

Threni III. und die jeremianische Autorschaft des Buches der Klagelieder.

Von Max Löhr, Breslau.

I. In seiner „Geschichte des Volkes Israel“ I S. 701 Anm. 1 hat B. Stade (1887) erklärt, das dritte Kapitel der Klagelieder „beschäftigt sich fast durchweg mit einem individuellen Leid“, dem des Jeremias. Nachdem dann R. Smend, in dieser Zeitschrift VIII (1888) S. 62 Anm. 3, unser drittes Kapitel als ein Gemeinde-Lied, also daß unter dem redenden Ich die Gemeinde zu verstehen sei, bezeichnet hatte, habe ich mich in meiner Bearbeitung der Threni für den Nowackschen Hand-Kommentar, 1. Aufl. (1893), dieser Ansicht angeschlossen. Darauf hat — soweit mir die neuere Literatur hierüber augenblicklich zur Hand ist — K. Budde in seiner Erklärung unsres Buches in Martis Sammelwerk (1898) S. 92 f. gegen Smend eingehend polemisiert und das fragliche Kapitel für ein Individual-Lied erklärt. Jüngst ist wieder der Buddeschen Meinung widersprochen worden durch E. Kautzsch, die Poesie und die poetischen Bücher des A. T. (1902) S. 68: „Nicht als ob hier, wie man neuerdings behauptet hat, anstatt des Volkes ein Einzelner redete, und zwar in der Absicht, auf diese Weise die Klage als eine solche des Propheten Jeremia erscheinen zu lassen. Diese Annahme beruht sicher auf einem Irrtum“. Endlich bemerkt G. Beer

in Guthe's Bibelwörterbuch S. 366: „K. 3, das schwerlich Jeremias redend einführen will, ist ein gewöhnlicher Klagepsalm. V. 14. 52 f. 60 ff. erscheint Israel als das odium generis humani“: also ein Gemeindepsalm¹.

Ich glaube, daß dieser stetige Wechsel des Urteils endgültig beseitigt werden kann durch eine detaillirte Analyse des Kapitels, welche ich im Folgenden vorlege:

Am deutlichsten tritt ein unvermitteltes Nebeneinander hervor, zwischen den beiden Abschnitten V. 48—51 und V. 52—66. In dem ersten weint der Dichter (ich) über den Untergang seines Volkes, bis Jahve dreinschaut vom Himmel². Im andern beklagt sich der Dichter (ich) vor Jahve über die grundlose Feindschaft seiner Gegner in der Gemeinde: sie haben den Unschuldigen in Lebensgefahr gebracht, aus der ihn Jahve auf seinen Hilferuf errettet hat. Daran schließt er die Bitte, Jahve wolle ihm vollends Recht schaffen und an seinen Gegnern Vergeltung üben.

Man wird zugeben müssen, daß diese Abschnitte inhaltlich nichts mit einander gemein haben. Das „Ich“ in beiden ist eine rein äußerliche Übereinstimmung. Vgl. darüber S. 4 unten. Keinesfalls kann nun das Ich von V. 48—51, das dem Volke gegenüber steht, das Volk selbst sein. In V. 52—66, an sich betrachtet, könnte ja das Ich das Volk, und die Gegner heidnische Völker bedeuten; aber, von exegetischen Schwierigkeiten im Einzelnen abgesehen, verbietet der Wechsel der Bedeutung, der dann doch zwischen dem Ich V. 48 ff. — Einzelperson — und dem V. 52 ff. — Volk — entstehn würde, diese Möglichkeit.

¹ Daneben ist mir der Satz S. 365 nicht ganz verständlich: „In 3 singt der Dichter sich selbst als totem Mann die Leichenklage“. Faßt Beer das Kapitel am Ende doch als Individual-Psalm?

² V. 51 ist vor V. 49 zu stellen, V. 50 bildet den natürlichen Abschluß dieses Gedankenkomplexes, vgl. dazu die demnächst erscheinende 2. Auflage meines Kommentars.

Weiter dürfte deutlich sein, daß die eben geschilderte Situation in dem Abschnitt V. 52—66 von der in V. 1—24¹ gänzlich verschieden ist. Jahve zürnt und verfolgt den Redenden (ich). Sein Gebet anzuhören, weigert er sich. Der Unglückliche wird zum Gespött seines ganzen Volkes². Er gerät infolgedessen in so schwere, seelische Stürme, daß er fürchtet mit seinem Glauben Schiffbruch zu leiden. Der Gebetsseufzer: „Gedenke meines Elends und meiner Verstoßung“ bringt ihm soviel Beruhigung, daß er sich auf Jahves nie endende Gnade zu besinnen vermag.

