustandes mit Moab und Edom sind die deuteronomischen Erklärungen: daß er, Jahwe, den Kindern Esaus Seir und den Kindern Lots Moab zu bewohnen gegeben habe (Deut. 2, 4. 9) und das darauf begründete Verbot, sie mit Krieg zu überziehen. Seine Verfügungen über die Fremden wurden denen über Israel in vieler Hinsicht immer ähnlicher. In der priesterlichen Redaktion der Auszugslegende ist es Jahwe, der Pharaos Herz verstockt (Ex. 7, 2) — was dem deuteronomischen Vorstellungskreis entspricht —, um seine Macht umsomermehr verherrlichen zu können. Subjektiv zwar kennen die Fremden — so der Pharaos — Jahwe nicht (Deut. 5, 2, elohistisch), aber der Glaube, daß Jahwe es sei, welcher die Philister und Aramäer aus der Ferne herbeigeführt habe, muß doch schon über die ersten Propheten zurückgehen, da diese ihn voraussetzen. Erst mit dem zunehmenden Universalismus der Gotteskonzeption wurde die Sonderstellung Israels durch Jahwe jene Paradoxie, die nun zu motivieren versucht wurde durch erneute Betonung der alten berith-Konzeption (jetzt in der Form einer einseitigen, durch Gehorsam bedingten göttlichen Zusage aus grundloser Liebe oder wegen des ihm wohlgefälligen unbedingten Vertrauens der Vorfahren oder wegen der — kultischen — Greuel der anderen Völker). Aus einer historisch bedingten sozialen Form des politischen

Verbandes wurde die berith also nun ein theologisches Konstruktionsmittel. Jetzt erst, wo Jahwe immer mehr der göttliche Souverän des Himmels und der Erde und aller Völker geworden war, wurde Israel das von ihm »auserwählte« Volk. Auf diese Auserwähltheit wurden nun die besonderen rituellen und ethischen Pflichten und Rechte der Israeliten, wie wir bei Amos sehen, begründet. Der an sich überall urwüchsige Dualismus der Binnen- und Außen-Moral erhielt jetzt für die Jahwegemeinde diesen pathetischen Unterbau.

Auf ökonomischem Gebiet war er am augenfälligsten und ausdrücklichsten im Wucherverbot, demnächst in den sozialen Schutz- und Brüderlichkeits-Bestimmungen der karitativen Paränese heimisch. Denn es verwarf ursprünglich nur (Ev. 22, 25) die Ausbeutung des armen — zweifellos (cf. Jer. 25, 36) des verarmten Bruders und bezog sich nur auf die Vollisraeliten ('am). Ausdrücklich gestattete das Deuteronomium den Wucher am Konfessions-Fremden (nakhri). Ursprünglich war es, wie die hierher gehörigen deuteronomischen Verheißungen und die parallelgehenden Unheilsdrohungen (von denen letztere statt des nakhri noch den ger nennen) zeigen, der Wucher am ger. Wucher bleibt zwar Wucher. Aber, so ist Deut. 23, 20 zu verstehen, auch diesen Wucher wird Jahwe, wie alle anderen Unternehmungen des Israeliten, durch Erfolg segnen, wenn er nur an seinem Bruder nicht wuchert. Ebenso sind alle anderen sozialetischen Bestimmungen: Sabbatjahr, Armenecke, Nachlese, auf die gerim und die ejonim des eigenen Volkes beschränkt. Der »Nächste« ist immer der Volks- oder jetzt der Konfessionsgenosse. Nicht minder gilt dies für die gesinnungsethische Paränese: gegen den Angehörigen des eigenen Volkes soll man keinen Haß im Herzen tragen, sondern ihn »lieben wie sich selbst«, der »Feind«, dessen Vieh man nicht irgehen lassen soll (Ex. 23, 4), ist nicht ein Landfremder im politischen Sinn, sondern, wie Deut. 22, 1 zeigt, der Volksgenosse, mit dem man verfeindet ist. Wohlwollendes und rechtliches Verhalten eines Israeliten gegen einen Fremden kann zwar den guten Ruf Israels vermehren und daher Jahwe wohlgefällig sein. Aber die sittlichen Gebote der Paränese sind nur auf die »Brüder« beschränkt. Das Gastrecht blieb wie vor alters heilig. Aber sonst wurden nur schwere Greuel gegen Fremde, die Israels guten Ruf gefährden, auch von Jahwe mißbilligt.

Die Scheidung von ökonomischer Binnen- und Außen-

hatte für die Art der ökonomischen Betätigung der Juden weitreichende Folgen. Gerade in den vom Puritanismus perhorreszierten Formen des Staats- und Raub-Kapitalismus war — neben reinem Geldwucher und Handel — der jüdische Paria-Kapitalismus seit der Antike ebenso zu Hause wie etwa derjenige der hinduistischen Händlerkasten. Das galt in beiden Fällen als ethisch prinzipiell unbedenklich. Zwar wer als Zollpächter gottloser eigener Fürsten oder gar fremder Mächte das eigene Volk auswucherte, war tief verworfen und galt den Rabbinen als unrein. Aber dem fremden Volk gegenüber war — von seiten der Moralisten natürlich mit dem Vorbehalt, daß eigentlicher Betrug überall verwerflich sei — diese Art des Vermögenserwerbs ein ethisches Adiaphoron. Niemals aber konnte deshalb ökonomischer Erwerb, eine Stätte religiöser »Bewährung« werden. Wenn Gott die Seinen durch ökonomischen Erfolg »segnete«, so nicht um ihrer ökonomischen »Bewährung« willen, sondern weil der fromme Jude außerhalb dieser Erwerbstätigkeit gottgefällig gelebt hat (so schon in der deuteronomischen Wucherlehre). Denn — wie wir später sehen werden — das Gebiet der Bewährung der Frömmigkeit in der Lebensführung liegt beim Juden auf einem durchaus anderen Gebiet als dem einer rationalen Bewältigung der »Welt«, insbesondere der Wirtschaft. Welche Bestandteile der religiös bedingten Lebensführung die Juden befähigten, eine Rolle in der Entwicklung, unsrer Wirtschaft zu spielen, wird später erörtert werden. Jedenfalls haben jene orientalischen, südeuropäischen und osteuropäischen Gebiete, in denen sie am längsten und meisten heimisch waren, weder in der Antike noch im Mittelalter noch in der Neuzeit die dem modernen Kapitalismus spezifischen Züge entwickelt. — Ihr wirklicher Anteil an der Entwicklung des Okzidents beruhte höchst wesentlich auf dem Gastvolkcharakter, den die selbstgewollte Absonderung ihnen aufprägte.

Diese Gastvolksstellung nun wurde durch die rituelle Abschließung begründet, welche, in der deuteronomischen Zeit wie wir sahen, verbreitet, in der Exilszeit und durch die Gesetzgebung des Esra und Nehemia durchgeführt wurde.

Der Untergang des nationalen Staatswesens und das Exil bedeutete für Nordisrael und für Juda verschiedenerlei. In Samaria hatten die Assyrenkönige im Austausch für die fortgeführten Krieger mesopotamische Kolonisten angesiedelt, die,

Auf dieser Grundlage war eine Einigung der verschiedenen Priestergeschlechter nicht möglich. Erst der weitere Verlauf der Entwicklung muß den Ausgleich mit den nicht zadokidischen Priestern, den Aaroniden, gebracht haben. Mit Beginn der Perserherrschaft gewannen die Priester die unbedingte Führung. Dies hing mit der ganz konsequent befolgten Politik der Perserkönige zusammen, welche überall die Hierokratie in den Sattel setzten, um sie als Domestikationsmittel der abhängigen Völker zu benutzen. Schon Kyros bezeugte zwar einerseits den babylonischen Göttern seine Ehrfurcht, rühmt sich aber andererseits, alle jene Götter, welche die Babylonier depossidiert und deren Bilder und Schätze sie nach Babel zusammengeschnitten hatten, wieder an ihrer alten Wohnstätte installiert zu haben. Demgemäß gestattete er auch den Israeliten die Heimkehr. Immerhin war er in seiner Benutzung der Priester noch nicht so konsequent wie Darius. Die persische Politik hatte sich zunächst auf die legitime Davididendynastie zu stützen gesucht. Nacheinander finden sich zwei Davididen, Scheschbazar und Serubbabel, als Nasi der Zurückgekehrten. Aber vermutlich weil die Stellung der Davididensippe sich in den Wirren des falschen Smerdes als politisch bedenklich erwiesen hatte, mußte davon abgegangen werden. Dem Serubbabel war damals von dem Propheten Haggai die alsbaldige Herstellung der Krone Davids geweissagt worden. Ob Serubbabel einen entsprechenden Versuch gemacht hat, ist ungewiß. Er ist aber seitdem verschwunden und seine Sippe kam für die Perser nicht mehr in Frage. Ganz allgemein und prinzipiell ging die Politik des Darius von dem Bündnis mit den nationalen Priesterschaften aus. Für Aegypten ist dokumentarisch die Herstellung der alten Priesterschulen durch ihn bezeugt. Die kirchenartige Organisation der ägyptischen Religion mit ihren Synoden und ihrer nationalen Machtstellung datiert erst von daher. Für kleinasiatische Apollonkulte findet sich Aehnliches. Für Alt-Hellas steht fest, daß die Perser sowohl das delphische Orakel wie allerhand plebejische Propheten auf ihrer Seite hatten, und daß der Ausfall der Schlachten von Marathon, Salamis und Platää es war, der die priesterfreie hellenische Kultur davor bewahrte, der orphischen Seelenwanderungslehre oder anderen Mystagogien und der Beherrschung durch eine Hierokratie unter persischer Protektion ausgeliefert zu werden. Ganz entsprechend

und mit durchschlagendem Erfolg orientierte sich seit ihm, und noch konsequenter seit Artaxerxes, die persische Politik gegenüber den israelitischen Priestern. Die Priester hatten kein Interesse an einer Herstellung der Königsmacht der Davididen, sondern zogen es vor, nötigenfalls unter fremdstämmigen und deshalb der Gemeinde fernstehenden Statthaltern selbst die für alle sozialen und innerpolitischen Verhältnisse ausschlaggebende Macht zu sein. Dem Interesse der persischen Politik kam dies entgegen. Die Schaffung der vor dem Exil völlig unbekanntem Figur des »Hohenpriesters« als eines, durch gesteigerte Reinheitsanforderungen, Privileg des Betretens des Allerheiligsten im Tempel und ausschließliche Qualifikation zum Vollzug bestimmter Riten ausgezeichneten, Repräsentanten der Hierokratie war das Produkt der gemeinsamen Arbeit der priesterlich beeinflussten Exilsprophetie und der priesterlichen Redaktion und Interpolation der Ritualgebote. Die priesterliche Redaktion der Mischpatim und der Thora erwähnt den »Fürsten« (Nasi) nur im Verbot, ihm zu fluchen und sieht im übrigen von ihm vollständig ab. Dies alles entsprach durchaus den Anforderungen der persischen Politik. Die Priester hatten aber auch im übrigen der Verständigung mit dem persischen Königtum, wie sie unter Artaxerxes stattfand, sehr konsequent vorgearbeitet. Zunächst durch eine eifrige Registrierung der als vollwertig anzuerkennenden Sippen der Priester und der nunmehr von ihnen geschiedenen nicht priesteramtsfähigen Leviten und Kultdiener und ebenso der Gemeindegewissen. Damals sind jene umfassenden, zum Teil der älteren Tradition offenkundig widersprechenden Geschlechtsregister fabriziert worden, welche einen so bedeutenden Bruchteil der jetzigen priesterlichen Redaktion der Tradition ausmachen und für die Zukunft als einzige Beglaubigung der rituellen Qualifikation gelten sollten. Die weitere Arbeit bestand in der Festlegung und schriftlichen Fixierung sowohl der Kultordnung wie der rituellen Gebote für die Lebensführung und in einer entsprechenden Ueberarbeitung der gesamten bis dahin schriftlich vorliegenden geschichtlichen Ueberlieferung und levitischen Thora. Sie erhielt damals, im 5. Jahrhundert, in der Hauptsache ihre jetzige Gestalt. Nachdem diese Vorarbeiten geleistet waren, gelang es den Priestern durch ihre höfischen Beziehungen unter Artaxerxes, durchzusetzen, 1. daß ein jüdischer Eunuch und Günstling des Königs, Nehemia,

mit der Vollmacht eines Statthalters das Gemeinwesen in Jerusalem neu organisierte und durch Ummauerung der Stadt und Synoikismos seinen Bestand sicherte —, 2. daß ein Priester, Esra, das von den Priestern der Exilsgemeinde in Babylon ausgearbeitete »Gesetz« kraft königlicher Autorität als für dies Gemeinwesen verbindlich verkündete und die Vertreter der Gemeinde durch feierliche Urkunde darauf verpflichtete. Uns interessiert hier an diesen Vorgängen zunächst vornehmlich die Durchführung der rituellen *A b s o n d e r u n g* der Gemeinde. Sie wurde im Exil vollzogen, nachdem das annähernd vollständige Aufgehen der von Assyrien deportierten Nordisraeliten in der aufnahmebereiten Umwelt die Priester und Thoralehrer darüber belehrt hatte, welche entscheidende Bedeutung für ihre eigenen Interessen die Errichtung solcher rituellen Schutzwälle haben mußte.

Das absolute Verbot der *M i s c h e h e n* war der praktisch wichtigste Punkt. Endgültig wurde es von Esra unter Zuhilfenahme sehr theatralischer Mittel durchgesetzt und sofort mit voller Rücksichtslosigkeit auch die Lösung der bestehenden Mischehen erzwungen. Wie wenig es bis dahin bestand, zeigt sich außer bei den älteren Quellen (Gen. 34, 38; Jud. 3, ; Deut. 21, 10) und in dem Mischblut der Davididen (Ruth!) darin, daß von den in Israel Ansässigen neben angesehenen Geschlechtern und nicht wenigen Priestern und Leviten die hohepriesterliche Familie an dem Frevel beteiligt war (Esra 10, 18 f.). In der priesterlichen Redaktion hat dieser Kampf gegen das Konnubium sich in einer ganzen Reihe von Theologumena niedergeschlagen. So in der Verpönung der Vermischung von verschiedenerlei Samen auf dem Acker, von verschiedenerlei Gespinnst beim Weben und von Bastardtieren. Daß diese Verbote wenigstens teilweise an alte Superstitionen unbekannter Herkunft anknüpften, ist nicht unmöglich. Im allgemeinen aber ist weit wahrscheinlicher, daß sie allesamt späte Theologumena formalistischer Priester aus Anlaß der Perhorreszierung der »Vermischung« mit Nichtjuden sind. Denn z. B. die anstandslose Benützung des Maulesels steht für die vorexilische Zeit fest. Nächst dem Konnubium kommt für den kastenartigen Abschluß nach außen die *K o m m e n s a l i t ä t* in Betracht. Wir sahen, daß sie auch mit rituell Fremden anstandslos geübt wurde, natürlich aber, wie überall, nur innerhalb des Kreises der entweder durch berith

korrekten »Schächter« in der Nähe zu haben, beruhte die Schwierigkeit für korrekte Juden, isoliert oder in kleinen Gemeinden zu wohnen, welche in den Vereinigten Staaten noch bis in die Gegenwart die Zusammendrängung der rituell orthodoxen Juden in den großen Städten beförderte (während die Reformjuden in der Lage waren, dem sehr einträglichen Geschäft der isolierten Bewucherung der Neger auf dem Lande nachzugehen). Die kasuistische Ausgestaltung dieses Speise- und Schlachtungsrituals gehört erst der antiken Spätzeit an, geht aber allerdings in allen Grundlagen auf die exilische Priesterlehre zurück. — Die Kommensalität wurde durch diese Ritualisierung der Speisegewohnheiten sehr erschwert. Ein wirkliches Kommensalitätsverbot hat das offizielle Judentum niemals gekannt. Die Mahnung des (apokryphen) Jubiläenbuches (22, 16), sich von den Heiden zu trennen und nicht mit ihnen zu essen, ist ebensowenig rezipiert worden wie jemals eine allgemeine Unreinheit der Häuser der Heiden oder ihrer persönlichen Berührung statuiert worden ist. Nur für den Juden, der eine Kulthandlung vornehmen wollte, galt in späterer Zeit das Gebot strengster Absonderung von allem Heidnischen (Joh. 18, 28). Immerhin bestätigen die Berichte der hellenischen und römischen Schriftsteller, daß korrekte Juden gegen jede Kommensalität mit Nichtjuden naturgemäß erhebliche Bedenken trugen; der Vorwurf des »odium generis humani« geht zweifellos in erster Linie darauf zurück <sup>1)</sup>.

