

EINLEITUNG IN DAS BUCH DES PROPHETEN MALEACHI

VON

ALEXANDER VON BULMERINCQ

2

DER ZEITGESCHICHTLICHE RAHMEN

DORPAT 1922

Druck von C. Mattiesen, Dorpat.

KAPITEL V.

Der zeitgeschichtliche Rahmen des B. Maleachi.

A. §§ 1—4. Die Chronologie der Esra-Nehemiazeit.

§ 1.

Der gegenwärtige Stand der Frage.

Die Zeit des ersten Jahrhunderts nachexilischer Geschichte gehört neben der Zeit des werdenden Israel zu den am heissesten umstrittenen Perioden der alttestamentlichen Historiographie. Fast jedes Ereignis, von dem die Quellen berichten, ist ein Problem, das in den letzten Jahrzehnten die denkbar verschiedensten Lösungen gefunden hat.

Das gilt in besonderem Masse auch von demjenigen Abschnitt des ersten nachexilischen Jahrhunderts, der nach den Ausführungen des vorhergehenden Kapitels (IV) für unsere Zwecke als der zeitgeschichtliche Rahmen des B. Maleachi vor allem in Betracht kommt — der Zeit Esras.

Immer noch ist die Frage offen, ob die Reihenfolge Esra und Nehemia oder Nehemia und Esra zu lauten habe.

Die Reihenfolge Esra-Nehemia ist bekanntlich die traditionelle; die Reihenfolge Nehemia-Esra dagegen knüpft heute vor allem an die Namen v. Hoonacker und Kusters an. 1890 veröffentlichte ersterer eine Abhandlung „Néhémie et Esdras. Nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la Restauration“. Die Abhandlung gipfelt in dem Satz, den v. Hoonacker als Titel seiner zweiten, speziell gegen Kuenen gerichteten Schrift vorgelegt: „Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès I, Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès II“, Gand et Leipzig 1892. In einer dritten Schrift „Nouvelles études sur la Restauration Juive après l'exil de Babylone“, Paris et Louvain 1896 hat v. Hoonacker, veranlasst durch die gleich zu besprechende Hypothese von Kusters, seine Position noch näher darzulegen und eingehender zu begründen versucht.

Die Anordnung der Tatsachen der Zeit Nehemia-Esra gestaltet sich nach ihm im einzelnen folgendermassen:

Im Jahre 445 kommt Nehemia als persischer Statthalter nach Jerusalem. Hier findet er den jugendlichen Priester Esra vor, der vermutlich in Jerusalem geboren war als Abkömmling einer unter Serubbabel heimgekehrten Familie. Nehemia stellt die zerstörten Mauern wiederher und schreitet dann zur feierlichen Verpflichtung der Gemeinde auf das Gesetz (442—40). Bei diesem Akt steht der noch jugendliche Esra ihm zur Seite, allerdings in der ganz untergeordneten Rolle eines Vorlesers. Im Jahre 433 kehrt Nehemia nach Susa zurück, um jedoch einige Zeit darauf zum zweiten Mal in Jerusalem einzutreffen. Gestützt auf die Verpflichtung der Gemeinde vom Jahre 442/40, tritt er jetzt einer Reihe von Missbräuchen (unregelmässige Zehntenablieferung, Mischehen, Sabbathentweihung), die sich während seiner Abwesenheit eingebürgert hatten, kraftvoll entgegen, um dann allmählich ganz vom Schauplatz der Geschichte zu verschwinden. Gleichzeitig mit der Rückkehr Nehemias nach Susa bzw. einige Zeit darauf war auch der Schriftgelehrte Esra nach Babel übergesiedelt, um hier unter der Judenschaft Stimmung für eine erneute Rückwanderung zu machen. Seine Pläne verwirklichten sich jedoch erst viele Jahre später, als Artaxerxes II nach dem Siege über Kyros den Jüngeren ihn in seinem 7. Regierungsjahre mit grossen Vollmachten ausstattete und ihn an der Spitze einer grösseren Karawane nach Jerusalem entsandte. Der unterdessen zum 70- oder 75jährigen Greise gewordene Esra bringt nun das von Nehemia begonnene Werk zum krönenden Abschluss durch sein erfolgreiches Auftreten gegen die Mischehen (Esr. 7—10).

Die Hauptgründe, mit denen v. Hoonacker diese Konstruktion zu stützen sucht, sind folgende:

1) Nehemias Ankunft in Jerusalem ist veranlasst durch den Wunsch, den durch die feindlichen Nachbarvölker gehemmten Wiederaufbau der 586 zerstörten Stadt (Esr. 4, 7—23) wieder aufzunehmen und zum Abschluss zu bringen. Bei der Ankunft Esras dagegen ist Jerusalem schon wieder völlig hergestellt.

2) Der Esra 10, 6 erwähnte Johanan b. Eljašib, in dessen Zelle Esra nach Empfang der Nachricht von den Mischehen sich begeben hat, ist der gleichnamige Hohepriester, dessen Grossvater

Eljasib zur Zeit Nehemias die hohepriesterliche Würde bekleidete (Neh. 3, 1. 20, vgl. 12, 10. 22).

3) Das Verhalten Esras und Nehemias zu den Mischehen ist nur verständlich bei der Annahme der zeitlichen Priorität des letzteren vor ersterem. Bei seiner ersten Ankunft in Jerusalem habe Nehemia noch kein Wort des Tadels für die Mischehen. Erst einige Jahre später im Zusammenhang mit der Verlesung des Gesetzes verpflichtete sich die Gemeinde zum Verzicht auf die Mischehen (Neh. 8—10). Bei seiner zweiten Ankunft verhängt Nehemia wohl harte Züchtigungen über diejenigen, die sich durch Mischehen vergangen, ohne jedoch an die Auflösung dieser Ehen zu denken (Neh. 13, 23 ff.). Erst Esra führt in dieser Beziehung eine strenge Reform durch, indem er die mit Heidinnen eingegangenen Ehen faktisch trennt (Esr. 10). Nur bei dieser Reihenfolge der Tatsachen erkläre es sich auch, dass Nehemia mit keinem Wort auf Esras Reform Bezug nehme.

4) Im engsten Zusammenhang mit der Ignorierung der Reform Esras stehe auch die Nichterwähnung Esras in den Listen Neh. 7 und Neh. 10, ja in den ersten 7 Kapiteln des B. Nehemia überhaupt; daher denn auch in der rein chronologischen Aufzählung Neh. 12, 26 Esra nach Nehemia genannt werde.

5) Die chronologische Ansetzung Nehemias im 20. Jahre des Artaxerxes I (445) und Esras im 7. Jahre des Artaxerxes II (398) füge sich auch am besten in den Rahmen der zeitgenössischen persischen Geschichte ein. Artaxerxes I sei in seinem 7. Regierungsjahre dermassen durch den Krieg mit Aegypten in Anspruch genommen gewesen, dass die Entsendung Esras in diesem Jahre schwer vorstellbar sei, während die Zeit unmittelbar nach dem Siege über Kyros den Jüngeren sich vorzüglich als historischer Hintergrund für das Esr. 7—10 Berichtete eigene.

Mit der Grundthese v. Hoonackers: Nehemia-Esra berührt sich eng auch die Konstruktion von W. H. Kusters (Het herstel van Israël in het perzische tijdvak. Deutsche Übersetzung von A. Basedow unter dem Titel: „Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode“, Heidelberg 1895). Auch Kusters vertritt die Reihenfolge Nehemia-Esra allerdings mit dem Unterschiede, 1) dass er die Wirksamkeit der beiden Reformatoren bedeutend enger aneinanderrückt, indem er auch Esras Ankunft in die Zeit des Artaxerxes I, genauer in dessen 32. Jahr verlegt; 2) dass er nur eine einmalige, nicht aber eine doppelte Ankunft Esras

in Jerusalem annimmt; 3) dass er innerhalb der im B. Nehemia berichteten Ereignisse eine chronologische Umordnung vornimmt.

Die von ihm postulierte Zeitfolge der Ereignisse wird durch folgende Anordnung des Stoffes der BB. Esra-Nehemia auf den kürzesten Ausdruck gebracht: Neh. 1, 1—7, 5; 11, 3—36 (ergänzt durch 12, 1—26); 11, 1 f.; 12, 27—43. 44—47; 13, 4—31. Esr. 7—10. Neh. 9. 10 (mit 13, 1—3); 7, 6—8, 18. (a. a. O. S. 116). Des näheren gestaltet sich sein Geschichtsbild folgendermassen:

Im Jahre 445 kommt der königliche Mundschenk Nehemia nach Jerusalem, um die seit 586 noch immer in Trümmern liegenden Mauern wiederherzustellen (Neh. 1, 1—7, 5). Nach Wiederherstellung der Mauern findet er ein Geschlechtsregister der früheren Bewohner (11, 3—36) und trifft Massregeln zur Vermehrung der Bevölkerung der Hauptstadt (11, 1 f.). Dann erfolgt die feierliche Einweihung der Mauern (Neh. 12, 27—43, wobei die Erwähnung Esras als Führers eines der beiden Dankeschöre als Zusatz anzusehen ist). Nehemias weitere Tätigkeit gilt der Ordnung des Tempeldienstes und der Einkünfte des Tempelpersonals (Neh. 12, 44—47). Doch bei alledem war Israel noch nicht wiederhergestellt. Eine Heimkehr aus dem Exil hatte noch nicht stattgefunden. Der Kern des Volkes, das echte Israel, war noch immer in der Verbannung. Daher unternimmt Nehemia im Jahre 433/32 eine Reise an den persischen Hof, um von dem König die Erlaubnis zur Heimkehr der Exilierten auszuwirken; bei dieser Gelegenheit besucht er auch Babel und lernt hier den Schriftgelehrten Esra kennen, mit dem er sich über die Wiederherstellung Israels einigt. Der starke Einfluss, den die Persönlichkeit Esras auf Nehemia ausgeübt, zeige sich deutlich in dem vorwiegend religiösen Charakter der Reformen, die Nehemia bei seiner zweiten Ankunft in Jerusalem in Erwartung der Verbannten ins Werk setzt (Neh. 13, 4—31). Erst jetzt nach der Reinigung des Tempels, der Regelung der Ablieferung der Tempelabgaben, der Durchführung der Sabbathruhe und den eindringlichen Ermahnungen Nehemias gegen die Mischehen trifft Esra mit seiner Karawane aus Babel in Jerusalem ein. Es ist die erste Rückwanderung der Exulanten nach Palästina (Esr. 7. 8). Die Bevölkerung, die Esras Gola in Jerusalem vorfindet, ist durch zahlreiche Mischehen mit heidnischen Elementen stark zersetzt. Esra macht den Versuch, die Mischehen aufzulösen, doch dieser Versuch missglückt (Esr. 9. 10). Ausserstande die Mischehen

aufzulösen, versucht Esra nur die Übertreter des Eheverbotes aus der Gemeinde auszuschneiden. Zu diesem Zweck schreitet er zu der Konstituierung des ^לקהל, einer gesetzestreuen Gemeinde, durch Zusammenschluss der heimgekehrten Gola mit den exklusiv gesinnten Elementen der jerusalemischen Bevölkerung (Neh. 9. 10). Erst einige Zeit nach der Bildung der jüdischen Gemeinde findet durch Esra und Nehemia die Verlesung und Einführung des Gesetzbuches statt, das Esra aus Babel mitgebracht hatte, und das im Hinblick auf die aktuellen Bedürfnisse der Gemeinde auf dem Boden Palästinas noch einige Veränderungen und Ergänzungen erfahren hatte (Neh. 8). Das äusserlich durch Bildung der Gemeinde konstituierte Israel wird jetzt durch die Verpflichtung auf das Gesetz auch innerlich gefestigt (S. 118—122).

Die Voraussetzungen dieses Geschichtsbildes sind doppelter Natur — geschichtlicher und literarischer.

Die geschichtlichen Voraussetzungen von Kusters gipfeln in dem Satz: vor der Ankunft Esras mit seiner Karawane hat keine Rückwanderung von Exulanten aus Babel stattgefunden — oder anders ausgedrückt, der Wiederaufbau des Tempels in den Jahren 520—16 ist ein Werk der im Lande Zurückgebliebenen, ebenso haben an dem Mauerbau Nehemias auch nur die im Lande Zurückgebliebenen mitgearbeitet.

Die wichtigsten literarischen Voraussetzungen dagegen bestehen in der Annahme:

a) dass die aramäischen Urkunden des B. Esra (4, 8—6, 18; 7, 12—26) unecht seien (S. 22—28. 54—63. 95), allerdings mit der Einschränkung, dass in dem Stück 5, 1—6, 13 trotz seiner Zerlegung in zwei Quellschriften (A: 5, 1—5; 6—10; 6, 6—15; B: 5, 11—17; 6, 1. 3—5) ein geschichtlicher Kern (5, 2; 6, 15) enthalten sei, betreffend den Bau des Tempels unter Darius (S. 16);

b) dass die Erwähnung Esras in Neh. 12, 36 ein Einschub in das sowieso stark überarbeitete Stück Neh. 12, 27—43 sei (S. 49);

c) dass das Stück Esr. 7, 1—11 als das Werk eines Redaktors zu gelten habe, und daher auch die chronologische Notiz 7, 7 f. keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben könne (S. 95. 115);

d) dass die Listen Esr. 2. Neh. 7, 6—73 nicht ein Verzeichnis der aus Babel unter Kyros Heimgekehrten, sondern vielmehr ein Verzeichnis der nach 432 neugebildeten jüdischen Gemeinde darstellen (S. 29—42);

e) dass der Redaktor einerseits Esr. 7—10 unmittelbar vor Neh. 1, 1—7, 5 versetzt, um auch der Gola Esras einen Anteil an dem Mauerbau Nehemias zu sichern, andererseits aber auch Neh. 7, 73b—8, 18 vor die Kapitel 9. 10 gestellt, weil er den ursprünglichen Sinn der Kapitel 7, 73—10, 40 verkannte, indem er hier den Bericht über eine neue Bundesschliessung Israels mit Jahve und eine erneute Verpflichtung zu seinem uralten Gesetz erblickte (S. 116 f. 123 f.).

Alle diese Voraussetzungen sind im letzten Grunde nur Konsequenzen der Praemisse, dass innerhalb der BB. Esra und Nehemia nur die Memoiren Esras und Nehemias als glaubwürdige Quelle zu gelten haben, während alle übrigen Bestandteile im Dienst einer bestimmten Tendenz stehen — der Tendenz, den Bau des Tempels und die Wiederherstellung der Mauern als das Werk der Verbannten hinzustellen unter gleichzeitiger Antedatierung des Tempelbaus in die Zeit des Kyros (S. 123 f.)

Im engsten Zusammenhang mit den genannten literarischen Voraussetzungen stehen auch die Hauptargumente, mit denen Koters seine Konstruktion zu stützen sucht. Es sind folgende:

1) In dem Bericht über die Entsendung und den Mauerbau Nehemias (Neh. 1, 1—7, 5; 12, 27—43) werde nirgends auf eine unter Esra erfolgte Rückwanderung von Verbannten Bezug genommen, ja überall werde hier der noch ununterbrochene Fortbestand des Exils vorausgesetzt.

a) Daher werden in dem Bericht Hⁿanis (Neh. 1, 2 f.) die Bewohner Judäas als **אֲשֶׁר נִשְׁאַרְוּ מִן הַשְּׁבִי** d. h. „die von den gefangen Weggeführten zurückgelassenen bzw. die von der Wegführung als Gefangene übrig Gebliebenen“ bezeichnet (S. 44 f.).

b) Ebenso schliesse auch das Gebet Nehemias (1, 5—11) mit dem Hinweis auf die Verheissung von der einstigen Sammlung der Zerstreuten jede auch nur teilweise erfolgte Rückkehr einer Gola aus (S. 45 f.).

c) In der Liste der Mitarbeiter Nehemias am Mauerbau (Neh. 3) sei keiner von den mit Esra heimgekehrten Exulanten (Esr. 8) erwähnt, wie denn auch die Nennung Esras bei der Einweihung der Mauern (Neh. 12, 36) lediglich auf einer Interpolation beruhe (S. 47—51).

d) Die in Judäa lebende Bevölkerung werde in den Memoiren Nehemias und Esras ebenso wie bei Haggai und Sacharja immer als „Juda“ bzw. „die Juden“, niemals aber als „Israel“ bezeichnet

(Neh. 1, 2; 2, 16; 3, 33 f.; 4, 4. 6. 10; 5, 1. 8. 17; 6, 6 f. 17 f.; 12, 31 f.), während die Gola Esras den Namen „Israel“ (Esr. 7, 6. 13. 28; 8, 25. 35) führt (S. 51).

e) Auch die Erwähnung der Zelle des Johanan b. Eljašib, in die Esra sich nach seiner Ankunft in Jerusalem begeben (Esr. 10, 6), spreche für die Reihenfolge Nehemia-Esra; da sowohl während der ersten als auch zu Beginn der zweiten Statthalter-schaft des Nehemia Eljašib (Neh. 3, 1; 13, 4) Hoherpriester war, so müsse die Zeit, in der sein Enkel Johanan (Neh. 12, 10 f. 22) eine Zelle im Tempel hatte, nach dem 12. Jahr des Nehemia fallen (S. 52 f.).

2) Die Berufung auf den Bericht Esr. 4, 6—23 als Beweis sowohl für eine kurz vor Nehemias erster Ankunft erfolgte Zerstörung der Mauern als auch für das Eintreffen einer Gola, der Gola Esras (4, 12), ebenfalls vor der ersten Ankunft Nehemias sei unstatthaft wegen des unhistorischen Charakters des genannten Stückes (S. 54—63).

3) Die Massregeln, die Nehemia bald nach seiner zweiten Ankunft in Jerusalem inbetreff des Zehnten, der Sabbatheiligung, der Mischehen und der Holzlieferung getroffen (Neh. 13, 4—31), müssen der Bildung der Gemeinde und den bei dieser Gelegenheit übernommenen Verpflichtungen (Neh. 9. 10) vorangegangen sein, oder anders ausgedrückt die Massregeln Nehemias lassen sich nur als Vorstufe für die Gemeindebildung begreifen und zwar im Hinblick auf folgende Umstände:

a) Der Gemeindebeschluss, der den Leviten das Recht einräumt, in Begleitung eines Priesters selbst den Zehnten in Empfang zu nehmen mit der Verpflichtung, den Zehnteszehnten (= Priesterzehnten) in das Tempelmagazin abzuliefern (Neh. 10, 38 f.), müsse die Erfahrung voraussetzen, von der Nehemia 13, 10 ff. berichtet, dass bei seiner Ankunft den Leviten ihre Anteile nicht zugewiesen worden waren, und dass er daher genötigt war, zuverlässige Männer mit der Austeilung des Zehnten zu beauftragen (S. 67 ff.).

b) Bei den Massregeln zur Sicherstellung der Sabbatheiligung (Neh. 13, 15—22) beruft sich Nehemia mit keinem Wort auf die Übertretung einer bereits eingegangenen Verpflichtung ebensowenig wie auf irgend einen schon in Angriff genommenen Versuch zur Wiederherstellung Israels. Nehemia hat dabei nur die Gewalt, die Tore am Sabbath schliessen zu lassen, nicht aber

den Kauf und Verkauf am Sabbath zu verbieten; letzteres Verbot sei erst durch den Gemeindebeschluss Neh. 10, 32 rechtskräftig geworden (S. 69 f.).

c) Auch ein Vergleich von Neh. 13, 31 mit 10, 35 zeige deutlich, dass die Regelung der Holzlieferung für den Tempel durch Nehemia der diesbezüglichen Verpflichtung der Gemeinde habe vorausgehen müssen (S. 70).

d) Bei seinem Vorgehen gegen die Mischehen (Neh. 13, 23—31) sage Nehemia ebensowenig wie bei der Regelung der Sabbathfeier auch nur ein Wort von dem Bruch eines Gelübdes. Wohl habe Nehemia heftig gegen die Mischehen geeifert, die Schuldigen geschlagen, gescholten, bei den Haaren gezogen und ihnen den Schwur abgenommen, in der Folge keine Beziehungen zu den Fremden anzuknüpfen, aber keine Ehe aufgelöst, sondern sich mit Gelübden für die Zukunft begnügt. Die einzige durchgreifende Massregel, die er getroffen, bestand in der Vertreibung eines Sohnes des Hohenpriesters Jojada und zugleich Schwiegersohnes des Horoniters Sanballat. Die selbstzufriedene Art, mit der Nehemia sich über sein Vorgehen äussere, zeige deutlich, dass er das Ideal Esras in Bezug auf das Verhalten gegen die Mischehen ebensowenig gekannt habe wie den Gemeindebeschluss Neh. 10, 31 (S. 70 f. 109 f.).

e) Zu demselben Resultat führe auch der Sprachgebrauch. In Neh. 13, 4—31 werde die Bevölkerung des jüdischen Gebietes durchgehend „Juda“ bzw. „Juden“ genannt (Neh. 13, 12. 16. 17. 23), während „Israel“ Bezeichnung für das Volk der Zerstreuung (13, 18) sowie für das Volk der vorexilischen Vergangenheit (13, 26) sei. In Neh. 9. 10 dagegen werde die Gemeinde „Israel“ genannt (Neh. 9, 1. 2; 10, 34. 40). Eine Absonderung von den Heiden bzw. Fremden habe demnach zur Zeit von Neh. 13, 4—31 noch nicht stattgefunden, daher konnte auch ein Nichtisraelit, der Ammoniter Tobia, eine Zelle im Tempel haben (Neh. 13, 4 f.) und zwar auf Veranlassung des Priesters Eljašib (S. 71 f.).

f) Mit letzterer Tatsache hänge auch der Umstand zusammen, dass zur Zeit von Neh. 13, 4—31 die Priesterschaft nicht der Gemeinde, wohl aber den Fremden günstig gesinnt war, während das Zustandekommen der Gemeindebildung und der Gemeindebeschlüsse von Neh. 9. 10 einen völligen Umschwung in der Stellung der Priesterschaft zu den Nichtisraeliten voraussetze. Dieser Umschwung müsse durch das Vorgehen Nehemias

gegen die priesterlichen Familien veranlasst worden sein, auf das Neh. 13, 28 ff. hinweise (S. 72 f.).

4) Wie die Massregeln Neh. 13, 4—31 den Ereignissen von Neh. 9. 10 vorangegangen sein müssen, so auch den Begebenheiten von Esr. 7—10, während andererseits ein Vergleich von Esr. 7—10 mit Neh. 9. 10 wiederum für die zeitliche Priorität der ersteren Kapitel vor letzteren spreche, oder anders ausgedrückt den Kapiteln Esr. 7—10 gebühre ihr Platz zwischen Neh. 13, 4—31 und Neh. 9. 10 (S. 103—116).

a) Die Massregeln Neh. 13, 4—31 müssen in die Zeit vor der Ankunft Esras und seiner Gola (Esr. 7—10) fallen, denn:

α) Zur Zeit von Neh. 13, 4—31 finde sich ebensowenig wie in der von Neh. 1, 1—7, 5 auch nur eine Spur von eben angekommenen Verbannten, wie denn in Neh. 13, 4—31 das Volk, das in Palästina wohne, immer „Juda“ oder „Juden“ heisse (Neh. 13, 12. 15. 17. 23), während Esra mit „Israel“ (Esr. 7, 7. 13. 27; 8, 25) zurückgekehrt sei (S. 109).

β) Zur Zeit der Ankunft Esras sei bereits Johanan b. Eljašib Hoherpriester gewesen (Esr. 10, 6), während zur Zeit von Neh. 13, 4—31 noch Johans Grossvater (vgl. Neh. 12, 10 f. 22) Eljašib die hohepriesterliche Würde bekleidet habe (S. 109).

b) Andererseits aber setze die Bildung der Gemeinde (Neh. 9. 10) wieder die Ankunft Esras und seiner Gola (Esr. 7—10) voraus, denn die Bemerkung Esr. 9, 1; 10, 3. 11 zeige deutlich, dass die Neh. 9, 2; 10, 29 f. berichtete Absonderung des Samens Israel von den Fremden noch nicht stattgefunden habe (S. 105 ff.). Auch nehme Esras Gebet mit dem Ausdruck יְיָ (Esr. 9, 9) direkt auf den Mauerbau Nehemias Bezug (S. 107 f.).

5) Für die Priorität endlich von Neh. 9. 10 gegenüber Neh. 8, genauer Neh. 7, 73—8, 18 sprechen folgende Erwägungen (S. 73—87):

a) Das von Esra verlesene Gesetzbuch war ein neues, dem Volke bisher unbekanntes und deckte sich mit P, genauer mit denjenigen Bestandteilen des Priesterkodex, die Kuenen als P¹ und P² bezeichnet (S. 75).

b) Die Verpflichtungen, welche die Gemeinde bei ihrer Konstituierung übernahm (Neh. 10, 34—40), rekurrirten jedoch nicht auf P, sondern nur auf das Deuteronomium bzw. andere vorexilische Gesetze. Ebensowenig zeige sich auch der Einfluss von P

in dem grossen Gebet (Neh. 9, 7—37), das bei der Konstituierung der Gemeinde gesprochen wurde (S. 75—83).

c) Andererseits aber setze der Bericht über die Einführung des Gesetzes Neh. 8 bereits die in Neh. 9. 10 berichtete Bildung der Gemeinde voraus, wie der Gebrauch des Ausdrucks הִקְרָה (Neh. 8, 2. 17) beweise (S. 83 f.).

Die Aufnahme, die die Hypothesen von v. Hoonacker und Kisters gefunden, war eine recht geteilte.

An v. Hoonacker haben sich, wenn auch mit einigen Modifikationen, angeschlossen M. J. Lagrange (RB 1894 Oct. S. 420—480 bei v. Hoonacker NE S. 187 f.) und Loring W. Batten (The books of Ezra and Nehemiah ICC 1913).

Letzterem zufolge (S. 47) gehöre Esras Tätigkeit, die in Esr. 7—10 und Neh. 8 beschrieben werde, allerdings in die Regierung Artaxerxes II, jedoch sei schwerlich das 7. Regierungsjahr dieses Königs als ihr Anfangspunkt anzunehmen, vielmehr sei sie in das erste Viertel des IV Jahrhunderts zu verlegen.

Nach Lagrange dagegen sei Nehemia im 20. Jahr Artaxerxes II (385) und Esra im 7. Jahr Artaxerxes III (351) in Jerusalem eingetroffen.

Lagrange kombiniert demnach die These v. Hoonackers mit einer schon früher von de Saulcy (*Étude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie*, Paris 1868. *Sept siècles de l'histoire judaïque*, Paris 1874 bei Kuenen, *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*, übersetzt von K. Budde 1894, S. 213) und J. Imbert (*Le temple reconstruit par Zorobabel*, Louvain 1889. [Extrait du *Muséon*, années 1888—1889] S. 41—45) und Sir Henry Howorth (*The Academy* 1893 I S. 327) vertretene Ansicht, derzufolge die Wirksamkeit Esras und Nehemias in die Zeit Artaxerxes II (404—358) falle.

Übrigens hatte schon vor v. Hoonacker auch M. Vernes (*Précis d'histoire juive*, Paris 1889 S. 582 A. 2) mit der Möglichkeit einer ganz analogen Umstellung von Esra und Nehemia im Sinne der nachmaligen v. Hoonackerschen Theorie gerechnet, während andererseits auch vor Lagrange schon Bellangé (*Le Judaïsme et l'histoire du peuple juif*, Paris 1889 nach Nikel, *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil* 1900 S. 150, vgl. auch Kuenen a. a. O.) sich ähnlich wie dieser ausgesprochen hatte.

Ebenso wie Lagrange ordnet auch Elhorst (Th. T. 1895 S. 101), obschon im übrigen Anhänger von Kosters, die Chronologie der Nehemia-Esrazeit.

Verhältnismässig weit mehr Anklang als v. Hoonacker hat Kosters mit seiner Konstruktion gefunden. Auf seiner Seite stehen, sei es ganz, sei es mit einigen Abweichungen Wildeboer (LAT § 25, 6), Elhorst (Th. T. 1895 S. 77—101), B. D. Eerdmans (De historische achtergrond van Zacharia 1—8 in Th. T. 1895 S. 152—184), Marquart (Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte 1896 S. 28—68), T. K. Cheyne (Jewish religious life after the exile 1898 S. 36—81; Art. Ezra-Nehemiah EB II S. 1478—87; Art. Nehemiah EB III S. 3380—87), Bertholet (Die BB. Esra und Nehemia KHCAT 1902 bes. S. XVII ff.; Art. Esra in RGG II 1910 S. 634—45), K. Cramer (Der geschichtliche Hintergrund der Kapitel 56—66 im B. Jesaja 1906 S. 18—33. 57—60), G. Hölscher (KHS⁸ II S. 449—52), H. Guthe (GVF⁸ § 75 ff.), Haller (Das Judentum, 1914, S. 161 f.), Meinhold (Einführung in das Alte Testament 1919 S. 264), S. Mowinckel, Statholderen Nehemia 1916¹⁾.

Die wichtigsten Abweichungen der genannten Kritiker von Kosters sind folgende:

1) Nach Bertholet (KHCAT S. XVIII; RGG II S. 643), Marquart (a. a. O. S. 36), Cramer (a. a. O. S. 59), Cheyne (JRL S. 54; EB III S. 3385), Haller (a. a. O. S. 161) fällt die Ankunft der Gola Esras in die Zeit zwischen der I und II Statthalterschaft Nehemias, wobei Haller als genaueren Zeitpunkt das Jahr 434/33 angibt, während Hölscher (a. a. O. S. 452) sie in die Zeit nach der II Statthalterschaft Nehemias verlegt.

2) Nach Marquart (a. a. O. S. 36 f.) gehört die Tätigkeit Nehemias und Esras in die Regierungszeit von Artaxerxes II, genauer in die Jahre 385—59, nach Elhorst in Anlehnung an v. Hoonacker die Tätigkeit Nehemias in die Regierungszeit von Artaxerxes II, die des Esra in die Regierungszeit von Artaxerxes III, während Hölscher (a. a. O. S. 452) für Esra die Wahl zwischen der Regierungszeit von Artaxerxes I (433) und der von Artaxerxes II (397) offen lässt.