Auch in diesem Abschnitt steht das redende Ich seinem ganzen Volke gegenüber, kann also nicht dieses selbst sein. Dazu kommt noch, daß das Volk hier als Mann, in allen übrigen Liedern unsres Buches als Weib personifiziert wäre.

Es liegt mir aber in Rücksicht auf das Folgende daran, die inhaltliche Verschiedenheit von V. 1—24 und V. 52—66 noch besonders hervorzuheben. Dort Jahve der Feind, hier der Freund; dort der das Gebet abweisende, hier der die Hilferufe erhörende Gott. Dort der Dichter von Unglück im Übermaß heimgesucht, das ganze Volk ihn verlachend; hier von einigen Gegnern bis zum Äußersten verfolgt und verspottet. Dort der Dichter am Rande der Verzweiflung, mühsam an dem Gedanken sich festhaltend, daß Gottes Gnade ihn doch endlich retten müsse; hier im Bewußtsein des Rechtsschutzes seitens Jahwes, bittend um die Bestrafung seiner Widersacher. Kurz, dort eine Persönlichkeit, die aus dem von Gott über sie verhängten Unglück mit genauer Not den Glauben rettet; hier ein Mensch, der in

¹ Über diese Abgrenzung sowie über den ursprünglichen Bestand des Textes vgl. S. 8 oben.

² Die Lesart des MT V. 14 ist beizubehalten, vgl. darüber m. Kommentar².

dem Ungemach, das ihm seine Gegner bereiten, die Hilfe seines Gottes erfährt und gewiß ist, daß jene noch die wohlverdiente Strafe treffen wird.

Das sind zwei grundverschiedene religiöse Situationen und Erfahrungen, die wohl Ein Mensch nacheinander in seinem Leben durchmachen kann, die er aber schwerlich — es sei denn etwa mit Hilfe einer religiösbiographischen Vermittlung, wofür aber niemand V. 25—51 wird ausgeben wollen — nach einander in Einem Gedicht behandeln wird.

Ich komme zu dem Schluß, daß in V. 1—24 und V. 52—66 zwei für sich bestehende Individual-Psalmen vorliegen¹.

Zur Charakteristik dieser beiden Psalmen sei noch Folgendes bemerkt: V. 1—24 hat im Psalter nur ein Analogon, ψ 88. Beachte in beiden ein Fehlen des Sündenmomentes zur Erklärung des von Gott verhängten Unglücks; ebenso keine Feinde, denen Vergeltung angewünscht würde; endlich eine starke Verzweiflung des Psalmisten. Dagegen hat V. 52—66 unter den Psalmen zahlreiche Parallelen, die vielen Gebete nämlich um Errettung von grundlosen Feinden, vgl. z. B. 35. 41. 69. Hiermit hängt es zusammen, daß Anklänge an Psalmen-Wendungen und -Stellen sich in V. 52—66 zahlreicher finden, als in V. 1—24². Gemeinsam ist beiden Gedichten bezüglich des Inhalts das Fehlen eines Hinweises auf die Sünde. Darin unterscheiden sie sich gleichmäßig von dem Mittelstück des Kapitels, V. 25—51.

Dieses Mittelstück knüpft gut, d. h. inhaltlich an V. 24 an, mit der Hoffnung auf Jahve, und sucht auch wenigstens äußerlich durch den Ich-Abschnitt V. 48—51 zu dem Ich-

¹ Auch auf den Psalmenstil dieser Partien des Kapitels hat schon 1887 B. Stade a. a. O. aufmerksam gemacht.

² Vgl. die Einzelerklärung in m. Kommentar².

Psalm V. 52 ff. überzuleiten. Es zerfällt selbst in drei sich deutlich von einander scheidende Gruppen: V. 25—39 eine allgemeine Paraenese; V. 40—47 Anwendung der Gedanken dieser Paraenese auf das Volk von Juda; V. 48—51 des Dichters Teilnahme am Geschick seines Volkes; beachte die sich immer mehr verengernden Kreise: allgemein menschlich, Volk, Dichter.⁴

Somit ist das ganze Kapitel ein sehr künstlich komponiertes Gedicht, über dessen Zweck und Entstehung ich folgende Vermutung aussprechen möchte: der Verfaßer beabsichtigt mit seinem ganzen Gedicht, den Propheten Jeremias auftreten und unter Hinweis auf sein eignes Lebensgeschick an das Volk eine Art Bußpredigt halten zu laßen. Er hat für seine Komposition zwei Psalmen benutzt und den dazwischen liegenden Abschnitt de suo gegeben. Über das Ganze hat er das akrostichische Schema geworfen.