Als eines der wichtigsten rituellen »Unterscheidungsgebote« trat in der Exilszeit die strikte Sabbatheiligung in den Vordergrund, einmal weil sie, im Gegensatz zur bloßen Tatsache des Beschnittenseins, ein sicheres und jedermann sichtbares Merkmal dafür abgab, daß der Betreffende tatsächlich seine Zugehörigkeit zur Gemeinde ernst nehme, dann weil die kultischen Feste an die Kultstätte Jerusalem gebunden waren und der Sabbat die einzige von allem kultischen Apparat unabhängige Feier darstellte. Die Sabbatruhe erschwerte die Zusammenarbeit in der Werkstatt mit Ungenossen natürlich sehr erheblich

<sup>1)</sup> Korrekte Juden trugen infolge der Speisegesetze zwar im allgemeinen kein Bedenken, Nichtjuden bei sich Gastfreundschaft zu gewähren, lehnten aber die Gastfreundschaft der Heiden und Christen ihrerseits ab. Hiergegen eifern die fränkischen Synoden als gegen eine Erniedrigung der Christen und schärfen ihrerseits den Christen Ablehnung der jüdischen Gastfreundschaft ein.

Organisatoren der Gemeinschaft der Zurückgekehrten in Palästina war. Im Gegensatz zu der — nach den vorwiegenden Namen zu schließen — offenbar stark nordisraelitischen, daher die nordisraelitische synkretistische Tradition fortsetzenden ägyptischen Exulantengemeinde war die babylonische Gemeinde judäischen und — wie auch die zahlreichen Namensneuschöpfungen der Exilszeit in Babylon zeigen, die alle auf »jah«, nicht auf »el«, gebildet sind — streng jahwistischen Ursprungs. Vor allem aber hatte sie die Kontinuität der prophetischen Tradition in ihrer Mitte, im Gegensatz zu Aegypten, wohin die jüdischen Gegner der Prophetie sich gewendet und Jeremia gewaltsam verschleppt hatten, und dessen politisches Bündnis von der Prophetie stets besonders scharf abgelehnt worden war. Wenn man die im ganzen meist viel günstigere Lage der babylonischen gegenüber den ägyptischen Exulanten, vor allem die weit geringere Ablehnung durch die Umgebung, erwägt und demgegenüber die Tatsache, daß dennoch die babylonischen und nicht die ägyptischen Juden die Führung bei der Schaffung der entscheidenden rituellen Schranken nach außen und der Gemeindeorganisation nach innen hatten, ebenso wie sie später die Träger der Talmudbildung waren, so kann man daran die ganz überragende Bedeutung der Prophetie und der von ihr getragenen Hoffnungen für die Bildung und Erhaltung des Judentums ermessen. Priester gab es natürlich auch in den ägyptischen Gemeinden. Aber die prophetisch beeinflusste Priesterschaft in Babylon, welche die deuteronomische Tradition lebendig in ihrer Mitte pflegte, war allein der Kern der Fortbildung. In Palästina stützte die bürgerliche Bevölkerung im Gegensatz sowohl zu den reichen landsässigen Sippen wie zu den reichen Priestern die puritanische Tradition. Die folgenreichen sozialen Gegensätze der nachexilischen Zeit zeigten sich gleich im Anfang. Gegner der Zurückgekehrten waren von Anfang an die Samaritaner. Die nach der Tradition (2. Kön. 17, 24) aus mesopotamischen und aramäischen Städten eingesiedelte, mit den einheimischen Israeliten verschmolzene Bevölkerung verehrte unter Leitung nordisraelitischer Priester Jahwe, aber vielfach in Gemeinschaft mit anderen Gottheiten. Ihre einflußreichsten Schichten waren einerseits die an den Hofhalt des Statthalters, der stets in Samaria geblieben ist, sich anschließenden Beamten und anderen Interessenten, andererseits die reichen Sippen des platten Landes

gegen den Besitz des Nichterscheinenden. Ob der cherem in diesem Fall nur Tabuierung, also Boykott, oder effektive Zerstörung bedeutete, muß dahingestellt bleiben: die Fehde blühte im Lande, wie die Darstellung Nehemias zeigt. In den Esra-Annalen (6, 21) findet sich die Bezeichnung »Nibdalim« (»die sich Absondernden«) für die Gemeinde der rituell korrekten Exulanten und derjenigen, die sich ihnen anschlossen. Diese Gemeindegemeinschaft selbst aber war zweifellos erst das Werk des Nehemia.

Formell lief die Leistung des Nehemia hinaus auf zweierlei:

1. Synoikismos der Geschlechter und eines ausgelosten Teiles des Landvolkes in der nun befestigten Stadt Jerusalem. Ferner
2. Bildung einer Gemeinde, welche bestimmte Minimalverpflichtungen durch eine von Nehemia, den Vertretern der Priester, Leviten und den »Häuptern« (raschim) des Volks (ha 'am) unterschriebene und untersiegelte Schwurverbrüderung auf sich nahm. Nämlich (Neh. 10): 1. Aufhebung des Konnubium mit den ammé haarezoth, 2. Boykott allen Marktverkehrs am Sabbath, 3. Erlaß jedes siebenten Jahreseinkommens und aller Schuldforderungen in dem betreffenden Jahr, 4. Kopfsteuer von  $\frac{1}{3}$  Schekel jährlich für Tempelbedarf, 5. Holzlieferungen für den Tempelbedarf, 6. Erstlinge bzw. Erstlings-Ablösung gemäß dem Priestergesetz, 7. Naturalienlieferungen an die Tempelpriester und Levitenzehnt, 8. Unterhaltung des Tempels selbst. Der Bericht des Chronisten läßt diese Verbrüderung an die Oktroyierung des mosaischen Gesetzes, d. h. der exilspriesterlichen Redaktion der Kult- und Ritualvorschriften sich anschließen. Aber trotz der gerade in diesem Gesetz vorgesehenen bedeutenden kultischen Stellung des Hohenpriesters ist dieser auch an diesem Akt gänzlich unbeteiligt, wie seine Unterschrift auch nicht unter den Garanten der Gemeindebildung des Nehemia erscheint. Die eigentümliche Zwitterstellung der Neugründung tritt in alledem zutage und bestand fast im ganzen Verlauf der weiteren jüdischen Geschichte fort. Einerseits handelte es sich um eine formal freiwillige religiöse Gemeindebildung. Andererseits beanspruchte diese Gemeinschaft der exemplarisch Korrekten letztlich allein die Erbin der sakralen und deshalb auch der politischen Stellung Israels zu sein. Indes die wirklichen politischen Vollmachten ruhten stets in den Händen entweder des persischen Satrapen und später des hellenistischen Statthalters und ihrer Beamten, oder eines Spezialbevollmächtigten des Königs, wie Nehemia es der

Sache nach war. Ebenso beruhte auch die Stellung des Esra formell allein auf der vom persischen König ihm verliehenen Autorität. Ob der vom Chronisten wiedergegebene schriftliche Auftrag des Königs, das Gesetz des »Gottes des Himmels« durchzuführen (Esra 7, 23) und dazu nötigenfalls Gewalt anzuwenden (das. 26), wirklich authentisch ist, mag dahingestellt bleiben; aber seine Stellung gegenüber dem Hohepriester ist ohne eine weitgehende königliche Vollmacht nicht denkbar. Irgendwelche weltliche Gewalt, insbesondere Gerichtsgewalt, ist den Funktionären der neuen Gemeinde vom König offenbar nicht verliehen worden. Der in Samaria residierende Statthalter scheint die Gerichtsbarkeit, jüdische lokale Bezirksbeamte die örtliche Verwaltung gehabt zu haben, als Nehemia in Jerusalem eintraf. Darin und in den Abgabepflichten an den König ist offenbar keine dauernde Aenderung eingetreten. Nur die Priester, Leviten und Tempeldiener befreit der (angebliche) Brief des Königs von der Besteuerung. Aber von einem eigenen Regierungsrecht der Gemeinde hören wir nichts. Ebenso sind die Priester- und Levitenzehnten wirklich zwangsweise wohl nur in jenen Zwischenepochen erhoben worden, in welchen ein rituell korrekter jüdischer Fürst regierte und soweit seine Macht reichte. Religiöse Zwangsmittel: der Bann im Nehemiabund, später die rituelle Deklassierung der nicht Verzehntenden als 'Am haarez mußten den Eingang garantieren. Die Unklarheit dieser Lage, die Quelle stets neuer Konflikte, spricht sich in den Dokumenten deutlich aus. Die Judenschaft war ein rein religiöser Gemeindeverband; auch die Abgaben, die sie sich auferlegte, scheinen formell freiwillig übernommen zu sein. Der Brief der oberägyptischen Juden aus dem Jahre 408/7 mit der Bitte um Verwendung für den Wiederaufbau ihres Jahwetempels ist sowohl an den Statthalter in Samarien wie an den Statthalter in Jerusalem gerichtet, nachdem sie vorher dieserhalb bereits — ohne Antwort zu erhalten — »an den Hohenpriester und die Priester in Jerusalem, seine Kollegen« geschrieben hatten. Offenbar war ihnen nicht ganz klar, wer eigentlich die zuständige Instanz sei. Daß sie von den Jerusalemiter Priestern keine Antwort erhielten, ist übrigens nicht erstaunlich.

Denn die jüdische Gemeindebildung bedeutete die rituelle Trennung von den Samaritanern und allen nicht formell in die Gemeinde aufgenommenen israelitischen oder halbisraelitischen

an Bewegungsfreiheit, wenn sie nicht mit der Pflicht eigener Tempelbauten im fremden Land belastet waren.

Dem Prinzip gemäß lehnte die Gola jeden andern Tempel als illegal ab. Fortan verschärfte sich der Gegensatz gegen die Samaritaner immer weiter. Wir finden schon in der Zeit der Ptolemäer Juden und Samaritaner in Aegypten in bitterer Konkurrenz miteinander. Das Schicksal der Samaritaner soll uns hier weiter nicht bekümmern. Sie haben religionsgeschichtlich das immerhin wichtige negative Interesse: daß man an ihrem Schicksal im Vergleich zu dem der Juden studieren kann: was der nur an der Thora orientierten Religion der israelitischen Priester fehlte, um »Weltreligion« zu werden. Die bne Jisrael, wie sie sich nannten, blieben rein ritualistisch. Es fehlte ihnen 1. die Anknüpfung an das jüdische Prophetentum, welches sie ablehnten: ihre Messias Hoffnung blieb daher eine Hoffnung auf einen innerweltlichen Fürsten, den ta'eb (»Wiederkehrenden«), ohne das ungeheure Pathos der prophetischen Theodizee und sozialrevolutionären Zukunftshoffnung. Es fehlte ihnen 2. trotz der Existenz von Synagogen die Fortbildung des Gesetzes durch jene plebejische Schicht volkstümlicher Autoritäten, welche die Rabbinen repräsentierten und ihr Produkt: die Mischna. Deren Bedeutung werden wir später kennen lernen. Das Pharisäertum, aus dessen Geist der Talmud geboren ist, haben sie nicht entwickelt, die Auferstehungshoffnung lehnten sie ab, auch darin der sadduzäischen Partei in Jerusalem verwandt, mit der sie auch die freundlichere Beziehung zum Hellenismus teilten. Es fehlte also, kann man sagen, die konfessionelle Entwicklung, die an dem Inhalt der prophetischen und rabbinischen Soteriologie und an dem eigentümlichen pharisäischen Rationalismus verankert war. Sie haben noch im Mittelalter revivals erlebt (14. Jahrhundert) und noch im 17. Jahrhundert im Orient verbreitete Kolonien (bis nach Indien) gehabt, aber eine nationale religiöse Ethik, die den Okzident hätte gewinnen können, nicht entwickelt. Nur als jetzt sehr kleine Sekte (und notorisch als die ärgsten Gauner des Orients, deren Fälschungen auch ernste Gelehrte zum Opfer gefallen sind), existieren sie bis heute.

Als Resultat der Entwicklung ist festzustellen: daß die »Juden«, wie die Gemeinschaft von nun an auch offiziell heißt, eine rituell abgesonderte konfessionelle Gemeinde geworden waren, die sich durch Geburt und durch Aufnahme von Proselyten

rekrutierte. Denn parallel der rituellen Absonderung geht die Begünstigung des Eintritts von Proselyten. Der eigentliche Prophet des Proselytismus ist Tritojesaja (Jes. 56, 3. 6). Während der Priesterkodex nur von der Gleichstellung des »ger« mit den altbürtigen Israeliten spricht, den »Fremden« (nechar) aber ausdrücklich vom Passah ausschließt (Ex. 12, 43), ruft Tritojesaja den Fremden (nechar), der, vor allen Dingen, den Sabbat und überdies die anderen Gebote Jahwes hält, zur Teilnahme am »Bunde« und damit am Heil Israels. Proselyten sind anscheinend schon in der ersten Exilszeit gemacht worden. Das mußte sich in der Perserzeit, als die Juden zu Hofämtern aufstiegen, noch steigern. Die Geschichte von Elisa und Naeman scheint als Paradigma für eine vermutlich damals zugelassene (später als Rückschlag gegen den römischen und hellenistischen Herrscherkult streng verpönte) sehr laxen Praxis in bezug auf die Haltung gegenüber den fremden Reichsgöttern seitens der jüdischen Höflinge in die Redaktion der Königsgeschichten aufgenommen zu sein. Vielleicht gerade auf Nehemia persönlich ist die Zulassung der früher ausgeschlossenen Eunuchen bei Tritojesaja zugeschnitten. Die nachexilische Zeit hat dann den allgemeinen Grundsatz in die Thora gebracht, daß Fremdsippen durch Uebernahme der Pflichten des Gesetzes nach drei Generationen den Altjuden völlig gleichgestellt sind und nur das Konnubium mit Priestern nicht haben. Man wendete, wie später zu erörtern sein wird, die alten Grundsätze von der Behandlung der gerim auf diejenigen Fremden an, die ohne Uebernahme der vollen Gesetzespflichten sich als Freunde zur Gemeinde hielten. Innerhalb der Juden selbst kennt der Chronist nur die Stände der Kohanim (Priester), das heißt: der Aaroniden-Abkömmlinge, der Leviten und der später verschwundenen, kastenartig deklassierten, Nethinim (Tempeldiener nebst den sonstigen Kategorien des niederen Tempeldienstes). Die bevorrechtigten Stände standen aber mit allen andern Altjuden in vollem Konnubium und voller Kommensalität; sie waren ursprünglich nur durch verhältnismäßig einfache spezifische Reinheitspflichten belastet, die beim Hohenpriester noch weiter gesteigert waren. Wie sich nun einerseits sozial die vornehmen Priestergeschlechter von den gewöhnlichen Aaroniden differenzierten und wie andererseits rituell der Begriff des 'Am haarez, nach dem Exil zunächst identisch mit der außerhalb des kahal hagolah, der durch Verpflich-

tung auf das Ritual gebildeten Gemeinde, stehenden Landesbewohner, vor allem den Samaritanern, sich weiterhin wandelte, ist später zu besprechen. Jedenfalls waren die Juden durch die von der babylonischen Exulantengemeinde herbeigeführte Oktroyierung des Ritualgesetzes und die Bildung der Golah-Gemeinde ein Paria volk mit einem Kultmittelpunkt und einer Zentralgemeinde in Jerusalem und mit internationalen Filialgemeinden geworden.

Ihre folgenreichste soziale Besonderheit bestand von Anfang an darin: daß eine wirklich ganz korrekte Innehaltung des Rituals für die Bauern ganz außerordentlich erschwert war. Nicht nur weil der Sabbat, das Sabbatjahr, die Speisevorschriften an sich für ländliche Verhältnisse schwer einzuhalten waren. Sondern vor allem: weil mit zunehmender kasuistischer Entwicklung der für das Verhalten maßgeblichen Gebote eben die Lehre im Ritual zum Erfordernis korrekten Lebens werden mußte. Die Priesterthora aber reichte naturgemäß in die Landorte nur wenig hinein. Die Innehaltung der später, wie wir sehen werden, von den exemplarisch Frommen immer weiter propagierten eigentlichen levitischen Reinheitsgebote vollends war für die Bauern, im Gegensatz zur Stadtbevölkerung, überhaupt so gut wie ausgeschlossen. Dieser Erschwerung stand für die Bauern kein Gewinn an Anziehungskraft gegenüber. Der Festkalender der Exilspriester, den Esra oktroyierte, hatte alle alten Feste ihrer früheren Beziehung zu dem Ablauf der ländlichen Arbeit und Ernte beraubt. Vollends die unter Fremdvölkern lebenden Juden konnten nicht leicht in ländlichen Orten ein rituell irgendwie korrektes Dasein führen. Der Schwerpunkt des Judentums mußte sich zunehmend in der Richtung verschieben, daß sie ein städtisches Paria volk wurden, — wie es ja auch geschehen ist.