1) Leider war mir die Abhandlung von Mowinckel nicht zugänglich. Ich kenne sie nur aus der Anzeige von O. Procksch im Theologischen Literaturblatt vom 28. Sept. (№ 20) 1917.

3) Nach Bertholet (KHCAT S. XVIII) und Cramer (a. a. O. S. 57 f.) ist im Hinblick auf Esra 4, 12 bzw. Neh. 1, 2 der Mauerbau als das Werk einer vor Nehemia heimgekehrten Gola zu betrachten.

4) Nach Bertholet (RGG II S. 644), Cramer (a. a. O. S. 24—30), Haller (Jud. S. 64—68. 109. 163 f.) Meinhold (a. a. O. S. 257) ist an der Echtheit der aramäischen Urkunden, nach Marquart (a. a. O. S. 37—50) wenigstens an Esr. 7, 12—26 und an dem Kerne von Esr. 5. 6 festzuhalten.

5) Nach Bertholet (KHCAT S. XVIII f., s. auch Vorbemerkungen zu Neh. 10), Cramer (a. a. O. S. 24. 59 f.), Haller (a. a. O. S. 173—185) ist die Reihenfolge der in Neh. 8—10 berichteten Ereignisse die ursprüngliche, wobei jedoch anzunehmen sei, dass der Bericht über die Verpflichtung auf das Gesetz durch einen andern, der eine analoge Feier unter Nehemia beschreibt (Neh. 10), verdrängt worden sei; ausserdem fallen nach Haller zwischen Neh. 8. 9 einerseits und Neh. 10 andererseits die Neh. 13, 4—31 erzählten Vorgänge. Inbezug auf diese Eingliederung von Neh. 13, 4—31 vor Neh. 10 stimmt mit Haller auch Hölscher (KHS³ II S. 484 f.) überein, der jedoch in letzterem Kapitel (Neh. 10) das Namensverzeichnis V. 2—28 für unecht hält und im Zusammenhang damit V. 1 und V. 2 für Doubletten erklärt (vgl. unten § 4).

6) Nach Mowinckel (Stath. Neh. nach Procksch TLB 1917 № 20, vgl. oben S. 151 A) erfolgte Esras Auftreten erst nach dem Nehemias, der von 440—428 als judäischer Statthalter tätig war (S. 198) und der während dieser Zeit beinahe dritthalb Jahre für den Mauerbau gebraucht hatte (S. 200). Den echten Schluss zu Esr. 10 biete Neh. 8, dessen Verbindung mit Neh. 10 erst nachträglich durch Neh. 9 geschaffen worden sei (S. 23).

Die letzte bisher geäusserte Konsequenz der Kisterschen Konstruktion stellen die Thesen von Ch. C. Torrey, H. P. Smith und G. Jahn dar.

Ch. C. Torrey (The composition and historical value of Ezra-Nehemiah BZAW, Giessen 1896; Ezra Studies, Chicago 1910) bestreitet die Echtheit der Esramemoiren, die er als Machwerk des Chronisten für geschichtlich ebenso wertlos hält wie die vom Chronisten eingearbeiteten aramäischen Urkunden.

Die einzigen aus der Geschichte der palästinensischen Judenschaft zur Zeit der persischen Oberhoheit beglaubigten Tatsachen

sind demnach einerseits der von Haggai und Sacharja veranlasste Tempelbau und andererseits die Tätigkeit des Nehemia, soweit sie in den authentischen Kapiteln seiner Memoiren (Neh. 1. 2; 3, 33—6, 19) beschrieben wird (ES S. 305 ff.).

Henry Preserved Smith (Old Testament History, Edinburgh 1903 S. 382—402) hat sich den Ausführungen Torreys angeschlossen, indem er jedoch zugleich die Tätigkeit Nehemias ausdrücklich in die Zeit von Artaxerxes II verlegt, während Torrey selbst die Frage offen lässt, ob es sich um Artaxerxes I oder um Artaxerxes II handle; früher (CHVEN S. 65) schien ihm letztere Annahme, später (ES S. 141 A. 3 S. 333 ff.) dagegen erstere das Wahrscheinlichere zu sein.

Nach G. Jahn (Die Bücher Esra [A und B] und Nehemia, Leiden 1909) hat es eine Rückkehr von Exulanten in grösserem Massstabe überhaupt nie gegeben: die Zurückkehrenden waren immer nur einzelne oder kleine Trupps besonders patriotisch gesinnter Laien und Priester, welche zum Teil durch Geschichtsfälschung sich die Herrschaft über das „Volk des Landes“ zu verschaffen suchten (S. VI). Eine solche tendenziöse Geschichtsfälschung stellen die beiden Bücher Esra (das kanonische und das apokryphe) dar. Wegen der Nichterwähnung Esras bei Jesus Sirach (K. 44—49) könne die Entstehung des B. Esra, dessen ursprüngliche Gestalt in dem apokryphen ersten Esrabuche vorliege, erst in die Zeit nach Ptolemäus Euergetes (246—222) fallen (S. V). Die Gestalt Esras sei daher ungeschichtlich; historischen Eindruck mache nur der Charakter Nehemias (S. III). Das nach Nehemia genannte Buch sei zwar ebenso wie das B. Esra vom Chronisten stark überarbeitet, weise aber doch einen Teil der geschichtlich sehr wertvollen Memoiren Nehemias auf, deren ursprüngliche Ordnung etwa folgende gewesen sei: K. 1—6; 7 mit Einsetzung von K. 11, 1b. 2 hinter V. 4; K. 8, 13—18; 12, 27—43; 9, 5b—37, woran sich dann der jetzt stark überarbeitete Nachtrag 13, 4—27 anschloss (S. V).

In der Beurteilung der Memoiren und der Person Esras besitzen übrigens Torrey und Jahn einen Vorläufer in E. Renan (Histoire du peuple d'Israël 1893 IV S. 63—155): die Memoiren Esras seien eine freie, in Anlehnung an die Nehemias entstandene Komposition, deren Zweck vor allem durch die Tendenz bestimmt wird, an dem Werk der Restauration neben dem Laien Nehemia auch einem priesterlichen Schriftgelehrten Anteil zu

geben (S. 96 f.); die Gestalt Esras sei daher eigentlich nur eine Personifikation des Pharisäismus, „un esprit plutôt qu'un homme“ (S. 129 f.).

In striktem Gegensatz zu den Aufstellungen von v. Hoonacker und Kusters haben Kuenen (Die Chronologie des persischen Zeitalters der jüdischen Geschichte GABW S. 212—51, vgl. auch Das Werk Esras, ebenda S. 370—391) einerseits, Wellhausen (Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil NGWG 1895 S. 166—186, vgl. auch IJG⁵ S. 163—179) und Ed. Meyer (Die Entstehung des Judentums 1896, vgl. GA III S. 196—208) andererseits die traditionelle Auffassung zu verteidigen gesucht, Kuenen gegen v. Hoonacker und Wellhausen sowie Ed. Meyer gegen Kusters, wobei allerdings Wellhausen auch einige nicht unerhebliche Zugeständnisse an Kusters macht (vgl. unten S. 155).

Die drei genannten Forscher haben die wissenschaftliche Basis für die Berechtigung, ja Notwendigkeit sowohl der Geschichtlichkeit als auch der traditionellen Reihenfolge der Ereignisse der Esra-Nehemiazeit geschaffen. Die in Elephantine im Jahr 1906 aufgefundenen und von E. Sachau (Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine. Aus den Abhandlungen der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1907. Neudruck. Berlin 1908; Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Chr., Leipzig 1911) herausgegebenen aramäischen Papyrusurkunden haben die Meyersche Position, namentlich auch betreffend die Echtheit der im B. Esra enthaltenen aramäischen Schriftstücke auf das glänzendste bestätigt, vgl. Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine² 1912 S. 3 ff. Es ist daher verständlich, dass auch die traditionelle Auffassung trotz Kusters eine ganz stattliche Reihe von Vertretern aufzuweisen in der Lage ist. Es sei hier hingewiesen auf Klostermann (GVI S. 239—68, vgl. Art. Esra und Nehemia PRE⁸ V S. 500—523), Cornill (GVI S. 160—174, vgl. Einl.⁷ § 21, 8), C. Piepenbring (HPI S. 536—59), Löhr (GVI S. 151—168), J. Nikel (WJG S. 146—227), J. Fischer (Die chronologischen Fragen in den BB. Esra-Nehemia 1903 S. 68—92), Gr. Baudissin (Einl. S. 293), S. Jampel (Die Wiederherstellung Israels unter den Achaemeniden 1904), Oettli (GI S. 518—38), Stade (B. Th. § 142 ff., vgl. GVI II 1888 S. 139—93), Marti (GIR⁵ S. 231—236), Bennet (RPP S. 90—93), König (GRG S. 278—283, vgl. auch GAR² S. 481—488),

Siegfried (Esra, Nehemia und Esther HKAT 1901 S. 3—7), J. J. P. Valetton (Nehemia, OTV S. 263—314), Witton-Davies (Esra, Nehemiah and Esther, Century Bible 1910), Weinheimer (GVI II S. 55—67), Kirkpatrick (D. Pr. S. 496—500), Lehmann-Haupt (Isr. S. 169—173), Steuernagel (Einl. § 91, 8), Kautzsch (B. Th. S. 308), Kegel (Die Kultusreformation des Esra 1921 S. 64—73).

Bereits oben (S. 154) war bemerkt worden, dass Wellhausen (NGWG 1895 S. 166—186), obwohl ein Gegner von Kisters, diesem doch mehrere Zugeständnisse macht. Die wichtigsten derselben sind folgende:

1) Die Unechtheit der aramäischen Urkunden (Esr. 4, 11—22; 5. 6; 7, 12—26), allerdings mit der Einschränkung, dass einerseits nicht der ganze Inhalt von Kap. 4 unhistorisch sei (S. 169), andererseits aber an Stelle von 7, 12—26 in den Memoiren Esras ein besonderer Gnadenbeweis des Königs gegen ihn angeführt gewesen sein müsse (vgl. GGA 1897 S. 93).

2) Die Liste Esra 2 = Neh. 7 stamme erst aus der Zeit Nehemias, wenn es sich hier auch um ein Verzeichnis der aus dem Exil Zurückgekehrten handle (NGWG 1895 S. 178). Anderwärts erklärt Wellhausen (IJG⁵ S. 168 A. 4) allerdings ganz in Übereinstimmung mit Kisters (WJ S. 33) die genannte Liste für „ein Verzeichnis der Bewohner des persischen Regierungsbezirks Jerusalem aus einer Zeit, wo die Exulanten bereits lange in Judäa wohnten und die Provinzialen durchsäuert hatten“.

3) Möglicherweise sei Esra zwischen dem I und II Aufenthalt des Nehemia nach Jerusalem gekommen, und zwar im 27. Jahre des Artaxerxes Longimanus; in diesem Fall sei auch der Akt Neh. 8—10 hinter Neh. 13 zu verlegen (NGWG 1895 S. 186). Allerdings ist Wellhausen in IJG⁵ (S. 170—179) wieder zu der traditionellen Chronologie zurückgekehrt, wenn auch mit der Abweichung, dass er die erste Statthalterschaft Nehemias statt der herkömmlichen zwölf Jahre auf ebensoviel Wochen reduziert (IJG⁵ S. 177 A. 3).

Die Position, die Wellhausen in den genannten Artikeln (NGWG 1895 S. 166—186 und GGA 1897 S. 89 ff.) einnimmt, könnte demnach als eine Art Mittelstellung zwischen der traditionellen und der Kistersschen Auffassung gelten.

Eine analoge Mittelstellung nimmt auch Sellin ein, der einerseits in Anlehnung an Kisters die Reihenfolge Nehemia-Esra, oder genauer Nehemia-Esra-Nehemia vertritt (Serubb. S. 49 f.;

SEJG II S. 116), andererseits aber auch an der Tatsache festhält, dass die Gola Esras nicht die erste Heimkehr von Exulanten darstelle, da seit 538 etappenweise Rückwanderungen von Exulanten zum Wiederaufbau des Tempels und zur Wiederbefestigung Jerusalems stattgefunden haben (SEJG II S. 42. 101).

Im Gegensatz zu Kisters bekannte sich Sellin sowohl zu der Glaubwürdigkeit der aramäischen Urkunden Esr. 4, 7—6, 15 (SEJG II S. 2—43) als auch zu der Erklärung der Liste Esr. 2 = Neh. 7 als einer „amtlichen Urkunde über die aus Babylon vor Beendigung des neuen Tempels Heimgekehrten“ (SEJG II S. 104—115, vgl. Einl.³ S. 164).

Eine Bestätigung dieser letzteren Annahme bietet von neuen Gesichtspunkten aus R. Kittel, Zur Frage der Entstehung des Judentums, Leipzig 1918.

Ganz abseits von den eben besprochenen Hauptströmungen in der Auffassung der Esra-Nehemiazeit hat H. Winckler (AOF II S. 210—36. 241—44. 433—89. III S. 1—56. KAT⁸ S. 287—297) sich sein eigenes Bett gegraben. Er antedatiert die Ereignisse der BB. Esra und Nehemia in die Zeit von Darius I (521—485), in dessen 7. Jahr die Ankunft Esras in Jerusalem, in dessen 20. Jahr der Beginn der ersten und in dessen 32. Jahr der Beginn der zweiten Statthalterschaft Nehemias falle; gleichzeitig zieht er sowohl die Geschichtlichkeit Esras als auch die der zweiten Statthalterschaft Nehemias in Zweifel.

Mit der Antedatierung Wincklers berührt sich auch A. Schlatter (Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893 S. 405—421) und P. Riessler (Th. Q. 1910 S. 1—6. 459). Ersterer versetzt die Neh. 8—10 erzählten Ereignisse in die Zeit Serubbabels im ersten Jahre nach der Heimkehr aus Babel, und letzterer identifiziert Serubbabel mit Nehemia, dessen öffentliche Tätigkeit demnach bereits im Jahre 538 begonnen habe.

§ 2.

Kritik der Reihenfolge Nehemia-Esra.

Der im vorhergehenden § dargelegte Stand der Frage über die Esra-Nehemiazeit scheint auf den ersten Blick dazu angetan zu sein, den Satz zu illustrieren, mit dem G. Hölscher seine Einleitung zu den BB. Esra und Nehemia (KHS⁸ II S. 452) beschliesst: „Zu sicheren Ergebnissen gelangt man hier, wie die

Dinge liegen, nirgends. So kann auch jede Rekonstruktion der jüdischen Geschichte dieser Zeit nur als ein subjektiver Versuch betrachtet werden, bei welchem selbst die größten Fragen der Chronologie vielfach nur eine unsichere Beantwortung finden.* Doch behält nicht auch dieser Skepsis gegenüber die Behauptung Wellhausens (IJG⁵ S. 170 A. 1) recht: „Die überlieferte Reihenfolge mag keine genügende Gewähr ihrer Richtigkeit bieten; wenn sie aber überhaupt nur möglich ist, so ist es immer noch besser, dieser Möglichkeit zu folgen, als zwischen beliebigen selbsterdachten zu wählen“?

Man kann in diesem Punkt Wellhausen nur zustimmen. So blendend auf den ersten Blick auch die Argumentation von Kisters und seinen Anhängern zu sein scheint, so erweisen sich doch bei näherem Zusehen seine Hauptvoraussetzungen und -beweise als unzulänglich, um den Bau der herkömmlichen Geschichtsdarstellung zu zerstören und ihn durch einen Neubau zu ersetzen.

I. Inbetreff der literarischen Voraussetzungen (s. oben S. 145 f.), mit denen Kisters und ein Teil seiner Anhänger operieren, ist folgendes zu bemerken:

a) Die Echtheit der aramäischen Urkunden im B. Esra (4, 8—6, 18) ist trotz des gegen sie seit Grätz (GJ II 2 S. 100 A. 1. S. 128 A. 3) durch Stade (GVI II S. 121 f. A. 1), Wellhausen (IJG⁵ S. 165 f. A. 4. GGA 1897 S. 89 ff.), Wildeboer (LAT S. 411), Torrey (CHVEN S. 8. 14. ES S. 140 ff.), H. P. Smith (OTH S. 351 ff. 390 ff.), G. Jahn (EN S. XI f. 64), Hölscher (KHS⁸ II S. 458. 460. 463) erhobenen Einspruchs festzuhalten mit Ed. Meyer (EJ S. 8—71), Bertholet (EN S. XV. 19. 23. 32. RGG II S. 644), Sellin (SEJG II S. 34. Einl.⁸ S. 164), Jampel (WJ S. 82—104. 111—121. 127—140), Lehmann-Haupt (Isr. S. 167—171), Cramer (GH S. 24—29), Piepenbring (HPI S. 526 f. 538), Cornill (Einl.⁷ § 21, 3. 6. 8), Nickel (WJG S. 132—139. 166—170), Fischer (Chr. Fr. S. 4—14), Budde (GAHL S. 230 ff.), Driver (Intr.⁶ S. 549 f.), Siegfried (EN S. 7 f.), Haller (Jud. S. 64—68. 109. 163 f.), Steuernagel (Einl. § 90, 4; 91, 1), Witton Davies (EN S. 12—15), vgl. auch Marquart (Fund. S. 37—43), dessen Ansicht bereits oben (S. 152) erwähnt wurde, und Batten, demzufolge 4, 7—23 authentisch (EN S. 163), 4, 24b—6, 18 und 7, 12—26 dagegen die Überarbeitung bzw. Erweiterung eines authentischen Grundstocks darstellen (EN S. 128 ff. 307 ff.). Mag auch in der Argumentation Ed. Meyers für die

Echtheit einiges, wie z. B. der Hinweis auf die Fülle persischer Fremdwörter (EJ S. 21—30) anfechtbar sein (vgl. Wellhausen, GGA 1897 S. 89 f.), so fällt doch die Berufung auf die Gadatasinschrift (Ed. Meyer a. a. O. S. 19 ff.) als eine schlagende Parallele für die Religionspolitik der persischen Könige schwer ins Gewicht. Diese Parallele wird allerdings heute bei weitem noch durch eine andere übertroffen: die aramäischen Urkunden aus Elephantine, vgl. Ed. Meyer (Der Papyrusfund von Elephantine² 1912 S. 3 f.), Bertholet (RGG II S. 644), Haller (Jud. S. 66 f. 109. 164), Batten (EN S. 20).

b) Dass Neh. 12, 33—36 aus der Feder des Chronisten stamme, ist auch von uns oben Kap. IV § 9 (S. 138) angenommen worden, doch beweisen diese Verse nur die Tatsache, dass nach Ansicht des Chronisten Esra auch gleichzeitig mit Nehemia gewirkt, vgl. Bertholet (EN S. 86).

c) Auch Esr. 7, 1—10 gehört wohl dem Chronisten an, doch schliesst das nicht aus, dass der Chronist hier authentische Angaben verwertet, vgl. Bertholet (a. a. O. S. 30). Daher braucht die chronologische Notiz Esr. 7, 7 f. nicht von vornherein als unglaublich gestempelt zu werden. Über sonstige Zweifel an der Richtigkeit der überlieferten Zahl 7 s. Bertholet z. St.

d) Die Liste Esr. 2 = Neh. 7, 6—73a ist weder ein Werk des Chronisten (Torrey CHVEN S. 39 ff. ES S. 135), noch ein Verzeichnis der nach 432 neugebildeten jüdischen Gemeinde (Kosters WJ S. 86), sondern mit Ed. Meyer (EJ S. 190—198) und Kittel (Jud. S. 38 ff.) als ein Verzeichnis der aus Babel unter Cyrus bzw. mit Sellin (SEJG II S. 104—115) als ein Verzeichnis der unter Cyrus und Darius Zurückgekehrten zu beurteilen, vgl. Bertholet (EN S. 8), Nickel (WJG S. 71—80), Steuernagel (Einl. § 90, 3). In ersterem Fall könnte man die Entstehung der Liste in die Zeit bald nach der Ankunft der Karawane unter Cyrus (Smend, Die Listen der BB. Esra und Nehemia, Basel 1881, S. 18); in letzterem in die Zeit vor Beendigung des Tempelbaues (Sellin a. a. O. S. 115) verlegen. Die Nennung des Priestergeschlechts בְּנֵי דָּקַיָּן unter denen, die wegen nicht genügenden genealogischen Ausweises von der Ausübung des Priestertums ausgeschlossen wurden (Esr. 2, 61 ff. = Neh. 7, 63 ff.), führt in die Zeit vor Esra und vor Nehemia, da sowohl bei der Ankunft Esras (Esr. 8, 33) als auch zur Zeit des Mauerbaues unter Ne-

hemia (Neh. 3, 4. 21) die Legitimität dieses Geschlechts bereits anerkannt war, vgl. Ed. Meyer (EJ S. 191), Sellin (SEJG II S. 106). Die Erklärung, durch die Kisters (WJ S. 113 f. A. 2) diesen Tatbestand umzudeuten sucht, ist zu künstlich, um wahrscheinlich zu sein. Daher ist auch die Annahme Wellhausens abzuweisen, als sei die Liste erst einige Dezennien nach der Rückkehr unter Cyrus (GGA 1897 S. 94) bzw. zur Zeit Nehemias (NGGW 1895 S. 178, vgl. Marquart, Fund. S. 34: nicht allzu lange vor Nehemia) abgefasst. Vielmehr verweist Esr. 2, 63b = Neh. 7, 65b in eine Zeit, wo die nachexilische Gemeinde noch keinen rechtmässig anerkannten Hohenpriester hatte, also jedenfalls im Hinblick auf Sach. 3 in die Zeit vor 520/19, vgl. Sellin (SEJG II S. 107). Damit stimmt auch die Tatsache, dass die Berechnung der Geldspenden nicht, wie früher mehrfach irrtümlich angenommen wurde, nach Dareiken (אֲדָרְכָּיִים Esr. 8, 27 vgl. 1. Chron. 29, 7), sondern nach Drachmen (דְּרַכְמוֹנִים Esr. 2, 69. Neh. 7, 70 f.) erfolgt, vgl. Ed. Meyer (EJ S. 194—198). Von besonderer Wichtigkeit ist endlich die Tatsache, dass bei der Aufzählung des Viehs nur Kamele und Esel (Esr. 2, 67. Neh. 7, 68) bzw. auch Pferde und Maultiere (Esr. 2, 66), aber nicht Rinder, Schafe und Ziegen genannt werden; die ausschliessliche Erwähnung von Reit- und Transporttieren passt jedenfalls unendlich viel besser in den Rahmen einer heimkehrenden Karawane als in den einer alteingesessenen Bevölkerung, vgl. Ed. Meyer (EJ S. 192).

e) Es ist nicht zu bestreiten, dass die gegenwärtige Form der BB. Esra und Nehemia gegenüber dem ursprünglichen Text Umstellungen aufweist. Es wird unten (§ 4) zu zeigen sein, dass Neh. 8—10 vermutlich seine ursprüngliche Stelle hinter Esr. 10 hatte. Die Annahme von Kisters (WJ S. 116 f.), dass der Redaktor Esr. 7—10 vor Neh. 1, 1—7, 5 gestellt, beruht jedoch auf einem *circulus vitiosus*, ist sie doch nur Konsequenz der Praemisse von der geschichtlichen Posteriorität Esras gegenüber Nehemia. Ebenso unbeweisbar ist die These (Kisters a. a. O.) betreffend die Umstellung von Neh. 7, 73b—8, 18 einerseits und 9. 10 andererseits. Ganz richtig bemerkt v. Hoonacker (NE S. 229): „il nous a été impossible de découvrir dans l'exposé de M. Kisters un seul argument sérieux, justifiant la place qu'il donne au chap. VIII à la suite des chap. IX—X“. Dagegen wird die Richtigkeit der jetzigen Reihenfolge der Kapitel 8—10 durch

die fortlaufende Chronologie der einzelnen Ereignisse in bedeutsamer Weise gestützt, vgl. Wellhausen (NGWG 1895 S. 174).

II. Die Ablehnung der literarischen Voraussetzungen von Kosters lässt naturgemäss auch seine eigentlichen Hauptargumente in einem wesentlich anderen Licht erscheinen. Wir beleuchten dieselben in aller Kürze.

1) Es ist unrichtig, wenn Kosters (WJ S. 44—54) meint, in dem Bericht über die Entsendung und den Mauerbau Nehemias (Neh. 1, 1—7, 5; 12, 27—43) werde nirgends auf eine unter Esra erfolgte Rückwanderung von Verbannten angespielt, vielmehr werde hier überall der ununterbrochene Fortbestand des Exils vorausgesetzt.

a) Der Ausdruck **הַנִּשְׁאָרִים אֲשֶׁר נִשְׁאָרוּ מִן־הַשְּׁבִי** (Neh. 1, 2 f.) braucht nicht mit Kosters (S. 44 f.), Marquart (Fund. S. 35), Hölscher (KHS³ II z. St.) „die von der Wegführung als Gefangene übrig Gebliebenen“ bzw. „die Übriggebliebenen, welche von der Gefangenschaft dort in der Landschaft zurückgeblieben waren“ bzw. „die Übriggebliebenen, die die Gefangenschaft dort in der Provinz überlebt haben“ übersetzt zu werden, sondern ist vielmehr sinngemässer mit Bertholet (EN z. St.) und Siegfried (EN z. St.) wiederzugeben durch: „die, welche das Exil glücklich überstanden“ bzw. „die Übriggebliebenen, welche von den Exulanten übriggeblieben sind“. Jedenfalls bedeutet **שְׁבִי** hier ebenso wie Esr. 2, 1; 3, 8; 8, 35; 9, 7. Neh. 7, 6; 8, 17 nicht Diaspora (gegen Wellhausen NGWG 1895 S. 179), sondern Exil oder nach Analogie von Num. 31, 12. 19, Jes. 20, 4. Hab. 1, 9 konkret die Weggeführten, Exilierten. Möglicherweise liegt hier auch, wie Sellin (SEJG II S. 117) annimmt, eine *constructio praegnans* vor: sie sind aus dem Exil gekommen und übriggeblieben. Jedenfalls lässt ein Vergleich mit Esr. 3, 8; 8, 35 vermuten, dass **הַנִּשְׁאָרִים אֲשֶׁר נִשְׁאָרוּ מִן־הַשְּׁבִי** gleichbedeutend ist mit **הַבָּאִים מִן־הַשְּׁבִי** bzw. **בְּנֵי־הַגּוֹלָה** (Neh. 1, 2) und **הַפְּלִיטָה** (Neh. 1, 2) und **אֲשֶׁר בָּאוּ מִן־הַשְּׁבִי** (Esr. 8, 35) Wechselbegriffe, wie Esr. 9, 8. 13—15 unzweideutig zu beweisen scheint.

b) Das Gebet Nehemias (1, 5—11), speziell die Art und Weise, wie er Gott an die Verheissung erinnert, dass er die Zerstreuten sammeln werde, und ihn bittet, diese Verheissung zu erfüllen (V. 8 f.), könnte nur dann mit Kosters (S. 45 f.) und Hölscher (KHS³ II S. 470) als Beweis dafür gelten, dass bisher überhaupt

noch keine Rückkehr aus dem Exil stattgefunden habe, wenn dieses Gebet ganz vereinzelt in der nachexilischen Literatur dastünde. Doch dem ist nicht so. Mit Recht bemerkt daher Sellin (SEJG II S. 118): „Mittels der hier von Kusters befolgten Methode könnte man aus den Gebeten eines Sirach oder den salomonischen Psalmen beweisen, dass auch ein Esra nie eine Gola nach Jerusalem heimgeführt habe, denn auch jene klagen noch über die Zerstreuung“.

Gebete um die Zurückführung der zerstreuten Diaspora finden sich nicht nur bei Jesus Sirach (33, 13a+36, 16b; 51, 12, 6 vgl. Smend WJS z. d. Stt.) und in den Psalmen Salomos (8, 28; 11, 1—9; 17, 26), sondern auch sonst mehrfach in der spätjüdischen Literatur, z. B. 2. Makk. 2, 18. Tob. 13, 5. 13. Schmone Esre (Das Achtzehngebet) 10, und zwar sowohl in der palaestinensischen als in der babylonischen Rezension (Text bei G. Dalman, Worte Jesu 1898 S. 299 ff.), gehörte doch die Hoffnung auf die Sammlung der in der ganzen Welt zerstreuten Israeliten zu den feststehenden Zügen in dem messianischen Zukunftsbilde der spätjüdischen Zeit, vgl. Volz, Jüd. Esch. S. 309 ff. Bousset, RJ² S. 271 ff. Weber, Jüd. Th. S. 367. Schürer, GJV⁴ II S. 626 ff.

Wäre daher Kusters mit seiner Schlussfolgerung aus dem Gebet Nehemias (Neh. 1, 8 f.) im Recht, so müsste er konsequenterweise die Rückkehr der Gola Esras in die Zeit nach Abfassung der oben genannten Schriften bzw. Gebete, des Jesus Sirach, des 2. Makkabäerbuches, des B. Tobit, der Psalmen Salomos, des Schmone Esre verlegen, oder aber mit Jahn (EN S. VI) die Geschichtlichkeit der Rückkehr einer grösseren Gola überhaupt aufgeben bzw. mit Torrey (CHV S. 63. ES S. 161 A. 31) diese für eine Erfindung des Chronisten oder dessen Schule um die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts halten.

c) Die Liste der Mauererbauer (Neh. 3) ist nicht, wie Kusters (WJ S. 47), Cramer (GH S. 19), Hölscher (KHS³ II S. 451. 472), Guthe (GVI³ S. 291) annehmen, ein Beweis für die Reihenfolge Nehemia-Esra, sondern vielmehr, wie Kuenen (GABW S. 241 f.) und Wellhausen (NGWG 1895 S. 170 f. IJG⁵ S. 171 A.) richtig gesehen, eher ein Beweis gegen diese Reihenfolge, vgl. auch Jampel (WJ S. 124 f.), König (GRG S. 280), finden sich doch unter den Erbauern mehrere Namen, die Esr. 8 als Glieder der Gola Esras aufgezählt werden: M^cremoth ben Urija (Neh. 3, 4. 21. Esr. 8, 38),

M^šullām (Neh. 3, 4. 30. Esr. 8, 16), Hattûš (Neh. 3, 10. Esr. 8, 2), H^šabja (Neh. 3, 17. Esr. 8, 19), Zakkûr (Neh. 3, 2 und Esr. 8, 14 K^{ere}, während das K^{ethibh} Zabûd hat).