2. Daß Jeremias der Redende sein soll, tritt m. E. am Klarsten in dem Ich-Abschnitt V. 48—51 hervor, der zu des Verfassers eigenster Schöpfung gehört. Man vergleiche

Jer. 14, 17:

Es sollen rinnen meine Augen von Tränen Tag und Nacht, nicht sollen sie ruhen, denn in großem Zusammenbruch ist zerschmettert die Jungfrau, Tochter meines Volkes.

mit Thr. 3, 48 f.:

Wasserbäche rinnt mein Auge — ob des Zusammenbruchs der Tochter meines Volkes. Mein Auge ergießt sich ruhelos — ohne Unterbrechung. Man wird schwerlich umhin können, die Abhängigkeit der Threni-Stelle von der des Propheten einzuräumen. Man berücksichtige noch die Stellen 8, 23. 13, 17; auch 9, 17. Die Tränen des Ichs von V. 48—51 ferner sind Tränen der Fürbitte, wie V. 50 (vgl. S. 2 A. 2) zeigt. Man beachte hierzu die häufige,

wenn auch immer abgewiesene Fürbitte des Jeremias, 7, 16. 11, 14. 14, 11. 15, 1. Vgl. noch Smend, *atliche Religionsgeschichte*² S. 194. Anm. 1. Die zahllosen Tränen somit über den Untergang des Volkes sind — das ist, wie mir scheint, eine kaum abzuweisende Folgerung — die des Propheten.

Aber auch von dem Psalm V. 52—66 ist mir deutlich, daß der Verfasser ihn von Jeremias verstand und verstanden wissen wollte. Der Inhalt bietet dazu genügenden Anlaß. Wiederholt beklagt sich der Prophet über persönliche Feinde und deren Anschläge auf sein Leben und wünscht ihnen Vergeltung, vgl. 11, 18—23. 15, 10. 15. 17, 14—18. 18, 18. 20, 7—11. Auch V. 53, von der Lebensgefahr des redenden Ich in der Grube, der ursprünglich gewiß nur bildlich verstanden werden sollte, dürfte der Verfasser des Kapitels auf das Ereignis Jer. 38, 5—13 gedeutet haben.

Daß V. 1—24 ebenfalls auf Jeremias bezogen werden soll, ist schon nach dem Bisherigen anzunehmen. Es bieten sich dafür aber auch inhaltliche Momente dar; dieselben liegen allerdings nicht ganz so nahe wie in V. 52—66. Jeremias ist der Mann der Schmerzen, bestimmt „zu erleben Mühsal und Kummer; in Schmach sollen seine Tage hingehn“, vgl. 20, 18. Fern von Freude und Scherz muß er leben 15, 17, ohne Familie bleiben, 16, 1. So will es Jahve, den er einmal geradezu beschuldigt, er habe ihn getäuscht und im Stich gelassen 15, 18. Endlich sei noch auf einige Berührungen zwischen dem Teil des Mittelstücks, der sich auf das Volk bezieht, V. 40—47, und der jeremianischen Gedankenwelt verwiesen; zu V. 40, der Einkehr und Umkehr zu Jahve, vgl. 3, 7. 10, 7, 5. 18, 11. 23, 22. 25, 4. 26, 13; zu V. 42, wir haben gesündigt etc., vgl. 3, 25. 8, 14. 14, 7. 20; 2, 29. 3, 13. 4, 17; zu V. 43, dem erbarmungslosen Zorn Jahves, vgl. 2, 35. 4, 8. 7, 20.

Daß der im ganzen Kapitel Redende nicht das Volk, sondern nur ein Einzelner sein kann, ist durch V. 48—51. 14. (63) deutlich; daß dieser Einzelne Jeremias sein soll, beweisen die angeführten zahlreichen Beziehungen. Die Hauptsache ist dem Verfasser nun das Mittelstück V. 25—51, in welchem er durch den Mund des Propheten das Volk zur Stille im Unglück und zur Buße zu ermahnen sucht: was sie getroffen hat, war eine wohlverdiente Strafe Gottes, die sie zur Umkehr bewegen soll¹.