Niemals aber würde sich eine zunehmend »bürgerliche« Glaubensgemeinschaft in diese Parialage freiwillig begeben und für die Teilnahme an ihr mit weltumspannendem Erfolg Proselyten gewonnen haben ohne die Verheißungen der Prophetie. Die unerhörte Paradoxie, daß einem Gott, der sein erwähltes Volk nicht nur nicht gegen die Feinde schützt, sondern in Schmach und Verknechtung stürzen läßt und selbst stürzt, nur um so inbrünstiger angehangen wurde, findet in der Geschichte sonst kein Beispiel und ist nur aus dem gewaltigen Prestige

der prophetischen Verkündigung erklärlich. Dies Prestige beruhte, wie wir sahen, rein äußerlich auf dem Eintreffen bestimmter Weissagungen der Propheten, oder richtiger darauf: daß bestimmte Ereignisse als deren Erfüllung gedeutet wurden. Man kann die Festigung dieses Prestiges gerade inmitten der Exilsgemeinde in Babylon deutlich erkennen. Während die ägyptische Partei den Jeremia gewaltsam mitschleppt und trotz der furchtbaren Erfüllung seiner Orakel, vielleicht eben dieserhalb, haßt — angeblich hat sie ihn gesteinigt —, schlägt in Babylon Hesekiel gegenüber, den man anfänglich als Narren verspottet hatte, mit der niederschmetternden Nachricht vom Fall Jerusalems die Stimmung völlig um. Wer nicht endgültig verzweifelte, hielt sich hinfort an ihn als Berater und Tröster und suchte seinen Rat. Und während die Samaritaner begreiflicherweise eine Prophetie, welche dem alten Reich von Samaria dauernd nur Unheil verkündet und sich weiterhin nur für Jerusalem interessiert hatte, ablehnten, gewann die Prophetie innerhalb der Exilsgemeinde ihre endgültige Stellung durch die Erfüllung jener Heilsweissagungen, welche die Heimkehr aus dem Exil verkündeten, an welche man sich während der Exilszeit in Babylon klammerte und als deren Erfüllung man die Errichtung der Gola-Gemeinde in Jerusalem ansah. Diese Gemeinde erschien als jener »Rest«, dessen Errettung seit Amos und vor allem seit Jesaja verheißen war und dessen Zukunft im Exil den Gegenstand der nunmehr zur Heilsweissagung umschlagenden Prophetie gebildet hatte. Unmittelbar nach dem Sturz Jerusalems, der vollen Erfüllung der furchtbaren Drohungen Jahwes, vollzog sich dieser Umschlag zur Heilsprophetie bei Jeremia und vor allem bei Hesekiel. Und wenn bei dem weichen Melancholiker Jeremia warmherzige Tröstung und eine sich selbst bescheidende Hoffnung darauf, daß noch einmal friedlicher Ackerbau im Heimatlande möglich sein werde, im Grunde den ganzen Inhalt der Zukunftserwartung ausmachte, so schwelgte der Ekstatiker Hesekiel in Träumen von einer furchtbaren Endkatastrophe der Feinde, unerhörten Wundern und einer glorreichen Zukunft. Unmittelbare Drohungen gegen Babel, wie sie bis zum Sturz Jerusalems von ekstatischen Heilspropheten noch verkündet worden waren und das scharfe Einschreiten der Regierung und die Mahnungen Jeremias zur Geduld und Fügsamkeit hervorgerufen hatten,

auf einen paradiesischen Endzustand sehr realistisch in einem Gemälde üppigen Wohlstandes nach Art der alten volkstümlichen Erwartungen. Eine eigentümliche Mischung von Literatenbildung mit zuweilen eindrucksvoller religiöser Wärme, andererseits aber: Anpassung an die hausbackenen Sitten und Bedürfnisse der bürgerlichen Angehörigen einer im ganzen in friedlichen und behaglichen, freilich kleinen Verhältnissen lebenden Gemeinde beherrscht große Teile dieser Spätlingsprophetie. Ausdrücklich bezeugt ist öffentliches politisches Auftreten von Propheten für die Zeit Nehemias, der mit den Heilspropheten seiner Zeit harte Kämpfe hatte. Aber viele Orakel und prophetische Lieder dieser Epoche tragen reinliterarischen Charakter wie schon in der Exilszeit seit der späteren Periode Hesekiels und wie zahlreiche Psalmen, von denen es oft rein zufällig ist, daß sie nicht zu den Prophetenliedern gezählt werden (und umgekehrt). Damit ist nicht etwa gesagt, daß sie ohne Bedeutung für die religiöse Entwicklung gewesen wären, wenschon nicht immer für die ihrer eigenen Zeit.

Die literarische Exilsprophetie hatte vor allem die radikalste und man kann sagen: die einzig wirklich ernsthafte *Theodizee* geschaffen, welche das antike Judentum überhaupt hervorgebracht hat. Sie ist zugleich eine Apotheose des Leidens, des Elends, der Armut, der Erniedrigung und Häßlichkeit, wie sie in dieser Konsequenz nicht einmal in der neutestamentlichen Verkündigung wieder erreicht worden ist. Der heute als »Deuterocesaja« bezeichnete Schriftsteller (Jesaja 40—55<sup>1</sup>), welcher

<sup>1</sup>) Während die Entstehung dieser Kapitel des jetzigen Jesajabuchs in der Exilszeit völlig feststeht und auch die Nichtidentität ihres Verfassers mit der der nachfolgenden Stücke (Tritocesaja) zunehmend anerkannt ist, bleibt die Frage, ob die dem Deuterocesaja zugerechneten Kapitel einem Verfasser zuzuschreiben sind oder die sog. 'ebed-Jahwe-Lieder einem anderen, bestritten und sind jene Lieder vom »Gottesknecht« selbst nach wie vor eine *crux interpretum*. Aus der Literatur sei außer auf Duhms Jesaja-Kommentar auf Sellins Schrift: Die Rätsel des deuterocesajanischen Buchs (1908), von anderen Arbeiten auf Großmanns Erörterung in seiner früher zitierten »Eschatologie« (1905) und Laues Artikel in den Theologischen Studien und Kritiken (1904) sowie Giesebrechts Arbeit: Der Knecht Jahwes des Deuterocesaja (1902) verwiesen, namentlich aber auf Rothsteins sehr eingehende Besprechung der älteren Darlegungen Sellins (im ersten Band von dessen Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil, 1901) in den Theologischen Studien und Kritiken 1902 I S. 282. Aus der neuesten Literatur besonders: Staerk in den Beitr. z. Wiss. v. A. T. 14 (1912), der zwischen den vier Liedern Jes. 42, 1 f., 49, 1 f., 50, 4 f., 52, 13 f. und den sonstigen Gottes-

Freunden ist das selbstverständlich, und auch die Propheten drohen dieses Schicksal als Strafgericht an. Wir sahen aber, wie sich die Stellung zu den sozialen Schichten mit dem Uebergang zur stadtsässigen Kultur verschob, als der wehrhafte israelitische Bauer und Hirt ein zunehmend pazifistischer Periöke und von Schuldknechtschaft bedrohter Armer (ebjon) geworden war, an Stelle der Kriegspropheten fromme Seher, an Stelle der patriarchalen ländlichen Fürsten dagegen der König, die Fronherrschaft, die Ritter und patrizischen Gläubiger und Grundrentner getreten waren und als ferner die Karitätsethik der benachbarten Königtümer die Paränese der Thoralehrer beeinflußt hatte. Die Lebensführung der Reichen und Vornehmen war ersichtlich weder kultisch noch ethisch einwandfrei. Ihr Prestige sank überdies durch Abnahme der Machtstellung des Staates. Schon bei Zephanja findet sich die Armut des beim Strafgericht übrigbleibenden Volks mit seiner Frömmigkeit in Beziehung gebracht. Aber der Standpunkt der vorexilischen Ethik war sonst eine solche positive Schätzung der Armen als der Frommen nicht. Der Arme, Kranke, Bresthafte, die Waisen, Witwen, Metöken, Lohnarbeiter waren Objekte der pflichtmäßigen Karität, nicht aber selbst Träger höherer Sittlichkeit oder einer spezifischen religiösen Würde. Die Herrschaft der Plebejer galt als Strafgericht. Immerhin wurde unter dem Einfluß der levitischen Paränese Jahwe zunehmend als ein Gott angesehen, der den Elenden und Bedrückten zu ihrem Recht verhilft, ohne daß natürlich dabei irgend etwas wie ein naturrechtlicher Gleichheitsanspruch anklänge. Aber allerdings wurde bei der prophetischen und deuteronomischen Konzeption Jahwes als eines Gottes, der vor allem die Hoffart haßt, die spezifisch plebejische Tugend der *D e m u t* zunehmend ausschließlich geschätzt. Von diesen Vorstellungen aus und auf Grund der von ihm konsequent zu Ende geführten universalistischen Gotteskonzeption zog nun im Elend des Exils Deuterocesaja die Linien zu Ende. Bei ihm ist der Reiche als solcher an einer Stelle (53, 9, freilich unsicherer Lesart) derart mit dem Gottlosen identifiziert, daß von dem Gottesknecht einfach gesagt wird, er sei (trotz seiner Gerechtigkeit) »wie ein Reicher« gestorben. Gerade die Frommen des Exils sind oft von den Feinden bedrängt und mißhandelte Leute. Dafür schuf Deuterocesaja, da die Begründung durch die Taten der Vorfahren nicht mehr akzeptiert wurde, eine neue Theodizee. Jahwe ist ihm

Weltgott. Die Existenz der anderen Götter wird nicht unbedingt geleugnet, aber Jahwe wird sie vor seinen Stuhl fordern und ihre angemäße Würde zunichte machen. Jahwe allein ist der Welterschöpfer und Lenker der Universalgeschichte, deren Gang sich nach seinen verborgenen Absichten vollzieht. Das schmachliche Schicksal Israels aber ist eines und zwar das wichtigste der Mittel zur Verwirklichung weltweiser Heilspläne. Zunächst für Israel selbst ist es Läuterungsmittel (Jes. 48, 10). Nicht »wie man Silber abscheidet«, läutert Jahwe seine Getreuen, sondern »im Ofen des Elends« macht er es zu seinem auserwählten Volk«. Aber: nicht nur um Israels selbst willen, wie in der gesamten sonstigen Prophetie, sondern auch um der anderen Völker willen. Dies Thema ist ausgeführt in den viel erörterten Liedern vom »Gottesknecht« (ebed Jahwe). Die eigentümliche Konzeption dieser Figur schwankt wenigstens in der Fassung, welche der Text endgültig erhielt, offensichtlich zwischen einer Einzelgestalt und einer Personifikation des Volkes Israel oder vielmehr: seines frömmsten Kerns. Man hat für jene Einzelfigur neben mancherlei unannehmbaren Persönlichkeiten an den in jugendlichem Alter nach Babel geführten und nach langjähriger Kerkerhaft begnadigten und an die königliche Tafel gezogenen König Jojachin gedacht, mit dessen Befreiung aus der Gefangenschaft das Königbuch abschließt. Indessen, wenn man nicht die einzelnen Lieder auf ganz verschiedene Träger der Gottesknechtsqualität beziehen will, so ist weder diese, noch irgendeine andere Annahme wirklich zwingend und kann auch die Frage: ob Einzelperson oder Kollektivpersonifikation, nicht einheitlich beantwortet werden. Schicksale und Leiden, die seinem Publikum allbekannt und alltäglich waren, vor allem die »durchbohrten« Knöchel der Gefangenen, scheint der Verfasser mit Zügen einer eschatologischen Gestalt ungewisser Herkunft verknüpft zu haben und es ist offenbar absichtsvolle Kunstform, wenn er zwischen jenem persönlichen Träger des Leidenschicksals und dem leidenden Kollektivum derart hin- und hergleitet, daß selbst im Einzelfall zuweilen schwer zu sagen ist, welche Deutungsmöglichkeit vorschwebte. Israel ist der Knecht Jahwes, heißt es (49, 3) und schon vorher (48, 20) wird gesagt, daß Jahwe seinen Knecht Jakob erlöst habe. Aber unmittelbar nach der ersten Stelle ist (49, 5. 6) der Knecht Jahwes dazu berufen, Jakob zu bekehren und die Stämme Israels wieder aufzurichten. Denn Jahwe hat

ihm die Zunge eines Jüngers gegeben, um zu den Ermüdeten zur rechten Zeit zu reden (50, 4): und auch weiterhin wird (53, 11, in freilich unsicherer Lesung) seine Erkenntnis als Quelle des Heils hingestellt. So pflegte von Propheten oder Thoralehrern gesprochen zu werden, und man wird daher in dem Gottesknecht eine Personifikation der Prophetie zu finden geneigt sein. Dies um so mehr, als die Weissagung des Schriftstellers, der die Magie und Astronomie der babylonischen Weisen kennt und ablehnt, weiter dahin geht: daß der Gottesknecht zum »Licht für die Heiden« bestimmt sei und zum »Heil bis an das Ende der Welt.« (49, 6.) Daß es das gewaltige Selbstgefühl der Prophetie ist, welche sich angesichts der bevorstehenden Erfüllung der alten Verheißungen durch Kyros hier als übernationale Universalmacht fühlt, dafür sprechen auch andere Stellen und die Natur der Sache selbst. Unleugbar klingen andererseits manche Stellen so, als handle es sich um einen Herrscher, nicht einen Propheten. Aber ein Hierokrat und Volksführer war der Archetypus der Prophetie, Mose, auch gewesen, und gerade die Exilszeit hatte die Figur des weisen Priesterfürsten Melchisedek wieder hervorgebracht. Dem Gottesuniversalismus entsprach die Weltmission. Wenn auch Deuterocesaja selbst sich mit ihr nicht im einzelnen befaßt, so ist es doch nicht zufällig, daß der spätere Zusammensteller des jetzigen Jesajabuchs unmittelbar an seine Schrift die jenes nachexilischen anonymen Schriftstellers (Tritocesaja) angeschlossen hat, des energischsten Vertreters der religiösen Weltpropaganda und der religiösen Gleichwertigkeit aller Proseljten, wenn sie sich Jahwes Ordnungen fügen. (Jes. 56, 6. 7.) Aufgabe und Ehre der Weltmission ist in der Tat schon bei Deuterocesaja ideell begründet und er ist zugleich unter den Heilspropheten derjenige, welcher verhältnismäßig am wenigsten von einer sozialen Ueberordnung der Juden über die anderen Völker als Heilsziel redet oder Rache an den Feinden verheißt, wie fast alle anderen es tun: auch Tritocesaja wieder (60, 10. 14. 15), der die Untertänigkeit der Heiden als Ausgleich für die lange Schande Israels in Aussicht stellt. Auch Deuterocesaja verkündet zwar ausführlich das Strafgericht über Babel (Kap. 47), Erniedrigung und Vergeltung gegen die Feinde Israels (49, 23. 26 und sonst). Aber dies ist nicht der Kern seiner Heilsweissagung. Auch bei ihm hat Gott sein Angesicht vor Israel verborgen wegen der Gottlosigkeit der Väter und er ermahnt, den Herrn zu suchen,

sich zu bekehren und gottlose Wege und Gedanken zu meiden (55, 6. 7). Aber diese Wertung des Elends als Strafe für Sünden, wie ebenso jene bei diesem Propheten nur gelegentlich ange deuteten Mahnungen zur Buße treten weit zurück hinter einer ganz anderen und positiven soteriologischen Bedeutung des Leidens als solchen. Und zwar gerade, im schärfsten Gegensatz zur vorexilischen Prophetie: des u n s c h u l d i g e n Leidens. Auch da wieder schwankt die Ausdrucksweise so, daß bald Israel oder die Prophetie als Träger dieses heilsbedeutsamen Leidens gedacht erscheint, bald eine eschatologische Einzelgestalt. Die Leute, welche Gerechtigkeit und Lehre (Thora) kennen, werden ermahnt, die Schmähungen und Drohungen der Welt nicht zu fürchten (51, 7), und in der ersten Person rühmt der Prophet: daß er, dem der Herr die Gabe der Lehre gegeben hat (50, 4), seinen Rücken den Schlagenden und sein Gesicht den Raufern geboten und sein Antlitz »nicht vor Schmach und Speichel verborgen«, sondern »zum Kieselstein gemacht« habe (50, 6. 7), da er ja wußte, daß der Herr mit ihm sei und ihn nicht zuschanden werden lasse. Hier scheint also unter dem Gottesknecht offenbar die Prophetie als solche verstanden zu sein. Aber in den weiteren Liedern wird die Gestalt wieder ausgesprochen persönlich und soteriologisch gewendet. Viele entsetzen sich über den Knecht Jahwes, weil er häßlicher ist als andere (52, 14, von manchen Gelehrten als Glosse angesehen). Er ist der allerverachtetste, von allen Menschen verlassenste, voll Schmerzen und Leiden, einer, vor dem man sein Antlitz verbirgt, weil man ihn für nichts rechnet (53, 3. 4) und weil man ihn für einen von Gott zur Strafe Gezeichneten und Geschlagenen hält. »Wir hielten ihn dafür«, heißt es, — so daß hier, je nachdem, das verachtete Israel oder dessen vom eigenen Volk verschmähte Propheten personifiziert sein könnte. Daß der Gottesknecht (53, 13) für die Uebeltäter bittet, ist kein für die Stellung der Prophetie neuer Gedanke. (Jer. 15, 1; Hes. 14, 14.) Daß er sein Leben hingibt, um »der Vielen Sünden zu tragen«, könnte allenfalls, wenn auch mit großen Schwierigkeiten, noch an der Grenze dessen stehen, was auch von altisraelitischen Gottesmännern, wie Mose, geglaubt wurde, der sein eigenes Leben darbietet, wenn seinem Volke nicht vergeben werden sollte (Ex. 32, 32). Stellvertretendes Sühnopfer war an sich ein auch in Altisrael heimischer Gedanke. Schon für Hesekiels ekstatische Krampfstände findet sich einmal (4, 5) die Vorstel-