Die Möglichkeit von Homonymen gibt auch Kuenen (a. a. O.) zu, doch ist in gleichem Masse auch das Gegenteil wahrscheinlich. Jedenfalls entspricht das Vorkommen von 4—5 Personennamen aus der Gola Esras unter den Namen von 8 Orts-genossenschaften (Neh. 3, 2. 5. 7. 13—19. 27), 2 Geschlechtern bzw. Familien (3, 1. 3.), 2 Zünften bzw. Innungen (3, 8. 32) und 37 bzw. 38 Personennamen im grossen und ganzen dem numerischen Verhältnis, in dem die Gola Esras zu der unter Cyrus bzw. zu der vor Esra heimgekehrten Gola stand. Die Addition der in Esr. 8, 1—14 genannten Zahlen ergibt 1496 (3. Esr. 8, 28—40: 1690), zu denen allerdings ausser den Esr. 8, 2 genannten Geschlechtern der Priester und dem Davids laut Esr. 8, 18—20 (3. Esr. 8, 47—49) noch 38 Leviten und 220 Tempeldiener hinzukommen, dagegen ergibt die Addition der in Esr. 2, 2 ff. angeführten Posten 29818 (Neh. 7, 6 ff.: 31089; 3. Esr. 5, 7 ff.: 30143), während allerdings die Gesamtsumme der Heimgekehrten Esr. 2, 64 = Neh. 7, 66 = 3. Esr. 5, 41 auf 42360 angegeben wird, offenbar inclusive die bei den Einzelposten nicht mitgezählten Frauen, vgl. Stade (GVI II S. 106 A. 1), Ed. Meyer EJ S. 192 f.); anders Bertholet (KHCAT zu Esr. 2, 64) und Nikel (WJG S. 80).

Dabei übersehe man nicht, dass es an und für sich ziemlich misslich ist, mit einem Vergleich zwischen der Liste Neh. 3, 1—32 und Esr. 8, 1—14 zu operieren; wird doch an letzterer Stelle kein namentliches Verzeichnis aller mit Esra heimgekehrten Exulanten geboten, sondern nur die Namen der Repräsentanten von einem davidischen, von zwei priesterlichen und von 12 Laiengeschlechtern, wobei jedoch nur bei letzteren die Zahl der männlichen Geschlechtsangehörigen angegeben ist.

Nur durch den Bericht über die Entsendung einer Abordnung nach Kasiphja (Esr. 8, 15—20) sowie über die Aussonderung eines Kollegiums für den Transport der Gold- und Silberspenden (Esr. 8, 24—30) lernen wir noch einige Personennamen aus der Gola Esras kennen.

Warum übrigens die Liste Neh. 3, 1—32 von Torrey (CHV S. 37 f. vgl. ES S. 249) und Batten (EN S. 207) dem Nehemia abgesprochen und dem Chronisten zugewiesen wird, ist nicht ein-

zusehen, vgl. Witton Davies (EN S. 177 f.), Steuernagel (Einl. § 91, 2).

d) Die Behauptung von Kusters (WJ S. 51), dass die in Judäa lebende Bevölkerung in den Memoiren Nehemias immer nur als „Juda“ bzw. „Juden“, aber niemals als „Israel“ bezeichnet werde, ist im Hinblick auf Neh. 1, 6 und 2, 10 unrichtig. Warum an den beiden genannten Stellen בְּנֵי יִשְׂרָאֵל das zerstreute, bald zu versammelnde bzw. das zukünftige Volk bezeichnen solle, ist ganz unerfindlich. Nehemias Bussgebet (Neh. 1, 5—11), das er im Namen der בְּנֵי יִשְׂרָאֵל sowie in seinem eigenen (Neh. 1, 6) ablegt, ist ja direkt veranlasst durch die Nachrichten über den Zustand der Bevölkerung Jerusalems (1, 2 f.). Sollte er daher in seinem Gebet ganz von letzterer absehen und zum Gegenstand seiner Bitte nur die ausserjerusalemische Judenschaft machen? In 2, 10 wird die Beziehung des Ausdrucks בְּנֵי יִשְׂרָאֵל auf die Bevölkerung Judäas, speziell Jerusalems durch den ganzen Zusammenhang an die Hand gegeben und durch die Schlussworte von V. 7 עַד אֲשֶׁר-אָבֹא אֶל-יְהוּדָה, verglichen mit den Schlussworten von V. 10 בָּא אָדָם לְבַקֵּשׁ טוֹבָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל gestützt. Die Annahme, dass Sanballat und Tobija sofort erkannt hätten, Nehemias Mauerbau sei geplant nicht um der in Jerusalem lebenden Bevölkerung willen, sondern im Blick auf das verstreute, bald zu versammelnde Israel, lässt beide Männer einen Lieblingsgedanken von Kusters antizipieren, das heisst doch aber den Feinden Nehemias etwas zu viel Scharfsinn zumuten.

e) Die Berufung auf die Zelle Johanans ben Eljašib in Esr. 10, 6 (Kusters WJ S. 52 f.; v. Hoonacker NE S. 276 f. Néh. Esd. S. 78—88) ist nicht beweisend, da an der genannten Stelle Johanan b. Eljašib nicht als Hoherpriester bezeichnet wird und daher mit dem gleichnamigen Hohenpriester (Neh. 3, 1. 20; 13, 28 vgl. 12, 10. 22) nicht identisch zu sein braucht, namentlich wenn man die Häufigkeit der Namen Johanan und Eljašib im A. T. bedenkt. Nach Kuenens Zählung (GABW S. 240 A. 1) tragen im A. T. 16 Personen den Namen Johanan, wovon 6, mit dem Hohenpriester 7 der nachexilischen Zeit angehören (1. Chr. 3, 24. Esr. 8, 12; 10, 28. Neh. 6, 18; 12, 13. 42); 7 Personen den Namen Eljašib, worunter 3 nachexilische (Esr. 10, 24. 27. 36), vgl. oben Kap. IV § 2 S. 107 f. Neben dieser Erklärung stellt Kuenen in

Anlehnung an Bertheau-Ryssell (KEH² z. St.) und Stade (GVI II S. 153 A. 1) noch eine andere zur Wahl: ein späterer Schriftsteller, der Esr. 10 überarbeitet, könne das betreffende Gemach mit dem Namen bezeichnet haben, unter dem es bei seinen Zeitgenossen bekannt war. So auch Nikel (WJG S. 159). Wiederum eine andere Erklärung hat Wellhausen (NGWG 1895 S. 168 f.) gegeben: gemäss dem Wortlaut von Esr. 10, 6 sei Johanan nicht der gleichnamige Enkel Eljašibs (vgl. Neh. 12, 10. 22), sondern dessen Sohn. „Im Jahre 432 hatte Eljašib schon einen verheirateten Enkel (vgl. Neh. 13, 28); er konnte also fünfundzwanzig Jahre früher wohl einen erwachsenen Sohn haben.“ Die Unsicherheit der auf Esr. 10, 6 gegründeten Rechnung haben auch z. T. die Anhänger der Reihenfolge: Nehemia-Esra erkannt, indem sie dieses Argument als unzureichend abweisen. So z. B. Bertholet (EN z. St.) und Hölscher (a. a. O. S. 452), und zwar ersterer unter Aneignung der Erklärung Wellhausens.

2) Die oben (S. 157 f.) im Gegensatz zu Kusters u. a. mit Ed. Meyer u. a. festgehaltene Echtheit der aramäischen Urkunden involviert naturgemäss auch das Recht, die Esr. 4, 12 erwähnte Gola entweder auf die Gola Esras oder auf eine andere, unter Artaxerxes heimgekehrte Exulantenschar zu beziehen.

Erstere Erklärung vertreten: Herzfeld (GVJ I S. 303. II S. 38 ff.), Köhler (BG II 2 S. 614 A. 2), Klostermann (GVI S. 252 ff.), Oettli (GI S. 526), Piepenbring (MPI S. 543 ff.), Stade (GVI II S. 158—162), Kuenen (GABW S. 244), Ed. Meyer (EJ S. 89 f.), Siegfried (EN zu Esr. 4, 12), Nikel (WJG S. 181 f.), Löhr (GVI S. 163), Lehmann-Haupt (Isr. S. 170 f.), Weinheimer (GVI II S. 61 f.), Witton Davies (EN S. 84); letztere Erklärung dagegen: v. Hoonacker (Néh. Esdr. S. 50—53. NE S. 164 f.), Wellhausen (IJG⁵ S. 174 A. 1), Bertholet (EN zu Esr. 4, 12), Cramer (GH S. 25), Batten (EN zu Esr. 4, 12), Haller (Jud. S. 108: eine frisch angekommene Exulantenschar aus der Zeit zwischen 520 und 445). Von diesen beiden Möglichkeiten ist der ersteren unter allen Umständen der Vorzug zu geben, da wir von einer anderweitigen Rückkehr von Exulanten unter Artaxerxes nichts wissen und nur mit der Beziehung auf die Gola Esras auf festem historischem Boden stehen, vgl. Kuenen und Meyer a. a. O. Der Versuch v. Hoonackers (a. a. O.), dem auch Bertholet und Cramer, wenn auch ersterer mit einem Fragezeichen, letzterer mit einem „vielleicht“ zustimmen, die Esr. 4, 12 erwähnte Gola mit dem Neh. 1, 2 genannten H²nani und dessen

Gefährten zu kombinieren, entbehrt jedes direkten Anhaltspunkts. Ebenso abzuweisen ist auch die Ansicht Sellins (SEJG II S. 18—25), dass Esr. 4, 12 die im Jahre 538/37 heimgekehrten Exulanten gemeint seien.

3) Der Behauptung von Kisters (WJ S. 63—73), der sich Guthe (GVI³ § 76) und z. T. auch Cramer (GH S. 23 f.), Bertholet (EN S. 75 f.), Hölscher (KHS² II S. 452. 485), Batten (EN S. 373), Haller (Jud. S. 180 ff.) angeschlossen, dass die Massregeln Nehemias bei seiner zweiten Statthalterschaft (Neh. 13, 4—31) nur als Vorstufe für die Bildung der Gemeinde (Neh. 9. 10 [Kisters, Guthe]) bzw. für die Gemeindebeschlüsse (Neh. 10 [Cramer, Bertholet, Hölscher, Batten]) zu verstehen seien, hat bereits Wellhausen (NGWG 1895 S. 172) den Satz entgegengehalten: „Die bestehenden Verhältnisse lassen sich durch einen Beschluss nicht mit einem Schlage ändern, besonders, wo es sich um tiefgehende häusliche und materielle Interessen handelt; sie lassen Reste zurück und reagieren gelegentlich. Es können Reste des alten Sauerteigs und Reaktionen sein, welche Nehemia Kap. 13 zu beseitigen hat. Dass er sich dabei nicht formell auf die Gemeindebeschlüsse beruft, daran darf man keinen Anstoss nehmen. Materiell handelt er im ganzen in Übereinstimmung mit denselben, wenngleich er sie nicht in buchstäblicher Strenge handhabt, von der ja aber die Praxis immer etwas abzingen pflegt.“ Inwieweit dieser Satz richtig ist, wird die Besprechung der einzelnen in Betracht kommenden Punkte zeigen.

a) Bei dem Vergleich von Neh. 13, 10—14 mit Neh. 10, 38 f. übersieht Kisters (WJ S. 67 ff.), dass, wie schon Wellhausen (NGWG 1895 S. 172 f.) richtig bemerkt, Neh. 10, 38 f. zwei divergierende Bestimmungen über die Zehntenablieferung nebeneinander gestellt worden sind, die dann in V. 40a miteinander ausgeglichen werden sollen. Nach V. 38aß soll der Zehnte für die Leviten in die Tempelzellen abgeliefert werden, nach V. 38b. 39 dagegen sammeln die Leviten selbst den Zehnten in den einzelnen Ortschaften ein, und zwar in Begleitung eines aaronidischen Priesters, um dann von sich aus den Zehnten vom Zehnten den Priestern abzuliefern, vgl. oben Kap. IV § 4 S. 114, s. auch B. II zu 3, 10. Von diesen beiden Bestimmungen setzt nun Neh. 13, 5. 10 f. die erstere als vorschriftsmässig geltende Ordnung deutlich voraus. Auf Nehemias Veranlassung wird diese Ordnung dann wiederhergestellt (V. 12). Neu ist dabei nur, dass Nehemia

zur Sicherstellung der alten Ordnung 2 Priester und 2 Leviten mit der Beaufsichtigung der Zellen und der Verteilung des dorthin abgelieferten Zehnten betraut. (V. 13, vgl. Bertheau-Ryssell KHE² z. St.). Dabei darf nicht übersehen werden, dass Nehemia mit der vorwurfsvollen Frage: כִּי־דָעַתְּ נָעִיב בֵּית־הָאֱלֹהִים, die er an die Gemeindevorsteher (סִגְנִים) richtet (Neh. 13, 11), direkt auf den Gemeindebeschluss Neh. 10, 40b (וְלֹא נָעִיב אֶת־בֵּית אֱלֹהֵינוּ) zu rekurrieren scheint, vgl. v. Hoonacker NE S. 214.

b) Bei der Schilderung der Massregeln zum Schutz der Sabbathheiligung (13, 15—22) nimmt Nehemia, wenn auch nicht so direkt wie in dem vorhergehenden Abschnitt (V. 10—14), so doch wenigstens indirekt auf die Gemeindebeschlüsse von Neh. 10, 31 ff. Bezug. In dem Tadelsvotum, das Nehemia anlässlich der Sabbathentweihung an die Edlen Judas (חֲרֵי יְהוּדָה) richtet, hält er ihnen vor, dass schon ihre Vorfahren durch ihr Verhalten in der Sabbathfrage soviel Unheil über Jerusalem heraufbeschworen haben, und dass sie (die jetzt lebende Generation) durch die auch ihrerseits begangene Sabbathschändung den Zorn Jahves noch gesteigert (Neh. 13, 17 f.). Das höhere Mass von Verantwortlichkeit, das Nehemia der gegenwärtigen Generation im Vergleich mit den früheren zur Last legt, findet seine ungezwungene Erklärung in der feierlichen Selbstverpflichtung Neh. 10, 32, vgl. v. Hoonacker (NE S. 215 ff.). Damit stimmt, dass Nehemias Vorgehen in der Sabbathfrage die Bestimmungen von P betreffend die Enthaltung von jeder Arbeit am Sabbath (Ex. 31, 12—17 vgl. 35, 1—3. Num. 15, 32—36) vorauszusetzen scheint. Die Kanonisierung von P ist aber erst im Zusammenhang mit den Neh. 8—10 berichteten Ereignissen erfolgt, vgl. unten S. 173 ff., auch § 10. Daher begreifen sich auch die Massnahmen Nehemias — die Schliessung der Stadttore bzw. ihre Sperrung für Transporte am Sabbath und die Ausweisung der auswärtigen Händler von ihrem Standort vor der Stadtmauer (Neh. 13, 19 ff.) — am natürlichsten als Vorkehrungen zur Sicherstellung der Verpflichtung Neh. 10, 32. Jedenfalls spricht ein Vergleich von Neh. 10, 32 mit 13, 19 ff. deutlich für die Priorität der ersteren Stelle. Hätte bereits vor dem Gemeindebeschluss Neh. 10, 32 Nehemia so wirksame Massregel getroffen, dass weder Warentransporte noch Händler am Sabbath in die Stadt kommen konnten, ja hätte er es sogar zu verhindern vermocht, dass die

Händler vor den Mauern übernachteten, dann war ja doch für die Gemeinde keine Gefahr, dass die Landbevölkerung Getreide und sonstige Marktwaren am Sabbath in die Stadt zum Verkauf brächte, und die Gemeinde ihnen etwas abnähme, m. a. W. dann wäre auch der Gemeindebeschluss: „Wir wollen, wenn die Landbevölkerung am Sabbathtage Marktwaren und allerlei Getreide zum Verkauf hereinbringt, am Sabbath oder einem heiligen Tage nichts von ihnen kaufen“ ganz gegenstandslos.

c) Dass die Notiz Neh. 13, 31 über die Massregeln, die Nehemia betreffend die Holzlieferungen für den Altar zu bestimmten Zeiten getroffen, den Eindruck mache: „Er (Nehemia) lässt sich aus, wie jemand, der diese Sache zum ersten Mal regelt“ (Kosters WJ S. 70), ist nicht ganz verständlich. Ganz im Gegenteil dürfte die Angabe Neh. 10, 35: „Betreffend die Leistung von Holzlieferungen warfen wir — die Priester, die Leviten und das Volk — das Los, sie zu bestimmten Zeiten Jahr für Jahr entsprechend (der Zahl) unserer Familien in das Haus unseres Gottes zu bringen zur Feuerung auf dem Altar Jahves, unseres Gottes, wie geschrieben steht in der Tora“ den Eindruck erwecken, als sei die Massregel Nehemias noch nicht vorangegangen. Warum beruft sich denn die Gemeinde nicht auf Nehemias Autorität, sondern auf die Tora, die in ihrer gegenwärtigen Gestalt übrigens keinerlei Bestimmungen über Holzlieferungen enthält? Zu den Worten כְּכַתִּיב בַּתּוֹרָה vgl. Wellhausen (NGWG 1895 S. 174 A. 1). Was sollte aber vor allem die genaue Repartition der Abgabe auf die einzelnen Familien und die Feststellung des Ablieferungstermins, wenn Nehemia die ganze Angelegenheit schon vorher geregelt hatte? Vgl. v. Hoonacker (NE S. 218).

d) Auch bei dem Vorgehen Nehemias gegen die Mischehen (Neh. 13, 23—30) kann man im Gegensatz zu Kosters (WJ S. 70 f. 110 f.) und Bertholet (EN zu 10, 31) sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Nehemias diesbezügliche Massregeln sich sehr wohl aus einer Zeit nach dem Gemeindebeschluss Neh. 10, 31 verstehen lassen. Allerdings „von dem Bruch eines eben getanen Gelübdes sagt er kein Wort“ (Kosters WJ S. 70 f.). Aber auch von dem Bruch der deuteronomischen Vorschrift (Dt. 7, 3) bzw. der ganz analogen Forderung Ex. 34, 16 sagt er ebenfalls kein Wort. Wäre Kosters mit seiner Handhabung des argumentum e silentio hier im Recht, dann müsste man konsequenterweise auch die Entstehung des deuteronomischen Rahmens, ja des

jahvistischen Bundesbuches (vgl. oben Kap. IV § 4 S. 115) in die Zeit nach 433/32 verlegen. Dass Nehemia übrigens den gemischten Paaren gegenüber nicht auf den Gemeindebeschluss 10, 31 Bezug nimmt, lässt sich aus der Situation wohl verstehen. Nehemia entdeckt die gemischten Paare vermutlich auf einer Inspektionsreise ausserhalb der Hauptstadt (Neh. 13, 23 vgl. Bertheau-Ryssel KEH² und Siegfried HKAT z. St.); sie gehörten also der ausserjerusalemischen Bevölkerung an, die bei dem feierlichen Akt Neh. 10 vielleicht gar nicht vertreten war und sich vielleicht daher durch die Gemeindebeschlüsse Neh. 10, 31 ff. gar nicht in dem Masse gebunden fühlte, wie es bei den Jerusalemern voranzusetzen war. Jedoch Nehemia für seine Person fühlt sich durch die genannten Beschlüsse nicht nur gebunden, sondern vor allem auch autorisiert, in der leidenschaftlichen Weise vorzugehen, die er V. 25 mit den Worten schildert: „ich haderte mit ihnen und verfluchte sie und verprügelte einige der Männer und raufte sie (bei den Haaren bzw. beim Bart) und beschwor sie bei Gott: nicht sollt ihr eure Töchter ihren Söhnen geben, noch von ihren Töchtern welche für eure Söhne oder für euch selbst nehmen“. Durfte Nehemia unangefochten so vorgehen, wenn er nicht die Auktorität eines Gemeindebeschlusses für sich hatte, und zwar des Gemeindebeschlusses Neh. 10, 31, an dessen Wortlaut er sich bei der Beschwörung der Schuldigen ziemlich eng anlehnt? Vgl. v. Hoonacker (NE S. 218—223). Mit Nachdruck hebt Kisters (WJ S. 110) die Tatsache hervor, dass Nehemia trotz all seines Eifers doch keine Ehe aufgelöst, sondern sich nur mit einem Gelübde der Schuldigen für die Zukunft begnügt habe. Hat denn aber die Volksversammlung Neh. 10 einen auf Auflösung der bereits eingegangenen Ehen bezüglichen Beschluss gefasst? Hat nicht auch sie in Sachen der gemischten Ehen sich mit Gelübden für die Zukunft begnügt (Neh. 10, 31)? Ja, ist es etwa Esra selbst gelungen, die bereits geschlossenen Ehen zu trennen? Eine diesbezügliche Forderung hat er allerdings gestellt (Esr. 10, 11), und zwar veranlasst durch ein aus dem Kreise der Gemeinde hervorgegangenes Gelöbnis (Esr. 10, 3), vgl. oben Kap. IV § 6 S. 123, s. auch unten § 4 und § 9. Aber inwieweit er diese Forderung hat realisieren können, darüber erfahren wir leider nichts, jedenfalls nicht aus dem MT von Esr. 10, dessen unverständlicher Schluss nur mit Hilfe von 3. Esr. 9, 36 im Sinne eines Erfolges von Esra aufgefasst werden kann, vgl.

Hölscher (KHS⁹ II), Guthe-Batten (SBOT), Batten (EN) zu Esr. 10, 44, s. auch unten § 9. Dagegen vermutet Kuenen (GABW S. 245 ff.), dass der Redaktor des Esrabuches den Schluss von K. 10 absichtlich nur unvollständig wiedergegeben, um den Misserfolg Esras zu verdecken. Dieser Ansicht Kuenens hat sich übrigens Kusters selbst angeschlossen (WJ S. 99—103).

e) Die Behauptung von Kusters (WJ S. 71 f.), dass der Schreiber von Neh. 13, 4—31 im Unterschied von Neh. 9. 10 (9, 1. 2; 10, 34. 40) noch kein „Israel“ in Palästina kenne, sondern nur ein „Juda“ (13, 12. 16. 17) bzw. „Juden“ (13, 23), erweist sich angesichts von 13, 18 zum mindesten als übereilt. Wenn „Israel“ hier, wie Kusters meint, das Volk in der Zerstreuung bedeuten soll, dann wird der ganze Vers zu einem unlösbaren Rätsel; Nehemia würde dann den Edlen Judas vorwerfen, dass sie durch ihre Sabbathschändung den Zorn Gottes über die Diaspora gemehrt. Hat man ein Recht, Nehemia einen derartigen Widersinn in den Mund zu legen? Der Zusammenhang zeigt unwiderleglich, dass „Israel“ hier nur Bezeichnung der in Jerusalem bzw. Judäa lebenden Bevölkerung sein kann. Für Kusters (WJ S. 51. 98. 109), der die Bezeichnung „Israel“ ausdrücklich als Ehrennamen für die Gola Esras reserviert, müsste demnach der Sprachgebrauch von 13, 18 ein ausreichender Beweis dafür sein, dass damals Esras Gola schon im Lande weilte, ja auch die Bildung der Gemeinde bzw. die Konstituierung Israels (WJ S. 86. 121) bereits vollzogen war.

f) Mit Unrecht vertritt Kusters (WJ S. 72 f.) auch den Satz, dass die günstige Gesinnung der Priesterschaft gegenüber der Gemeinde und den Plänen Nehemias, wie sie durch das Zustandekommen der Gemeindebeschlüsse Neh. 10, 33—40 vorausgesetzt wird, erst nach den durchgreifenden Massregeln Nehemias gegen die vornehmen priesterlichen Familien denkbar sei. Aber ist denn nicht zur Zeit der ersten Statthalterschaft des Nehemia die Priesterschaft mit dem Hohenpriester Eljašib an der Spitze bereits in dem Masse „für Nehemia gewonnen“, dass sie sich auf das eifrigste an dem Mauerbau beteiligt (Neh. 3, 1. 4. 17. 21. 22. 28)? Dass kurz nach dem Mauerbau die hohepriesterliche Familie Tobia, den Widersacher des Nehemia, beschützt, ist nirgends zu lesen, am allerwenigsten in der von Kusters angezogenen Stelle Neh. 6, 15—19. Kusters (WJ S. 72 f.) schreibt wörtlich: „schon kurz nach dem Bau der Mauer hatten ansehnliche jüdische Familien,

unter denen natürlich die hohepriesterliche sich befand, des Nehemia Widersacher Tobia, den Anverwandten des Eljašib, beschützt (6, 15—19)“. Die Worte „unter denen natürlich die hohepriesterliche sich befand“ haben in der zitierten Stelle nicht den leisesten Anhaltspunkt. Mit Recht macht v. Hoonacker (NE S. 224 f.) darauf aufmerksam, das die Beseitigung Eljašibs vom Hohepriesteramt durch Nehemia, die Ksters (WJ S. 73) als Folge des Vorgehens Nehemias gegen dessen Enkel (Neh. 13, 28) sowie gegen dessen Anverwandten Tobia (Neh. 13, 4—9) hinstellt, für Nehemia und dessen Pläne keinen Umschwung in der Stimmung der Priesterschaft bedeuten konnte, da Eljašibs Nachfolger kein anderer wurde als sein Sohn Jojada (Neh. 12, 10. 22), der Vater des von Nehemia verjagten Schwiegersohnes des Sanballat (Neh. 13, 28). Dazu kommt, dass, wie bereits oben (S. 163 f., vgl. auch Kap. IV § 2 S. 107 f.) gezeigt worden, die von Ksters (WJ S. 52) vorausgesetzte Gleichsetzung des Priesters Eljašib in Neh. 13, 4 mit dem Hohenpriester dieses Namens (Neh. 3, 1. 20; 13, 28 vgl. 12, 10. 22) durchaus zweifelhaft ist.

4) Ebensowenig wie die Priorität von Neh. 13, 4—31 gegenüber Neh. 9. 10 lässt sich auch die These halten, dass den Kapiteln Esr. 7—10 ihr zeitlicher Platz zwischen Neh. 13, 4—31 und Neh. 9. 10 gebühre.

a) Dass die Massregeln Nehemias bei seiner zweiten Statthalterschaft (Neh. 13, 4—31) auch der Ankunft Esras und seiner Gola (Esr. 7—10) vorangegangen seien, stützt Ksters (WJ S. 109) mit zwei Gründen, die er bereits früher zum Erweis der Priorität von Neh. 1, 1—7, 5 gegenüber Esr. 7—10 (WJ S. 51—53) bzw. zum Erweis der Priorität von Neh. 13, 4—31 gegenüber Neh. 9. 10 (WJ S. 71 f.) geltend gemacht. Diese beiden Gründe sind: α) das Fehlen der Bezeichnung „Israel“ für die in Palästina lebende Bevölkerung in dem Stück Neh. 13, 4—31 und β) das Hohepriestertum Joħanans b. Eljašib zur Zeit der Ankunft Esras (Esr. 10, 6).

Beide Argumente sind bereits oben (S. 169 und S. 163 f.) zurückgewiesen worden.

b) Wenn Ksters (WJ S. 105) schreibt: „Die Ereignisse von Esr. 7—10 sind nicht nur denen von Neh. 8, sondern auch denen von Neh. 9. 10 vorausgegangen“, so können wir diesem Satz nur vollkommen zustimmen. Allerdings verliert im Sinn der Ksterschen Argumentation dieser Satz vollkommen seine Bedeutung,

falls die sub a von uns abgewiesene Prämisse in Wegfall kommt. Die Argumente aber, mit denen Kusters diesen Satz zu beweisen sucht, sind bei ihm zugleich auf das engste mit der These verknüpft, dass Esra bei seiner Ankunft in Palästina keine Gola vorfand, geschweige denn eine Gola, die sich bereits mit Fremden vermischt hätte (WJ S. 96 ff.). Diese These kann Kusters allerdings nur mittelst eines kritischen Gewaltstreichs aufrechterhalten, indem er die Bezeichnung „Gola“ in Esr. 9, 4; 10, 6. 8b und „Israel“ in 9, 2 (gemeint ist wohl 9, 1); 10, 25 als spätere redaktionelle Zusätze beseitigt. Diese willkürlichen Streichungen sind von Sellin (SEJG II S. 121 f.) mit guten Gründen zurückgewiesen worden. In diesem Zusammenhang berührt Kusters (WJ S. 108) ganz nebenher auch ein Moment, das jedoch von v. Hoonacker (Néh. Esd. S. 53 f. A. 1. NE S. 271), Bertholet (EN zu Esr. 9, 9, vgl. auch RGG II S. 643), Cramer (GH S. 19), Batten (EN zu Esr. 9, 9), auch Haller (Jud. S. 161) mit Nachdruck zum Beweis der Priorität Nehemias vor Esra hervorgehoben wird: die in dem Gebete Esras (Esr. 9, 9) vorausgesetzte Ummauerung Jerusalems. In der Tat dankt Esra in diesem Gebet (Esr. 9, 6—15) Gott dafür, dass er auch in der selbstverschuldeten Knechtschaft die Seinen nicht verlassen, sondern den schier Gestorbenen neue Lebenskraft eingehaucht, indem er ihnen die Gunst der persischen Könige zugewandt, so dass der Tempel sich aus seinen Trümmern hat erheben und aufs neue hat gebaut werden können, und dass ihnen wieder ein גִּדֵּר in Juda und in Jerusalem verliehen worden sei. Die Beziehung des Ausdrucks גִּדֵּר בִּירוּדָה auf den Mauerbau Nehemias wäre jedoch sehr auffallend. König (GRG S. 279) bemerkt: „Die Mauer Jerusalems ist in Esra-Nehemia keinmal durch gädēr, aber ca. 30 mal durch chômā bezeichnet“. In der Tat gebraucht das B. Nehemia für „Stadtmauer“ durchweg den Ausdruck חֹמָה (Neh. 1, 3; 2, 8. 15. 17; 3, 8. 13. 15. 27. 33. 35. 38; 4, 4. 7. 9. 11. 13; 5, 16; 6, 1. 6. 15; 7, 1; 12, 27. 30. 31. 37. 38; 13, 21) bzw. חֲמוֹת (2, 13; 4, 1); in den hebräisch geschriebenen Teilen des B. Esra kommt der Ausdruck nicht vor, in den aramäischen Stücken steht dafür שְׁוֹרֵיָא (Esr. 4, 12. 13. 16). Dagegen wird גִּדֵּר vornehmlich von der Weinbergmauer d. h. der steinernen Einfassung der Weinberge gebraucht, und zwar gewöhnlich im Singular (Num. 22, 24. Jes. 5, 5. Prov. 24, 31), vereinzelt auch im Plural (Ps. 80, 13, גִּדְרֵיהֶם),

zweimal von der Mauer bzw. Wand (= קיר) überhaupt (Koh. 10, 8 und Ps. 62, 4, falls hier nicht mit Delitzsch Ps.⁵, Duhm KHCAT, Briggs ICC, Kittel Ps.² גִּדְרָה zu lesen ist), einmal von der Mauer des inneren Tempelvorhofs (Ez. 42, 7), zweimal in bildlicher Redeweise von der schützenden Bewahrung Israels (Ez. 13, 5; 22, 30) und einmal in gehobener prophetisch-dichterischer Rede, und zwar im Plural von den Stadtmauern Jerusalems (Mi. 7, 11), während endlich Hos. 2, 8 entweder wie Koh. 10, 8 und Ps. 62, 4 von der Mauer überhaupt verstanden werden kann (Nowack HKAT z. St.) oder von dem Gehege, mit dem die Tiere eingezäunt werden (Marti KHCAT z. St., vgl. Sellin, Zwölfprophetenbuch 1922 z. St.). Auch für die Form des Worts mit der Femininendung גִּדְרָה, die allerdings nur im Plural (גִּדְרוֹת) gebraucht wird, findet sich die Bedeutung von Mauer überhaupt (Nah. 3, 17. Ps. 89, 41), wenn sie auch hauptsächlich die steinernen Umwallungen für das eingepferchte Vieh bzw. in Verbindung mit צֹאן die Schafhürden bezeichnet (Num. 32, 16. 24. 36. 1. Sam. 24, 4. Seph. 2, 6, vgl. auch Jer. 49, 3, wo jedoch vermutlich der Text nicht in Ordnung ist, s. Cornill, B. Jer. z. St. P. Volz, Studien zum Text des Jeremia 1920 z. St.). Das Hapaxlegomenon גִּדְרָת (Ez. 42, 12), dessen Ursprünglichkeit übrigens durchaus anfechtbar ist (vgl. Cornill, Ez. z. St.), bezeichnet ebenso wie גִּדֵּר Ez. 42, 7 die Mauer des inneren Tempelvorhofs.