Gottes knecht geworden. Der Erlöser ist nicht der sterbende Gottesknecht, sondern Jahwe selbst (54, 8), der nun, den Verheißungen anderer Propheten entsprechend, mit seinem Volk einen Friedensbund schließt ewiger als die Berge (54, 10), die Gnade Davids erneuernd (55, 3). Das schuldlose Martyrium des Gottesknechts ist für Jahwe das Mittel, dies tun zu können. Darin liegt das für die überlieferten Vorstellungen in der Tat Fremdartige. Warum bedarf es dieses Mittels? »Nicht sind meine Gedanken euere Gedanken, noch meine Wege euere Wege« (55, 8). Also wohl: ein nur dem Kreise der Eingeweihten verständliches Mysterium, was wiederum für die Beeinflussung der Phantasie des Propheten durch irgendeinen eschatologischen Mythos spricht<sup>1)</sup>. Allein, wie man oft hervorgehoben hat: die ethische Wendung dieser Soteriologie fehlte allen bisher bekannten Mythologemen von sterbenden oder auferstehenden Vegetations- oder anderen Göttern und Helden. Sie alle pflegten vollkommen unethisch zu sein. Diese Wendung war also, soviel ersichtlich, geistiges Eigentum des Propheten. Ihre Art und Weise will aber richtig gesehen werden. Sie liegt nicht oder doch nur ganz nebenher in der, gemäß prophetischer Tradition, auch von Deuteronesaja erwähnten Funktion des Leidens als Strafe früherer Sünden. Vielmehr wird, je mehr die Gottesknechtsgestalt in den Vordergrund tritt, desto nachdrücklicher betont, daß sein Leiden unverdient war. In der Tat waren ja doch die anderen Völker und die Gottlosen gewiß nicht besser als das leidende auserwählte Volk Jahwes. Auch auf den Bruch der alten berith legt gerade dieser Prophet weniger Gewicht als andere. Er knüpft dagegen, was bei den früheren Propheten seltener geschah, an die Verheißungen für Abraham (51, 2) und Jakob an. Aber auch das ist peripherisch. Nicht die Verheißungen und nicht die berith, sondern die Frage der Theodizee des Leidens Israels unter ganz universellen Gesichtspunkten eines weisen göttlichen Weltregiments ist ihm Problem. Was ist unter solchen Fragestellungen nun für ihn der Sinn seiner Verklärung des Leidens, der Häß-

<sup>1)</sup> Die »Berufung vom Mutterleibe an« (49, 1) entspricht babylonischer Königsterminologie einerseits, der providentiellen Berufung Jeremias im Mutterleib (Jer. 1, 5) andererseits. In der Diktion des Schriftstellers hat Sellin (a. a. O. S. 101 ff.) starke Anklänge an babylonische Hymnen und Klagelieder überzeugend nachgewiesen (vgl. übrigens schon Kittel Z. f. A. T. W. 1898: Cyrus und Deuteronesaja).

lichkeit und des Mißachtetseins? Es ist selbstverständlich nicht Zufall, sondern Absicht, daß der Prophet die eschatologische Person immer wieder in eine Personifikation Israels oder der Prophetie hinübergleiten läßt und umgekehrt, und daß infolgedessen Israel bald als Träger, bald als Objekt der Erlösung erscheint. Der Sinn des Ganzen ist eben: die Verklärung der Pariavolkslage und des geduldigen Ausharrens in ihr. Dadurch wird der Gottesknecht und das Volk, dessen Archetypus er ist, zum Heilbringer der Welt. Mochte jener also als persönlicher Heiland gedacht sein, so war er es eben doch nur dadurch: daß er die Parialage des Exilsvolks freiwillig auf sich nahm und das Elend, die Häßlichkeit, das Martyrium klaglos und widerstandslos duldete. Alle Elemente der utopischen evangelischen Predigt: »widersteht nicht dem Uebel mit Gewalt«, sind hier vorhanden. Die Pariavolkslage als solche und ihr gehorsames Erdulden wird dadurch zur höchsten Staffel der religiösen Würde und Ehre vor Gott erhoben, daß sie den Sinn einer welthistorischen Mission empfängt. Diese enthusiastische Verklärung des Leidens, als des Mittels, der Welt zum Heil zu dienen, ist dem Propheten offenbar die letzte und in ihrer Art höchste Steigerung der Verheißung an Abraham, daß sein Name dereinst ein »Segenswort für alle Völker« werden soll.

Die spezifisch miserabilistische Ethik des Nichtwiderstandes lebte in der Bergpredigt wieder auf, und die Konzeption vom Opfertod des schuldlos gemarterten Gottesknechts half die Christologie entbinden <sup>1)</sup>. Freilich nicht diese Konzeption allein, sondern

<sup>1)</sup> Die Perikope vom Gottesknecht ist besonders stark bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte, demnächst im Römer- und ersten Korintherbriefe, aber auch bei Johannes benutzt. 1. Kor. 15, 3 ergibt, daß die Vorstellung von dem als Sühnopfer sterbenden Heiland dem Paulus schon durch Tradition vorlag. Die Bezugnahme auf die prophetische Verkündigung findet sich als von Jesus ausgesprochen Matth. 26, 24 (= Jes. 53, 7. 8). Daß Jesus der Erwählte (Luc. 9, 35 = Jes. 53, 12), das Wohlgefallen Gottes (Matth. 3, 17 = Jes. 42, 1), sündlos (Joh. 8, 46 = Jes. 53, 5), das Lamm Gottes (Joh. 1, 29. 36 = Jes. 53, 4 f.), das Licht der Völker (Joh. 1, 5 = Jes. 42, 6 f.), berufen, die Mühseligen zu erquickern (Matth. 11, 28 = Jes. 55, 1 f.), in Niedrigkeit gelebt habe (Phil. 2, 7 = Jes. 53, 2. 3), Verkennung (Act. 8, 32 f. = Jes. 53, 7. 8), Anklage (Math. 26, 63) und Mißhandlung (Matth. 27, 26) schweigend wie ein Lamm geduldet, Fürbitte für die Frevler eingelegt (Luc. 23, 34 = Jes. 53, 5 f.), als Lösegeld für die Sünden anderer gestorben (Matth. 20, 28 = Jes. 53, 10 f.) sei, dadurch Sündenvergebung erwirkt habe (Luc. 24, 47 = Jes. 53, 5 f.) und von Gott verherrlicht worden sei (Joh. 13, 31; 14, 13; Act. 3, 13 = Jes. 49, 5; 55, 5), wird in oft wörtlicher Parallele mit Deuterocesaja ausgeführt. Besonders charakteristisch ist Röm. 4, 25 (=

in Verbindung mit der späteren Apokalyptik: der Menschensohnlehre <sup>1)</sup> des Danielbuchs und anderen Mythologemen. Aber immerhin: das Kreuzeswort: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen«, bildet den Anfang des 22. Psalms, der von Anfang bis zu Ende Deuterocesajas Miserabilismus und Gottesknechtsprophezeiung verarbeitet <sup>2)</sup>. Wenn tatsächlich nicht erst der christliche Gemeindeglaube, sondern Jesus selbst diesen Vers auf sich angewendet haben sollte, dann würde dies nicht etwa, wie jenes Kreuzeswort merkwürdigerweise oft gedeutet worden ist, auf einen Tiefstand der Verzweiflung und Enttäuschung, sondern gerade umgekehrt mit Sicherheit auf ein im Sinn Deuterocesajas messianisches Selbstgefühl und die am Schluß des Psalms ausgedrückten Hoffnungen bei ihm schließen lassen.

Dagegen innerhalb der jüdischen kanonischen Literatur ist dieser Psalm das einzige vollinhaltlich an Deuterocesajas Soteriologie orientierte Erzeugnis, während allerdings einzelne Zitate und Anklänge an ihn in den Psalmen sich mehrfach finden. Zwar die deuterocesajanische Stimmung, das »Wurmgefühl« (41, 14) und die positive Wertung der Selbsterniedrigung und Häßlichkeit hat weithin im Judentum nachgewirkt, wie sie später im Christentum bis in den Pietismus hinein ihre Folgen gehabt hat. Dagegen ist die Konzeption des leidenden und für die Sünden anderer als schuldloses Opfer freiwillig sterbenden Gottesknechts im Judentum zunächst gänzlich verschollen,

Jes. 53, 12), wo Paulus die gänzlich mißverständliche Uebersetzung der LXX zugrunde legt. Auch die Rolle der Apostel wird übrigens gelegentlich (Act. 13, 47 = Jes. 49, 6) mit deuterocesajanischen Bildern bezeichnet. Alle Stellen sind sehr bequem zusammengestellt bei E. Huhn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volks II (1900).

<sup>1)</sup> Sehr oft wird statt des »Gottesknechts« einfach der »Menschensohn« eingesetzt, was den Weg der Uebernahme (Mysterien) kennzeichnet.

<sup>2)</sup> Vers 17, wo von den »Händen und Füßen« geredet wird, ist in der Lesart verderbt. Es kann also fraglich sein, ob dort von Einschnürung oder Durchbohrung der Knöchel wie bei einem Gefangenen die Rede ist. Aber schon die Uebersetzung der LXX scheint zu beweisen, daß es der Fall war. Und das gleiche zeigen die folgenden Verse, wo von der Verteilung der Gewänder und dem Loswerfen darüber gesprochen ist. Die christliche Gemeinde aber muß, vielleicht infolge der LXX, jenen Vers unbedingt auf eine Kreuzigung bezogen haben, denn die ganze Darstellung der Evangelien ist offensichtlich durch Psalm 22 beeinflusst. Danach ist es doch recht wahrscheinlich, daß der »Durchbohrte« des Deuterocesaja hier vorgeschwebt hat, jedenfalls aber, daß die übliche Auffassung Psalm 22 so deutete, wie denn die christliche Gemeinde auch sonst die Gottesknechtslieder und diesen Psalm promiscue als Weissagungen auf Christus benutzt und die Darstellung der Passion danach geformt hat.

und zwar offenbar sofort. Das erklärt sich aus den Ereignissen. Nach Deuterocesajas Meinung sollte die Erlösung und also der Lohn des leidenden Gehorsams unmittelbar bevorstehen. Er sah (45, 1) den Gesalbten des Weltgottes, Kyros, vor den Toren Babels, das er vernichten werde. Aber Babel blieb stehen und Kyros verhielt sich wie sein legitimer König. Freilich: die Rückkehr aus dem Exil fand statt. Aber die Verhältnisse gestalteten sich nicht so, daß man sie als Zustand der Erlösung empfunden hätte. Und es war ja auch an sich unmöglich, daß diese Theodizee eines theologischen Denkers Gemeingut eines Gemeindeglaubens wurde, so wenig wie dies den Erlösungskonzeptionen indischer Intellektueller widerfuhr. Zwar der zu Unrecht durchstochene und am Ende der Tage belohnte Gerechte als Bild für Israel findet sich bei Deuterocesaja und in den Psalmen. Im Danielbuch (11, 33 und 12, 3) und vor allem in dem apokryphen Weisheitsbuch ist Deuterocesaja ausgiebig benutzt. Dem Stande der Verfasser entsprechend sind dort die Weissagungen vom Leiden und der dann wieder eintretenden Erhöhung des Gottesknechts auf die Thoralehrer oder das gerechte Volk Israel bezogen worden. Aber die Benutzung ist ganz unvollständig und vor allem findet sich für die Annahme eines durch sein freiwilliges und klagloses Leiden die Sünden des Volkes Israel oder gar der ganzen Welt sühnenden Dulders kein Anhalt. Hiob weiß von der deuterocesajanischen Art von Theodizee des Leidens und von dessen Gottwohlgefälligkeit nicht das mindeste und vollends die naive Messias Hoffnung des Volksglaubens hat niemals daran angeknüpft. Das gleiche gilt von der früh rabbinischen Literatur. Sie kannte wohl einen im Krieg fallenden, aber nicht einen als Heiland leidenden Messias. Erst im Talmud (b. Sanh. 98 b) findet sich eine solche Gestalt und erst seit etwa dem 3. Jahrhundert n. Chr. scheint die Lehre vom leidenden Messias und von der Verdienstlichkeit des Leidens rein als solchen unter schwerem Druck wieder in den Vordergrund zu treten <sup>1)</sup>. Bis dahin blieb nur der namentlich durch einige Psalmen vermittelte und verstärkte Stimmungsgelbst jener, wie sich aus den wiederholten Zitaten ergibt, wohl bekannten deuterocesajanischen Stellungnahme zum klag-

<sup>1)</sup> Hierzu Dalmann. Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrhundert (Schriften des Inst. Jud. IV, Berlin 1888). Das stellvertretende Leiden an sich war dagegen der rabbinischen Zeit ein durchaus geläufiger Gedanke (4. Makk. 6, 29; 17, 22).

abermals sehr wesentlich mitbestimmt durch jene soziale Gliederung, welche die Nehemia-Berichte erkennen lassen. Die »Frommen«, die chasidim, wie sie namentlich in der frühmakkabäischen Zeit, die 'anawim, wie sie daneben in den Psalmen genannt wurden, die Hauptträger der nun beginnenden Entwicklung der jüdischen Religiosität, sind vornehmlich (wenn auch gewiß nicht ausschließlich) ein städtischer Demos von Ackerbürgern, Handwerkern, Händlern und stehen in der typisch antiken Art in oft äußerst schroffem Gegensatz zu den begüterten stadt- und landsässigen Geschlechtern, weltlichen sowohl wie priesterlichen. Das war an sich nichts Neues. Neu war nur der Grad und die Art, in welcher dieser Kampf sich jetzt äußerte. Schuld daran trug der wesentlich städtische Charakter des Demos. In der vorexilischen Prophetie noch lediglich Objekt der von den prophetischen und levitischen, insbesondere deuteronomistischen Kreisen gepredigten Karität, beginnen die Frommen jetzt ihrerseits sich auszusprechen und als Jahwes erwähltes Volk im Gegensatz zu ihren Gegnern zu fühlen. Die Stätte, an welcher in unseren Quellen ihre religiöse Stimmung am deutlichsten zum Ausdruck kommt, ist: der Psalter.

## Nachtrag.

### Die Pharisäer.

Der Pharisäismus als Sektenreligiosität S. 401. — Die Rabbinen S. 408. — Lehre und Ethik des pharisäischen Judentums S. 417. — Der Essenismus, sein Verhältnis zur Lehre Jesu S. 423. — Zunehmende rituelle Absonderung der Juden S. 434. — Proselytismus in der Diaspora S. 436. — Propaganda der christlichen Apostel S. 439.

Seit der Makkabäerzeit vollzog sich jene überaus wichtige Umwandlung im Judentum, welche ihm schließlich den endgültigen Charakter aufprägte: die Entwicklung des Pharisäismus. Ihre Vorläufer reichen in die nationale Erhebung der Makkabäerzeit selbst zurück. Das zunächst im Mittelpunkt Stehende war die Reaktion gegen den Hellenismus<sup>1)</sup>, dem die oberen Schichten verfielen. Die Psalmen erwähnen die »Chasidim« als die »Frommen«, als diejenigen, heißt das, welche am Brauch der Väter festhielten. Sie waren die Anhänger des Judas Makkabäus, die einerseits — entgegen der ganz strengen Auslegung des Gesetzes — auch am Sabbat fochten, andererseits besonders nachdrücklich die alte Gesetzestreue betonten. Es scheint irrig, in ihnen, den »Heiligen der alten Zeit« (Chasidim-ha-Rischonim), wie sie der Talmud nennt, eine besonders organisierte Sekte zu vermuten, obwohl einige Stellen<sup>2)</sup> dies nahelegten; sondern die συναγωγή 'Ασιδαίων der Makkabäerbücher ist wohl einfach der kahal chasidim der Psalmen, die Versammlung des frommen, antihellenistisch gesinnten Volks, welches die Bewegung stützte<sup>3)</sup>. Neben den »Zad 'kim« gedenken noch die 18 Segenssprüche der »Chasidim«, was allein schon gegen ihren Sektencharakter spricht.