Angesichts dieses Befundes muss daher die Möglichkeit zugegeben werden, dass auch Esr. 9, 9 גִּדֵּר sich auf die Stadtmauern beziehe, doch würde man in diesem Fall wohl גִּדֵּר יְרוּשָׁלַם סָבִיב erwarten (vgl. 1. Kön. 3, 1. 2. Kön. 25, 10. Jer. 52, 14; 1, 15) oder auch עִיר בְּצוּרָת גִּדֵּר גְּבֻהָ (vgl. Dt. 3, 5). Dagegen ist die Näherbestimmung בִּירוּשָׁלַם וּבִירוּדָה recht unverständlich. Die Mauer umschloss doch nicht Juda und Jerusalem, sondern nur Jerusalem allein; auch war die Mauer doch nicht in Jerusalem, sondern um Jerusalem. In richtiger Erkenntnis dieser Schwierigkeit schlägt denn auch Batten (EN z. St.) vor, den Text zu emendieren, sei es durch Streichung von בִּירוּדָה, sei es durch Änderung von בִּירוּשָׁלַם in בְּסָבִיב לְיְרוּשָׁלַם. Doch gibt er selbst zu, dass diese Korrektur an den alten Versionen keinerlei Stütze hat. Im Hinblick auf diese Schwierigkeiten empfiehlt es sich daher besser, mit Bertheau-Ryssel (KEH² z. St.), Siegfried (HKAT z. St.),

E. Meyer (EJ S. 90 A. 1), Witton Davies (EN z. St.) רָחֵץ hier bildlich im Sinne einer gesicherten Wohnstätte bzw. eines geschützten Wohnsitzes zu verstehen. Die Deutung Oettlis (SZKK z. St.), der רָחֵץ auf die durch Privilegien der persischen Könige „ummauerte“ Sonderexistenz der Gemeinde bezieht, scheint dagegen zu künstlich, um wahrscheinlich zu sein. Die bildliche Fassung findet ihre Bestätigung in V. 8, wo der Ausdruck $\text{יָתֵד בְּמִקְוֵי קָדְשׁ}$ = „ein(en) Zeltpflock an seiner heiligen Stätte“ doch schwerlich anders als metaphorisch d. h. als Platz zum Ausruhen und zur Erquickung verstanden werden kann, vgl. Hölscher (KHS³ II z. St.), Bertholet (KHCAT z. St.).

5) Was endlich das chronologische Verhältnis von Neh. 8 zu Neh. 9. 10 anlangt, so ist bereits oben (S. 159 f.) im Anschluss an Wellhausen (NGWG 1895 S. 174) auf die fortlaufende Chronologie als Präsumption für die Ursprünglichkeit der gegenwärtigen Reihenfolge hingewiesen worden. Dazu gesellt sich als zweites Indiz noch das des sachlichen Zusammenhangs, der die drei Kapitel in ihrer jetzigen Ordnung miteinander verknüpft. Das Nähere darüber bei Wellhausen a. a. O. Doch vor allem noch eine kurze Analyse der Gründe, mit denen Kosters (WJ S. 73—87) bzw. auch Cheyne (EB II S. 1487), Guthe (GVI³ § 77), Wildeboer (LAT S. 315) die Reihenfolge Neh. 9. 10. 8, oder genauer 9. 10. 7, 73b—8, 18 zu stützen suchen.

a) Die Ansicht, dass Esras Gesetzbuch identisch mit P sei, genauer mit denjenigen Bestandteilen des Priesterkodex, die Kuenen als P¹ und P² bezeichnet, teilt Kosters bekanntlich mit einer grossen Anzahl von Forschern, ja diese Ansicht kann heute als die eigentlich herrschende bezeichnet werden. Vertreten wird sie im Anschluss an Kuenen (O² § 15, 26) und Reuss (GHSAT² § 377—380) von Stade (B. Th. § 145. GVI II S. 180 f.), Holzinger (EH S. 431. 450 ff.), Wildeboer (LAT § 20, 3), Ed. Meyer (EJ S. 206—216. GA III § 119), Budde (GAHL S. 183 f. 203, vgl. auch Art. Canon EB I S. 658), Cornill (Einl.⁷ § 12, 5. 11), Siegfried (EN S. 105 A. 1), Piepenbring (HPI S. 559), Löhr (GVI S. 160), Kautzsch (Abr. S. 194. B. Th. S. 308. 328 f.), Marti (GIR⁵ S. 231 ff. RAT S. 67), Bertholet (KHCAT zu Neh. 8, 3. RGG II S. 637 f. B. Th. II S. 3), Schürer (GJV⁴ II S. 364), Gunkel (Gen.³ S. XCVIII f. IL S. 94), Bousset (RJ² S. 165), Lehmann-Haupt (Isr. S. 172), Haller (Jud. S. 187 ff.), Steuernagel (Einl. § 60, 4),

Meinhold (Einf. S. 265), Geissler (LBEM S. 34 f.), der die eingehendste Erörterung der Frage bietet. Vgl. auch Delitzsch (NCG S. 34), Skinner (Gen. S. LXVI). Etwas abweichend Guthe (GVI³ § 77), der an das Heiligkeitgesetz (P^h oder Pⁱ d. h. den älteren Kern von Lev. 17—26) mit Zutaten im Sinne des eigentlichen Priesterkodex (P²) denkt, während Valeton (OTV S. 307 f.) das Gesetzbuch Esras ausschliesslich auf das Heiligkeitgesetz beschränkt wissen möchte. Ebenso vereinzelt ist auch die These von G. Jahn (EN S. III), das Neh. 8 vorgelesene Gesetz sei das Deuteronomium.

Neben der oben als herrschend bezeichneten Meinung steht nun gleichsam als Minoritätsvotum die Ansicht derer, die das Gesetzbuch Esras im grossen und ganzen mit dem Pentateuch identifizieren. So Wellhausen (IJG⁵ S. 181 f. Prol.⁵ S. 412 ff. NGWG 1895 S. 173 f.), Kittel (GH I S. 93 f. GVI⁴ I S. 325 ff.), König (Einl. S. 242 ff. GRG S. 281. GAR² S. 485. Gen. S. 76 f.), Strack (Einl.⁶ S. 187), Sellin (Einl.³ S. 56 f. 63), Gr. Baudissin (Einl. S. 219. 278), ebenso Bertheau-Ryssel (EN S. 309), Dillmann (NDJ S. 671—75), W. R. Smith (OTJC S. 429), Procksch (Gen. S. 9), Kegel (Kultusref. S. 214), vgl. auch Renan (HPI IV S. 111); ähnlich, doch etwas zurückhaltender und einschränkender Köhler (BG II 2 S. 600 f. A.): „Es (das Gesetzbuch Esras) kann aber nicht bloss aus dem sogenannten erweiterten Priesterkodex bestanden haben, sondern umfasste auch die deuteronomische Gesetzgebung.“ Mit Köhler berührt sich auch Nikel (WJG S. 204—11) und Witton Davies (EN S. 10 f.): „It (Ezras torah) seems to have been a collection of laws agreeing mainly with the laws in D and H, and in a less degree, with those in P. This collection was probably made by Ezra himself from the mass of histories and codes brought together in Babylon, which at length crystalized into our Hexateuch.“ Batten (EN S. 373) endlich lässt die Frage offen, ob es sich um P oder den Gesamt-pentateuch handle.

Diesem Minoritätsvotum schliessen auch wir uns an, und zwar aus folgenden Erwägungen. Die in Neh. 10, 31—40 aufgezählten, von der Gemeinde übernommenen Verpflichtungen beziehen sich nicht nur auf Verordnungen von P, sondern gehen sowohl auf P (inklusive H) als auch auf D, ja wie es scheint, auch auf JE zurück.

Zu ersterer Gruppe (P) gehören folgende Verpflichtungen:

a) Die Sabbathruhe für den Handelsverkehr (V. 32a vgl. Ex. 31, 12—17; 35, 1—3. Num. 15, 32—36).

β) Die Tempelsteuer (V. 33 vgl. Ex. 30, 11—16; 38, 26).

γ) Die Ablieferung der Erstlinge des Ackers und der Baumfrüchte an den Tempel (V. 36 vgl. Num. 18, 13).

δ) Die Ablieferung der Erstgeburten in den Tempel an die diensttuenden Priester (V. 37 vgl. Num. 18, 15—18).

e) Die Ablieferung des Zehnten an die Leviten (V. 38aβ vgl. Num. 18, 21, s. oben Kap. IV § 4 S. 114 f.).

Auf P und H bezieht sich die Verpflichtung betreffend die Ablieferungen der Reäth von Schrotmehl, Baumfrüchten, Most und Öl an die Priester in die Tempelzellen (V. 38aa vgl. Num. 15, 21 [H s. Dillmann NDJ z. St.] und Num. 18, 12 [P]).

Auf D bzw. JE endlich stützen sich die beiden Verpflichtungen: a) der Verzicht auf die Mischehen (V. 31 vgl. Dt. 7, 3. Ex. 34, 16) und β) die Brache und der Schuldenerlass im 7. Jahre (V. 32b vgl. Ex. 23, 10 f. Dt. 15, 1—3).

Auch abgesehen von den genannten Verpflichtungen setzt der ganze Bericht Neh. 8—10 sowohl P (inklusive H) als auch D und JE voraus.

Auf H und P (Lev. 23, 33—43) geht unbeschadet einiger Differenzen (vgl. Bertholet EN zu Neh. 8, 14 und Geissler LBEM S. 29 f.) die Neh. 8, 13—18 beschriebene Feier des Laubhüttenfestes zurück. Das Gebet Neh. 9, 6—37 enthält Rückverweisungen sowohl auf P (V. 7 vgl. Gen. 17, 5) als auch auf D (V. 21 vgl. Dt. 2, 7; 8, 4; 29, 4) und JE (V. 9. 18 vgl. Ex. 3, 7; 32, 4. 8).

Das Gesetzbuch Esras wird mit Ausdrücken umschrieben, die für das Deuteronomium besonders charakteristisch sind (vgl. Dillmann NDJ S. 672). Neh. 10, 30 wird der Inhalt des Gesetzbuches durch die Formel **מִצְוֹת יְהוָה אֲדִינֵנוּ וּמִשְׁפָּטָיו יִהְיוּ** näher erläutert, vgl. Dt. 5, 28 (31); 6, 1; 7, 11; 8, 11; 26, 17; 30, 16. 1. Kön. 8, 58. 2. Kön. 17, 37. Die Bezeichnung des Gesetzbuches als **הַתּוֹרָה** (Neh. 8, 2. 7. 9. 13; 10, 35. 37 vgl. 8, 14; 10, 30) bzw. als **סֵפֶר הַתּוֹרָה** (Neh. 8, 3 vgl. 8, 8. 18; 9, 3) bzw. als **סֵפֶר הַדִּבְרֵי מֹשֶׁה** (Neh. 8, 1) verweist ebenfalls nach Jos. 8, 31 f.; 23, 6. 1. Kön. 2, 3. 2. Kön. 14, 6; 22, 8 auf das Deuteronomium oder nach Dan. 9. 11. 13. 2. Chr. 23, 18; 30, 16 auf den Gesamtpentateuch, vgl. Kuenen (O² I § 10 B) und Holzinger

(EH S. 9). Dieser, der Gesamtpentateuch, ist bekanntlich das heilige Buch der Samariter. Die Kanonisierung desselben kann demnach nur vor der Trennung der Samariter von der Tempelgemeinde erfolgt sein d. h. nicht später als zur Zeit der zweiten Statthalterschaft Nehemias (Neh. 13, 28), vgl. Buhl (Kanon und Text des A. T. 1891 § 3. 11). Es ist nun nicht wahrscheinlich, dass der Akt der Kanonisierung des Pentateuchs in den Berichten über die Esra-Nehemiazeit einfach übergangen worden wäre, wie etwa Budde (Der Kanon des A. T. 1900 S. 31) und Cornill (Einl.⁷ § 14, 3 f.; 48, 3) in ihrer Darstellung der Kanongeschichte stillschweigend annehmen müssen. Bietet nun aber Neh. 8—10 eine Erzählung über die feierliche Verpflichtung der Gemeinde auf ein heiliges Buch, das nach dem oben Ausgeführten Bestimmungen aus allen drei Gesetzeskorpora: P, D und JE enthält, so kann eigentlich kein Zweifel darüber bestehen, dass Neh. 8—10 von der Einführung des Gesamtpentateuchs handelt, vgl. Wellhausen (IJG⁵ S. 181 f. A. 1).

Für die Richtigkeit dieser Annahme spricht endlich noch ein innerer Grund. Seit jenem denkwürdigen Akt, den 2. Kön. 23 beschreibt, war das Deuteronomium unumstritten „das Gesetz“ Israels. Nur in Verbindung mit diesem, gleichsam unter seinem deckenden Schutz konnten andere Gesetzessammlungen wie P auf Anerkennung rechnen, vgl. Wellhausen a. a. O. Doch Ed. Meyer (EJ S. 214 f., vgl. auch Bertholet EN zu Neh. 8, 3) macht gegen die Identifizierung des Gesetzbuches Esras mit dem Gesamtpentateuch die relativ kurze Zeitdauer der Verlesung geltend; da man bereits am zweiten Tage (Neh. 8, 13 ff.) bei Lev. 23, den Vorschriften über das Laubhüttenfest, angelangt sei, so sei es kaum möglich, dass am ersten Tage die ganze Genesis und mindestens ein grosser Teil des Exodus verlesen wäre. Doch dieser Einwand ist schwerlich stichhaltig. Bei mässig raschem Lesen können die beiden ersten Bücher des Pentateuchs in 6 Stunden erledigt werden. Dabei muss jedoch mit der Wahrscheinlichkeit gerechnet werden, dass nur ausgewählte Stücke zur Verlesung kamen. Der Ausdruck קראו ב (Neh. 8, 3. 8. 18 vgl. Dt. 17, 19) legt diese Annahme jedenfalls sehr nahe, vgl. Kittel GVI⁴ I S. 326 A. 1. Dürfte demnach kein Zweifel darüber bestehen, dass Esras Gesetzbuch eine Vereinigung von JE, D und P darstellte, so ist damit allerdings noch nicht seine völlige Identität mit unserem heutigen Pentateuch ausgesagt.

Einige Abweichungen sind ganz unverkennbar. Neh. 10, 33 wird die Tempelsteuer auf $\frac{1}{3}$ Sekel festgesetzt, während sie nach Ex. 30, 11—16; 38, 26 vielmehr $\frac{1}{2}$ Sekel beträgt. Neh. 10, 34 wird das Tamidopfer, wie es scheint, auf eine tägliche Minḥa (am Abend vgl. Esr. 9, 4) und 'Ola (am Morgen vgl. 2. Kön. 16, 15) beschränkt, während Ex. 29, 38—42. Num. 28, 3—8 in Übereinstimmung mit der Lev. 6, 1—6 vorausgesetzten Praxis für jeden Tag eine doppelte 'Ola nebst zugehöriger Minḥa gefordert wird. Auch die Neh. 8, 15 angeführte Bestimmung über die Feier des Laubhüttenfestes deckt sich nicht vollständig mit dem Wortlaut von Lev. 23, 40. Die Verpflichtung der Holzlieferung (Neh. 10, 35) endlich fehlt gänzlich in unserem heutigen Pentateuch.

Man wird sich daher das Gesetzbuch Esras wohl als eine Vorstufe unserer heutigen Pentateuchgestalt zu denken haben.

b) Ist unsere Argumentation richtig, dann ist damit auch die Praemisse von Kisters (WJ S. 82) erledigt, als sei weder in den Gemeindebeschlüssen (Neh. 10, 31—40) noch in dem Gebet Esras (Neh. 9, 6—37) irgend eine Bezugnahme auf P enthalten.

c) Auch der Versuch, die Reihenfolge Neh. 9 f. 8 auf Grund des Gemeindebegriffs der in Rede stehenden Kapitel zu stützen (Kisters WJ S. 75. 83 ff.), muss als verfehlt betrachtet werden. Auch hier beruht die Beweisführung auf zwei unhaltbaren Voraussetzungen. Nach der einen werde in Neh. 9. 10 (9, 1 f.; 10, 30) erstmalig die Bildung der Gemeinde, des קהל (vgl. Neh. 8, 2), berichtet (Kisters WJ S. 85 vgl. S. 65 f.); nach der andern werde in dem Gesetzbuch Esras d. h. dem Priesterkodex erstmalig die Existenz der Gemeinde d. h. des קהל (Num. 10, 7 u. ö.) bzw. der עדת (Num. 10, 2 u. ö.) vorausgesetzt (WJ S. 83 f.).

Weder das eine noch das andere trifft zu. Neh. 10, 30 wird ja gar nicht die erste Konstituierung der Gemeinde, der erstmalige „Zusammenschluss der jüdischen Bevölkerung in Palästina mit den Verbannten“ berichtet, sondern vielmehr der Anschluss des Volkes an die Machthaber (אֲדִירִים) in Bezug auf die Anerkennung des Gesetzbuches Esras. Warum hier אֲדִירִים die Verbannten (WJ S. 65) bezeichnen solle, ist nicht recht verständlich. Der Ausdruck kann doch hier nicht gut etwas anderes bedeuten als Neh. 3, 5 d. h. die Vornehmen, die Macht-

haber, genauer die in 10, 2—28 aufgezählten Häupter der Geschlechter (vgl. unten § 10), in deren Händen die Leitung der Gemeinde lag, vgl. Ed. Meyer (EJ S. 132 ff.). In gleicher Weise willkürlich ist die Annahme (WJ S. 66), Neh. 9, 1 ff. habe ursprünglich eine Erzählung über die Vorstufe der eigentlichen Gemeindebildung, die Absonderung der palästinensischen Juden von den Fremden, gestanden; von dieser Erzählung habe sich jedoch nur noch V. 1 erhalten.

Die zweite Voraussetzung endlich, dass der Begriff קהל ebenso wie קהל erstmalig bei P vorkomme (WJ S. 83 f.), scheitert an Deut. 23, 2—4. 9 (vgl. Mi. 2, 5). Die Erklärung, die Kisters für den Begriff קהל in Dt. 23, 2—4. 9 statuiert, = zeitweise Vereinigung von Festgenossen, „die versammelte Menge von Israel, das wie ein Mann kam, seinem Gott zu huldigen“, ist eine willkürliche Verengung der Bedeutung eines Ausdrucks, der angesichts von Num. 16, 3; 20, 4. Neh. 13, 1 ff. vor allem die Jahvegemeinde als rechtlich und kultisch organisierte Volksgemeinschaft bezeichnet, vgl. Steuernagel HKAT zu Dt. 23, 2.

Schliesslich darf nicht übersehen werden, dass es sich Neh. 8 nur um ein Vorlesen aus der Tora (Neh. 8, 3. 8. 18) handelt (vgl. oben S. 176), nicht aber wie Neh. 10, 30 um eine Verpflichtung auf dieselbe, vgl. Nikel (WJG S. 203).

Die Auseinandersetzung mit der Argumentation von Kisters und seinen Anhängern dürfte demnach gezeigt haben, dass wir vorläufig noch ein gutes Recht haben, bei der traditionellen Reihenfolge Esra-Nehemia zu bleiben.

Es erübrigt noch die Frage nach der näheren Identifizierung des in den BB. Esra und Nehemia genannten persischen Königs Artaxerxes.

§ 3.

Kritik der Gleichsetzung des Königs Artaxerxes der BB. Esra und Nehemia mit Artaxerxes II bzw. Artaxerxes III.

Die BB. Esra und Nehemia setzen die Tätigkeit der beiden Reformatoren des nachexilischen Judentums ausdrücklich in die Regierungszeit des Perserkönigs Artaxerxes (אַרְתַּחְשַׁתָּא Esr. 7, 1. 7. 11. 12. 21; 8, 1. Neh. 2, 1; 5, 14; 13, 6). Dabei findet sich

jedoch an keiner der genannten Stellen ebensowenig wie bei der sonstigen Erwähnung des Artaxerxes im B. Esra (אַרְתַּחְשַׁשְׁתָּא Esr. 4, 7. 8. 11. 23; 6, 14 bzw. אֲרַחְשֵׁשְׁתָּא Esr. 4, 7) eine nähere Angabe darüber, welcher von den drei Trägern dieses Königsnamens gemeint sei: Artaxerxes I Longimanus (465—424) oder Artaxerxes II Mnemon (404—358) oder Artaxerxes III Ochus (358—337).

Allerdings scheint von vornherein durch die Angabe Neh. 5, 14 und 13, 6 die Beziehung des Königs Artaxerxes, unter dem Nehemia wirkte, auf Artaxerxes III Ochus ausgeschlossen. Der genannten Angabe zufolge hat Nehemias Statthalterschaft jedenfalls bis zum 32. Regierungsjahr des Königs Artaxerxes gedauert; da jedoch nur Artaxerxes I und Artaxerxes II eine mehr als 32jährige Regierung aufweisen, so bleibt demnach unter Ausschluss der 21jährigen Herrschaft des Artaxerxes III Ochus nur die Wahl zwischen den beiden ersten Trägern dieses Namens. Für Artaxerxes II Mnemon haben sich, wie bereits oben § 1 (S. 150 f.) gezeigt worden, ausgesprochen: de Saulcy, Imbert, Sir Henry Howorth, Marquart, die die Tätigkeit Esras und Nehemias in die Zeit des genannten Königs verlegen. Desgleichen ist oben § 1 gezeigt worden, dass nach v. Hoonacker (vgl. oben S. 141) und Batten (vgl. oben S. 150) die Wirksamkeit des auf Nehemia folgenden Esra in die Regierungszeit Artaxerxes II falle, vgl. auch Hölscher, der nach dem oben (§ 1 S. 151) Bemerkten wenigstens mit der Möglichkeit rechnet, dass Esras Tätigkeit der Regierung Artaxerxes II angehöre. Dagegen haben Lagrange (vgl. oben § 1 S. 150) und Elhorst (vgl. oben § 1 S. 151) die Regierung Artaxerxes II nur für Nehemia in Anspruch genommen, während sie Esra in die Zeit Artaxerxes III einreihen. An Artaxerxes II als Zeitgenossen Nehemias denken auch H. P. Smith und z. T. Torrey, allerdings unter gleichzeitiger Leugnung der Geschichtlichkeit Esras (s. oben § 1 S. 152 f.).

Diesen Versuchen gegenüber hat schon Kuenen (GABW S. 231 ff.) auf zwei Momente hingewiesen, die in entscheidender Weise gegen Artaxerxes II und für Artaxerxes I zu sprechen scheinen.

Nach Neh. 3, 1 erfolgte Nehemias Ankunft in Jerusalem im 20. Jahr des Artaxerxes unter dem Pontifikat des Hohenpriesters

Eljašib; letzterer aber war ein Sohn des Hohenpriesters Jojakim und ein Enkel des Hohenpriesters Josua (vgl. Neh. 12, 10), des Zeitgenossen Serubbabels im Jahre 520 (Hag. 1, 1. 12; 2, 2). Es ist nun von vornherein wahrscheinlicher, dass Grossvater und Enkel durch einen Zeitraum von 85 Jahren (520—445) als durch einen von 136 Jahren (520—384) getrennt waren; jedenfalls wäre in letzterem Falle das biblische Durchschnittsmass von 3 Generationen (120 Jahre) bedeutend überschritten, um so mehr als Josua wahrscheinlich schon vor 520 Hoherpriester gewesen ist (vgl. Esr. 2, 2; 3, 2), und andererseits Eljašib noch im 32. Jahre des Artaxerxes das Pontifikat bekleidet zu haben scheint (Neh. 13, 28, vgl. oben Kap. IV § 2 S. 107 f.). In gleicher Weise dürfte auch die in Esr. 4, 6. 7 gebotene Aufeinanderfolge Xerxes (אַחֶשְׁרֹיֶשׁ V. 6) und Artaxerxes (אַרְתַּחְשַׁשְׁתָּא V. 7) durchaus eher zu Gunsten von Artaxerxes Longimanus, dem unmittelbaren Nachfolger des Xerxes (485—465), als zu Gunsten von Artaxerxes II Mnemon (404—358) sprechen, der von Xerxes durch zwei dazwischenliegende Regierungen, die des Artaxerxes I Longimanus (465—424) und die des Darius II Nothus (424—405), d. h. durch einen zeitlichen Abstand von über 60 Jahren getrennt ist.

Kuenens Annahme hat durch die aramäischen Papyri aus Elephantine (Sachau APE) eine abschliessende Bestätigung gefunden. Nach Papyrus I Zeile 18 ist zur Zeit der Abfassung des Schreibens der Judenschaft von Elephantine an den Statthalter Bagohi im 17. Regierungsjahre des Königs Darius II (vgl. Zeile 30) bzw. zur Zeit nach der Zerstörung des Jahutempels im 14. Regierungsjahr des Darius (vgl. Zeile 4) d. h. in den Jahren 410—408 Hoherpriester in Jerusalem J^hohanan, der nach Neh. 12, 10. 22 der Enkel bzw. zweite Nachfolger des Hohenpriesters Eljašib, des Zeitgenossen Nehemias, war. Nach Zeile 29 residierten gleichzeitig in Samarien D^elaja und Šelemja, die Söhne Sanballats, des Statthalters von Samarien. Der hier genannte Sanballat kann jedoch schwerlich ein anderer sein als der bekannte Gegner Nehemias (Neh. 2, 10. 19; 3, 33; 4, 1; 6, 1. 2. 5. 12. 14; 13, 28), vgl. Sachau (APE S. 37. APO I S. 4 ff.), Cornill (Einl.⁷ § 21, 8), N. Peters (Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel 1910 S. 41).

§ 4.

Die mutmassliche Reihenfolge der Ereignisse der Esrazeit.

Die in den beiden vorhergehenden §§ gebotene Auseinandersetzung mit den Thesen von Kusters und v. Hoonacker dürfte gezeigt haben, dass zwei Hauptmomente der traditionellen Ansicht betreffend die Esra-Nehemiazeit als gesichert gelten können: die Reihenfolge Esra-Nehemia und die Tätigkeit beider unter Artaxerxes I Longimanus. Ist dem so, dann liegt auch keine Veranlassung vor, die chronologischen Angaben Esr. 7, 7 f. Neh. 1, 1; 2, 1; 5, 14 in Zweifel zu ziehen d. h. die Ankunft Esras nicht in das 7. und die des Nehemia nicht in das 20. Jahr Artaxerxes I zu verlegen. Verbürgt aber auch diese Feststellung die vollständige Richtigkeit der Reihenfolge, die die BB. Esra und Nehemia den einzelnen Ereignissen der Esra-Nehemiazeit geben?