<sup>1)</sup> Die schwere Gefahr der Hellenisierung meint wohl Psalm 12, 2.

<sup>2)</sup> S. Makkab. 7, 12.

<sup>3)</sup> Einerlei ob ihre direkt militärische Leistung vielleicht, wie Wellhausen annimmt, gering war.

Gewisse Eigentümlichkeiten: so die Gepflogenheit, vor dem rituellen Gebet sich eine Stunde meditierend zu sammeln, werden ihnen immerhin zugeschrieben. Die Bewegung starb ab<sup>1)</sup>, als sich die Makkabäerherrschaft, notgedrungen, den Bedürfnissen eines weltlichen Kleinstaats akkommodierte und ausgeprägte Züge eines hellenistischen Kleinkönigtums annahm. Die Erkenntnis, daß dies politisch unvermeidlich sei, hat bei den Frommen damals geradezu die Ueberzeugung entstehen lassen, daß die Fremdherrschaft einem angeblich jüdischen, daher das nationale Prestige genießenden, aber unvermeidlich dem strengen Gesetz untreuen Judenkönig vorzuziehen sei, wie sie noch in der von den Frommen an Augustus nach Herodes Tode gerichteten Bitte, nicht den Archelaos zum Herrscher zu machen, zum Ausdruck kam. An Stelle der chassidischen trat seit jener Zeit die »pharisäische« Bewegung<sup>2)</sup>.

Peruscha (Plural peruschim, aramäisch perixhaya, darnach das hellenische *Φαρισαιοί*) heißt jemand, der sich »fernhält«, — von unreinen Personen und Sachen natürlich. Dies war der Sinn auch der alten Chasidim-Bewegung. Aber die Pharisäer geben der Bewegung die Form eines Ordens, einer »Bruderschaft«, chaburah, in den nur aufgenommen wurde, wer sich vor drei Mitgliedern förmlich zur strengsten levitischen Reinheit verpflichtete. Nicht jeder freilich, der als »Pharisäer« tatsächlich lebte, trat auch, als chaber, in den Orden. Aber der Orden bildete den Kern der Bewegung. In allen Städten, wo Juden lebten, hatte er seine Verzweigungen. Seine Mitglieder beanspruchten, weil sie in der gleichen Reinheit lebten, die gleiche persönliche Heiligkeit für sich wie die korrekt lebenden und eine höhere als die unkorrekt lebenden Priester. Das Charisma des Priesters als solchen wurde entwertet zugunsten der persönlichen durch den Lebenswandel bewährten religiösen Qualifikation. Diese Wandlung ist naturgemäß erst allmählich eingetreten. Noch im 2. Jahrhundert, zur Zeit der Abfassung des Buchs der Jubiläen, waren die Gelehrten und Lehrer die religiösen Führer des Bürgertums, zum mindesten in aller Regel noch Angehörige priesterlicher und levitischer Geschlechter. Die gegenüber den nationalen und religiösen Erwerbungen der Frommen schwankende und oft

<sup>1)</sup> Man rechnet ihr Ende gewöhnlich mit Joshua Katnuta.

<sup>2)</sup> Ueber sie jetzt: Elbogen, Die Relig. Ansch. der Pharisäer. Berlin 1904.

anstößige, weil unvermeidlich zu politischen Kompromissen genötigte und geneigte Haltung der Aristokratie änderte diese Lage allmählich gründlich.

Das für das Judentum Entscheidende an der Bruderschaftsbewegung war: nicht nur von den Hellenen, sondern auch und gerade von den nicht heilig lebenden Juden sonderten sie sich ab. Es entstand der Gegensatz der pharisäischen »Heiligen« gegenüber den 'am ha-arez<sup>1)</sup>, den »Landleuten«, den »Unwissenden«, die das Gesetz nicht kennen und nicht halten. Der Gegensatz wurde auf das äußerste gesteigert, bis an die Grenze der rituellen Kastenabsonderung. Der chaber muß sich verpflichten, einen Priester oder Leviten, der kein rituell rein lebender Jude, also ein 'am ha-arez ist, nicht in Anspruch zu nehmen, keine Tischgemeinschaft mit Heiden oder mit 'am ha-arez zu halten, Connubium und Assoziation mit ihnen zu meiden und überhaupt den Verkehr mit ihnen aufs äußerste einzuschränken. In dieser Schärfe war das eine Neuerung. Wohl nicht überall, aber selbstverständlich sehr oft war die Entstehung furchtbaren Hasses zwischen den Chaberim und dem 'am ha-arez die Folge: die zornsprühenden Reden von Jesus von Nazareth gegen die Pharisäer geben davon Zeugnis genug. Hier also haben wir: die Sekte. Und zwar die interlokale Sekte, die Sekte, welche dem chaber, der in einen fremden Ort kam, mit Empfehlungsbriefen seiner Bruderschaft versehen, sofort Heimatsrecht in einer Gemeinschaft Gleichgesinnter verschaffte, die deshalb zu seinen Gunsten sozial (und, ungewollt, aber tatsächlich: auch ökonomisch) genau so wirkte, wie Sekten überall (am stärksten in den Gebieten der puritanischen und täuferischen Sekten der Neuzeit) gewirkt haben. Von den Pharisäern hat Paulus die Technik der Propaganda und der Schöpfung einer unzerstörbaren Gemeinschaft gelernt. Der gewaltige Aufschwung der jüdischen Diaspora seit der Makkabäerzeit und die völlige Unerschütterlichkeit ihres Bestandes durch die fremde Umwelt, von der sie sich absonderten, war zu einem sehr wesentlichen Teile das Erzeugnis ihrer Bruderschaftsbewegung. Ihre historische Bedeutung gerade für die Diaspora und

<sup>1)</sup> Der Name 'am ha-arez ist seit der Redaktion der Bücher Esra (IX, 1) und Nehemia (X, 31) technisch. Als eine religiös minderwertige »Masse« aber entstanden sie im Gegensatz zunächst zu den Chasidim, dann den Pharisäern, seit der Makkabäerzeit.

des Anstößigen. Auf der andern Seite aber paßte man sich dem überall in der Welt urwüchsigen Geisterglauben an. Die durch persische Einflüsse mitbestimmte gemeinorientalische Angelo- und Dämonologie, wie sie auch das antike Spätjudentum kennt, wurde ganz wesentlich unter pharisäischem Einfluß und durchaus entgegen den vornehmen Bildungsschichten akzeptiert. Neben der Akkommodation an gegebenen Massenglauben auch aus »rationalen« Gründen: der höchste Gott wurde dadurch von der Verantwortung für die Brüchigkeit und Unvollkommenheit der Welt wenigstens teilweise entlastet. Die Steigerung des Vorsehungsglaubens<sup>1)</sup> und die starke Betonung der »Gnade« Gottes entstammt ähnlichen Motiven in andrer Wendung und entspricht den überall verbreiteten religiösen Tendenzen plebejischer Schichten. Der bürgerliche Charakter der die Religiosität vornehmlich tragenden Schichten erklärt auch die bedeutende Verstärkung, welche die Heilands- und Jenseitserwartungen unter dem Einfluß der Pharisäer erfuhren: die messianische Hoffnung und der Glaube an Auferstehung der Toten zu einem bessern Leben wurden durchaus von Pharisäern getragen, und mindestens der letztere wurde von den vornehmen Sadduzäern unbedingt und entschieden abgelehnt.

Auf der andern Seite waren freilich die pharisäischen Ansprüche an den frommen Juden sehr bedeutende. Das »himmliche Königreich« sollte verbreitet werden, das »Joch«<sup>2)</sup> dieses Königreichs (ol malkas shamajim) oder das »Joch der Gebote« (ol hamizwoth) mußte auf sich nehmen, wer daran teilhaben wollte. Das ist nur durch ein strenges Training möglich, wie es die pharisäischen Rabbinen in den Lehrinstitutionen des Spätjudentums anstrebten. »Heiligkeit« des Lebens wird verlangt. Rein um Gottes willen, nicht um Lohn und Vorteil, sollen seine Gebote gehalten werden. Vor allem aber: jene Gesetze, welche der strengen Scheidung der Frommen von den Heiden und »Auch-Juden« dienten. Beschneidung und Sabbatruhe galten nun um dieses ihres Sondercharakters willen, zur Unterscheidung von den andern als absolut zentrale Gebote und der Sabbat

<sup>1)</sup> Stets freilich hat wenigstens die orthodoxe heidnische Prädestination die behirah, die ethische Willensfreiheit: Wahlfreiheit zwischen Heil oder Verderben, unangetastet gelassen. Man hat es gelegentlich vorgezogen, Gottes Allwissenheit als eine nur bedingte vorzustellen, als daran zu rütteln.

<sup>2)</sup> So heißt es auch im täglichen Gebet, der »Schoma«

wurde, was die Schwere der Beurteilung seiner Verletzung anlangt, offenbar ganz wesentlich verschärft.

Und es ist auch klar und für unsere Zusammenhänge wichtig: in welcher Richtung. Das Pharisäertum war seinem Schwerpunkt nach bürgerlich-städtischen Charakters. Keine Rede davon, daß dies in persönlicher Hinsicht exklusiv der Fall gewesen wäre. Im Gegenteil: eine ganz erhebliche Anzahl der bedeutendsten talmudischen Rabbinen waren Grundbesitzer. Aber die Art der Heiligkeit, welche sie pflegten, und das Gewicht, welches auf die (hebräische, also: zunehmend fremdsprachliche) Bildung gelegt wurde, — wie wir noch sehen werden — und zwar nicht nur bei den Autoritäten, sondern bei jedermann, schloß es zunehmend aus, daß der Schwerpunkt ihrer Anhänger unter den Bauern gefunden werden konnte. Es ist kein Zufall, daß 'am ha-arez, der Nicht-Pharisäer, eben ursprünglich der »Landmann« ist, daß auch die jüdischen Kleinstädte mindestens nicht führend sein konnten: »was kann von Nazareth Gutes kommen?« Die chabarah, der pharisäische Orden, war ja ein Ersatz des bäuerlichen Nachbarverbands für nicht mehr bodenständige Stadtinsassen und als solcher deren äußeren und inneren Interessen adäquat. Die Umgestaltung des Judentums zu einem interlokalen wesentlich stadtässigen, jedenfalls dem Schwerpunkt nach nicht bodensässigen Gastvolk ist ganz wesentlich unter pharisäischer Führung erfolgt.

Die im ganzen, doch sehr starke Verschiebung der jüdischen Religiosität haben die Pharisäer nur zum Teil kraft der Beherrschung der traditionellen Gewalten vollzogen. Unter Johannes Hyrkanus waren sie eine mächtige Partei, Salome Alexandra (78—69) lieferte ihnen den Sanhedrin aus, Aristobulos stieß sie wieder hinaus, während Herodes sich gut mit ihnen zu stellen suchte. Ihre endgültige Herrschaft begann mit dem Sturz des Tempels: nunmehr wurde alles Judentum pharisäisch, die Sadduzäer eine heterodoxe Sekte. Aber schon vorher hatte Umgestaltung der religiösen Autorität begonnen, welche für ihre Herrschaft entscheidend war. Die Geburtsaristokratie hatte der »Bildungs«-Aristokratie zu weichen: Nachkommen von Proselyten sind oft die allerbesten Köpfe der Pharisäer gewesen. Vor allem aber ist der Machtaufstieg der R a b b i n e n ein Produkt der pharisäisch-bürgerlichen Entwicklung des Judentums. Die Rabbinen waren in den entscheidenden Zeiten der Entwicklung

bekanntem Feldarbeiter (wie Abba Chilkijat) sich Rats erholen. Immerhin aber wird dies doch als etwas besonderes angesehen. Es beweist, daß die Scheidung keine scharfe war, aber jener Eseltreiber wird doch ausdrücklich als ein »Unwissender« von dem Rabbinen unterschieden. Er ist kein Rabbi. Die Verhältnisse welche die Evangelien voraussetzen, zeigen ebenfalls, daß damals wenigstens eine nach außen fest geschlossene Organisation nicht bestand, sondern konsultiert wurde, wer sich tatsächlich durch das Charisma der Gesetzeskenntnis und Auslegungskunst legitimierte. Es wurde offenbar nur negativ, durch Repression, eingeschritten — sei es von den Priestern, sei es durch Selbsthilfe (Lynchjustiz) der Massen unter Führung von einzelnen oder (und wohl meist) der Pharisäergemeinde — wenn die Art der Auslegung anstößig war und eine hinlänglich starke Gegnerschaft fand: die evangelischen Erzählungen zeigen: wie stark die Rücksicht auf die Popularität eines Lehrers war. Die offiziellen Instanzen scheuen vor dem Einschreiten selbst gegen offenkundige Irrlehre zurück, wenn »das Volk« an der Person des Lehrers hängt <sup>1)</sup>. Die rein durch Schulung und daneben Schule gestützte, formell charismatische Autorität der rabbinischen Lehrer findet ihre Analogien in zahlreichen ähnlichen Erscheinungen, von den römischen respondierenden Juristen (vor der Zeit der Konzessionspflichtigkeit) bis zu den indischen Gurus. Indessen bestehen wichtige Unterschiede und diesen, also den besonderen Eigentümlichkeiten der Rabbinen, haben wir uns nun zuzuwenden.

Sie waren zunächst eine, dem Schwerpunkt nach, plebejische Intellektuellenschicht. Nicht, daß unter ihnen vornehme und wohlhabende Männer überhaupt gefehlt hätten. Allein jeder Blick in die Personalien der im Talmud als Autoritäten oder als exemplarisch angeführten Rabbinen (und andern Gewährsmännern) zeigt: daß in weitestem Umfang der Plebejer, bis zum Tagelöhner auf dem Felde herunter, das Wort führt und daß unter den Rabbinen selbst die Besitzenden und Vornehmen sich in geringer Minderheit befinden. Daran besteht für die Zeit der Komposition des Talmud und vorher keinerlei Zweifel. »Plebejer« waren nun zahlreiche Mystagogen und Sektenleiter anderer Religionen auch, wie wir sahen. Aber von ihnen unterschieden sich die (alten) Rabbinen vor allem dadurch, daß sie ihre Funktion

<sup>1)</sup> Im allgemeinen war dies freilich nur dann der Fall, wenn der Betreffende nicht nur Lehrer, sondern ein durch Wundermacht qualifizierter »Prophet« war.

als Berater und rituelle Rechtsfinder nebenamtlich, neben ihrem weltlichen Beruf, versahen. Das war kein Zufall, sondern Folge des strengen Verbots, das Gesetz gegen Entgelt zu lehren (und auszulegen) <sup>1)</sup>. Dies Verbot — welches wiederum in dem paulinischen: »Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen«, nur seine Fortsetzung fand, schloß erstens ihre Entwicklung zu Mystagogen indischen Gepräges völlig aus und gibt zweitens auch in immerhin wichtigen Punkten die Erklärung für manche Eigenart ihrer Lehre. Man hat die Berufsstellungen führender Rabbinen oft zusammengestellt. Wie begreiflich, finden sich zahlreiche Landbesitzer darunter. Sicherlich meist Landrentner, denn diese hatten die Muße, sich ganz dem Studium hinzugeben. Es fällt aber auf, daß gerade unter den bedeutendsten älteren Autoritäten des Talmud — also in der Zeit vor dem Tempelsturz — sich neben einigen — nicht sehr vielen — Kaufleuten vor allem gerade Handwerker: Schmiede, Sandalenmacher, Zimmerleute, Schuhmacher, Gerber, Baumeister, Wasserfahrer, Weinprober, Holzschläger finden und daß u. a. gerade die beiden ersten berühmten Schulstifter und scharfen Kontroversisten, Hillel d. Ae. und Shammai, Handwerker waren. Das sind also Leute genau derselben sozialen Schicht, der Paulus und die in seinen Briefen erwähnten Persönlichkeiten angehörten. Richtig ist, daß das jüdische Gemeinderecht der Talmudzeit den Rabbinen <sup>2)</sup> Erleichterungen gewährt: Freiheit von Steuern und von den meisten (nicht allen) Fronen und das Recht des Vorverkaufs seiner Produkte auf dem Markt vor andern <sup>3)</sup>. Indessen ganz abgesehen von der Frage, ob diese Privilegien schon in der Zeit des zweiten Tempels bestanden, so galt es auch später für durchaus in der Ordnung, daß der Rabbi seinen Unterhalt durch Arbeit verdiene. Ein Drittel des Tags soll er arbeiten, den Rest studieren, oder er arbeitet im Sommer und studiert im Winter. Auch gab es später mancherlei Arten der Umgehung:

<sup>1)</sup> Auch bei indischen Gurus kam und kommt es gar nicht selten vor, daß sie im Hauptberufe etwa Händler oder Grundbesitzer und Rentner sind — aber für die jüdischen Rabbinen der älteren Zeit war es *n o t w e n d i g*, ihren Unterhalt aus andern Quellen als dem »geistlichen« Beruf zu suchen, während der indische Guru in aller Regel mindestens auch, meist vorwiegend, von den Sporteln und Spenden lebte, die seine geistliche Funktion ihm eintrug. Dem Guru entsprach darin im (östlichen) Judentum nicht der Rabbi, sondern der neuchassidische charismatische Mystagoge, von dem später die Rede sein wird.