Als ganz allgemein anerkannt kann heute gelten, dass der Abschnitt Esr. 4, 8—23 nicht die Stelle einnimmt, in die er chronologisch einzuordnen ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach bezieht er sich, wie schon Herzfeld (GVJ I S. 303), Vaihinger (St. Kr. 1857 S. 87—93), Bertheau (Esra, Nech. und Ester KEH¹ 1862 S. 72) und Schrader (St. Kr. 1867 S. 467 ff.) richtig gesehen, auf Ereignisse, die der ersten Ankunft Nehemias mutmasslich voraufragingen, ja dieselbe veranlasst haben, vgl. Köhler (BG II 2 S. 576 f. A. 2), Stade (GVI II S. 158 ff.), Klostermann (GVI S. 252 ff.), Piepenbring (HPI S. 543 ff.), Oettli (GI S. 526 ff.), Lehmann-Haupt (Isr. S. 170 f.), Weinheimer (GVI II S. 61 f.), Cornill (Einl.⁷ § 21, 6), Kuenen (O² I § 34, 6 f. GABW S. 232 f.), König (Einl. S. 276), Gr. Baudissin (Einl. S. 284), Driver (Intr.⁶ S. 547), Ed. Meyer (EJ S. 56), v. Hoonacker (NE S. 161 ff.), Nikel (WJG S. 180 ff.), Bertheau-Ryssel (KEH² zu Esr. 4, 23), Siegfried (HKAT zu Esr. 4, 23), Bertholet (KHCAT zu Esr. 4, 12), Witton Davies (EN S. 84), Batten (EN S. 160 ff.). Zu der abweichenden Ansicht Sellins (SEJG II S. 18—25), der in Anlehnung an Winckler (AOF II S. 210—17) Esr. 4, 6—23 auf Ereignisse aus der Zeit vor Darius bezieht, s. oben § 2 S. 165.

Unsere eigene Vermutung über die genaue chronologische Eingliederung des missglückten Mauerbaus kommt unten S. 191 des näheren zur Sprache.

Doch noch eine zweite Umstellung neben der von Esr. 4,

6—23 scheint unvermeidlich. Bereits Hitzig (GVI S. 271. 283 ff.) hatte Neh. 8—10 der Zeit vor der ersten Ankunft Nehemias zugewiesen, und zwar schloss er Neh. 7, 73—8, 18 direkt an Esr. 8, 35 an, während er Neh. 9, 4—10, 40 als unmittelbare Fortsetzung von Esr. 3, 13 bzw. 4, 5 betrachtet wissen wollte. Mit einer gewissen Modifikation ist Hitzigs These von H. Winckler (AOF II S. 472) wieder aufgenommen worden: Neh. 8 und 9 bilden die Fortsetzung von Esra 8, daran schliesse folgerichtig Esra 9. Wiederum eine andere Modifikation bietet Oettli (GI S. 532 f.), der Neh. 8, 9, genauer 7, 73—9, 37 als unmittelbare Fortsetzung von Esra 10, 44 ansieht, d. h. die Volksversammlung am Wassertore gehöre in die erste Zeit nach der Ankunft Esras in Jerusalem um 456 vor dem Mauerbau mit seiner Störung durch die Nachbarn, aber nach Esras Massregeln gegen die Mischehen; dagegen sei Neh. 10 in die Zeit nach der Mauereinweihung (Neh. 12, 27—43) zu versetzen.

Mit Oettli berühren sich Bertholet (EN S. 68. 75 f.), Hölscher (KHS³ II S. 452. 484 f.) und Haller (Jud. S. 162 f. 171—175. 180): das Stück Neh. 7, 73—9, 37 als ein Bestandteil der Esramemoiren sei direkt an Esra 10 anzugliedern; Neh. 10 dagegen, das den Nehemiamemoiren in überarbeiteter Gestalt angehört, schliesse sich am besten an Neh. 13, 4—31 an; dabei habe allerdings der jetzige Bericht über den Verpflichtungsakt unter Nehemia einen solchen über den Bundesschluss unter Esra verdrängt (vgl. oben § 1 S. 152). Etwas anders G. Jahn (EN S. V. 119 f.), demzufolge Neh. 7, 73—8, 12; 9, 1—3; 10, 29—40 gleich hinter Esra 10, 44 gehören. Wiederum etwas anders Batten (EN S. 352 f. 372 f.), der nur Neh. 8 als Bestandteil der Esrageschichte gelten lassen will, während er Neh. 9 als eine vom Chronisten eingearbeitete Erzählung ansieht, die in ihrer ursprünglichen Gestalt nichts mit der Mission Esras zu tun hatte; was endlich Neh. 10 anlange, so gehöre es inhaltlich hinter Neh. 13, 4—28, doch stamme es weder von Nehemia noch vom Chronisten, sondern von einem gesetzeseifrigen Laien aus der Zahl derer, die durch bestimmte Massnahmen verpflichtender Art die Reformen Nehemias sicherstellen wollten.

Eine Art von Kombination der Ansichten von Winckler und Bertholet bietet Torrey (CHVEN S. 34. ES S. 252—284), der Esr. 7. 8. Neh. 7, 70—8, 18. Esr. 9. 10. Neh. 9. 10 für die ursprüngliche Reihenfolge der Esraerzählung hält.

Dagegen begnügt sich T. K. Cheyne (JRL S. 62) mit der Möglichkeit der Annahme, dass die Verlesung des Gesetzes und die Entstehung der Gemeinde (d. h. doch wohl des Berichts Neh. 8—10) hinter Esra 9. 10 gehöre. Was Cheyne für möglich hält, steht Witton Davies (EN S. 133) fest, vgl. auch Marquart (Fund. S. 36). Ähnlich urteilten bereits früher O. F. Fritzsche (Das dritte Buch Esra KEH 1851 S. 7. 63) und J. D. Michaelis (DUAT zu Esra u. Neh. S. 42 f. 62 f.), die in Bevorzugung des apokryphen 3. Esrabuches (3. Esr. 9, 37 ff.) vor den kanonischen BB. Esra und Nehemia die Verlesung des Gesetzes in das 2. Jahr der Ankunft Esras verlegten.

Im Hinblick auf die ausdrückliche zweimalige Nennung Nehemias innerhalb der Kapp. 8—10 des nach ihm genannten Buchs (8, 9 und 10, 2) scheint allerdings auf den ersten Blick die Einreihung von Neh. 8—10 zwischen Esr. 10 und Neh. 1 unvereinbar mit der oben § 2 vertretenen Position von der zeitlichen Priorität Esras vor Nehemia. Jedoch ist es fraglich, ob an den beiden genannten Stellen der Name Nehemia zum ursprünglichen Text gehört.

Neh. 8, 9 werden die Worte des MT **נְחֶמְיָה הוּא הַתִּרְשָׁתָא** von der LXX (B) nur durch *Nemias*, von 1. Esr. 9, 49 nur durch *Ἀρραγαρή* wiedergegeben. Dementsprechend streichen einige, wie Smend (LBEN S. 18), Wellhausen (NGWG 1895 S. 177), Stade (GVI II S. 177 A. 1), Nickel (WJG S. 200 A. 1) **הוּא הַתִּרְשָׁתָא** als Glosse, andere wie Fritzsche (a. a. O. S. 7), Guthe-Batten (SBOT z. St.), Hölscher (KHS³ II z. St.), Torrey (ES S. 269) dagegen **נְחֶמְיָה הוּא**, wiederum andere dagegen, wie Ed. Meyer (EJ S. 200), Siegfried (EN z. St.), Bertholet (EN z. St.), Witton Davies (EN z. St.), Batten (EN z. St.), Löhr (bei Kittel BH z. St.), Haller (Jud. S. 171), Oettli (GI S. 533) halten alle drei Worte für einen späteren Einschub. Letztere Ansicht dürfte die wahrscheinlichste sein, da nach V. 10 es sich offenbar nur um ein redendes Subjekt handelt; daher sind vermutlich mit Siegfried, Stade, Ed. Meyer und Haller auch „die Leviten, die das Volk unterwiesen“ ebenfalls als Zusatz auszuschneiden.

Auch in Neh. 10, 2 unterliegt der MT Bedenken. Die Stellung des Titels **הַתִּרְשָׁתָא** zwischen dem Namen **נְחֶמְיָה** und dem Vatersnamen **בְּרִתְחַלְיָה** ist sehr auffallend; LXX lässt die genannte Amtsbezeichnung fort; daher wird sie auch von Guthe-Batten (SBOT z. St.), Löhr (bei Kittel BH), Hölscher (KHS³ II

z. St.) als späterer Zusatz gestrichen, vgl. auch Bertholet (EN z. St.); umgekehrt hält Torrey (ES S. 282) den Eigennamen nebst dem Vatersnamen für eine Glosse; ähnlich will auch Schlatter (TGP S. 408) weder **נְתַנְיָהוּ** noch **בְּנֵי-נְתַנְיָהוּ** als ursprünglichen Text gelten lassen, während nach Batten (EN z. St.) alle vier Worte auf einer späteren Interpolation beruhen.

Auffallend ist auch, dass neben Nehemia bzw. dem Tiršatha ein sonst gänzlich unbekannter Šidkijja genannt wird. Ed. Meyer (EJ S. 135 f.) hält ihn für den „Präsidenten des Rats der Ältesten“; ähnlich auch Siegfried (EN z. St.), dagegen erklären Bertholet-Ryssel (EN z. St.) und Köhler (BG II 2 S. 642 A. 1) ihn für Nehemias Schreiber bzw. nächsten Unterbeamten, Torrey (ES S. 283) für einen ad hoc erfundenen Genossen des anonymen Tiršatha: „a character created simply in order to provide a companion for the anonymous Tiršatha“. Nach Bertholet (EN z. St.) bezeichnet der Name eventuell schon eine der in V. 3—9 aufgezählten Priesterklassen; Batten (EN z. St.) setzt diese Möglichkeit, ohne in eine Diskussion der Frage näher einzugehen, als selbstverständlich voraus. Dagegen bezieht Witton Davies (EN z. St.) den Namen auf den letzten judäischen König (vgl. Jer. 27, 12; 28, 1; 29, 3; 49, 34), dessen Geschlecht hier nicht unerwähnt bleiben sollte, gleichzeitig rechnet er allerdings mit der Wahrscheinlichkeit, dass dieser Teil von V. 2 eine spätere Interpolation sei, die veranlasst war durch den Wunsch, diese beiden grossen Namen (Nehemia und Šedekijja) zu nennen.

Nach Schlatter (TGP S. 408) sei der Name entstellt aus ursprünglichem **יְהוֹצִדֵק**, dem Vatersnamen (vgl. Hag. 1, 1. 12) des Hohenpriesters **יְשׁוּעַ** (vgl. Esr. 3, 2), der hier neben dem Tiršatha erwähnt gewesen sein müsse. Hölscher (KHS³ II S. 484) endlich hält im Zusammenhang mit der Annahme, dass 10, 2—28 eine spätere Einfügung sei, V. 2 für eine Doublette zu V. 1.

Mit letzterer Annahme dürfte man vielleicht auf dem richtigen Wege sein. Jedenfalls scheint der Text von Neh. 10 nicht ganz in Ordnung zu sein. Vermutlich klafft zwischen V. 1a und 1b eine Lücke. Vielleicht stand ursprünglich zwischen diesen beiden Vershälften eine kurze Aufzählung derjenigen Hauptverpflichtungen, die die Gemeinde in Erfüllung der Tora auf sich nehmen wollte, um sich der in 9, 32 erbetenen göttlichen Gnade zu versichern.

Von den in V. 30 ff. aufgezählten Verpflichtungen würden sich eventuell die in V. 31 und V. 40b genannten nicht übel hier eingliedern lassen, eventuell ebenfalls, wenn auch wohl in bedeutend kürzerer Fassung, V. 32 und V. 38. Gelöbnisse dieser Art (10, 1a. 31. 32? 38? 40b) wären wohl als Abschluss des Gebets 9, 6—37 durchaus verständlich.

Dagegen geht Klostermann (GVI S. 248) zu weit, wenn er das ganze 10. Kapitel allerdings nach Ausschaltung der Liste V. 2—28 als Fortsetzung des oben genannten Gebets betrachtet. Die Perfecta in 10, 33. 35 stehen dieser Auffassung durchaus hindernd im Wege, desgleichen die Form der Bestimmungen in V. 39. 40a und endlich auch die dritte Person, in der hier von Jahve gesprochen wird, während er 9, 6—37 durchweg in der zweiten Person angeredet wird.

Eher schon könnte man daher mit Köhler (BG II 2 S. 641 A. 1) den Abschluss des Gebets (9, 6—37) auf 10, 1 beschränken wollen. Doch übersieht Köhler das Ungenügende des zwischen V. 1a und 1b bestehenden Zusammenhangs, das wohl, wie bereits bemerkt worden, am wahrscheinlichsten durch die Annahme einer Lücke erklärt werden kann. Was die Entstehung dieser Lücke anlangt, so darf hier vielleicht folgender Vermutung Raum gegeben werden. Bei der Niederschrift der Verpflichtungsurkunde (10, 1b ff.) wurden die von Esra in seinem Gebet kurz formulierten Gelöbnisse (10, 1a. 31. 40b, eventuell auch V. 32. 38) zu Grunde gelegt, jedoch durch Zusätze, Erweiterungen und Ergänzungen vermehrt. Wegen der engen Berührung der zu postulierenden Schlussworte des Gebets mit dem Bericht über die faktisch vollzogene Verpflichtung liess der Redaktor erstere fort, um nicht zweimal fast gleichlautende Sätze zu bringen. Ein Analogon zu diesem Verfahren bietet das des pentateuchischen R^{je}, der in der Darstellung der Sinaivorgänge bei J den Text des Dekalogs (vgl. Ex. 34, 28) fortliess, weil er ihn schon im Erzählungsfaden von E (Ex. 20) angeführt hatte, vgl. Kittel GVI⁴ I S. 493. Dillmann-Ryssel KEH² zu Ex. 34, 26.

Dürfte aber nach dem Ausgeführten die Erwähnung Nehemias weder in 8, 9 noch in 10, 2 als sicher bezeugt gelten, so kommt demnach die Hauptinstanz gegen eine Angliederung von Neh. 8—10 an Esr. 10 in Wegfall. Andererseits aber wird diese Umstellung durch eine Reihe von Erwägungen begünstigt.

An und für sich ist es wenig wahrscheinlich, dass Esra,

der speziell zur Durchführung des Gesetzes seines Gottes, das in seiner Hand war (Esr. 7, 14. 25), aus Babel nach Jerusalem entsandt worden war, ohne zwingenden Grund mit der Promulgation dieses Gesetzbuches 14 Jahre gewartet hätte, vgl. Oettli (GI S. 532), auch J. D. Michaelis (DUAT XIII S. 63). Jedenfalls können die Erklärungen, die Stade (GVI II S. 161 f. 176), Ed. Meyer (EJ S. 240 f.), Wellhausen (IJG⁵ S. 173) u. a. für die Verzögerung geltend gemacht, kaum als befriedigend gelten.

Zu dem inneren Grunde gesellt sich noch ein bedeutsames äusseres Zeugnis, auf das auch schon J. D. Michaelis (a. a. O. S. 62) hingewiesen hat. Josephus (Antt. XI 5, 4 f. § 145—158) reiht die Gesetzesverlesung unmittelbar an Esras Vorgehen gegen die Mischehen an und lässt sie dementsprechend auch der ersten Ankunft des Nehemia (XI 5, 6 § 159—167) vorausgehen. Mit dieser Gruppierung der Tatsachen schliesst sich Josephus direkt an die Darstellung des apokryphen griechischen Esrabuches (9, 37 ff.) an, das in der Vulg. als drittes, in der LXX dagegen als erstes (*Ἑσδρας α'*) gezählt wird. Seit dem abschätzigen Urteil des Hieronymus (Praefatio in versionem libri Ezrae, ed. Vallarsi IX 1524 nach Schürer GJV⁴ III S. 448) galt bekanntlich lange Zeit hindurch das 1. Esrabuch als ziemlich „charakterlose Kompilation“ (De Wette-Schrader, Einl.⁸ § 364), zusammengestellt, sei es auf Grund des Septuagintatextes der BB. Chronik, Esra und Nehemia (Keil, Einl.³ S. 704 f. Zöckler, Die Apokryphen des A. T. 1891 SZKK IX S. 157. Schürer GJV² II S. 713), sei es auf Grund des hebräisch-aramäischen Textes der genannten Bücher (Nestle, Marginalien und Materialien 1893 S. 23—29. Guthe bei Kautzsch, Apokryphen d. A. T. 1900 S. 1. Schürer GJV⁴ III S. 445 f.). Andere, wie Fritzsche (Das 3. B. Esra KEH 1851 S. 4) und Bertheau-Ryssel (EN S. XXVI f.) denken an eine freie Übersetzung aus dem MT. Nach Ewald (GVI³ IV S. 165 f.) ist der Verfasser entweder ein Übersetzer der Chronikbücher (inklusive der BB. Esra und Nehemia) oder der Überarbeiter einer bereits vorgefundenen, freieren griechischen Übersetzung, die jedoch zeitlich vor die LXX gehöre.

Im Gegensatz zu Ewald vertrat seit 1893 Sir Henry Howorth (Academy 1893 S. 13. 60. 106. 174. 326. 524) die These: *Ἑσδρας α'* biete den ursprünglichen Text der LXX, während *Ἑσδρας β'* die Übersetzung des Theodotion bzw. des Symmachus sei (Transactions of the ninth international Congress of Orientalists Vol. II

Lond. 1893 S. 68—85. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 1901 S. 147—159. 305—330; 1902 S. 147—172. 332—40; 1903 S. 15—22. 90—98; 1904 S. 25—31. 63—69. 94—100; 1905 S. 267—78; 1907 S. 31 ff. nach Schürer GJV⁴ III S. 446.

Trotz des Widerspruchs von Kisters (WJ S. 124 ff.), Wellhausen (IJG⁵ S. 170 A. 1), Sellin (SEJG II S. 23 A. 1), B. Walde (Die Esdrasbücher der Septuaginta. B. St. B. XVIII H. 4 Freib. i. B. 1913) hat die These von Howorth viel Anklang gefunden. Marquart (Fund. S. 29), Bertholet (EN S. XVI f.), Thackeray (DB I S. 758—63), Theis (Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6 1910 S. 6—34) haben sich ihr wenn auch z. T. mit einigen Modifikationen angeschlossen; ihren eifrigsten und gründlichsten Verfechter hat sie jedoch in Ch. C. Torrey (Ezra Studies 1910 S. 1—113) gefunden. Auch E. Bayer (Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia. B. St. B. XVI H. 1 Freib. i. B. 1911 S. 153—156) bekennt sich zu dem Satz, dass Esdr. β' die etwa in das zweite nachchristliche Jahrhundert gehörende Übersetzung Theodotions sei, die wegen Mangels einer brauchbaren alten Version in den griechischen Bibelhandschriften Aufnahme gefunden; andererseits aber bestreitet er die Gleichsetzung von Esdr. α' mit dem ursprünglichen Septuagintatext; vielmehr sei Esdr. α' eine um die Wende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts entstandene Übersetzung des ursprünglich hebräisch-aramäisch geschriebenen apokryphen Buches.

Dagegen begnügt sich Hölcher (PRE³ XXIII S. 69. KHS³ II S. 449) mit der Annahme, dass der apokryphische Esra nach einem älteren hebr.-aram. Original gearbeitet sei. Ähnlich Sellin (Einl.³ S. 166), demzufolge der griechische Esra „ein Ausschnitt aus der ältesten Form des chronistischen Werkes, also ein Vorläufer des kanonischen Esrabuches“ ist. Auch Witton Davies (EN S. 30) hält es für nicht unwahrscheinlich, dass 1. Esdr. ein besseres hebräisches (und aramäisches) Original voraussetze, in welchem Fall der griechische Esra als Bestandteil des ursprünglichen Septuagintatextes der BB. Chronik, Esra und Nehemia zu betrachten sei. Ähnlich Bewer (Der Text des Buches Esra, Göttingen 1922 S. 2), demzufolge Esdras I die älteste griechische Übersetzung des Esrabuches ist und auf einen Text zurückgeht, der zwei Jahrhunderte älter ist als der der Masora.

Nur eine andere, genauere Formulierung dieser Auffassung bietet Batten (EN S. 6—13) mit der Annahme, dass *Ἑσδῶ. α'* und *Ἑσδῶ. β'* zwei voneinander unabhängige Übersetzungen zweier Rezensionen (editions) eines hebräisch-aramäischen (semitic) Originals darstellen. Von diesen beiden Rezensionen glaubt Batten die erstere d. h. *Ἑσδῶ. α'* als Geschichtsquelle durchaus höher einschätzen zu müssen. Jedenfalls aber dürfte dieses Urteil in bezug auf die zeitliche Eingliederung von Neh. 8—10 in unmittelbarem Anschluss an die Esr. 10 berichteten Vorgänge zutreffen, weil hier die mit Josephus übereinstimmende Angabe des griechischen Esrabuches (vgl. oben S. 186) auch durch das B. Maleachi gestützt werden kann.

In dem vorhergehenden Kapitel (IV) war gezeigt worden, dass Mal. 2, 17—3, 5 auf die unmittelbar bevorstehende Ankunft Esras Bezug nehme (vgl. oben Kap. IV § 5), dass 3, 6—12 in die Zeit zwischen der Ankunft Esras und der Verlesung des Gesetzes falle (vgl. oben Kap. IV § 4) und 3, 13—21 unmittelbar nach der Gesetzesverlesung anzusetzen sei (vgl. oben Kap. IV § 3). Gleichzeitig war gezeigt worden, dass die einzelnen Reden des B. Maleachi in chronologischer Aufeinanderfolge geordnet sind (s. oben Kap. IV § 7 S. 130; § 10 S. 140). Demnach wäre in der Zeit, die zwischen dem Jahre der Ankunft Esras und der Verlesung des Gesetzes liegt, Maleachi nur einmal öffentlich hervorgetreten, und zwar aus dem in 3, 6—12 geschilderten Anlass, um für das von Esra mitgebrachte Gesetzbuch Stimmung zu machen.

Würde nun, wie es bei der jetzigen Anordnung der BB. Esra und Nehemia den Anschein hat, zwischen die Ankunft Esras (Esr. 7. 8) und die Gesetzesverlesung (Neh. 8—10) noch Nehemias Ankunft und Mauerbau (Neh. 1—6) fallen, so wäre es sehr auffallend, dass Maleachi mit keiner Silbe auf diese Ereignisse Bezug genommen hätte. Doch dieses Schweigen scheint die beste Bestätigung dafür zu sein, dass die Gesetzesverlesung nicht allzulange nach Esras Ankunft — vermutlich bereits im zweiten Jahre nach derselben, also jedenfalls geraume Zeit vor der ersten Ankunft des Nehemia — stattgefunden habe.

Allerdings wird man demgegenüber entgegenhalten können, dass Maleachi in der Rede 3, 6—12 auch über die Esr. 9. 10 berichteten Massregeln Esras völliges Stillschweigen beobachte.

Doch dieser Einwand erledigt sich durch einen doppelten Umstand: einerseits hatte Maleachi zu der Frage nach den Mischehen bereits vor der Ankunft Esras Stellung genommen (2, 10—16), und zwar in so auktoritativer Weise, dass bei der ersten Erörterung dieser Frage in Esras Gegenwart aus dem Schoß der Gemeinde Škhanja mit einem Vorschlag hervortritt (Esr. 10, 2 ff.), der sich direkt an Maleachis Forderungen anlehnt (Mal. 2, 16 vgl. oben Kap. IV § 6 S. 123). Andererseits hat Esras Vorgehen nicht zu dem gewünschten Resultat geführt (vgl. oben § 2 S. 168, s. auch Stade GVI II S. 158. Wellhausen IJG⁶ S. 17^β). Esras Misserfolg war in gewissem Sinne auch Maleachis Misserfolg. Dass Maleachi daher nicht besonders darauf zurückkommt, ist zum mindesten ebenso verständlich wie das Vorgehen des Redaktors des Esrabuches, der den Schluss von Esr. 10 nur unvollständig wiedergegeben, vgl. oben § 2 S. 168 f.

Sind wir mit unserer Argumentation inbetreff der Anreihung von Neh. 8—10 an Esra 10 im Recht, dann dürfte es das Nächstliegendste sein, den Akt der Gesetzesverlesung in das zweite Jahr nach der Ankunft Esras d. h. in den Herbst 457 zu verlegen. Im Zusammenhang mit dieser Anordnung sind dann naturgemäss auch die genannten drei Kapitel des Nehemia-buches den Eframemoiren, genauer der Überarbeitung dieser Memoiren, zuzuzählen.

Das zur Stütze der oben genannten Anordnung angeführte Zeugnis des B. Maleachi ist jedoch auch noch in einer andern Beziehung von Wichtigkeit. Die BB. Esra-Nehemia erwähnen Esra bekanntlich zum letzten Mal in dem Bericht über die Einweihung der Mauern (Neh. 12, 27—43). Diesem Bericht zufolge soll Esra eine der beiden Festprozessionen geleitet haben, die damals mit feierlichem Gepränge die neubefestigte Stadt umzogen (Neh. 12, 33). Doch bereits oben § 2 (S. 158, vgl. auch Kap. IV § 9 S. 138) war bemerkt worden, dass Neh. 12, 33—36 nicht den Memoiren Nehemias, sondern der bearbeitenden Hand des Chronisten angehören.

Ebenfalls oben (a. a. O.) war darauf hingewiesen worden, dass nach Josephus (Antt. XI 5, 5 § 158) Esra, wie es scheint, noch vor der ersten Ankunft Nehemias in Jerusalem gestorben sei. Sollte nicht vielleicht auch hier Josephus sich auf den möglicherweise verloren gegangenen Schluss von *Ἐσδραῶς α'* stützen? Jedenfalls scheint das B. Maleachi die Tradition zu

bestätigen, dass Esra vor dem ersten Auftreten Nehemias in Jerusalem vom Schauplatz der Geschichte verschwunden war, sei es, dass er vorher gestorben (Josephus), sei es, dass er wieder in den Osten zurückgekehrt war (Benjamin v. Tudela, Itiner. I, 73, s. oben Kap. IV § 9 S. 138); nimmt doch Maleachi nirgends auf Nehemia Bezug, wohl aber, wie es scheint, auf den Tod bzw. den Abgang Esras, wenn unter der 3, 23 f. angekündigten Wiederkunft des Elias die des Esra verstanden werden darf, vgl. oben Kap. IV § 9 S. 139, s. auch B. II zu 3, 23.

Sind wir mit unserer Annahme im Recht, dann ergäbe sich als letzter terminus ad quem für den Tod Esras die Zeit der ersten Ankunft Nehemias in Jerusalem im 20. Regierungsjahr Artaxerxes I (Neh. 2, 1. 11; 5, 14) d. h. das Jahr 445. Doch vermutlich wird der terminus ad quem noch um mindesten 1—2 bzw. 3 Jahre hinaufzurücken sein, und zwar aus folgenden Erwägungen.

Die Veranlassung zu der Entsendung Nehemias bildete bekanntlich die in Susa eingetroffene Nachricht von der Zerstörung der Stadtmauern Jerusalems (Neh. 1, 3; 2, 3 ff.). Die Errichtung einer Stadtmauer sowie deren Zerstörung muss demnach der Entsendung Nehemias vorausgegangen sein. Der Bericht über diese Ereignisse aber findet sich, wie heute fast allgemein anerkannt wird, Esr. 4, 8—23, vgl. oben S. 181. Dabei werden, wie bereits oben (§ 2 S. 164 f.) gezeigt worden, die Esr. 4, 12 genannten Erbauer der Stadtumwallung fast ganz allgemein entweder mit der Gola Esras oder mit einer anderen, unter Artaxerxes I heimgekehrten Gruppe von Verbannten identifiziert. Die Ansicht Sellins (SEJG II S. 18—25), dass hier die im Jahre 538/37 unter Kyros bzw. Kambyzes zurückgekehrten Exulanten gemeint seien, steht, wenn man von den Antedatierungen Wincklers, Schlatters und Riesslers (vgl. oben § 1 S. 156) absieht, ganz vereinzelt da. Eine Art Kombination zwischen der Meinung Sellins und der herrschenden bzw. den beiden herrschenden Ansichten stellt Haller (Jud. S. 108) her mit der Annahme, dass es sich hier um eine in der Zeit zwischen 520 und 445 „frisch angekommene Exulantenschar“ handle, die den Versuch unternommen, Jerusalem mit Mauern zu umgeben.

Von den genannten Erklärungen haben wir oben (§ 2 S. 164) uns derjenigen anschliessen zu müssen geglaubt, die Esr. 4, 12 von der Gola Esras versteht.

Dabei fällt allerdings auf, dass diese in dem Bericht des Unterstatthalters Rêhûm an Artaxerxes (Esr. 4, 8 ff. vgl. Ed. Meyer EJ S. 34) ganz allgemein bezeichnet wird als יְהוּדִיָּא דִּי סָלְקוּ מִן־לְוִתָּהָּ עִלְיָנָא = „die Juden, die von dir zu uns heraufgezogen sind“ ohne Nennung ihres, mit besonderen königlichen Vollmachten ausgestatteten (Esr. 7, 11—26) Führers, des Priesters und Schriftgelehrten Esra (Esr. 7, 1 ff.). Die Nichterwähnung Esras könnte allerdings als Beweis in Betracht kommen für die Auffassung, dass hier eine andere Gola als die Esras gemeint sei.

Doch mit gleichem Recht könnte das Fehlen des Namens Esras wohl auch so erklärt werden, dass die einst mit Esra heimgekehrte Exulantenschar ihr Oberhaupt nicht mehr besass, d. h. dass Esra unterdessen bereits heimgegangen war oder Jerusalem verlassen hatte, vgl. oben S. 189 f., auch Kap. IV § 9 S. 138. Ist diese Annahme richtig, dann würde der missglückte Mauerbau, von dem Esr. 4, 8—23 berichtet, und der die erste Statthalterschaft Nehemias veranlasste (vgl. oben S. 190), weder unter Kyros bzw. Kambyses in der Periode gleich nach 538 erfolgt sein (Sellin SEJG II S. 18—25), noch durch Esra in der Zeit nach dem Kampf gegen die Mischehen und vor der Ankunft Nehemias (Stade GVI II S. 161 f. Klostermann GVI S. 254 f. Ed. Meyer EJ S. 240 f. Piepenbring HPI S. 543 ff. Lehmann-Haupt, Isr. S. 170 f.), noch durch Hⁿnani (vgl. Neh. 1, 2) und seine Genossen (v. Hoonacker NE S. 165), noch durch eine sonst nicht näher bekannte Gruppe heimgekehrter Exulanten unter Artaxerxes I (Bertholet EN zu Esr. 4, 12. Batten EN zu Esr. 4, 12), sondern erst nach dem Tode bzw. Abgang Esras.