<sup>2)</sup> Im Talmud heißt das: den ordinierten Rabbinen.

<sup>3)</sup> B. B. 22 a.

es wurde gestattet sich, wenigstens bei richterlicher Tätigkeit, »Zeitversäumnis« (lacram oenans) ersetzen zu lassen und Geschenke werden naturgemäß immer vorgekommen sein. Immerhin leisteten bis zum 14. Jahrhundert etwa die jüdischen Rabbinen alle ihnen obliegenden Arbeiten im Prinzip ohne Entgelt, ursprünglich aber im »Nebenberuf«. »Besser ist Geldverdienst durch eigener Hände Arbeit, als der Reichtum des Rash galut« — des Kirchenhaupts! — »der von anderer Geld lebt«, galt für die alten Rabbinen als Maxime. Erwerbstätige und zwar zum immerhin erheblichen Teil dem Handwerk angehörige Leute also sind es, welche wir hier als geistige Träger einer Religiosität finden. Wir stoßen — von den wenigen Ansätzen im mittelalterlichen Indien abgesehen — hier zum erstenmal auf dies Phänomen. Orientieren wir uns über seine Tragweite durch einen Vergleich mit anderen Schichten.

Die Rabbinen <sup>1)</sup> waren zunächst und vor allem: keine Magier oder Mystagogen. Dadurch unterschieden sie sich grundsätzlich von der großen Masse der indischen und ostasiatischen plebejischen Seelenhirten aller Art. Sie wirkten durch Belehrung in Wort und Schrift, diese durch Zauber, und ihre Autorität ruhte auf Kenntnis und intellektueller Schulung, nicht auf magischem Charisma. Dies war zunächst Folge der Stellung, welche die Magie überhaupt im nachprophetischen Judentum einnahm. In ihm ist die Vorstellung: daß man durch Zauber die Gottheit zwingen könne, radikal ausgerottet. Die prophetische Gotteskonzeption schloß diese Vorstellung ein für allemal aus. Die Magie in diesem ursprünglichen Sinn gilt dem Talmud daher als unbedingt verwerflich und gotteslästerlich. Als bedenklich oder verdächtig galt letztlich jede Form des Zaubers überhaupt. Freilich mit starken Einschränkungen. In den beiden Formen des Exorzismus und der Krankenheilung durch Wortz a u b e r bestand die Magie weiter und wurde teils faktisch geduldet, teils geradezu als legitim angesehen: hier handelte es sich nicht um Zwang gegen Gott, sondern gegen die Dämonen, und diese spielten gerade im Pharisäismus eine anerkannte Rolle, wie wir sahen. Allein ihr Betrieb gehörte nicht zu den irgendwie normalen Geschäften der Rabbinen. Das Charisma des Wunders

<sup>1)</sup> Gemeint sind, wo nichts andres gesagt ist, hier stets a priori: die Rabbinen der Epoche, mit der wir es hier zu tun haben: der Zeit, welche das Material für die Talmud-Komposition geliefert hat.

lich so sei: auf Grund der bloßen Wundermacht kann auch den korrekt lehrenden Propheten nur allenfalls die Macht des Dispenses vom Gesetz im Einzelfall zugestanden werden — wie sie auch die Rabbinen in Anspruch nahmen — nicht mehr. — Für uns interessiert hier wesentlich: daß die Festhaltung der korrekten gesetzlichen E t h i k und der Kampf gegen die Sünde die letzten unbedingten Maßstäbe waren, an denen die Echtheit einer Prophetie gemessen wurde.

Die Rabbinen leiteten ihre Autorität auch nicht aus in ihren Kreisen gepflegten Geheimnissen ab. Wenn eine ganze Reihe kosmologischer, mythischer, magischer Anschauungen und Praktiken der babylonischen, vielleicht auch hie und da der ägyptischen Priester, mehr oder weniger umgebildet oder nicht, übernommen wurden — namentlich für rituelle Kalenderzwecke —, so doch gerade der entscheidende höchste und esoterische Gehalt der babylonischen Priesterweisheit nicht: weder die Sternenkunde, Astronomie und Astrologie, noch die Divination (Leber- oder Vogelschau). Die letztere war ausdrücklich verboten<sup>8)</sup>, obschon sie gewiß in der Bevölkerung dennoch vorkam. Auch findet sich einmal als talmudischer Beruf ein Astrologe, und das Horoskop wird gelegentlich hier wie in aller Welt gestellt worden sein. Aber die Rabbinenlehre verbot ausdrücklich die Befragung der Chaldäer: »für Israel gibt es keine Propheten«. Die jüdische Priesterschaft hatte auch diese Konkurrenten mit Erfolg eliminiert und die alte rabbinische Anschauung lehnte diese heidnische Wissenschaft und vor allem den astrologischen Determinismus wenigstens in der alttalmudischen Zeit als Verletzung der Majestät und Entschlußfreiheit Gottes entschieden ab, verfügte auch, bei der sozialen Lage der Rabbinen, gar nicht über die wissenschaftlichen Traditionen und Hilfsmittel, sie zu pflegen.

Wenn die Rabbinen keine Magier, Propheten, esoterische Philosophen, Astrologen oder Auguren waren, so auch nicht Träger einer esoterischen Heilslehre, einer Gnosis. Nicht nur die besondere Form der vorderasiatischen Gnosis mit ihrem Demiurgen und ihrem Anomismus war geradezu verboten und verworfen, sondern wenigstens in der klassisch-talmudischen Zeit alle Gnosis überhaupt. Wiederum war es die Entwertung des Gesetzes und des ethisch korrekten Handelns durch die gnostisch-

<sup>1)</sup> Deut. XVIII, 11.

mologische Motive in die biblischen Erzählungen übernommen sind, ist das Wichtige. Sondern: daß sie dabei aus dem Priesterlichen in das Volkstümliche zurücktransponiert worden waren. Es war die unmittelbar verständliche und zugleich hochpathetische prophetische Gotteskonzeption, welche auch dieses Moment: die »spezifische Verständlichkeit« der erzählten Hergänge nicht nur, sondern vor allem: der »Moral«, die aus den Geschichten folgte, für jedermann, auch für jedes Kind, bedingten <sup>1)</sup>. Verständlich waren dem hellenischen Kinde (und sind es jedem Kinde) die homerischen Helden, dem indischen Kinde die erzählenden Teile des Mahabharata. Aber der ethische Gehalt des Bhagavagita wird keinem, auch keinem indischen Kinde verständlich sein und die echte Erlösungslehre des Buddha auch nicht. Auch nicht deren Kosmologie und Anthropologie, die Produkte intensiven Denkens sind. Hingegen ist der »Rationalismus«, vor allem der moralistische, aber auch der pragmatisch-kosmologische, der aus den jüdischen heiligen Schriften spricht, so unmittelbar populär und gerade in den entscheidenden Teilen auf kindliches Verständnis zugeschnitten, wie kein andres heiliges Buch auf der Welt, vielleicht die Geschichten von Jesus von Nazareth ausgenommen <sup>2)</sup>. Von allen kosmogonischen und anthropologischen Mythologemen ist eben das Pragma des überweltlichen, teils wie ein Vater, teils wie ein bald gnädiger, bald ungnädiger König die Geschicke der Welt leitenden, sein Volk zwar liebenden aber doch, wenn es ungehorsam ist hart strafenden, aber durch Gebet, Demut und sittliches Wohlverhalten wieder zu gewinnenden Einheitsgott diejenige Konstruktion, welche alle Geschehnisse der Welt und des Lebens in einer Art r a t i o n a l verständlich macht, wie sie der unbefangenen, nicht durch philosophische Spekulation sublimierten Auffassung der Massen und der Kinder entspricht. Diese rationale Verständlichkeit aber, welche die in der Gemeinde durch Lehre, Predigt, Lektüre allgemein bekannte religiöse Heilpragmatik der Mythen, Hymnen und Propheten auszeichnete, zwang auch das rabbinische Denken in ihre Bahnen. Ein esoterischer gnostischer Heilsaristokratismus konnte wenigstens p r i m ä r auf diesem Boden nicht leicht wachsen, oder wenn er

<sup>1)</sup> Wo diese Selbstverständlichkeit, wie etwa bei dem Hiob-Problem und sonst gelegentlich, vielleicht in Wahrheit nicht vorhanden war, da schien es wenigstens so.

<sup>2)</sup> Oder: die chinesische Jugendlehre, aber diese aus absolut andren Gründen.

danach entstand, nicht leicht um sich greifen. Entstehen aber konnte eine Esoterik am ehesten im Anschluß an jene teils an sich dunkeln, teils in ihrem ursprünglichen Sinnzusammenhang vergessenen Visionen der Propheten, welche dem von Gott aus der Gnade gestoßenen Volk eine bessere Zukunft verhiessen. Tatsächlich haben denn auch hier die Spekulationen religionsphilosophischer Art angeknüpft. Von ihnen wird später die Rede sein. Zweierlei aber gehört schon in unsern Zusammenhang. Zunächst: die eigentlich spekulativen Eschatologien, wie sie in Anknüpfung an die Daniel- und Henoch-Literatur und durch Uebernahme von Heilands-Spekulationen persischen und babylonischen Ursprungs entstanden, die Lehren vom »Menschensohn«, vom Matathron und ähnliche, blieben dem Kreise der eigentlich pharisäischen Rabbinen im allgemeinen zwar bekannt, doch aber in ihm fremd. Sie sind — gewiß nicht nur, aber offenbar in besonders starkem Maße — gerade in Konventikeln der 'Am ha-arez gepflegt worden, und auch Jesus oder die Seinen entnahmen ihre Menschensohn-Vorstellungen zweifellos dorthin und nicht aus der pharisäischen und rabbinischen Lehre. Für diese blieb der Messias ein für die Zukunft verheißener irdischer König der Juden, der sein Volk mit Hilfe des wiederversöhnten Gottes zur alten Herrlichkeit erhöhen und seine Feinde ihm entweder vernichten oder — wie in den Psalmen — ihm als Knechte unterwerfen oder endlich zum Glauben Israels bekehren werde. Oder in Verbindung mit der Auferstehung: der König, in dessen Reich die auferstandenen Frommen ein neues und reines Leben führen werden. Ferner aber: alle diese zum Gegenstand metaphysischer und also leicht zur Esoterik leitenden Spekulationen geeigneten Hoffnungen waren eben: Hoffnungen, Erwartungen für die Zukunft. Klar ist, daß diese Erwartungen eine gewaltige Pathetik in die Frömmigkeit des Juden tragen konnten und mußten, so oft sich die Gedanken auf sie richteten: in der Existenz solcher »End«-Erwartungen überhaupt liegt einer der Grundunterschiede gegenüber aller indischen Heilandsreligiosität. Schien vollends, angesichts ungewöhnlicher Zeichen und Umwälzungen oder unter der Einwirkung eschatologischer Propheten ihre Erfüllung nahe, so konnten sie Quellen des mächtigsten, unter Umständen wildesten Enthusiasmus werden und sind es gewesen. Aber im Alltagsdasein oder wenn durch die Umstände der Blick von ihnen fortgelenkt war, reduzierte sich ihre Wirkung unvermeidlich auf

eine stimmungshafte, die Ordnung der Welt, das eigne Volk und den Frommen selbst zugleich als unzulänglich anklagende und auch wieder mit sich und dem Geschick versöhnende, Sehnsucht nach einer Erlösung von Leid und Not, welche dem »glaubensreligiösen« Charakter der jüdischen Religiosität zugute kam. So war es namentlich in der talmudischen Zeit nach dem Tempelsturz unter Hadrian, als die messianischen Hoffnungen in weite Ferne rückten. Auf das praktische Handeln konnte nur die Frage Einfluß üben: welches Verhalten der Menschen denn die Anwartschaft auf ein baldiges Kommen des Erlösers und auf die eigne Teilnahme am Reich der Auferstandenen gewähren oder steigern könne. Darauf aber antwortete die rabbinische Lehre in Anlehnung an die priesterliche Paradigmatik der heiligen Geschichten und an die Propheten naturgemäß wiederum mit dem Hinweis auf das Gesetz, dessen Bedeutsamkeit dadurch pathetisch gesteigert wurde. Die Sünde der Gemeinde, ihrer amtlichen Autoritäten als solcher (der Abfall von Gott vor Allem) war in den Augen der Rabbinen zweifellos auch deshalb die schwerste aller Sünden, weil sie das Kommen des Messias für weitere Zeiten verscherzte und also alle Frommen mit um ihre Hoffnung betrog. Andererseits waren die universalistischen Verheißungen der Thora und der Propheten, wonach alle Völker zu Gott und Israel gebracht werden sollen, sicherlich einer der entscheidenden Antriebe für den Proselytismus, wie noch zu erwähnen sein wird. Aber für den einzelnen kam nur das Gesetz und seine Erfüllung in Betracht. Einen andern Heilsweg gab es überhaupt nicht. Der vorgezeichnete Weg aber war jedem zugänglich. Denn wie dem intellektualistisch-mystischen Heilsaristokratismus, so standen die Rabbinen auch der Askese im letzten Grunde ablehnend gegenüber.

Gänzlich fern lag dem ältern ebenso wie dem pharisäischen Judentum der ethische Dualismus von »Geist« und »Materie« oder von »Geist« und »Leib« oder von »Geist« und »Fleisch« oder von göttlicher Reinheit und Verderbtheit der »Welt«, wie ihn der hellenistische Intellektualismus herausgearbeitet, der Neuplatonismus bis zu dem Gedanken gesteigert hatte: daß der Leib »Kerker« der Seele, ein Pudendum, sei, und wie einzelne Kreise hellenistisch-jüdischer Intellektueller (Philo) ihn von da übernommen hatten und dann das Christentum des Paulus zur Grundkonzeption seines ethischen Weltbildes machte. Nichts

von alledem ist dem pharisäisch-talmudischen Judentum bekannt. Gewiß: Gott ist Schöpfer und Herr der Welt und der Menschen, die Menschen sind seine Geschöpfe, nicht seine Sprößlinge oder Emanationen. Er hat sie, auch das auserwählte Volk, geschaffen, nicht gezeugt. Das folgt für das prophetische Judentum aus dem Universalismus und den gewaltigen Machtattributen, die ihm im Zusammenhang damit zugeschrieben werden, um seine absolute Souveränität auch gegenüber dem eigenen Volke betonen zu können: er ist der Gott der Weltgeschichte. Aber auf diesem »Dualismus«, den man als charakteristisch jüdisch oder jeweils »semitisch« im Gegensatz zu jenen andern Konzeptionen hat hinstellen wollen, ruht für die praktische Ethik ein entscheidender Akzent nur insofern, als jede Theodizee dadurch entbehrlich gemacht, die absolute Ohnmacht des Menschen gegen Gott, vor allem im Sinn des absoluten Ausschlusses magischen Gotteszwangs, festgestellt und der religiöse »Glaube« die spezifische Färbung des kindlichen »Gehorsams« gegen den Weltmonarchen annehmen mußte. Das war gewiß wichtig genug. Aber »Weltablehnung« oder »Weltentwertung« folgte daraus in gar keiner Weise.

Der jüdische Gott ist ein patriarchaler Monarch: als gnädiger »Vater« seiner Kinder erweist er sich, die ja nach seinem Ebenbild geschaffen sind. Die Welt ist nicht schlecht, sondern gut, wie die Schöpfungsgeschichte zeigt. Der Mensch ist schwach, wie ein Kind, und daher wankelmütig in seinem Willen und der Sünde, das heißt: dem Ungehorsam gegen den väterlichen Schöpfer, zugänglich. Nicht nur der einzelne ist es, sondern — worauf das Gewicht liegt — gerade auch die Gesamtheit, das Volk. Und dadurch verscherzt sowohl der einzelne, wie auch das Volk als Ganzes sich dann seine Liebe und Gnade, für sich und die Nachfahren, oft für lange Zeit und in manchen Hinsichten dauernd. So haben Adam und Eva durch Ungehorsam für alle ihre Nachfahren den Tod, die Schmerzen der Geburt, die Unterwerfung der Frau unter den Mann und die Notwendigkeit und Mühsal der Arbeit verschuldet. Aber gerade die rabbinische Anschauung war geneigt, den Abfall des Volks, die Verehrung des goldenen Kalbes und der Baalim, welche den Sturz des jüdischen Volks verschuldet hatten, weit schwerer zu beurteilen als Adams Fall. Es fehlt, so hart das ungehorsame Volk gescholten wird, durchaus der Gedanke der »Erbsünde« oder der kreatür-

lichen Verderbtheit oder der Verworfenheit des Sinnlichen. Und vollends ganz fern liegt der Gedanke, daß die Abkehr von der Welt Voraussetzung des religiösen Heils sei. Das Verbot der »Bildnisse und Gleichnisse« war gewiß eine höchst wichtige Quelle der negativen Beziehung des Judentums zur künstlerischen Sinnenkultur. Aber es war ebenso wie die Scheu vor dem Aussprechen des Namens Jehovas magischen und idolföndlichen Ursprungs und dann in den Zusammenhang der Vorstellungen von Gottes Majestät und Allgegenwart in seiner Schöpfung hineingestellt und wurde vom Pharisäismus vor allem auch als Unterscheidungsmerkmal gegenüber den idolatrischen Fremdvölkern als bedeutsam empfunden. Nicht aber war es seinerseits Ausfluß von »Sinnenfeindschaft« oder Weltabkehr.