Ist aber, wie bereits oben (S. 190) vermutet worden, für die Inangriffnahme, Ausführung und Inhibierung des Mauerbaues ein Zeitraum von mindestens 1—2, wenn nicht 3 Jahren in Anspruch zu nehmen, so wäre demnach der Tod Esras spätestens in den Jahren 448—446 erfolgt, oder m. a. W. die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Esras wäre ungefähr auf ein Dezennium anzusetzen. Für eine Beschränkung dieser Dauer mit Hölcher (KHS³ II S. 452) auf nur 1½ Jahre ist keinerlei Anhaltspunkt gegeben.

Eine Erörterung über die Reihenfolge bzw. Dauer der Ereignisse seit der ersten Ankunft Nehemias liegt ausserhalb des

Rahmens einer Einleitung zum Buch Maleachi, das auf den genannten jüdischen Statthalter in keiner Weise mehr Bezug nimmt.

Das Ergebnis der voranstehenden Untersuchung möge folgende Zeittafel veranschaulichen:

- 458 1. Nisan (I) — Anordnung Esras zum Aufbruch aus Babel (Esr. 7, 9).
- „ 12. Nisan (I) — Aufbruch Esras vom Ah^awaflusse (Esr. 8, 31).
- „ 1. Ab (V) — Ankunft Esras in Jerusalem (Esr. 7, 9).
- „ 20. Kislev (IX) — Volksversammlung auf dem Tempelplatz in Sachen der Mischehen (Esr. 10, 9).
- 458/57 1. Tebet (X)—1. Nisan (I) — Tagung des Ausschusses in Sachen der Mischehen (Esr. 10, 16 f.).
- 457 1. Tišri (VII) — Verlesung des Gesetzbuches vor der Volksversammlung auf dem Platz vor dem Wassertor (Neh. 8, 1—12).
- „ 2. Tišri (VII) — Fortsetzung der Gesetzesverlesung vor den Familienhäuptern (Neh. 8, 13 f.).
- „ 15—22. Tišri (VII) — Feier des Laubhüttenfestes (Neh. 8, 15—18).
- „ 24. Tišri (VII) — Bussfeier und Verpflichtung der Volksversammlung auf das Gesetzbuch Esras (Neh. 9, 1—10, 40).
- 448/46 — Tod bzw. Abgang Esras.
- 448—46 — Der Mauerbau und dessen Inhibierung (Esr. 4, 8—23).
- 445 — Ankunft Nehemias in Jerusalem (Neh. 2, 1. 11; 5, 14).

B. §§ 5—11. Der zeitgeschichtliche Rahmen der sieben Reden des B. Maleachi.

§ 5.

Der zeitgeschichtliche Rahmen der I Rede (1, 2—5).

Im 4. Jahre nach der Schlacht bei Marathon hatte Aegypten, der persischen Herrschaft müde, zu den Waffen gegriffen (Herodot VII, 1). Gleichzeitig regte es sich auch in Babylon: ein gewisser Bilšimanni hatte sich hier zum Könige aufgeworfen (Prašek, Gesch. d. Meder u. Perser II 1910 S. 112 in Anlehnung an Ungnad OLZ 1907 S. 464—67). Doch Darius starb über den Vorbe-

reitungen zu einem ägyptischen Feldzuge (Herod. VII, 4), und erst ein Jahr nach seinem Tode konnte sein Nachfolger Xerxes daran denken, die Rebellen zu züchtigen (Her. VII, 7). Die Niederwerfung des ägyptischen Aufstandes fand noch im Jahre 485 durch ein unter dem persönlichen Oberbefehl des Xerxes stehendes Heer statt, die des babylonischen jedenfalls noch vor dem Aufbruch der persischen Truppen nach Griechenland (Prašek a. a. O. S. 147—152, vgl. auch Ed. Meyer GA III § 102). Mit gespanntester Aufmerksamkeit mag man in Juda diese Ereignisse verfolgt haben. Die unerträgliche Zeit der Ruhe und Stille (vgl. Sach. 1, 11) schien nun endlich vorüber: wiederum einmal schien Gott Himmel und Erde zu erschüttern und die Völkerwelt in Aufruhr zu versetzen (vgl. Hag. 2, 6 f.). Überall wieder gezückte Schwerter, angeschrirte Kriegssrosse und kampfbereite Kriegswagen! Wiederum wankten Throne, Weltmächte brachen zusammen, Rosse und Reiter, Wagen und Wagenkämpfer stürzten nieder. Die Weissagung Haggais (2, 21 ff. vgl. 2, 7) schien nun endlich sich erfüllen zu wollen. Die Vorboten der messianischen Zeit waren nun endlich da; der langersehnte und langverheissene Advent Jahves schien nun definitiv vor der Tür zu stehen. Lange genug hatte man auf ihn gewartet — von Jahr zu Jahr, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt. Haggai und Sacharja hatten den Anbruch der messianischen Endherrlichkeit an die Vollendung des Tempelbaues geknüpft, vgl. Hag. 1, 8. Sach. 8, 9 ff. Seit dem Adar 515 (Esra 6, 15 vgl. Bertholet KHCAT z. St.) stand das Gotteshaus fertig da, aber der ersehnte Einzug Jahves blieb aus.

Einer Anregung Ewalds (GVI³ IV S. 155 ff.) folgend, vertritt Sellin (Serubbabel 1898. SEJG II S. 163—195. Art. Serubbabel PRE³ XVIII S. 225 ff. Isr.-jüd. Heilandserwartung 1909 S. 64 f.) die Hypothese, Serubbabel habe, dem Drängen der Propheten Haggai und Sacharja nachgebend, sich den Königstitel angemasst, um jedoch schnell genug als Hochverräter dafür zu büssen, indem er von den Persern entweder hingerichtet oder nach Babel verbannt worden sei. Trotz des geringen Anklangs (vgl. Kittel, Jes.⁶ S. 462. Winckler KAT³ S. 295. Bennett RPP S. 89. Haller, Jud. S. 69 f.), den diese Hypothese gefunden, ist sie doch nicht mit den meisten neueren Darstellern der Geschichte Israels (Oettli GI S. 511. Guthe GVI³ S. 281 f. Wellhausen IJG⁵ S. 167. Nikel WJG S. 142 ff.) a limine abzuweisen.

Das völlige Schweigen der altt. Geschichtschreibung über die Schicksale der Gemeinde in der Zeit zwischen 515 und 458, speziell über die Person Serubbabels, die Enthebung der davidischen Linie von der Statthalterwürde, das Verschwinden der Gestalt des davidischen Messias aus der prophetischen Eschatologie, die unverkennbaren Anspielungen einiger nachexilischer Psalmen (89. 132) auf das Los Serubbabels, das alles fällt zu Gunsten der Sellinschen Hypothese ins Gewicht.

Demnach scheint also Serubbabel, ermutigt durch Haggai (2, 21 ff.) und Sacharja (3, 8—10; 4, 6b—10; 6, 9—15), sich die messianische Königskrone aufs Haupt gesetzt zu haben. Doch das Königtum des jungen Davididen war nur ein kurzer Traum. Das Eingreifen der persischen Regierung machte ihm vermutlich nur allzubald ein Ende. Die rauhe Wirklichkeit wurde jetzt um so herber empfunden. Israels Hoffnung war jetzt für lange dahin. Ein Menschenalter scheint die Gemeinde in dumpfer Resignation dahingelebt zu haben. „Wir hoffen auf Licht, aber siehe da Finsternis, auf Glanzesstrahlen, aber im Tiefdunkel gehen wir einher: wir tasten gleich Blinden an der Wand und gleich Augenlosen tappen wir; wir sind gestrauchelt in Mittags-helle gleichwie im Abenddunkel ... Wir brummen wie die Bären, wir alle, und gleich Tauben girren wir unaufhörlich; wir hoffen auf Recht, aber da ist keines, — auf Heil, doch ferne ist es von uns.“ Diese Klage, die Tritojesaja (Jes. 59, 9 ff.) im Namen der Gemeinde anstimmt, malt mit ihren zwei Tierbildern in unnachahmbarer Weise die schwermütig gedrückte Stimmung hoffnungsloser Verzagtheit, die damals die junge Kolonie schier ganz zu Boden geworfen hatte.

Aber wie ein Lichtstrahl fällt die Kunde von der gärenden Unruhe im Perserreiche in dieses Dunkel. Sollte jetzt die Zeit gekommen sein, da Jahve, der grosse Kriegermann, mit dem Helm des Heils auf dem Haupte und angetan mit Kleidern der Rache und dem Mantel des Eifers um seine Schultern, auf dem Plan erscheinen wird als Retter und Erlöser für Sion, um Sions Feinden den langersehnten Entgelt heimzuzahlen (Jes. 59, 17 f. 20)? Wird der so lange zurückgehaltene Strom des Heils endlich zum Durchbruch kommen (Jes. 59, 19)? Doch nein, nein! Wie sollte Jahve? Hat er denn Israel überhaupt noch lieb? Hätte Jahve Israel lieb, so würde es doch auch nicht an Zeichen dieser Liebe fehlen (Mal. 1, 2). Doch wo sind diese? Vergeblich schaut man

nach ihnen aus. Wohl hat die Gemeinde durch Fasten und asketische Übungen sich der Gunst ihres Gottes zu versichern gesucht, wohl hat sie gehofft, dadurch seine Parusie beschleunigen zu können (Jes. 58), aber vergebens — ihr Fasten hat Gott nicht angesehen und um ihre Kasteiungen hat er sich nicht gekümmert (Jes. 58, 3).

Allerdings hatte ja ein Prophet in ihrer Mitte ihnen vorgehalten: die Schuld an der Verzögerung des Advents Jahves liege nicht an Jahve, sondern an ihnen selbst, an ihrer sozialen Degeneration, ihrer ethischen Minderwertigkeit, ihren kultischen Verirrungen. Solange noch der Stärkere rücksichtslos gegen den Schwächeren mit blutbefleckter Hand das Faustrecht übt (Jes. 58, 3 f.), ihn in Fesseln und Banden gefangen hält (vgl. Jes. 58, 6), ihn hungrig, nackend und obdachlos einhergehen lässt (vgl. Jes. 58, 7), solange es auf dem Markt der Stadt keine Wahrheit, kein Recht, keine Gerechtigkeit gibt, solange man die Wahrheit immer noch zum Straucheln bringt, solange man das Recht und die Aufrichtigkeit zurückdrängt, solange die Gerechtigkeit gleichsam trauernd fernbleiben muss (Jes. 59, 14), solange immer noch blutige Justizmorde auf der Tagesordnung stehen (Jes. 59, 3. 4. 7), solange immer noch verschmutzte Lüge und gewalttätige Ruchlosigkeit in Gedanken, Worten und Werken ihr eitles, todbringendes Spiel treiben (Jes. 59, 3—8), solange immer noch der Kultus nur toter Zeremoniendienst (Jes. 58, 3 ff.) bleibt, solange neben der Jahveverehrung immer noch die Ausübung einer ganzen Fülle heidnisch-samaritanischer Kulte und Kultbräuche einhergeht, wie Baum- und Steinkultus, Höhen- und Hausdienst, Melekh- und Totenverehrung (Jes. 57, 5—10), wie Opfern in Gärten, Räuchern auf Ziegelsteinen, Inkubationen, Genuss von Schweine- und Mäusefleisch (Jes. 65, 3 ff.; 66, 17), Lektisternien für die Schicksalsgottheiten Gad und M'ni (65, 11) — solange alles solches vor sich geht, solange alle diese Sünden eine Scheidewand zwischen Jahve und der Gemeinde aufrichten (Jes. 59, 2), kann die göttliche Glorie noch nicht über Jerusalem erstrahlen (vgl. Jes. 60, 1).

Aber war die gegenwärtige Generation besser als ihre Väter (vgl. Mal. 3, 7)? Daher war denn auch für die Gemeinde scheinbar kein Grund vorhanden, sich der Liebe Jahves gewiss zu fühlen, es sei denn dass Jahve diese durch ein besonderes Zeichen verbürge.

Diese Stimmung zweifelnder Depression bildet den Hintergrund, von dem aus die erste Rede des Propheten 1, 2—5 verstanden sein will.

Im Gegensatz zu den Zweifeln und dem Kleinglauben der Gemeinde verkündigt der Prophet: Jahve liebt die Gemeinde (1, 2), und weil er sie liebt, darum wird auch noch die jetzige Generation den Anbruch der messianischen Zeit erleben (1, 5). Das Zeichen der göttlichen Liebe aber ist Jahves Hass gegen Edom, das demnächst für alle Zeiten in eine menschenleere Einöde verwandelt werden soll (1, 3 f.), ist doch nach Ezechiels (35. 36) und anderer Propheten (Jes. 34. 35. Obadja V. 18. 21. Jes. 63, 1—6 vgl. Joel 4, 19) Weissagung die Verwüstung Edoms der tiefdunkle Hintergrund, auf dem Israels Endherrlichkeit sich um so strahlender abheben soll.

Vermutlich dachte der Prophet an eine Zertrümmerung Edoms im Zusammenhang mit dem bevorstehenden Feldzug der Perser gegen Aegypten.

§ 6.

Der zeitgeschichtliche Rahmen der II Rede (1, 6—2, 9).

Die Hoffnungen, die man in Juda auf die Wirren im Perserreich um die Zeit des Todes des Darius gesetzt, hatten sich jedoch als ebenso trügerisch erwiesen wie einst zu Anfang der Regierung dieses Königs in den Tagen des Tempelbaues. Sowohl in Aegypten als auch in Babel ward der Aufstand mit starker Hand niedergeworfen (s. oben S. 193); Aegypten ward in noch weit härtere Knechtschaft gebracht als unter Darius (Herod. VII, 7); das babylonische Königtum ward definitiv abgeschafft, und dementsprechend auch der Titel des Perserkönigs geändert (Prašek a. a. O. S. 151. Ed. Meyer GA III § 80). Unverletzt, ja noch fester gefügt war das Achaemenidenreich aus den bedrohlichen Unruhen hervorgegangen. In der Stärke und der Zusammensetzung der gegen Griechenland aufgebottenen Streitkräfte, für die alle Völkerschaften der Monarchie Kontingente gestellt hatten, kam die Machtstellung Persiens zum unverkennbaren Ausdruck (vgl. Prašek a. a. O. Ed. Meyer GA III § 217).

Aber auch nach den Niederlagen bei Salamis, Plataeae und Mykale war das Perserreich immer noch intakt, und sein König

nach wie vor der König der Könige und der Länder (vgl. Ed. Meyer GA III § 322). Mit dem erhofften Zusammenbruch der Weltmacht war es also nichts. Nicht einmal Edom scheint durch den Kriegszug des Xerxes gegen Aegypten Schaden genommen zu haben; jedenfalls wissen wir davon ebensowenig wie von einer sonstigen Katastrophe, die das Bergland Seir heimgesucht als Vorstufe für den Anbruch der messianischen Zeit. Also wiederum galt es, sich zu gedulden und sich mit der vorläufigen Nichterfüllung des prophetischen Drohspruchs über Edom (Mal. 1, 2—5) abzufinden. Das war leichter gesagt als getan. Im Hinblick auf den baldigen Advent Jahves war der Kultus in dem neuerbauten Gotteshaus mit freudiger Begeisterung aufgenommen worden (Esr. 6, 16 ff.). Aber was nützte der Kultus in dem verwaisten Tempel, wenn Jahves Kommen immer noch verzog? Lohnte der Jahvedienst noch, wenn Jahve die Erfüllung seiner Verheissungen so hintanhielt? War Jahve wirklich der allmächtige himmlische König, dessen Name auf der ganzen Erde in höchstem Ansehen stand (vgl. Mal. 1, 11. 14), der in brennendem Eifer für Sions Ruhm (vgl. Sach. 1, 14) jeden Augenblick nach Belieben Throne stürzen und die Weltmächte zu Boden werfen konnte (vgl. Hag. 2, 21 f. Sach. 2, 1—4; 6, 1—8)? Ist Jahves Name nicht entweiht durch Preisgabe Israels unter die Gewalt heidnischer Machthaber (vgl. Mal. 1, 12 mit Ez. 36, 20—23)?

Ist Jahve wirklich der Herr Himmels und der Erde, dem man unbedingten Gehorsam, der liebende Vater, dem man pietätvolle Ehrfurcht schuldete (Mal. 1, 6)? Bestand sein Wort, seine Verheissungen, seine Gnadenzusagen, seine Berith noch zu Recht (vgl. Mal. 2, 5 ff.) nach den unaufhörlichen Enttäuschungen, in die man sich immer aufs neue hineinfinden musste? War man an seine Gebote gebunden, war man noch verpflichtet, die Bundesordnungen zu halten (vgl. Mal. 2, 8)? Lohnte es sich noch, ihn ferner um seine Gnade anzugehen und zu beten: Dein Reich komme (vgl. Mal. 1, 9)? Erhörte er noch Gebete? Hatte er an dem Tempel, an dem Altar, an den Opfern, die dort dargebracht wurden, seien es nun öffentliche Gemeinde- oder private Gelübdeopfer, auch nur das geringste Interesse (vgl. Mal. 1, 10. 14)? Ist nicht in Jahves Augen der Tempelaltar, obschon sein eigener Tisch, doch verächtlich und befleckt, ebenso wie alle dort dargebrachten Opfergaben (vgl. Mal. 1, 7. 12)? Wie sollte auch

Jahve anders urteilen? Solange die messianische Zeit und damit auch die völlige Wiederherstellung der Gemeinde noch ausstand, dauerte trotz der Rückkehr nach Palästina der Zustand des Exils (Sach. 1, 12) und damit der Unreinheit (Hag. 2, 14) noch an, war doch jede im Exil dargebrachte Opfergabe an sich unrein (Hos. 9, 4. Ez. 4, 9—17). Wozu dann aber der ganze kostspielige Kultusapparat? Wozu der tägliche Aufwand von Brand- und Speisopfern? Wozu die Besorgung des Altars und das tägliche Anzünden der Opferflamme? Wäre es unter den gegebenen Umständen nicht angezeigt, den Tempeldienst überhaupt zu sistieren, die Altarflamme auszulöschen und die Tore des Tempelvorhofs zu schliessen (vgl. Mal. 1, 10)? Allerdings so weit ging man nicht; der Tempeldienst wurde immer noch weiter versehen, aber wie? Die fehlerhaften, blinden, lahmen, kranken und womöglich dabei noch unrechtmässig erworbenen Tiere schienen gerade gut genug für den immer noch unreinen Altar (Mal. 1, 8. 13). Was für das öffentliche Gemeindeopfer recht war, schien auch für das private Gelübdeopfer billig. Wenn man auch sein bestes Tier aus der Herde Jahve gelobt hatte, so brachte man ihm dann doch skrupellos das schlechteste dar (Mal. 1, 14). Jahve hielt ja auch nicht seine Verheissungen, sollte da der Mensch es so streng mit seinen Gelübden nehmen? Jedenfalls schien es ratsamer, die besten Stücke der Herde, die fehlerfreien Tiere als Huldigungsgeschenke für den persischen Statthalter aufzubewahren (1, 8), er war ja doch der Vertreter des „Grossen Königs“ auf Erden, des persischen Grosskönigs in Palästina, und dieser schien ja doch weit mächtiger als der unsichtbare „Grosse König im Himmel“, der sein Volk nicht aus den Banden der Knechtschaft befreite. Und schliesslich musste der wirtschaftliche Notstand (Mal. 1, 13) alles entschuldigen: *ultra posse nemo obligatur*. So dachte und sprach man in den Priesterkreisen Jerusalems um die Zeit, als Hellas in heldenmütigem Kampf den Angriff des Grosskönigs auf Griechenlands Freiheit abwehrte.

Die hier skizzierte Stimmung legt Maleachi in der Scheltrede 1, 6—2, 9 ausdrücklich den Priestern zur Last. Jedenfalls waren sie die eigentlichen Urheber der Vernachlässigung und Verwahrlosung des Kultus. Doch der Ton, den die Priester anschlugen, klang naturgemäss in der Gemeinde fort. Bei der autoritativen Stellung, die die Priester damals in der Gemeinde

einnahmen (vgl. Mal. 2, 3. 9), konnte das auch gar nicht anders sein. Sie galten ja immer noch wie in den goldenen Tagen einer besseren Vergangenheit für die Hüter der Überlieferung, die Botschafter Jahves und Dolmetscher seines Willens, aus deren Munde man sich untrügliche Unterweisung holte (Mal. 2, 6 f.). Aber wie waltete die Priesterschaft ihres Lehramtes? Nicht viel besser als des Opferdienstes. Wurde der Opferdienst lässig betrieben, so die Toraerteilung gewissenlos. Das „Ansehen der Person“ (Mal. 2, 9) war das Grundübel. Wer gut zahlte, wurde vermutlich anders beraten als der, welcher wenig oder gar nichts bieten konnte (vgl. Micha 3, 11). Wo sollte auch das Pflichtgefühl herkommen, nachdem die Gottesfurcht, die Ehrfurcht vor Jahve, aus den Herzen gewichen war (vgl. Mal. 2, 5. 8)? Jahve hat seine Gnadenzusagen nicht gehalten, er hat seine Berith ausser Kraft gesetzt, warum sollten die Priester nicht auch ihrerseits sich über ihre Verpflichtungen hinwegsetzen (vgl. Mal. 2, 8 f.)? Das Fehlen des sonst erzieherisch so machtvoll wirkenden religiösen und sittlichen Einflusses einer vorbildlichen Priesterschaft konnte nicht ohne Rückwirkung auf die Gemeinde bleiben. Eine starke Depravation der letzteren war die natürliche Folge (Mal. 2, 8). Worin diese Depravation bestand, führt der Prophet des näheren nicht aus, aber das Bild, das er von der Stimmung in den Priesterkreisen entwirft, lässt kaum einen Zweifel darüber, nach welcher Richtung hin die Gemeinde sich auf schiefer Ebene bewegte.

Diesen Zuständen tritt der Prophet Maleachi in seiner zweiten Rede (1, 6—2, 9) entgegen. Punkt um Punkt schleudert er den Priestern ihre Anklagen gegen Jahve zurück. Nicht Jahve verachtet seinen Altar und dessen Gaben, sondern die Priester selbst sind Altarverächter in Wort und Tat (1, 7 f. 12 ff.). Nicht Jahve hat seinen Namen in der Welt entweiht, sondern die Priester zu Jerusalem (1, 11—14). Nicht Jahve hält das Kommen der messianischen Zeit zurück, sondern die Priester, deren Gebete unwirksam geworden sind (1, 9). Nicht um Jahves willen braucht der Tempeldienst kümmerlich weitergeführt zu werden, er bedarf des schlechten Kultus nicht (1, 10). Darum ist Jahve nach wie vor der Vater und Herr, dem man Ehrfurcht und Gehorsam zu erweisen hat (1, 6). Nach wie vor ist Jahve der grosse König, dessen Name in der Diaspora, in dem ganzen weiten Gebiet der Heidenwelt geehrt wird (1, 11. 14). Nicht

Jahve hat seine Berith mit Levi gebrochen, sondern Levi selbst sie verwirkt und dadurch auch Jahve zu ihrer Lösung gezwungen (2, 5—9).

§ 7.

Der zeitgeschichtliche Rahmen der III Rede (2, 10—16).

Einige Jahre waren ins Land gegangen, da regte sich in der Gemeinde ein neuer Missstand. Zu der Vernachlässigung der gottesdienstlichen Pflichten gesellte sich die Lockerung des nationalen Prinzips.

Das Heiligkeitsideal Ezechiels forderte strengste Absonderung Israels von allem Fremdländischen, vgl. Bertholet SIJF S. 107 ff. Mit diesem Ideal waren die Exulanten in die Heimat zurückgekehrt. Ihr Verhalten gegen die Samariter (Esr. 4, 1—5, vgl. Rothstein, Juden und Samaritaner 1908 S. 5 ff.) zeigt deutlich, wie ernst sie es damit nahmen. Das gleiche beweist auch das vollständige Fehlen aller Polemik nach dieser Richtung bei Haggai und Sacharja. Keiner von beiden erwähnt auch nur mit einem Wort etwas von connubium und commercium mit der samaritanischen Landesbevölkerung. Doch allmählich kam ein anderer Geist auf. Die Indolenz der geistigen Führer des Volkes, der Priester, mag die Hauptschuld daran getragen haben. Dass die Priester selbst die Ehegebote des Deuteronomiums (Dt. 7, 3) übertraten, ist erst für die Zeit unmittelbar vor Esra bezeugt (Esr. 9, 1 f.). Maleachi hätte es in den beiden Reden 1, 6—2, 9 und 2, 10—16 nicht unerwähnt gelassen, wenn auch schon um 480—475 die Priester sich nach dieser Richtung hin vergangen hätten. Sie selber taten es noch nicht, aber sie liessen die Gemeinde gewähren. Und warum sollten die Gemeindeglieder nicht auch Samariterinnen heimführen? Der Buchstabe des deuteronomischen Gesetzes untersagte ja nur die Ehelichung von Kanaaniterinnen (Dt. 7, 3 vgl. Ex. 34, 16). Auf die universalistischen Gedanken des grossen exilischen Propheten, dessen Reden heute den Weissagungen Jesaias angehängt sind, konnte man sich auch berufen. Der Eine Gott im Himmel ist doch unser aller Gott, und wir alle sind seine Kreaturen und Kinder, untereinander Brüder; da ist kein Unterschied zwischen Juden und Samaritern; beide beten zu demselben Jahve, beide verehren ihn als ihren Schöpfergott. „Haben nicht einen Vater

wir alle, hat nicht Ein Gott erschaffen uns?“ Diese Worte, die Maleachi an die Spitze seiner III Rede (2, 10—16) stellt, waren vermutlich ein Schlagwort der Zeit, das der Prophet jedoch nur aufnimmt, um es in entgegengesetztem Sinne zu verwerten, vgl. B. II z. St. Dass die Samariter daneben auch noch andern Göttern dienten (2. Kön. 17, 29—34. 41. Jes. 65, 11) und sonst allerlei heidnischen Brauch (Jes. 57, 5—10; 65, 3 ff.; 66, 17) übten, dass sie daher eigentlich Söhne und Töchter nicht Jahves, sondern eines fremden Gottes waren (vgl. Mal. 2, 11) — dessen wurde man sich in indolenter Verständnislosigkeit nicht recht bewusst, ebensowenig wie der grossen Gefahr, die diese Mischehen sowohl für den einzelnen als die Gesamtheit, sowohl für das Familienleben als das ganze Gemeindeleben bedeuteten.

Marti (GIR⁵ S. 229 f.) vermutet, dass bei dem Abschluss derartiger Ehen Vermögensinteressen von ausschlaggebender Bedeutung gewesen seien. Ähnlich Stade (GVI II S. 132), der jedoch anderwärts (B. Th. S. 330) in Übereinstimmung mit Wellhausen (IJG⁵ S. 169) und Oettli (GI S. 519) mehr das Moment der gemeinsamen sozialen Standesinteressen betont. Sellin (SEJG II S. 120) endlich verweist auf das numerische Übergewicht der Männer über die Frauen unter den Heimgekehrten.

Selbstverständlich haben alle diese Motive eine Rolle gespielt. Aber daneben machten sich auch noch ganz andere Beweggründe, Beweggründe religiöser, genauer religiös-eschatologischer Art geltend, wie Mal. 2, 15 zu beweisen scheint, falls unsere im Kommentar (s. B. II z. St.) gegebene Erklärung richtig ist.

Bereits oben Kap. IV § 6 (S. 125 f.) war darauf hingewiesen worden, dass Maleachi bei seiner Predigt gegen die Mischehen vermutlich ein ganz konkreter Fall vorgeschwebt, der für den Propheten den letzten Anlass zu seiner Polemik abgab. Vermutlich handelte es sich um einen älteren, bisher kinderlosen Mann, der zu seiner israelitischen Frau noch eine Samariterin hinzugenommen hatte in der Hoffnung nicht nur auf Nachkommenschaft, sondern in der Hoffnung, auf diese Weise wenigstens durch seine Nachkommenschaft an den Segnungen der Endzeit partizipieren zu können. Dieser Fall zeigt auf das deutlichste, wie wenig Verständnis man in Jerusalem für die Gefahr hatte, die man heraufbeschwor, für die Krisis, der man entgegentrieb. Und diese Krisis war gar gewaltig: sie bedeutete einfach Sein oder Nichtsein der Gemeinde. Sobald der „heilige Samen“ an-

fig, „sich mit den Völkern des Landes zu vermischen“ (Esr. 9, 2), so war damit in die Eigenart der Gemeinde eine Bresche geschlagen, die mit unabweisbarer Notwendigkeit in ihren letzten Konsequenzen zu einer völligen Entnationalisierung und Paganisierung führen musste. Zur Zeit des Nehemia (Neh. 13, 24) verstanden die Kinder aus den Mischehen jedenfalls kaum noch Hebräisch. Jede neue Mischehe bedeutete eine Vergrößerung dieser Bresche, und in absehbarer Zeit wären die Heimgekehrten in den Samaritern aufgegangen. Die Religion der Propheten hätte damit auf dem Boden Palästinas zu existieren aufgehört.

Doch nur wenige, wie es scheint, begriffen die Tragweite dieser Gefahr; zu diesen wenigen gehörte jedenfalls Maleachi. Mit kraftvoller Wucht hat er Schlag um Schlag gegen die Mischehen geführt. Mit rücksichtslosem Freimut geißelt er die Mischehen als einen Abfall von der Religion der Väter zum Heidentum, als Entweihung des Tempels, als Sünde gegen den Geist, als Verrat an der eigenen Nationalität, als Treubruch gegen die bisherige israelitische Frau, als Sünde gegen die Kinder, als Frevel an der eigenen Person. Aber seine machtvolle Predigt scheint vorläufig ungehört verhallt, oder nur von wenigen beherzigt worden zu sein. So schritt das Übel der Mischehen unaufhaltsam vorwärts, bis es jenes Mass erreichte, das Esra bei seiner Ankunft mit starrem Entsetzen erfüllte und sein Eingreifen veranlasste (Esr. 9. 10).

§ 8.

Der zeitgeschichtliche Rahmen der IV Rede (2, 17—3, 5).