Fern liegt auch dem pharisäischen Judentum die Verwerfung des Reichtums oder der Gedanke, daß er gefährlich und sein unbefangener Genuß heilsgefährlich sei. Für gewisse priesterliche Funktionen galt Reichtum geradezu als Vorbedingung. Im übrigen hatten die Propheten und Psalmen die unbrüderliche Ausnutzung der ökonomischen Macht als Sprengung der alten, durch Jahwes Gebote geheiligten Nachbarschaftsethik und Brüderlichkeit der Volksgenossen schwer geißelt. Darin folgte ihnen die pharisäische Kleinbürgerethik selbstverständlich nach. Die alten Bestimmungen gegen den Wucher und zugunsten der Schuldner und Sklaven und die priesterlichen Konstruktionen der Sabbatjahrswoche und des Schulderlasses im Jubeljahr wurden nun kasuistisch ausgestaltet, wie wir noch sehen werden. Aber es fehlt gerade jeder Ansatz zu einer ökonomisch geordneten Methodik innerweltlicher Askese. Ebenso aber zu einer Sexualaskese. Es wird zwar gelegentlich für den Rabbi die Frage erörtert, ob er nicht besser unverehelicht bleibe, um sich ganz ungestört dem Studium widmen zu können. Aber das hat mit »Askese« nichts zu schaffen, so bemerkenswert es ist, daß die für das Heil der Gemeindegossen wichtige Arbeitspflicht hier das alte Gebot der Erzeugung von Nachkommen zu erschüttern die Kraft hatte. Aber sonst ist, von den innerhalb wie außerhalb des Judentums bekannten kultischen und magischen Reinheitspflichten nichts von Bedenken gegen den Sexualverkehr und gegen die Freude am Genuß der Weiber zu bemerken. Die unbefangene Weltoffenheit: daß dem altisraelitischen Krieger Zeit gelassen werden soll, »sich seines Weibes zu erfreuen«, würde auch für den talmudischen

wird ihre Therapeutik, namentlich ihre Kenntnis der Kräfte von Mineralien und Wurzeln gerühmt. Ihre Religiosität war sehr wesentlich Gebetsreligiosität mit offenbar sehr intensiver Devotionsandacht.

Es leuchtet sofort ein, daß diese Bestandteile der essenischen Lehre und Praxis, welche nicht mehr eine Steigerung und Ueberbietung des pharisäischen Reinheits-Ritualismus waren, auch nicht dem Judentum entstammten. Die Angelologie, auch die pharisäische, war ja persischen Ursprungs. Ebendahin weist wohl der ziemlich schroffe Dualismus in der Lehre von Leib und Seele, — obwohl hier auch hellenistische Einflüsse denkbar sind. Ganz dem persischen (oder persisch-babylonischen) Einfluß gehört die Sonnenverehrung an, welche — im Gegensatz zu jener — geradezu unjüdisch anmutet und deren Duldung durch das korrekte Judentum zunächst befremdlich erscheint. Die Neigung zur Ehelosigkeit, die Ordensgrade und die Ablehnung des Tieropfers könnte indischen Einflüssen — durch irgendwelche Vermittlung — entstammen, aber auch, wie die Waschungen und Sakramente, dem hellenistisch-orientalischen Mysterienwesen, wie ja die Schaffung der Geheimlehre als solche eben daher stammen dürfte. In der Tat: der essenische Orden bedeutet eine Vermählung von sakramenteller Mysterienreligiosität mit dem levitischen Reinheitsritualismus. Von den üblichen vorderasiatischen Heilandsmysterien unterschied ihn das Fehlen eines persönlichen Heilandes als Kultgegenstand: die stark gepflegte messianische Hoffnung war auch bei den Essenern durchaus Zukunftshoffnung, wie im pharisäischen Judentum. Danach hätte die Sekte bei konsequenter Beurteilung als heterodox angesehen werden müssen. Indessen darum kam das Judentum infolge seines ritualistischen Charakters herum, ähnlich wie in solchen Fällen der Hinduismus. Weil die Gemeinschaft mit dem Tempel aufrechterhalten wurde und weil die vom Pharisäismus über alles geschätzte mosaische Gesetzestreue gewahrt, ja besonders und im pharisäischen Sinn peinlich gewahrt blieb, sah die jüdische Gemeinde über die offenkundig heterodoxen Einschlüsse hinweg und duldet die Sekte wie eine durch indifferente Sondergelübde und Sonderlehre spezialisierte jüdische Genossenschaft, in der Art, wie sie es infolge ähnlicher Voraussetzungen der jerusalemischen Tempel- und Gesetzes-treuen judenchrist-

lichen Nazaräer-Gemeinde gegenüber so lange hielt, als dies möglich war.

Die Grenze zwischen dem Pharisäismus und den Essenern war aber allerdings auch in bezug wenigstens auf die Lebensführung fließend. Zwar eine geschlossene genossenschaftliche Organisation dieser Art mit Verpönung des Erwerbs ist auf dem Boden des normalen Pharisäismus sonst in jener Zeit nicht bekannt — im Gegenteil galten den Evangelien die Pharisäer als Vertreter des »Geizes«. Aber zahlreiche Einzelercheinungen, die in der Richtung der gleichen Gesinnung lagen, fanden sich. Zunächst: der Liebesakosmismus. Als »Hascheina« (die »Geheimen«) bezeichnete man wohlhabende Leute, welche grundsätzlich und in großem Maßstabe im geheimen Gaben für Arme hergeben, die diese ebenso im geheimen und ohne daß ihre Person bekannt wurde, in Empfang nehmen; und zwar nicht nur gelegentlich und unorganisiert, sondern aus einer dafür geschaffenen gemeinsamen Kasse. Es scheint nach dem Talmud, daß solche in fast allen Städten bestanden: das rabbinische Gebot, »Niemanden« zu beschämen und der später von Jesus eingeschärfte Grundsatz: »daß die linke Hand nicht wissen solle, was die rechte tue«, weil nur dann die Gabe himmlischen Lohn verdiene, der sonst vorweggenommen werde, — dieser auch für moderne gemeinjüdische Wohltätigkeit, im Gegensatz z. B. zur puritanischen, aber auch zur normal christlichen, charakteristische Zug der talmudischen Caritas spricht sich darin aus.

Dem Streben nach absoluter Reinheit entsprang die Fernhaltung von allem und jedem weltlichen »Vergnügen«, wie sie der »Kadash« (»Heilige«) nach Art der Essener übte und auch Eremiten »barnaim« (»Bauer«, von Eremitagen nämlich) finden sich vereinzelt. Diese Erscheinungen von wirklicher Weltablehnung stehen indessen dem normalen Pharisäismus ebenso fremd gegenüber wie die entsprechenden essenischen Regeln und sind wohl auch ihrerseits durch unjüdische Einflüsse zu erklären. Rituell finden sich gewisse Anklänge an die altchassidische und die essenische Praxis bei den »Watikim«, welche das Morgengebet formell streng und zwar so regelten, daß sein Ende mit dem Sonnenaufgang zusammenfiel — und was dergleichen Einzelercheinungen mehr sind. Das pharisäische Judentum war eben trotz aller rituellen Korrektheit und strengen Absonderung von den Heiden den verschiedensten Invasionen heterogener Ritualistik

der Heilige Geist allen mitgeteilt werde, die Söhne und Töchter weissagen, die Aeltesten Träume und die Jünglinge Visionen haben und auch über Knechte und Mägde der Geist ausgegossen werden solle. Das Wiedererwachen des Heiligen Geistes in allen Menschen galt darnach als Zeichen dafür, daß der Messias gekommen sei und das Anbrechen des Gottesreichs bevorstehe. Diese Vorstellung ist für die altchristliche Konzeption des Pfingstwunders maßgebend gewesen. Den »Geist« in diesem spezifischen Sinn einer irrationalen göttlichen Prophetengabe konnten die Rabbinen weder für sich beanspruchen noch vollends als Merkmal des Gnadenstandes der Gemeindeglieder ansprechen.

So hoch daher die Autorität des rabbinischen Lehrers stand — niemals konnte er daran denken, die Stellung eines pneumatischen »Uebermenschen« in Anspruch zu nehmen. Stets stützte sich seine Autorität auf das in der Thora und den Propheten schriftlich fixierte Wort. Jede Entwicklung in der Richtung der Anbetung des Seelenhirten, nach Art der Guru-Anbetung in Indien, in Asien und im Christentum schied völlig aus. Auch sie war durch die jüdische Gotteskonzeption ausgeschlossen, welche jede Kreaturvergötterung als heidnischen Greuel zu verwerfen zwang. Aber auch als Gegenstand einer Heiligen- oder Mystagogen-Verehrung nach Art der christlichen oder asiatischen Erscheinungen dieser Art kam der Rabbi nicht in Betracht. Er versieht einen religiösen Beruf, nicht aber spendet er Gnade: dies zu tun war ursprünglich, in begrenztem Umfang, das Charisma des Priesters und blieb den durch keramitische Abstammung qualifizierten Kohanin insofern — allerdings wesentlich formelhaft — erhalten, als nur sie die Qualifikation hatten den »Priestersegen« zu sprechen. Erst die chassidische Bewegung in Osteuropa schuf in dem zakken, dem Virtuosen der chassidischen Mystik, eine Gestalt, die dem asiatischen Nothelfer- und Mystagogen-Typus entsprach, dessen Ansprüche eben deshalb aber auch im schärfsten Gegensatz gegen die Autorität des Rabbinen standen und von diesen als Ketzerei verworfen wurden. Der jüdische Rabbi spendete weder Sakramentsheil, noch war er ein charismatischer Nothelfer. Sein religiöser Sonderbesitz war das »Wissen«. Dies allerdings war ungemein hoch gewertet: an Ehre geht er den Bejahrteren und selbst den Eltern vor: »Wissen geht über alles«. Seine Bedeutung als persönliche Autorität lag vor allem im Beispiel, das er gab: in seiner exemplarischen

Die technische Eigenart dieser Gesetzesinterpretation nun entsprach der sozial bedingten Eigenart der Schicht, welche ihr wichtigster Träger war: des Kleinbürgertums, dem die Rabbinen der alten Zeit selbst zum sehr großen Teil angehörten. Es wurde schon hervorgehoben, daß der »gesunde Menschenverstand« und jener praktisch-ethische Rationalismus, welcher bürgerlichen Schichten als innere Haltung überall nahe liegt, von starkem Einfluß auf die Art der rabbinischen Behandlung des Gesetzes war: die »ratio« der Bestimmungen statt ihres Buchstabens einerseits, die zwingenden Bedürfnisse des Alltagslebens, vor allem der Wirtschaft, andererseits kamen so zur Geltung. Dagegen fehlte völlig die Möglichkeit eigentlich »konstruktiven« rationalen Denkens: — des eigentlich »juristischen« Denkens also, wie es die römischen respondierenden Juristen und nur sie betätigt haben, — was praktisch bedeutet: die Fähigkeit zur rationalen Begriffsbildung. Die Rabbinen waren kein rein weltlicher und vor allem kein vornehmer Juristenstand wie die römischen Respondenten, sondern plebejische religiöse Rituallehrer. Die innerliche Bindung an das positive göttliche Gebot war nicht nur an sich strenger als es die Bindung des Juristen an das positive Recht je sein kann, sondern die typischen Formen und Schranken jedes kleinbürgerlichen Rationalismus traten hinzu. Wortdeutung und anschauliche Analogie an Stelle von begrifflicher Analyse, konkrete Kasuistik statt Abstraktion und Synthese. Die immerhin weitgehend an praktisch rationalen Bedürfnissen aber durchaus am konkreten Einzelfall orientierte Spruchpraxis der älteren Rabbinen erfuhr zwar eine Art von »theoretischer« Ausweitung, als nach dem Tempelsturz die großen Rabbinenschulen in Mesopotamien und Palästina zu organisierten Mittelpunkten der Spruchpraxis wurden und dies bis nach der Karolingerzeit für die ganze Kulturwelt blieben. Zugleich wurde die Rabbinenwürde an die Ordination (Handauflegung) durch den Patriarchen oder seine legitimierte Vertreter gebunden und ein regulärer akademischer Studiengang mit Kolleghörern, Fragen und Diskussionen an den und mit dem Lehrer, Studienprüfungen und Internat vorgeschrieben. Die Sonderorganisation der pharisäischen Bruderschaft war offenbar verschwunden: »chaber« heißt später ein Mann, der besonders eifrig im Gesetz studiert: der typisch spätjüdische Honoratiore, und »perushim« findet sich als Bezeichnung für Studenten. Der »Geist« des Pharisäismus

war allein herrschend im Judentum. Aber nicht mehr als Geist einer aktiven Bruderschaft, sondern als Geist des Schriftstudiums schlechthin: selbst Gott »studiert« nach gelegentlich auftauchender Vorstellungen das zeitlos geltende Gesetz, um sich darnach zu richten, etwa so wie der indische Weltschöpfer Askese übt, um die Welt schaffen zu können. Nunmehr konnte ein vom konkreten Einzelfall losgelöstes systematisches Denken sich entwickeln. Allein für dessen Besonderheit war teils die Gebundenheit an die Tradition der alten Rabbinen, teils aber die eigne soziologische Struktur maßgebend.

Der pharisäische Reinheits-Ritualismus führte zunächst zu einer Steigerung der rituellen Schranken, sowohl nach Außen wie nach Innen. Auch und grade nach Innen: Die essenische Gemeinschaft schloß sich aus Furcht vor Befleckung von Connubium, Kommensalität und jeglicher nahen Berührung mit dem Rest der Juden ab, und es ist fraglich, ob sie das einzige Konventikel dieser Art war. Die pharisäische Bruderschaft schloß sich ganz ebenso gegenüber den 'am ha-arez ab <sup>4)</sup>, das jerusalemitische und von Jerusalem priesterlich beeinflusste Judentum gegenüber dem samaritanischen und allen andern Resten der alten lokalkulturellen nicht prophetisch und nicht von jerusalemitischer Priesterschaft beeinflussten Jahweglaubens, nachdem die Samaritaner vom Opfer in Jerusalem, welches sie zu pflegen nicht abgeneigt waren, förmlich ausgeschlossen worden waren. So entstand eine feste und, weil rituell bedingt, eine kastenmäßige Gliederung der alten Jahwegläubigen. Daneben bestanden im Innern die erblichen Privilegien der Priester- und Levitengeschlechter fort, und: sie waren zwar nicht dem völligen Ausschluß des Connubium mit andern jüdischen Sippen, wohl aber dem Gebot der Hypergamie unterworfen. Dazu trat nun die rituelle Ablehnung, teils Perhorreszierung, teils Mißbilligung bestimmter Gewerbe als religiös ständebildendes Element. Als verachtet und verachtens-

<sup>4)</sup> Das Lukas-Evangelium läßt in auffallender Art zu wiederholten Malen (VII, 36. 39; XI, 38 ff.; XIV, 1) Jesus bei einem Pharisäer (beim letztenmal sogar: einem Obersten der Pharisäer — gemeint ist, wie die Parallelstelle zeigt, ein »Oberster der Schule« —) essen, wo die beiden älteren Evangelien davon nichts wissen. Da Lukas auch in der Apostelgeschichte die Bekehrung von »Pharisäern« hervorhebt und die Tischgemeinschaft des Petrus mit dem Hellenen Antiochias für Paulus so wichtig war, so könnte dies Tendenz sein. Wirklich strenge Pharisäer würden einem 'am ha-arez oder unkorrekt Lebenden (Joh. 8, 48 nennen die Juden Jesus einen »Samariter«) die Kommensalität verweigert haben.

wert gelten neben Esels- und Kameltreibern und Töpferwarenhändlern auch Frachtführer zu Lande und zur See und Lagerhaushalter, sie alle zweifellos deshalb, weil ein rituell reines Leben für sie unmöglich schien, die erstgenannten Kategorien natürlich auch, weil sie ursprünglich fremdstämmige Gastarbeiter waren. Dazu traten die mit dem deuteronomischen Fluch belegten Berufe der Zauberer und Wahrsager aller Art. Aber als mißbilligenswert für den rituell Reinen galten auch Gewerbe wie Hausierer, Barbieri, Bader, Tierärzte, gewisse Steinarbeiter, ferner Gerber, Melker, Wollkämmer, Weber und Goldschmiede. Als Grund wird für manche dieser Gewerbe angeführt, daß sie den Ausübenden in eine stets verdächtige Berührung mit Weibern bringe, im übrigen aber war offenbar neben traditionellen sozialen Wertungen auch hier das allgemeine Mißtrauen in die Möglichkeit, den Beruf mit ritueller Korrektheit zu vereinigen, maßgebend, daneben wohl die Abkunft mancher von ihnen von Eingewanderten (so wohl der Goldschmiede). Ein Hoherpriester darf nicht aus einer Familie genommen werden, welche sich ihnen ergeben hat. Aber außerhalb des pharisäischen Ordens scheinen sie jedenfalls nicht alle oder nicht während der ganzen talmudischen Zeit gestanden zu haben: zum mindesten ein Gerber findet sich unter den bekannteren Rabbinen (R. Jose) und, wie schon früher bemerkt, sogar ein Astrolog. Besondere Synagogen für einige der alten Königshandwerke: Kupferschmiede und Kassierer, finden sich in der talmudischen Literatur erwähnt: getrenntes Sitzen nach Gewerben in der gemeinsamen Synagoge war häufig. Die Berufe gerade der Königshandwerker (daneben auch anderer) waren faktisch weitgehend erbliche Sippenberufe und die Handwerker selbst vom König importierte Fremdstämmige, was ihre Sonderstellung wohl erklärt. Unter den mißbilligten Gewerben finden sich solche, welche später, im Mittelalter, in starkem Maß von Juden betrieben wurden, und eine wirklich kastenmäßige Absonderung zeigt die Ablehnung jener Berufe auch im antiken Judentum nicht. Immerhin zeigt die innere Struktur des spätantiken Judentums wichtige Züge einer solchen.