Im Jahre 465 war Xerxes von Mörderhand gefallen (Diod. XI, 69). Thronwirren und Aufstände waren die natürliche Folge. Sieben Monate lang rangen der Königsmörder Artabanos und Artaxerxes, der jüngste der thronberechtigten Königssöhne, um die Herrschaft. Gleichzeitig hatte sich Baktrien losgerissen (Ktes. 29, 31). Auch in Aegypten loderte die Flamme der Empörung auf. Die libyschen Fürsten des westlichen Deltas, Inaros und Amyrtaeos proklamierten die Unabhängigkeit des Nillandes, und ersterer wurde zum Könige von Aegypten ausgerufen. Die Situation komplizierte sich für die Perser noch um ein Bedeutendes

durch das Eingreifen Athens. Von Inaros um Hilfe angegangen, entsandten die Athener ihre vor Cypern liegende Flotte an die Nilmündung; die 200 athenischen und bundesgenössischen Schiffe drangen bis nach Memphis vor und griffen von hier aus, wie es scheint, bis nach Phönizien über (Thukyd. I, 104. Ktes. 29, 32). Vgl. Ed. Meyer GA III § 323 f. Prašek GMP II § 36. Wiedemann, Aegypt. Gesch. 1884 § 48. Nöldeke, Aufsätze z. pers. Gesch. 1887 S. 51.

Die allgemeine Lage im Perserreich war wieder einmal recht ernst. „Sind seine Tage nicht gezählt?“ so wird man sich vermutlich in Judäa gefragt haben, als die Kunde von den Wirren nach dem Tode des Xerxes hier eintraf. Die Hoffnung auf das endliche Kommen des messianischen Reichs schien wieder aufs neue angefacht. Unaufhörlich wird man Gott mit der Frage bestürmt haben, ob nicht jetzt die Zeit des göttlichen Advents gekommen sei, die Zeit des Gerichts über die Heidenvölker, ob Jahve sich nicht jetzt vor den Augen der ganzen Welt als der Gott des Rechts offenbaren werde, um Sion die Erlösung und den Heiden die längstverdiente Strafe zu bringen (Mal. 2, 17 vgl. Jes. 59, 18 ff.).

Aber auch diesmal sollte die Hoffnung wiederum täuschen. Das Perserreich ging nicht in Trümmer, und die Endzeit kam auch nicht. Artabanos wurde in offener Feldschlacht getötet, und der baktrische Aufstand nach zwei siegreichen Gefechten niedergeworfen (vgl. Ed. Meyer a. a. O.). Nicht so leicht ging es mit der Bewältigung Aegyptens. Anfänglich hatten die Perser hier einen schweren Stand. Bei Papremis wurde 460 ihr Landheer unter Achaemenes aufs Haupt geschlagen; dann folgte 459 die Vernichtung ihrer Flotte durch die Athener (vgl. Ed. Meyer a. a. O. Prašek a. a. O.). Erst im Jahre 454 gelang es Megabyzos, mit Hilfe einer neuen Armee und unterstützt von der phönikischen Flotte die persische Herrschaft wiederherzustellen (vgl. Ed. Meyer GA III § 336. Prašek a. a. O.).

Hatten nun auch die Ereignisse nach dem Tode des Xerxes nicht den Lauf genommen, den man in Judäa von ihnen erhoffte, so sollten sie doch nicht ohne Einfluss auf den Gang der Dinge in Palästina bleiben. Unzweifelhaft stehen sie in Zusammenhang, wenn auch nicht direkt, so doch indirekt mit einem der entscheidendsten Wendepunkte in der Geschichte der nachexilischen Gemeinde: der Entsendung Esras aus Babylon nach Jerusalem.

Dieser Zusammenhang ist mit Recht schon von Herzfeld (GVJ II S. 12) und Stade (GVI II S. 141) hervorgehoben worden. Während man in Judäa sich immer mehr und mehr von dem ezechielischen Gemeindeideal entfernte, war dasselbe unter der babylonischen Diaspora zu einer entscheidenden, alles bestimmenden Macht geworden. Hier lebte man ganz in ezechielischen Gedankenkreisen und schuf in ihrem Sinne neue Normen für die Praxis des Lebens. Das Studium der Gesetzesliteratur, ihre Sammlung und Kodifizierung machte den eigentlichen Inhalt des Geisteslebens der babylonischen Judenschaft aus. Die Zusammenstellung des Heiligkeitgesetzes, des Priesterkodex und deren Verbindung sowohl mit dem jehovistischen Geschichtswerk als mit dem deuteronomischen Korpus sind die Meisterwerke babylonischer Schriftgelehrsamkeit. Die Namen der Soferim, die von Ezechiel angeregt, den Schätzen der Toraliteratur ihre bleibende Gestaltung verliehen, sind verklungen. Nur einer ist von der Überlieferung festgehalten worden — der des Priesters Esra, des „kundigen Schriftgelehrten“ (Esr. 7, 6), der „seinen Sinn darauf gerichtet, Jahves Tora zu erforschen und zu tun und zu lehren in Israel Satzung und Recht“ (Esr. 7, 10). Ihm gebührt aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Hauptanteil an der Zusammenstellung der Tora. Für das Leben der Gemeinde war sie geschaffen: ein heiliges Volk auf heiligem Boden darzustellen, war sie gegeben; sollte sie daher ihren Zweck erreichen, so musste sie in der Heimat zur Durchführung gebracht werden. Lange mag man in den Kreisen der Schriftgelehrten über das „wie“ und das „wann“ nachgesonnen haben. Jetzt in den ersten Jahren der Regierung des Artaxerxes schien der günstige Zeitpunkt gekommen. Die systematisierende Arbeit am Gesetz war zu einem gewissen Abschluss gekommen: man hatte ein grosses zusammenhängendes Korpus, das mit der Erschaffung der Welt anhub und die Geschichtsdarstellung bis zu der Eroberung des h. Landes fortführte; man hatte hier alle Toroth vereinigt, die seit den Tagen Mosis durch Priestermund promulgiert oder durch Herkommen und Brauch geheiligt worden waren.

Und einer solchen festgefügtten Norm bedurfte man daheim augenblicklich mehr denn je. Welch' andern Damm hätte man auch den unaufhaltsam anschwellenden Wassern des Todes entgegenstellen können, die das religiöse und nationale Leben der Gemeinde eben zu überfluten drohten?

Dabei war die momentane politische Konstellation derart, dass die persische Obrigkeit kaum ernstlich hindernd in den Weg treten würde; schwerlich würde die Regierung ihre Genehmigung zu einem Unternehmen verweigern, durch das sie einerseits einen grossen Teil der massgebenden jüdischen Kreise sich zu bleibendem Dank verpflichten würde, und durch das andererseits die Judenschaft in Palästina von jeder direkten oder indirekten Beteiligung an staatsfeindlichen Aktionen abgelenkt würde.

Diese Mutmassung täuschte nicht. Zu einer Zeit, da Aegypten im Bunde mit Athen eben die Existenz der persischen Herrschaft am Nil in Frage gestellt hatte und gleichzeitig die athenische Flotte Phönizien in Schach hielt (vgl. oben S. 203), hatte die grosskönigliche Staatsregierung naturgemäss ein starkes Interesse daran, sich die Treue der Palästiner zu sichern. So tat sie denn auch mehr, als man von ihr zu erwarten wagte.

Die oberste Verwaltungsbehörde im Achaemenidenreich war der Rat der Sieben (vgl. Ed. Meyer GA III § 24). Vor dieser Instanz wird die Angelegenheit der Juden geprüft und verhandelt. Die Entscheidung war die denkbar günstigste. Eine Rückwanderung für alle persischen Untertanen jüdischer Nationalität nach Jerusalem wird freigegeben. Mit der Führung des Zuges wird Esra beauftragt (Esr. 7, 13). Doch nicht als Privatmann soll Esra nach Jerusalem gehen, sondern als königlicher Mandatar, dem eine Spezialmission anvertraut ist. Die Spezialmission wird näher präzisiert als eine Revision und Reorganisation des jüdischen Gebiets (Esr. 7, 14. 23). Beides, die Revision und Reorganisation, soll auf Grundlage des neuen Gesetzbuches erfolgen (Esr. 7, 14. 25. 26). Zu diesem Zweck soll für die Bekanntmachung des Gesetzbuches und die Unterweisung in demselben Sorge getragen werden (Esr. 7, 25). Mit den weitgehendsten Vollmachten inbezug auf Verwaltung und Gerichtsbarkeit wird der königliche Mandatar ausgestattet. Er erhält das Ernennungsrecht für die Richter und sonstigen Justizbeamten, bei deren Anstellung die Kenntnis des neuen Gesetzbuches *conditio sine qua non* ist (Esr. 7, 25). Im jüdischen Gebiet hat er Macht über Leben und Tod der Bevölkerung; nicht nur Freiheits- und Vermögensstrafen, sondern auch die Todesstrafe zu verhängen ist er befugt, und zwar an jedermann, der sich gegen das Gesetzbuch vergeht (Esr. 7, 26).

Den Vollmachten Esras entsprachen auch die ausserordentlichen Geldmittel, mit denen ihn die Regierung für seine Mission

unterstützte. Der König und die Regierung (die 7 Räte) spendeten reichlich sowohl Geld als kostbare Geräte für den Kultus des Himmelsgottes zu Jerusalem (Esr. 7, 15. 17. 23 vgl. 8, 25). Vor allem aber wurden die Finanzbeamten der Transeuphratensis zur Auszahlung von Geldsummen und zur Lieferung von Naturalien (Weizen, Wein, Oel, Salz) in sehr beträchtlicher Menge angewiesen (Esr. 7, 21 f.). Schliesslich wurde noch in der Provinz Babel die Veranstaltung einer Kollekte genehmigt (Esr. 7, 16). Die Gesamtsumme dessen, was Esra zur Verfügung gestellt wurde, bezifferte sich nach seinen eigenen Angaben (Esr. 8, 26 f.) auf 650 Talente Silber und 100 Talente Gold ausser den goldenen, silbernen und ehernen Geräten.

In feierlichster Weise, in Form eines namentlichen königlichen Reskripts (Esr. 7, 12—26), dessen Echtheit mit Unrecht bestritten worden ist (vgl. oben § 2 S. 157 f.), werden Esra seine Vollmachten und Privilegien bestätigt.

Kraft dieses Reskripts trat Esra im Nisan des Jahres 458 mit ca. 1500 Exulanten, genauer 1496 ausser den Geschlechtern der Priester und Davids, zu denen sich dann noch 38 Leviten und 220 Tempeldiener gesellten, die Reise nach Jerusalem an (Esr. 8, vgl. oben § 2 S. 162). Der Aufbruch der Karawane war ein bedeutsames Ereignis; war sie doch bestimmt, die Entwicklung der jerusalemer Gemeinde in neue Bahnen zu lenken. Ihr Führer Esra eignete sich zu der Rolle eines Reformators in ganz hervorragendem Masse. Von Hause aus Priester, zum Schriftgelehrten erzogen, in den Idealen des Legalismus gross geworden, hatte er selbst in allerintensivster Weise an dem letzten Ausbau des Gesetzes Anteil genommen. Die Tora war der Atem seines Lebens; sein höchster Ruhm, sein Leben ihrem Inhalt konform zu gestalten. Doch sein Gemeinsinn steckte ihm noch höhere Ziele: nicht für seine Person allein, sondern für ganz Israel sollte das Gesetz die massgebende Norm werden. Die Idee eines heiligen Volkes, das abgesondert von allem Heidnischen, nur dem absoluten Willen seines Gottes lebt, wollte er zur Wirklichkeit machen; das Bild, das einst Ezechiel in so scharfen Umrissen gezeichnet, wollte er in die Tat umsetzen (Esr. 7, 10).

Sein warmes Empfinden, seine temperamentvolle, mitunter an das Leidenschaftliche grenzende Art (vgl. Esr. 9, 3) verlieh seinem Idealismus jene innere Schwungkraft, deren er zur Durchführung seines grossangelegten Werkes bedurfte. Dieses Werk

war im letzten Grunde ein religiöses. Nur eine demselben kongeniale, wirklich religiöse Persönlichkeit konnte es daher mit Erfolg in Angriff nehmen. Eine durch und durch religiöse Persönlichkeit aber war Esra. Vertieftes Schuldgefühl (vgl. Esr. 9, 6 f.), gepaart mit kindlicher Dankesgesinnung für die unverbrüchliche Stetigkeit göttlicher Gnade (Esr. 7, 27 f.; 8, 31), inniges Gebetsleben (Esr. 8, 21 ff.; 9, 5—15; Neh. 9, 6—37 LXX), unerschütterliches Gottvertrauen und freudiger Bekennermut (Esr. 8, 22) gehören zu seinen hervorstechendsten Zügen. Dass seine Frömmigkeit dabei ausgesprochen nomistische Färbung trug, ist bei einem Gesetzesmann ganz selbstverständlich. Durch Fasten und sonstige asketische Leistungen sucht er sich der Hilfe und Gnade Gottes zu versichern (Esr. 8, 21 ff.; 10, 6), sein Heiligkeitsbegriff ist stark materialisiert: er haftet für ihn an der Reinheit des Blutes und der Rasse (Esr. 9, 2 f. 11 f.). Doch seine strenge Gesetzesfrömmigkeit verband sich in glücklichster Weise mit gebieterischem Willen, kraftvoller Entschlossenheit, peinlichstem Ordnungssinn (vgl. Esr. 8, 24—34) und vor allem mit der grossen Fähigkeit, stets die gegebene Situation richtig auszunützen und sie in den Dienst seiner Zwecke zu stellen (vgl. Esr. 10, 5).

Mit einem Wort — Esra war der gottgegebene Reformator des nachexilischen Israel. Seine Abstammung, seine Erziehung, sein Beruf, seine bisherige Tätigkeit, sein Ansehen bei den Seinen und beim König, die Sonderstellung, die letzterer ihm eingeräumt, — das alles zusammen qualifizierte ihn in ganz hervorragendem Masse zu dem Werk der Neuschöpfung der Gemeinde.

Man wird daher Esras Persönlichkeit nicht gerecht, wenn man sie mit Ed. Meyer (EJ S. 241. GA III § 124) für nicht bedeutend erklärt oder sie auch nur mit Stade (GVI II S. 162) und Löhr (GVI S. 164) hinter der des Nehemia zurückstehen lässt.

Der weltgewandte Hofmann, der energisch durchgreifende Verwaltungsbeamte, „der kirchlich interessierte Laie“ (Haller, Jud. S. 157, vgl. Ed. Meyer EJ S. 242) Nehemia, dessen Mut, Umsicht und Gottvertrauen Jerusalem vor allem seine Ummauerung (Neh. 1—4. 6) und die Abstellung einiger schreiender sozialer Missstände (Neh. 5) verdankt, hat auf dem Gebiet der kultisch-religiösen Gemeindeorganisation eigentlich nur nachgepflügt (Neh. 13, 4—31), wo Esra bereits die denkbar tiefsten Furchen gezogen hatte.

Nicht Nehemia, sondern Esra ist der eigentliche Reorganisator des nachexilischen Judentums, er vor allem hat die Religion

des Legalismus, die Religion als Kultus und heilige Verfassung, wie Ezechiel sie fordert und P sie normiert, zu einer greifbaren geschichtlichen Grösse innerhalb der Tempelgemeinde gemacht; damit hat er faktisch das Judentum auf die Bahn gestellt, auf der es sich bis auf den heutigen Tag bewegt. Darum hat auch Esras Bild sich viel tiefer als das Nehemias dem Bewusstsein der Nachwelt eingeprägt; in der nachbiblischen jüdischen Tradition erstrahlt es in weit leuchtenderem Glanz als das des susischen Mundschenken. Vgl. die Zusammenstellung der späteren Vorstellungen über Esra und Nehemia bei Ewald (GVF³ IV S. 209—213) und Nikel (WJG S. 224—227).

Sind wir mit unserer Ansetzung von Mal. 2, 17—3, 5 in die Zeit des Aufbruchs der Karawane Esras (vgl. oben Kap. IV § 5) im Recht, dann können wir uns auf Grund der genannten Rede des Propheten auch ein ungefähres Bild von den gleichzeitigen Zuständen und Stimmungen in Jerusalem machen. Der Kultus lag ebenso darnieder wie bereits zwei Jahrzehnte zuvor (Mal. 3, 3b. 4 vgl. Mal. 1, 7 f. 12 ff.); seine berufenen Pfleger, die Söhne Levis, waren nicht besser geworden als zu der Zeit, da Maleachi um 480—475 sie mit seiner Scheltrede 1, 6—2, 9 bedrohte (vgl. oben Kap. IV § 7); glichen sie doch fast ausnahmslos unreinem, schlackigem Metall (Mal. 3, 3a); durch das Eingehen von Mischehen (Esr. 9, 1 f.) hatten sie ihre Schuld gegen früher noch vergrössert. Dazu kam die von Tag zu Tag wachsende Machtstellung der Samariter, die sich äusserlich heuchlerisch zu Jahve bekannten, aber in Wirklichkeit von seiner wahren Verehrung nichts wissen wollten, ihn nicht fürchteten und im letzten Grunde doch Heiden, heidnische Zauberer und Ehebrecher waren. Schamlos übten sie Gewalt an den schutz- und wehrlosen Elementen der Gemeinde: Landsassen, Witwen und Waisen, drückten auf die Löhne und bedrückten die Arbeiter (Mal. 3, 5). Dabei liess das äussere Ergehen derer, die so schändlich handelten, nichts zu wünschen übrig; nach ihrem Glücksstande zu urteilen schienen sie in ganz besonderem Masse sich des göttlichen Wohlgefallens zu erfreuen (2, 17). Wo blieb da die göttliche Gerechtigkeit? Wo blieb da der Gott der sittlichen Vergeltung? Mächte Jahve überhaupt noch einen Unterschied zwischen gut und böse? War er nicht am Ende ein ethisch indifferenter Gott? Waren ihm die ethischen Massstäbe abhanden gekommen? Wäre Jahve der sittlich vollkommene Gott, wie ihn die Propheten predigten, wäre da nicht für ihn das Treiben der

Samariter ein Motiv mehr gewesen, endlich seinen Advent zu beschleunigen, um bei seinem Erscheinen strafrichterlich gegen die Heuchler, Zauberer, Ehebrecher und Bedrücker einzuschreiten und ihrem bösen Tun ein jähes Ende zu bereiten (2, 17; 3, 5)?

Aber auf den Advent Jahves war wohl nicht so bald zu rechnen. Die Wirren zu Beginn der Regierung des neuen persischen Königs (vgl. oben S. 202 f.) hatten sich auch wieder einmal nicht als Vorzeichen der anbrechenden messianischen Zeit bewahrt. So unerwartet plötzlich würde ja übrigens die Parusie Jahves auch nicht eintreten; ihr musste doch, hatte der Prophet des Exils recht geredet (Jes. 40, 3 f.), ein Vorläufer vorangehen, ein himmlischer Jahvebote, der dem kommenden Herrn den Weg bereite (3, 1). Furchtbar und schreckenerregend dachte man sich diesen Boten; er trug Feuernatur an sich; schon sein Anblick konnte Vernichtung bringen; wenn er sich unter den Menschenkindern niedersetzte, dann konnte es ihnen ergehen wie dem Metall unter den Händen des Goldschmiedes im Schmelzofen oder wie dem Gewande unter den Händen des Walkers im Laugensalz (Mal. 3, 2 f.). In demselben Masse, als man den Advent Jahves ersehnte, schaute man auch verlangend nach seinem Vorläufer, dem wegbereitenden Mal'akb hab-b'rith aus, galt doch letzterer als untrügliches Vorzeichen für das Kommen des Herrn selbst (Mal. 3, 1). Doch auch der sehnlich begehrte Bote liess unaufhörlich auf sich warten. War man da nicht berechtigt, an Jahve und seiner Gerechtigkeit irre zu werden? Immer wieder und wieder klangen alle diese Zweifel, Klagen und Anfechtungen in die Frage skeptischer Ungewissheit und erwartungsvoller Ungeduld aus: „Wo bleibt der Gott des Rechts?“ (Mal. 2, 17). Mit dieser und ähnlichen Fragen zerquälte sich die Gemeinde innerlich, bestürmte damit Gott im Gebet und den Propheten in unaufhörlichem Angehen. Dass sie dabei weit über alles Mass hinausging, „Gott Verdruss bereite“ oder ihn „ermüde“, kam ihr in dem Zustande hochgradiger Erregung auch nicht im entferntesten zum Bewusstsein.

Dieser Stimmung der Gemeinde tritt der Prophet in der Rede 2, 17—3, 5 entgegen. Ueberall an die Schlagworte und Vorstellungen der Zeit anknüpfend, stellt er der Skepsis der Gemeinde die triumphierende Gewissheit gegenüber: Jahve ist nahe und unversehens wird er seinen Einzug in den Tempel halten. Der Bote, der dem kommenden Herrn als Wegbereiter vorausziehen soll,

wird gleich ausgesandt werden, ja ist schon unterwegs (3, 1). In der Tat wird dieser Bote mit unwiderstehlicher, schreckenerregender Macht auftreten; seine Macht gleicht in ihrer elementaren Gewalt der des Feuers und in ihrer schneidenden Schärfe der des Laugensalzes (3, 2). In der Tat wird er einem Gold- und Silberschmiede gleich sich zur Arbeit niedersetzen, um einen Läuterungs- und Reinigungsprozess mittels Verwaschens und Seihs vorzunehmen. Allerdings gilt seine Arbeit nur denen, die da Jahve Opfer darbringen sollten in rechter Weise und es doch nicht tun — den Söhnen Levis (3, 3), auf dass Jerusalems Kultus Gott wieder wohlgefällig werde wie in der Vorzeit Tagen (3, 4). Das ist des Boten Geschäft. Die Bahn für Jahve ist damit frei; kein Hindernis steht mehr dem im Wege, dass der Gott des Rechts erscheine, um als der Herr seinen Einzug in den Tempel zu halten (3, 1) und zugleich in unmittelbarer Aufeinanderfolge Anklage, Gerichtsspruch und Strafvollstreckung an den Samaritern zu üben (3, 5).

Maleachi erschaut den Boten in der Person des Schriftgelehrten und Priesters Esra, und dieser Bote liess auch nicht lange auf sich warten.

§ 9.

Der zeitgeschichtliche Rahmen der V Rede (3, 6—12).

Im Hochsommer, am 1. Ab des Jahres 458, war Esra mit seiner Karawane in Jerusalem eingetroffen (Esr. 7, 9). Nach dreitägiger Rast liess er die mitgebrachten Weihegaben einer viergliedrigen, aus 2 Priestern und 2 Leviten bestehenden Kommission übergeben, übermittelte die königlichen Befehle den persischen Beamten der Transeuphratensis und feierte seine Ankunft durch ein reiches Opfer (Esr. 8, 32—36). Nachdem sich die Esr. 9, 1—10, 6 berichtete Szene abgespielt, will Esra, einer aus der Gemeinde gegebenen Anregung folgend, sein Reformwerk mit der Auflösung der Mischehen beginnen. Eine Gemeindeversammlung wird unter Strafe der Exkommunikation und der Vermögenskonfiskation zum 20. Kislev auf den Tempelplatz einberufen (Esr. 10, 7 ff.). Doch die Versammlung stand unter keinem günstigen Zeichen. Die Unbill der winterlichen Regenzeit stellt dem Fortgang der Beratungen, die wegen der grossen Menge der Anwesenden nur unter freiem

Himmel stattfinden konnten, ein unüberwindliches Hindernis entgegen. Auf Antrag der Versammlung wird daher trotz des Widerspruchs von vier Gemeindegliedern die Sache der Mischehen einem Ausschuss überwiesen. Der unter dem Vorsitz Esras aus den Familienhäuptern gebildete Ausschuss trat bereits nach zehn Tagen zusammen und war bis zum Frühling des nächsten Jahres, bis zum 1. Nisan 457, tätig (Esr. 10, 10—17). Über 100 Fälle von Mischehen (Esr. 10, 18—44. MT: 113; LXX: 111; 3. Esr. 18, 36: 102; vgl. Bertholet KHCAT z. St.) wurden festgestellt. Was Esra des weiteren erreicht hat, lässt sich nicht mehr ermitteln. Von vier Priestern heisst es allerdings, dass sie sich durch Handschlag verpflichtet, ihre Weiber zu entlassen, und dass sie einen Widder als Schuldopfer dargebracht (Esr. 10, 18 f.). Doch der Schlusssatz des Berichts (Esr. 10, 44) ist im MT völlig dunkel, während allerdings 3. Esr. 9, 36 καὶ ἀπέλυσαν αὐτὰς ὅν τεκνοῖς bietet. Vermutlich erwiesen sich alle Bemühungen, die eingegangenen Ehen aufzulösen, als erfolglos, vgl. oben § 2 S. 168 f., s. auch Cornill (GVI S. 164) und Wellhausen (IJG⁵ S. 173). Die Reform der Gemeinde musste von einer andern Seite angefasst werden. Sollte die Gemeinde vor der drohenden Gefahr völliger Verheidnischung bewahrt werden, so mussten die gesamten Grundlagen ihrer nationalen und religiösen Existenz erneuert werden. Zu diesem Zweck hatte ja Esra sein Gesetzbuch mitgebracht und von dem Könige die weitgehendsten Vollmachten zu dessen Durchführung erhalten. Die neue Tora musste zur auktoritativen Norm erhoben und von der Gemeinde durch einen öffentlichen Akt feierlicher Selbstverpflichtung als solche anerkannt werden. Doch wollte man dies Ziel erreichen, so musste zuvor der Boden dafür bereitet werden. Die Gemeinde musste mit dem Gesetzbuch bekannt gemacht werden und es in seinem besonderen Werte schätzen lernen.

Dazu brauchte Esra Hilfskräfte und Mitarbeiter, die es verstanden, in Anknüpfung an die bereits vorhandenen Ordnungen die Jerusalemer für das neue Heiligkeitsideal zu interessieren und zu gewinnen.

Bereits oben (Kap. IV § 4 S. 117) war auf Grund von Neh. 8, 7f. vermutet worden, dass Esra seine Mitarbeiter vornehmlich in den Kreisen des Kultuspersonals gefunden, dass aber auch Laien, wie Jojarib und Elnathan, die Esr. 8, 16 als מְבָרֵיִם = Lehrer bezeichnet werden, dazu gehört haben mögen.

Von ganz besonderem Wert für Esra mag es jedoch gewesen sein, dass ein Mann von dem Ansehen Maleachis sich in den Dienst seiner Sache stellte. Maleachis Forderungen inbetreff der Mischehen (Mal. 2, 16) waren bereits bei der ersten Erörterung über diesen Gegenstand durch feierlichen Eidschwur (Esr. 10, 2—5 vgl. oben Kap. IV § 6 S. 123 f.) zum Leitmotiv aller folgenden Verhandlungen und Massregeln gemacht worden. Dass dabei praktisch nicht viel herauskam, war nicht Maleachis Schuld, theoretisch hatte man ihm recht geben müssen. Schon das war ein nicht unbedeutender Erfolg, der ihn zu weiterer Arbeit an der Erneuerung der Gemeinde anspornte.

Wiederum einmal hatte eine verheerende Heuschreckenplage, verbunden mit Dürre und Misswachs, das judäische Gebiet heimgesucht. Acker- und Weinbau waren auf das schwerste geschädigt. Alle Ernteaussichten schienen vernichtet (Mal. 3, 10b. 11). Bei der sowieso schwierigen wirtschaftlichen Lage (Mal. 1, 13) empfand man die genannten Naturkalamitäten, namentlich in ihrer unmittelbaren Aufeinanderfolge, als besonders drückend. Die umliegenden Nachbarvölker hatten für das hart geschlagene Land nur Spott und Hohn übrig (vgl. Mal. 3, 12). In Jerusalem selbst konnte man das Gefühl nicht loswerden, von einem schweren Gottesfluch betroffen zu sein (Mal. 3, 9). „Warum ist den Jakobsöhnen solches widerfahren?“ — so wird man klagend gefragt haben. Hatte doch Gott noch vor gar nicht so langer Zeit Jakob im Gegensatz zu den verhassten Edomitern seiner besonderen Liebe versichert (Mal. 1, 2 ff.). Jetzt aber schien Jahve seine Gesinnung gegen Israel geändert zu haben, ja er selbst war ein anderer geworden (vgl. Mal. 3, 6), er hatte sich von seinem Volk abgewandt, er dachte nicht mehr an seine Heimkehr nach Jerusalem, seinen Einzug in den Tempel (vgl. Mal. 3, 7), mit einem Wort, er hatte Jakob getäuscht, hatte ihm nicht das gegeben, was er zu geben verheissen hatte (vgl. Mal. 3, 8), seine Zusage hatte die Probe nicht bestanden (vgl. Mal. 3, 10). Statt der angekündigten Segensfülle der messianischen Zeit litt man bittere Not, statt der von den Propheten verheissenen Fruchtbarkeit seufzte man unter drückendem Mangel (Mal. 3, 9 ff.), statt des angesagten Triumphes über die Samariter (Mal. 3, 5) musste man sich von ihnen verhöhnen lassen (vgl. Mal. 3, 12).

Diese Situation benutzt Maleachi (3, 6—12). Allem zuvor weist er die Klagen zurück, die man gegen Gott erhebt. Nicht

Jahve, den man anklagt, sondern seine Ankläger sind die Schuldigen. Nicht Jahve hat sich verändert, sondern die Jakobssöhne sind unverbesserlich (Mal. 3, 6). Als angestammtes Erbübel von der Väterzeit her haftet ihnen der Ungehorsam gegen Jahves Willen an (Mal. 3, 7aα), und an dieser Gattungsschuld hält auch die gegenwärtige Generation trotz aller Gottesstrafen mit unveränderter Zähigkeit fest (Mal. 3, 9). Nicht Jahve hat sich von den Jakobssöhnen abgewandt, sondern die Jakobssöhne haben sich von Jahve abgewandt (Mal. 3, 7aβ), nicht Jahve hat die Gemeinde, sondern die Gemeinde hat Jahve getäuscht (Mal. 3, 8aα. 9aβ). Soll eine Änderung der Situation eintreten, soll Jahve zu seinem Volke heimkehren und seinen Einzug in den Tempel halten, so muss vor allem die Gemeinde und vieles in ihr anders werden (Mal. 3, 7aβ). Nur so kann die messianische Zeit mit der Fülle ihrer Segensgaben, ihrer Fruchtbarkeit in Acker und Weinberg, mit dem Aufhören aller Naturkalamitäten, mit der Herrlichkeit des Landes und dem Weltruhm des Volkes Israel eintreten (Mal. 3, 10 ff.).