Vor allem aber nach Außen nahm das Judentum zunehmend den Typus zunächst des rituell abgesonderten Gastvolks (Paria-volkes) an. Und zwar freiwillig von sich aus, nicht etwa unter dem Zwang äußerer Ablehnung. Die allgemeine Verbreitung des »Antisemitismus« in der Antike ist eine Tatsache. Ebenso aber

auch: daß diese erst allmählich wachsende Ablehnung der Juden genau gleichen Schritt hielt mit der zunehmend strengen Ablehnung der Gemeinschaft mit Nichtjuden durch die Juden selbst. Die antike Ablehnung gegen die Juden war weit davon entfernt, »rassenmäßige« Antipathie zu sein: der gewaltige Umfang des Proselytismus, von dem bald die Rede sein wird, ist hinlänglicher Beweis dagegen. Vielmehr war das ablehnende Verhalten der Juden selbst das schlechthin Entscheidende für die beiderseitigen Beziehungen. Abweichende und absurd scheinende Riten kannte die Antike in reichstem Maße: dort lag der Grund gewiß nicht. Die prononcierte Asebie gegen die Götter der Polis, deren Gastrecht sie genossen, mußte freilich als gottlos und beleidigend empfunden werden. Aber auch das entschied nicht. Der »Menschenhaß« der Juden war, wenn man auf den Kern sieht, der immer wieder letzte und entscheidende Vorwurf: die prinzipielle Ablehnung von Connubium, Kommensalität und jeder Art von Verbrüderung oder näherer Gemeinschaft irgendwelcher Art, selbst auf geschäftlichem Gebiet verbunden — was auch nicht zu unterschätzen ist — mit dem durch die Chabarah dargebotenen überaus starken Rückhalt jedes pharisäischen Juden an der Bruderschaft — einem Moment, dessen ökonomische Wirkung der Aufmerksamkeit der heidnischen Konkurrenz nicht entgangen sein kann. Die soziale Isolierung der Juden, dieses »Ghetto« im innerlichsten Sinn des Worts, war primär durchaus selbstgewählt und selbstgewollt und zwar in stetig steigendem Maße. Zunächst unter dem Einfluß der Soferim. Dann unter demjenigen der Pharisäer. Die ersteren bemühten sich — prinzipiell — um Erhaltung der Glaubensreinheit der Juden, wie wir sahen. Ganz anders: die Pharisäer. Sie vertraten zunächst und vor allem eine (ritualistische) Lehre: eine Konfession, nicht — wenigstens nicht in erster Linie — eine Nationalität. Und mit der rücksichtslosen Absonderung gegen die rituell Unreinen ging bei ihnen Hand in Hand die leidenschaftlichste Arbeit an der Propaganda der eigenen Gemeinschaft nach außen: die Proselytenmacherei: »Ihr Heuchler, die ihr über Land und Meer fahret, um einen Proselyten zu machen!« ruft Jesus ihnen zu (Math. 23, 15). In der Tat galt es gerade den eifrigsten Pharisäern als Gott wohlgefällig, womöglich jedes Jahr einen Proselyten zu machen: die jüdische Propaganda ging dem Schwerpunkt nach, ebenso wie die altchristliche der nachapostolischen Zeit, durch freiwillige Privat-

weit größer als die der Männer. Drei <sup>1)</sup> Stufen der Angliederung wurden unterschieden: 1. der »Ger-ha-toshab«, der »Freund«, der Halb-Konvertit, der den monotheistischen Gottesglauben und die jüdische Ethik (des Dekalogs) annahm, das jüdische Ritual aber nicht: sein rituelles Verhalten blieb ganz unkontrolliert und er hatte formelle Beziehungen zur Gemeinde nicht; — 2. der »ger-ha-sha'ar« (»Proselyt des Thors«), der Theorie nach der alte Metöke unter jüdischer Gerichtsbarkeit: er legte vor drei Mitgliedern der Bruderschaft das Gelübde ab, keine Idole zu verehren, die 7 noachischen Gebote, der Sabbat, das Schweine-Tabu und das rituelle Fasten sind für ihn verbindlich, nicht aber die Beschneidung, sie sind Passivglieder der Gemeinde mit begrenzten Rechten der Teilnahme an Festen und an den Feiern in der Synagoge; — endlich 3. der ger-ha-zadek oder ger-ha-berit (»Proselyt der Gerechtigkeit«), der nach Beschneidung und Uebernahme der Ritualpflichten in die volle Gemeinschaft aufgenommen ist: seine Nachkommen werden danach erst in der dritten Generation vollberechtigte Juden.

Die Erwartung bei dieser Praxis ging dahin, daß der ger-ha-toshab und erst recht der ger-ha-sha'ar, mochte er selbst die Beschneidung scheuen, doch sich entschließen werde, seine Kinder beschneiden und also zu Voll-Juden werden zu lassen, und sie trog gewiß in sehr vielen Fällen nicht. Denn jene Praxis kam den Interessen der Umwelt, vor allem der Hellenen, sehr entgegen. Was diese am Judentum anzog, war selbstverständlich nicht sein Ritual: dies hätte, dem ganzen Charakter der hellenistischen Religiosität entsprechend, nur dann der Fall sein können, wenn es sakramentale oder magische Erlösungsmittel und Verheißungen nach Art der Mysterien: irrationale Heilswege und Heilzuständlichkeiten also dargeboten hätte, und gerade dies war beim Judentum nicht der Fall. Sondern die Anziehungskraft ging von der überaus groß und majestätisch wirkenden Gotteskonzeption, der radikalen Beseitigung der als unwahrhaftig empfundenen Götter- und Idol-Kulte, und vor allem von der als rein und kraftvoll wirkenden jüdischen Ethik, daneben auch von den schlichten und klaren Zukunftsverheißungen aus: von rationalen Bestandteilen also. Elemente, welche daran: an der Reinheit der Ethik und der Macht des Gottesbegriffs ihr religiöses Genüge fanden, zog das Judentum an sich. Die feste

<sup>1)</sup> Nicht nur zwei.

Ordnung des Lebens rein als solche, wie sie das Ritual darbot, war eine mächtige Anziehungskraft und mußte besonders stark in Zeiten wirken, welche nach dem Zusammenbruch der national hellenischen Staaten die überkommene feste militärische Ordnung des Lebens des Bürgers in der Polis und durch diese verfallen sah. Das Zeitalter des intellektuellen Rationalismus, mit seiner zunehmenden »bürgerlichen« Rationalisierung der hellenischen Religiosität, in den letzten Jahrhunderten der römischen Republik vor allem, war auch die große Epoche des jüdischen Proselytismus. Wer nach Eigenart oder Schicksal zu irrationaler, mystischer Heilssuche disponiert war, wird ihm fern geblieben sein, und das Zeitalter zunehmenden Suchens nach irrationalen Heilzuständlichkeiten kam nicht ihm, sondern den Mysterienreligionen und dem Christentum zugute. Das jüdische Vollritual wird vermutlich für sich oder für seine Kinder am häufigsten von Personen in den Schichten angenommen worden sein, welche am Anschluß an die pharisäische Bruderschaftsorganisation ein Interesse hatten: unter den Kleinbürgern, namentlich den Handwerkern und Kleinhändlern; soviel sich erkennen läßt, war dies in der Tat so. Obwohl der jüdische Glaube »religio licita« war, ging der Voll-Konvertit doch nach römischem Amtsrechte des »jus bonorum« verlustig und das jüdische Gesetz machte ihn amtsunfähig, weil er nach ihm am Staatskult nicht teilnehmen durfte. Die jüdische Diaspora ihrerseits aber hatte ein starkes Interesse nicht nur an der Vermehrung ihrer Mitglieder, sondern auch an der Gewinnung von »Freunden« außerhalb ihrer selbst zumal in einflußreichen und amtsfähigen Kreisen; die Art der Lösung des Problems war deshalb auch, von ihr aus gesehen, durchaus zweckmäßig. Praktisch bedeutete sie ein Kompromiß zwischen Konfessionalität und Gentilität. Der Geborene und seit drei Generationen korrekte Jude war in der Gemeinschaft ständisch bevorrechtigt vor den Konvertiten und ihren Kindern und Enkeln. Außerhalb der Gemeinschaft standen, etwa so wie die »Laien« gegenüber den bhikkshu's in Indien, die nicht beschnittenen aber durch Gelübde verpflichteten Proselyten und die bloßen »Freunde«. Bedingungslos verbindlich war das Ritual für die geborenen Juden und die beschnittenen Konvertiten, teilweise für die durch Gelübde verpflichteten Proselyten, gar nicht für die »Freunde«. Aber gelegentlich finden sich noch wesentlich liberalere Ansichten. Es wurde geradezu bezweifelt, ob die für

das jüdische Volk angeordnete Beschneidung wirklich auch für Nicht-Geburtsjuden unumgänglich zur Konversion sei und nicht ein rituelles Reinigungsbad (also: Taufe) genüge. Mischehen mit (unbeschnittenen) Proselyten scheinen durch rabbinische Responen gelegentlich legitimiert worden zu sein. Diese Ansichten standen allerdings isoliert. Der praktisch herrschende Zustand spricht sich deutlich in den Kämpfen aus, welche die paulinische Mission in der alten Christengemeinde sowohl wie im Judentum entfesselte. Die neutestamentlichen Erzählungen, welche darin den Stempel voller Glaubwürdigkeit in den entscheidenden Punkten tragen, zeigen, daß nicht etwa — wie noch immer vielfach geglaubt wird — der Beginn der Mission unter Heiden (und unbeschnittenen Proselyten) es war, was Konflikt und Sturm hervorrief. Die Leiter der jerusalemitischen, streng auf dem Boden des Rituals und des Tempelkults stehenden Gemeinden hatten sich hier durchaus auf den Boden der Tatsachen einerseits und der traditionellen Behandlung unbeschnittener Proselyten andererseits gestellt. Sie hatten eine Minimaethik für diese aufgestellt und durch zwei Sendboten nach Antiochia an die Missionsgemeinde geschickt <sup>1)</sup>: sie sollen sich von Idolatrie, Blut, Ersticktem und Hurerei fernhalten, dagegen sonst an das Ritual nicht gebunden sein. Tun sie das, so sind sie, wie das genannte Schriftstück sie nennt: »Brüder aus den Heiden«. Das war auch vom pharisäischen Standpunkt aus durchaus unanstößig. Nun aber gelangte die Nachricht nach Jerusalem, daß Paulus auch unter Volljuden missioniere und auch diese zum Abfall von der Innehaltung des Rituals verleite. Darüber stellen ihn, unter Bezugnahme auf jenen Brief, Jakobus und die Aeltesten namens der Gemeinde in Jerusalem zur Rede <sup>2)</sup> und verlangen, daß er gegenüber diesem Verdacht die übliche Reinigungsprobe im Tempel unter Zuziehung von 4 kraft Gelübdes Bußpflichtigen vollziehe, der er sich auch fügt. Die zahlreich aus der Diaspora anwesenden Juden aber, welche seiner im Tempel ansichtig werden, suchen ihn zu lynchen, weil er 1. gegen das Gesetz und den Tempelkult agitiere, also Apostasie vom Gesetz (unter Juden!) predige, und weil er 2. einen Unbeschnittenen (Trophimus) in den Tempel gebracht habe (was Lukas bestreitet <sup>3)</sup>); der darüber ent-

<sup>1)</sup> Act. 15, 23 ff.

<sup>2)</sup> Act. 21, 21 ff.

<sup>3)</sup> Act. 21, 28. 29. Nur die Stelle Act. 22, 21 nimmt scheinbar einen etwas

standene Aufruhr gibt Anlaß zu seiner Verhaftung. Die Mission unter Heiden oder unbeschnittenen Proselyten wird ihm nicht vorgeworfen, von Jakobus und den Aeltesten vielmehr ausdrücklich belobt <sup>1)</sup>. Fast ausnahmslos predigt Paulus in den Synagogen, und es ist klar und oft hervorgehoben: daß die Masse der unbeschnittenen Proselyten es war, welche die Kerntruppen seiner Missionsgemeinden bildeten. Das Judentum hat in ihnen der christlichen Mission die Stätte bereitet. Für die christliche Mission waren freilich mit dem Proselyten-Kompromiß der Jerusalemiter die Schwierigkeiten auch rein äußerlich nicht erschöpft. Beide Teile, die Jerusalemiter Aeltesten sowohl wie Paulus, lavierten und taten unsichere Schritte. Die Frage der Kommensalität mit unbeschnittenen Proselyten war zwischen Petrus und Paulus in Antiochia scheinbar im Sinn der Bejahung erledigt, dann aber, unter dem Einfluß des Jakobus war Petrus wieder zurückgewichen <sup>2)</sup>. Paulus seinerseits aber beschnitt, im Gegensatz zu seinem Verhalten im Fall des Titus <sup>3)</sup>, den Timotheus <sup>4)</sup>, um ihm die Kommensalität kleinasiatischer Juden zu verschaffen. Die Jerusalemiten sind erst Schritt für Schritt und nur teilweise, Petrus offenbar nach dem Tode des Jakobus, auf den Standpunkt des Paulus übergetreten. Die gesetzestreu gebliebene alte ebionitische Gemeinde Palästinas dagegen behandelte Paulus als Apostaten. Der entscheidende Grund, welcher das Entgegenkommen der Führer der Jerusalemiten erzwang, war, wie die Quellen ergaben <sup>5)</sup>, die Erfahrung: daß die Konvertiten aus dem Heidentum vom Geist ebenso und mit den gleichen Erscheinungen befallen wurden, wie die jüdischen Christen. Deshalb konnte ihnen, nach Ansicht des Petrus, bei dessen Predigt in Cäsarea sich dies ereignete, die Taufe und Gleichstellung nicht

andern Standpunkt ein (Entrüstung der Menge darüber, daß er sich als Heiland zu den Heiden gesendet bezeichnet), aber es ist offensichtlich, daß, wenn irgendeine Version, dann die Darstellung der Stellungnahme des Jakobus und die Motivierung des Lynchversuchs authentisch ist. Im übrigen konnten naturgemäß die Juden auch über das Abspenstigmachen ihrer unbeschnittenen Proselyten gewiß nicht erfreut sein. Aber ein Angriff auf das Gesetz war darin an sich nicht zu finden.

<sup>1)</sup> Act. 21, 20.

<sup>2)</sup> Gal. II, 11 ff.

<sup>3)</sup> Gal. II, 3.

<sup>4)</sup> Act. 16, 3. Timotheus hatte freilich eine jüdische Mutter, während sein Vater Grieche war: eod. v. 1.

<sup>5)</sup> Act. 10, 45—47.