Man sieht, Maleachi schlägt hier die allerverschiedensten Töne an. Der tiefe Ernst strafender Busspredigt, die herzan-dringende Mahnung, die spottende Ironie, die leuchtenden Bilder einer strahlenden Zukunft — alles muss dem einen Zweck dienen, den der Prophet unverrückt im Auge hat: der Gewinnung der Gemeinde für eine neue Gestaltung der Dinge.

Es kann auffallen, dass Maleachi dabei an einem Punkte einsetzt, der vielleicht auf den ersten Blick recht peripherischer Natur zu sein scheint — der Zehntenordnung (Mal. 3, 8. 10). Doch einerseits hing die Ablieferung des Zehnten als einer Abgabe vom Bodenertrag (Getreide, Most, Oel) auf das engste mit dem jeweiligen Stande der Landwirtschaft, des Wein- und Gartenbaus zusammen; eine Erörterung über die Ableistung der Zehntepflicht war daher durch die eben stattgehabte Heimsuchung der Felder und Weinberge direkt an die Hand gegeben. Andererseits aber tritt in der Zehntenordnung des P, den Esra seinem Gesetzbuch als neuen legislativen Bestandteil neben dem Deuteronomium eingefügt hatte, in sehr charakteristischer Weise der total andere Gesichtspunkt hervor, unter dem P im Unterschied von D die kultischen Leistungen der Gemeinde sowie das Verhältnis der letzteren zum Kultuspersonal gestellt wissen wollte. Zu der Zehntenordnung von D und P s. oben Kap. IV § 4 S. 115.

So mahnt und bittet nun Maleachi unter Drohungen und Verheissungen die Gemeinde, mit der neuen Zehntenpraxis, derzufolge der gesamte Zehnte in das Tempelmagazin zum Unterhalt des Klerus abgeliefert werden sollte, wenigstens probeweise einen Versuch zu machen (Mal. 3, 10).

Glückte dieser Versuch, so war damit für das Gelingen der Reform Esras ein bedeutsamer Anfang gesetzt. Maleachi war sich dessen voll bewusst. Daher der grosse Eifer, mit dem er an der Einbürgerung der veränderten Zehntenordnung als einer Vorstufe für die Einführung des neuen Gesetzbuches arbeitete.

§ 10.

Der zeitgeschichtliche Rahmen der VI Rede (3, 13—21).

Die Bemühungen Maleachis und seiner Gesinnungsgenossen (vgl. oben S. 211f.) um das neue Gesetzbuch Esras waren nicht ohne Erfolg geblieben. Jetzt war plötzlich Stimmung da für die neue Tora.

Als der Herbst des Jahres 457 (vgl. oben § 4 S. 189) kam, wurde wiederum eine Volksversammlung einberufen. Schon bei Tagesgrauen des 1. Tišri hatten sich die Männer und auch die Frauen der Kolonie auf dem freien Platz vor dem Wassertor im Osten der Stadt eingefunden. Da ertönt aus der Mitte der Versammlung der Ruf nach der Tora Mosis. Esra lässt sich nicht zweimal bitten, besteigt eine zu diesem Zweck bereit gehaltene hölzerne Kanzel und spricht zuvörderst ein kurzes Eingangsvotum. Die Gemeinde erhebt die Hände und respondiert mit Amen. Dann öffnet Esra feierlich die heilige Rolle, bei deren Anblick die Menge in ehrfurchtsvoller Scheu andächtig in die Knie sinkt und sich bis zur Erde verneigt. Zur Rechten und zur Linken von je 6 bzw. 7 (vgl. Bertholet KHCAT zu Neh. 8, 4) Assistenten flankiert, beginnt nun Esra unter lautloser Stille die Lektion; sie dauert bis zur Mittagszeit. In den Pausen werden die verlesenen Perikopen von den Leviten gruppenweise den Laien erklärt.

Der Eindruck der feierlichen Gesetzesverlesung war ein gewaltiger. Der tiefe Busschmerz, den sie hervorgerufen, löst sich in heftiges Weinen aus. Doch Esra (vgl. zu Neh. 8, 9 oben § 4 S. 183) gelingt es, die erregte Volksmasse zu beschwichtigen und einen Stimmungswechsel zu bewirken, dank dem der Tag doch

schliesslich in ein allgemeines Freudenfest ausklingt (Neh. 8, 1—12). Am nächsten Tage wurde die Gesetzeslektion in kleinerem Kreise fortgesetzt. Nur die Vertreter der einzelnen Geschlechter (in der Person der Familienhäupter) hatten sich samt den Priestern und Leviten zu diesem Zweck bei Esra eingefunden. Zur Verlesung gelangt unter anderen Perikopen auch der Festkalender des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 23). Diesem Kalender zufolge fiel eines der drei Hauptfeste des Jahres in den Monat, in dem man gerade stand: vom 15.—22. Tišri sollte Israel das Fest der Hütten begehen (Lev. 23, 33—43). Der freudige Eifer für die neue Tora war schon so gross, dass man unverzüglich sich dahin einigte, das Fest in genauer Befolgung der soeben vernommenen Gesetzesbestimmung zu begehen. Nach langer, langer Zeit entstanden in Jerusalem wieder Festhütten: überall auf den Dächern und in den Höfen der Häuser, im Vorhof des Tempels, am Ephraim- und am Wassertor sah man sie prangen.

Die 8 Festtage selbst dienten wiederum dazu, die Sache Esras ein gut Teil vorwärts zu bringen. Die ganze Zeit über wurde täglich dem Volk aus der Tora vorgelesen (Neh. 8, 13—18).

Nach dieser fortlaufenden Lehrzeit schien die Gemeinde zum Bekenntnis und Gelöbnis reif. Esra erachtet jetzt den Augenblick für gekommen, das Volk auf das neue Korpus zu verpflichten. Zu diesem Zweck wurde am übernächsten Tage nach der Schlussfeier (עֲצֵרֶת) des Laubhüttenfestes, d. h. am 24. Tišri, ein allgemeiner Buss- und Fasttag abgehalten. Dem Charakter des Tages entsprechend war die Gemeinde in Trauerkleidern und mit Zeichen der Trauer (Erde) auf dem Haupte erschienen. Mehrstündige Gesetzesverlesung und lange Bussgebete bestimmen das Wesen der liturgischen Feier. Esra selbst fungiert als Liturg. Das Hauptgebet, das er (Neh. 9, 6 LXX, vgl. Bertholet, Hölscher, Witton Davies z. St., auch Köhler BG II 2 S. 640 A. 4. Stade GVI II S. 178. Klostermann GVI S. 247) damals gesprochen, wird Neh. 9, 6—37 ausführlich referiert.

Nach einem Bekenntnis zur Einheit Jahves, des Schöpfers und Erhalters der dreiteiligen Welt (V. 6), schaut Esra bewegten Herzens auf die gesamte Vergangenheit Israels von den ersten Anfängen seit der Berufung Abrahams (V. 7 f.) zurück, um in tiefer Ergriffenheit zu bekennen, dass sie in allen ihren Stadien (Auszug aus Aegypten und Wüstenwanderung VV. 9—21, Eroberung des Landes und Richterzeit VV. 22—28, Zeit der Prophe-

ten VV. 29—31) eine fortlaufende Kette ununterbrochener Verschuldungen gewesen sei, von deren dunklem Hintergrund die Unwandelbarkeit göttlicher Treue und Barmherzigkeit sich um so leuchtender abgehoben. Im Namen dieser Treue appelliert dann der Beter in herzandringender Weise an Jahves Mitleid mit Israels gegenwärtiger Notlage und bittet um Gnade für die geschichtliche Erbschuld in Vergangenheit und Gegenwart (VV. 32—37). Zum Zeichen des Einverständnisses mit dem Inhalt des Bussgebetes werfen sich die Versammelten zu Boden (V. 3).

Die erhebende Bussfeier war jedoch nur die Vorbereitung auf den eigentlichen Hauptzweck dieser Versammlung: die definitive Konstituierung der Gemeinde. Dieselbe vollzog sich in zwei Akten. Der erste wird in Neh. 9, 2a nur ganz kurz mit den Worten beschrieben: da sonderte sich der Samen Israels ab von allen Fremden. Vielleicht könnte man übrigens auch mit Grätz (GJ II 2 S. 153 f. A. 3), Herzfeld (GVJ II S. 72 A. *), Kosters (WJ S. 93) das jedenfalls versprengte Stück Neh. 13, 1—3, falls es nicht chronistisch ist (vgl. Siegfried, Hölscher, Haller, Batten z. St.), mit Neh. 9, 2a in Zusammenhang bringen. Andere Erklärungsversuche s. bei Bertholet und Witton Davies z. St. Die Trennung der Tempelgemeinde von den Samaritern wurde demnach endgiltig vollzogen. Das Band, das die beiden rasseverschiedenen Bevölkerungsgruppen bisher immer noch miteinander verknüpft hatte, war jetzt definitiv zerschnitten. Das Prinzip der Exklusivität hatte den Sieg über alle anderen Interessen davongetragen. Die Reinheit des Bluts und die Ausschliesslichkeit der Jahveverehrung sollten fortan als *conditio sine qua non* für die Zugehörigkeit zur Tempelgemeinde gelten.

Mit der Lossagung von den Samaritern war die Entpaganisierung der verheidnischten Gemeinde eine vollendete Tatsache geworden; doch das so erreichte Resultat bedurfte noch einer Ergänzung nach der positiven Seite hin. Diese Ergänzung bildete den zweiten Akt: die Einführung der Tora als regulativer Norm für das gesamte öffentliche und private, kultische und rechtliche, religiöse und sittliche Leben der neukonstituierten Gemeinde. Der Bericht darüber ist, wenn auch in nicht ganz intakter Form, Neh. 10 enthalten, vgl. oben § 4 S. 184.

Diesem Bericht zufolge vollzog sich die Kanonisierung des Gesetzbuches in der Weise, dass 82 bzw. 83 Familienhäupter (vgl. oben § 4 S. 184) im Namen der von ihnen vertretenen 21 bzw.

22 Priester-, 17 Leviten- und 44 Laiengeschlechter mit Siegel und Namensunterschrift eine Urkunde unterzeichneten, derzufolge die Tora Mosis, die Esra aus Babel mitgebracht hatte, fortan als allein bindendes Grundgesetz der Gemeinde zu gelten habe, wobei eine Siebenzahl für die Gegenwart besonders wichtiger Bestimmungen noch ausdrücklich hervorgehoben wurde. Diese Bestimmungen betrafen:

- 1) das Konnubium mit den Samaritern (V. 31),
- 2) die Heilighaltung des Sabbaths (V. 32a),
- 3) die Heilighaltung des Sabbathjahres (V. 32b),
- 4) die Tempelsteuer (V. 33 f.),
- 5) die Holzlieferungen (V. 35),
- 6) die Erstlinge, Erstgeburten und Reäth (V. 36—38aa),
- 7) den Zehnten (V. 38aß vgl. oben Kap. IV § 4 S. 115).

Die letzten vier auf die kultischen Abgaben bezüglichen Bestimmungen sind, wie der Schlusssatz V. 40b zeigt, vor allem Exemplifikationen des Grundsatzes, dass der Tempelkultus im Gegensatz zu seiner bisherigen Vernachlässigung in Zukunft Gegenstand tatkräftigsten Interesses und korrektester Pflichterfüllung sein solle. Zu den einzelnen Bestimmungen vgl. oben § 2 S. 174 f.

Alle übrigen Anwesenden gaben durch laute Zurufe, durch laut ausgesprochene Fluch- und Eidesformeln ihrer Zustimmung zu der Verpflichtungsurkunde Ausdruck (V. 29 f.).

Man hat den 24. Tišri die Geburtsstunde des Judentums genannt, vgl. Bertholet (SIJF S. 147), Cornill (GVI S. 170), Stade (B. Th. S 351), s. auch Ed. Meyer (GA III § 127). Jedenfalls hat durch den feierlichen Verpflichtungsakt die Gemeinde sich zum erstenmal fest konsolidiert. Sie hatte aufgehört, eine innerlich schwankende, nach aussen nicht fest abgeschlossene Bevölkerungsgruppe zu sein; aus der „massa perditionis“ war ein „numerus electorum“, eine exclusive Gemeinschaft von Gesetzestreuen geworden.

Der Gottesbote aus Babel hatte gehalten, was Maleachi von ihm erwartet: er hatte das Kultuspersonal regeneriert und den Kultus reformiert (Mal. 3, 3 f.); ja er hatte noch mehr getan: er hatte der Gemeinde die Gestalt und Form gegeben, die allein den Fortbestand ihrer religiösen und nationalen Eigenart zu verbürgen schien. Hinter den schützenden Wällen einer fremdenfeindlichen Exklusivität hatte er sie auf den Felsengrund eines strengen

Gesetzesdienstes gestellt. Das kultische Heiligkeitsideal Ezechiels war zur Tat geworden. Das Judentum besass jetzt ein fest gezimmertes Haus, das allen Stürmen der Zeit trotzen konnte. Aber hatte man denn mit solchen überhaupt noch zu rechnen? Das Ende aller Dinge war ja nahe herbeigekommen. Der Gottesbote, von dem Maleachi geweissagt, hatte ja sein Werk getan, und — hatte der Prophet recht geredet — so stand jetzt nur noch der Advent Jahves der Gemeinde zum Heil, den Samaritern zum Gericht aus. Jeden Augenblick konnte derselbe eintreten, denn unversehens plötzlich sollte ja der Herr zu seinem Tempel kommen. Zu seinem Empfang war auch alles bereit. Ein heiliges Volk auf heiligem Boden wartete nur darauf, ihn aufzunehmen. Aber man wartete vergeblich, wie man bisher seit der Rückkehr aus der Verbannung bei jedem Wendepunkte der nachexilischen Geschichte vergeblich gewartet hatte.

Die Feinde der Tempelgemeinde, die Samariter, geberdeten sich trotziger und siegesgewisser denn je. Ihr äusserer Glückstand liess nichts zu wünschen übrig, ja war direkt beneidenswert; festgegründet in ihrem Ansehen standen sie da; ihre Machtstellung wuchs zusehends. In höhnischer Vermessenheit forderten sie Jahves Parusie heraus zum Erweis der Wahrhaftigkeit der Prophetie und der Tatsächlichkeit von Israels Sonderstellung. Aber straflos zogen sie ihre Strasse, kein Blitzstrahl vom Himmel traf die frechen Missetäter für ihre anmassenden Reden (Mal. 3, 15).

Es konnte scheinen, als sei nicht die Tempelgemeinde, sondern die Samariter Jahves Eigentumsvolk, als hätte er nur für letztere Gefühle väterlicher Huld und Milde (vgl. Mal. 3, 17), als liesse er nur über ihnen die Sonne der Gnade und des Glücks leuchten (vgl. Mal. 3, 20), ob sie schon um seinen Dienst und Willen sich nicht kümmerten (vgl. Mal. 3, 17), ob sie schon die Tempelgemeinde in harter Abhängigkeit hielten, sie gleichsam mit Füßen traten (vgl. Mal. 3, 20 f.). Gottes Verhältnis zu den Samaritern schien genau das Gegenteil von dem zu sein, was man auf Grund der Aussagen des Propheten als sicher zu erwarten berechtigt schien (vgl. Mal. 3, 18). Die Gemeinde geriet in nervöse Aufregung. Wird nun Jahve endlich kommen, um Gericht über die Samariter zu halten? Das war die Frage der Zeit, die man unaufhörlich erörterte, diskutierte und besprach, wo immer man zusammenkam, in den Häusern, am Brunnen, auf dem Tempelplatz. Ja, wie es scheint, veranstaltete man besondere

Zusammenkünfte, sei es in grösserem, sei es in kleinerem, sei es in kleinstem Kreise, um über die Lage zu beraten (Mal. 3, 13b. 16a); hier, in den Konventikeln, schüttete man seine Zweifel aus und erleichterte so sein Herz; auch betete man dabei gemeinschaftlich oft so innig und inbrünstig, als wollte man gegen Gott Sturm laufen (Mal. 3, 13a). Aber es half alles nichts; Gott merkte nicht auf das Flehen seiner Frommen und hatte kein Gehör für sie, er hatte ihrer vergessen (vgl. Mal. 3, 16), betrachtete sie nicht mehr als sein Eigentumsvolk, hatte keine väterlichen Gefühle mehr für sie (vgl. Mal. 3, 17). Darum wollte auch die Sonne der messianischen Zeit immer noch nicht über der Gemeinde aufgehen, darum war keine wirkliche Genesung für sie zu erhoffen, sie sass immer noch wie in einem dunklen Stall und wartete auf den Augenblick der Befreiung von dem Leid der Gegenwart wie Mastkälber, die darauf warteten, auf die Weide losgelassen zu werden (vgl. Mal. 3, 20). O, wie würden sie jubeln und in festlichem Reigentanz ihrem Gott entgegenziehen, wenn er in seiner Glorie zum Tempel käme (vgl. Mal. 3, 20 und 3, 1)! Sicherlich würde doch sein Kommen den verhassten Samaritern endlich den verdienten Untergang bringen (vgl. Mal. 3, 19. 21).

Aber nein, Gott machte ja keinen Unterschied zwischen Juden und Samaritern, obschon die einen gerecht und die anderen gottlos, obschon jene ihm dienten und ihn verehrten, diese aber nicht (vgl. Mal. 3, 18). Umsonst hatte also die Tempelgemeinde es so ernst mit dem Dienst ihres Gottes genommen, umsonst hatte sie sich (am 24. Tišri) in Trauergewänder gehüllt und in Sack und Asche Busse getan, umsonst hatte sie durch die korrekte Feier des Laubhüttenfestes seinen Willen zu erfüllen gesucht, umsonst hatte sie diesen Willen für alle Zukunft zu der einzigen Norm ihres Handelns erhoben — ja umsonst, denn der Advent Jahves, den man dadurch herbeizuführen gehofft, blieb ja doch aus (Mal. 3, 14).

Diejenige Realität, die den letzten Wahrheitsbeweis für die Göttlichkeit der jüdischen Religion bilden sollte, rückte immer, sobald man ihr nahe zu sein schien, in unabsehbare Ferne. War das Licht des Legalismus nur ein Irrlicht? Hatte die Religion der Gesetzestreue noch irgend einen Anspruch auf göttlichen Ursprung, oder war sie nur eine beklagenswerte Selbsttäuschung?

Solche und ähnliche Fragen wurden unaufhörlich in den Versammlungen der Tempelgemeinde und bei den Zusammen-

künftigen ihrer Glieder geäußert, erwogen und durchgesprochen. Der Geist der Skepsis nahm immer mehr und mehr überhand. Man begnügte sich nicht mehr damit, an der Liebe (Mal. 1, 2), an der Gerechtigkeit (Mal. 2, 17), an der Unveränderlichkeit Jahves (Mal. 3, 6) zu zweifeln. Im Zusammenhang mit der letzten und zugleich schwersten Enttäuschung zog man das Fazit aus den Zweifeln, die die bisher unerfüllt gebliebenen Hoffnungen gezeitigt hatten, und dieses Fazit lautete: Religion ist eine Illusion, ein frommer, aber nutzloser Wahn שׁוּא עֲבֹד אֱלֹהִים (Mal. 3, 14).

In dieser äussersten Gewissensnot und Gewissensverzweiflung wird wiederum Maleachi zum Retter. Wie schon früher in ganz analogen Situationen (1, 2 ff. 2, 17 ff. 3, 6 ff.) stellt er der Skepsis der Gemeinde die prophetische Gewissheit entgegen: der Herr kommt doch. Allerdings ist die Begründung, die er jetzt dieser Gewissheit gibt, eine andere als zur Zeit der Wirren im Perserreich gegen Ende der Regierung des Darius (1, 2 ff.) oder in den ersten Jahren der Regierung des Artaxerxes (2, 17 ff.). Nicht Ereignisse der Zukunft, wenn auch der unmittelbar bevorstehenden, verbürgen die Gewissheit des Heils, sondern eine Tatsache der Gegenwart bzw. der jüngsten Vergangenheit.

Nicht nur die Gemeinde auf Erden hat ein heiliges Buch, auf das sie sich kürzlich verpflichtet, das allezeit zu gedenken sie feierlich beschworen, auch Gott im Himmel hat ein Buch, ein heiliges Schicksalsbuch, in das er sein Tun an den Völkern verzeichnet, das für ihn als Norm und Richtschnur des Handelns gilt, wie für Israel die Tora Mosis. In herablassender Erhörung der Gebete der Tempelgemeinde hat Jahve auch in betreff ihrer Zukunft eine Aufzeichnung gemacht, die der Prophet, um allem Zweifeln und Verzweifeln ein Ende zu machen, jetzt feierlich seinen Zuhörern enthüllt (3, 16, wo וַיִּכְתֹּב בְּסֵפֶר zu lesen ist, s. B. II z. St.). Dieser Aufzeichnung zufolge wird an dem Tage, den Jahve wirkt, d. h. an dem Tage seiner Parusie, die Tempelgemeinde als sein Sondergut zu stehen kommen, als sein lieber Sohn, der ihm gedient, seinen Willen getan hat und der daher auch auf schonende Huld rechnen kann, m. a. W. nicht die Samariter, sondern die Tempelgemeinde ist Jahves Sohn, Jahves Eigentumsvolk, und zwar ist sie dieses, weil sie seinen im Gesetz niedergelegten Willen tut; mögen auch die Erfahrungen der Ge-

genwart scheinbar diesem Satz widersprechen, so wird doch der kommende Tag Jahves seine Wahrheit erweisen (3, 17).

An die Offenbarung dieser göttlichen Aufzeichnung knüpft der Prophet gleichsam als Konsequenz derselben die Verheissung, dass an dem Tage des Advents die Gemeinde aus eigenster Anschauung und Erfahrung sich von dem Unterschiede wird überzeugen können, der für Jahve zwischen der Tempelgemeinde, der Gemeinschaft der Frommen, die ihm dienen, einerseits und den Samaritern d. h. den Gottlosen, die ihm nicht dienen, andererseits besteht (3, 18). Der Advent Jahves selbst steht in der allernächsten Zukunft bevor und wird in zwei Hauptphasen verlaufen.

Die erste Phase bedeutet das Heraufziehen eines gewaltigen Gewittersturmes, dessen Schläge die Samariter tödtlich treffen und zu Feuer verbrennen (3, 19). Unmittelbar daran schliesst sich als zweite Phase das Aufleuchten der göttlichen Glorie, der die Tempelgemeinde, über die verkohlten Leichen der Samariter hinwegschreitend, jubelnd im Festreigen entgegenzieht (3, 20).

Soweit Maleachis Trost an die entmutigte, zweifelnde und verzweifelnde Gemeinde in der Zeit nach der Gesetzespromulgation.

§ 11.

Der zeitgeschichtliche Rahmen des Fragments der VII Rede (3, 22—24).

Ungefähr ein Dezennium nach den Tisritagen des Jahres 457 war Esra vom Schauplatz der Geschichte abgetreten, sei es, dass er nach Babel zurückgekehrt war, sei es, dass der Tod seinem Wirken ein Ziel gesetzt hatte, vgl. oben § 4 S. 189 f.

Für die Tempelgemeinde war damit wieder einmal ein kritischer Wendepunkt eingetreten. Solange die persönliche Auktorität des Reformators das Gemeindeleben kraftvoll beherrschte, liess man sich an dem prophetischen Trost Maleachis genügen und lebte das Leben unter dem Gesetz weiter in glaubensvoller Hoffnung auf die baldige Erfüllung der göttlichen Verheissung. Doch kaum war Esra gegangen, so machte sich sofort ein Rückfall geltend. Das alte Übel hatte zu tief Wurzel gefasst, um mit einem Schlage für immer geheilt werden zu können. Trotz aller feierlichen Gelöbnisse knüpfte man doch wieder Beziehungen zu

den Samaritern an, wie ehemals verschwägerte man sich mit ihnen, heiratete ihre Töchter (vgl. Neh. 13, 23 ff.) und gab ihnen die eigenen Töchter zu Weibern (vgl. Neh. 6, 18). Die Tempelabgaben liefen wieder sehr spärlich ein oder blieben auch ganz aus (vgl. Neh. 13, 10 f.). Der Sabbath wurde im Handel und Wandel nicht als Ruhetag respektiert (vgl. Neh. 13, 15 ff.). Mit einem Wort, der religiöse Eifer war wiederum einmal auf einem Tiefpunkt angelangt, und die Tempelgemeinde war auf dem besten Wege, zu den alten Zuständen der voresranischen Zeit zurückzukehren.

Das vergebliche Warten auf die Verheissung wird die eigentliche Hauptursache gewesen sein; dazu kamen noch die schwierigen wirtschaftlichen Verhältnisse (vgl. Neh. 5), mit denen man wie früher (vgl. Mal. 1, 13) alles entschuldigen zu können meinte.

Allerdings nahm der Rückfall erst bei der zweiten Ankunft Nehemias in Jerusalem derartige Dimensionen an, dass ein energisches Eingreifen des Statthalters zur zwingenden Notwendigkeit wurde (Neh. 13, 4—31). Doch wird vermutlich das Einlenken in die alten Bahnen schon mit dem Moment begonnen haben, als Esra aufgehört hatte, die bewegende Persönlichkeit des Gemeindelebens zu sein. Esra, der verheissene Gottesbote, war dahingegangen, und das Reich der Herrlichkeit war immer noch nicht da. War er wirklich der Gottesbote, der da kommen sollte, oder sollte man eines andern warten? War nicht der Prophet Elia, der einst im feurigen Wagen zu Gott entrückt worden war (2. Kön. 2, 11), der bei Lebzeiten die Macht besessen, Feuer vom Himmel fallen zu lassen (1. Kön. 18, 36 ff. 2. Kön. 1, 9—14), und der einst auch dem König Ahab Vorläuferdienste geleistet (1. Kön. 18, 46), derjenige, auf den die Beschreibung von der Feuernatur des Wegbereiters am besten passte? Ja, so meinte man, Elia müsse zuvor wiederkommen, ehe der grosse und furchtbare Tag Jahves anbricht, dessen Feuerglut die Samariter vernichten wird, während er der Tempelgemeinde Heil und ewige Genesung bringt (Mal. 3, 23 vgl. V. 19 ff.). Mit dem Advent des Herrn habe es demnach noch gute Weile. Auch diese Erwägung mag abkühlend auf den Gesetzeseifer der Gemeinde gewirkt haben. Wozu die ausserordentliche Kraftanstrengung, wenn Gottes Kommen doch wieder um ein Stück weiter in die Ferne gerückt ist?

Angesichts dieser Stimmung nach dem Heimgang Esras hat

Maleachi dann noch zum letzten Male das Wort ergriffen. Seine aus dieser Zeit stammende Rede 3, 22—24 ist, wie bereits oben Kap. IV § 9 (S. 136) und Kap. III § 2 (S. 75) bemerkt worden, nur fragmentarisch erhalten. Zwischen V. 22 und 23 ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein Stück ausgefallen. Im Kommentar (s. B. II zu 3, 22) wird vermutungsweise der Versuch gemacht, das Fehlende zu ergänzen und so den Übergang zwischen den beiden genannten Versen herzustellen. Doch der eigentliche Kern der prophetischen Rede bleibt von der Ergänzung so gut wie unberührt; ihre drei Hauptelemente: Mahnung, Drohung und Verheissung treten auch in der jetzigen Textgestalt auf das deutlichste hervor. Angesichts der Lässigkeit in der Erfüllung der Verpflichtungen vom 24. Tišri ermahnt der Prophet vor allem zu treuem Festhalten an der Tora (V. 22). Wie sollte er übrigens auch anders? Ist doch für ihn die peinlich genaue Beobachtung der Tora der Eckstein, auf dem allein sich Israels Zukunft aufbaut; fällt aber dieser Eckstein, dann ist es mit jeder Hoffnung auf die messianische Herrlichkeitszeit für immer aus, dann muss die Parusie Jahves nicht nur für die Samariter, sondern auch für die Tempelgemeinde zu einem Vernichtungsgericht werden, zur Vollstreckung des Bannfluches am ganzen Lande (V. 24b). Mit dieser Gleichsetzung von Juden und Samaritern am Tage des Gerichts droht der Prophet. Jedoch neben der Drohung hat er noch eine Verheissung. Was an Jahve liegt, wird er tun, um die verdiente Drohung abzuwenden. Der Elia, dessen Erscheinen man vor dem letzten Ende erwartete, wird sicherlich kommen, ja in Bälde wird er kommen, ja schon ist Jahve im Begriff ihn auszusenden.

Wie der Gottesbote, von dem Maleachi (3, 1) kurz vor der Ankunft Esras geweissagt, so wird auch Elia als Reformator kommen, allerdings nicht nur als Reformator für den Klerus, sondern als Reformator für die Gesamtgemeinde, für alle ihre Glieder, für die Väter in gleicher Weise wie für die Söhne. Dabei gilt übrigens seine Reform — so erläutert eine Textvariante (vgl. B. II 3, 24) — nicht diesem oder jenem Stück, sie soll vielmehr das Herz, die Gesinnung erneuern m. a. W. personbildend wirken, aus den alten Menschen neue machen, und zwar solche, deren Herz unverrückt an der Tora hält. Diese Reform ist die Bedingung für den Eintritt der Heilszeit, für das Kommen Jahves zum Heil und nicht zum Unheil (3, 23 f.).

Das waren Maleachis letzte Worte, sein Vermächtnis an die

Gemeinde, an der er ein Menschenalter gearbeitet, und die jetzt wieder einmal einer Krise entgegenzugehen schien.

Die Krise nahm ihren Verlauf, bis es Nehemia durch sein kraftvolles Vorgehen wieder gelang, die Gemeinde definitiv auf den Weg zurückzubringen, auf den sie Esra einst gestellt — den Weg des exklusiven Nomismus, auf dem allein die alttestamentliche Offenbarungsreligion sich in ihrer Eigenart erhalten konnte, um ihre weltgeschichtliche Mission als παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24) zu erfüllen.