3. Die zwei oben erwähnten Psalmen hat der Verfasser vermutlich nicht selbst verfaßt, sondern vorgefunden und verarbeitet. Das lehrt m. E. in erster Linie ihr im großen und ganzen sehr allgemeiner Inhalt. Wären sie von Haus aus auf Jeremias gedichtet, so dürfte man eine konkretere Schilderung erwarten, etwa in der Darstellung des Unglücks im ersten, oder in der Charakteristik der Gegner im zweiten. Das zeigt auch weiter der Umstand, daß sie beide ursprünglich nicht akrostichisch gewesen sind. Für den ersten glaube ich das an Einer Stelle deutlich nachweisen zu können. Unser V. 6 findet sich noch in dem musivischen Psalm 143 und zwar V. 3^b, nach fast allgemeiner Überzeugung hier als Zitat². Er ist also aus einem andern Gedicht, wo er in seiner ursprünglichen, weil grammatisch korrekten Wortstellung הושיבני במחשכים sich fand, entlehnt. Ist dieses andre Gedicht, wie ich annehmen möchte, unser Psalm V. 1—24, so ist derselbe ursprünglich nicht akrostichisch gewesen. Sollte sich der Verfasser nicht auch in V. 11 den akrostichischen Anfang durch Umstellung der ihm vorliegenden Wortstellung סורר דרכי verschafft haben? — Ist nicht vielleicht auch in V. 1 das beziehungslose Suffix עברתו, in

¹ Über den theologischen Gehalt dieses Stückes vgl. unten S. 8.

² Baethgen und Duhm bezeichnen den V. als Zitat aus unserer Stelle, ohne die verschiedene Wortstellung zu erwähnen.

V. 19—21 der schwierige Gedankengang, V. 24 Ende die Wiederholung von V. 19 Ende irgendwie durch die Umarbeitung des ursprünglichen Textes zum Akrostichon verschuldet? Ist aber für V. 1—24 ursprünglich nicht akrostichische Form anzunehmen, dann folgt dasselbe auch für den andern Psalm V. 52—66. In der Tat erwecken wenigstens V. 56 und V. 63 den Eindruck, durch Änderung der Wortstellung in die erforderliche akrostichische Form gebracht zu sein.

Die eigene Zutat des Verfassers, das mehrfach erwähnte Mittelstück v. 25—51, ist inhaltlich sehr beachtenswert. Dahin gehört zunächst der ausgeprägte religiöse Individualismus. Der Verfaßer spricht von „der Seele, die Jahwe sucht“ v. 25; von dem Manne, „der Jahwes Joch schweigend tragen soll“ v. 27 ff. Vgl. dazu auch noch v. 35. 36. 39. Eng damit zusammen hängt sein universalistischer Standpunkt; beachte dafür die Gottesbezeichnung „der Höchste“ v. 35. 38. Dieselbe findet sich außer Num. 24, 16, falls diese Stelle überhaupt als vorexilisch gelten darf, nur in spät exilischen, wie Dt. 32, 8. Jes. 14, 14, und dann hauptsächlich nachexilischen Stellen, wie ψ. 18, 14. 21, 8. 46, 5. 50, 14 u. ö. sowie im Buche Daniel 3, 26. 32. 4, 14. 21 u. ö. Über die universalistische Bedeutung des Namens vgl. Smend, atlich. Religionsgeschichte, 1. Aufl. S. 470. Anm. 2. 2. Aufl. S. 451. Und dieser Gott, reich an Gnade v. 32, steht gegenüber dem **בני־איש גבר אדם**. Vor allem aber kennt unser Verfasser das Problem vom Leiden solcher, die Gott suchen und auf ihn hoffen, der Frommen. Seine Lösung des Problems ist der Rat, daß der Mensch stille halten soll, vgl. ψ. 37, 7a und auf Jahwe hoffen; wenn er auch Unglück schickt, er erbarmt sich doch auch wieder. So manches Ungemach ist außerdem nichts andres als wohlverdiente Sündenstrafe, also ein Zucht leiden, das Gott den Menschen angedeihen läßt.

Eine zeitliche Ansetzung des Kapitels ist bei der Beschaffenheit unserer diesbezüglichen Kenntnisse natürlich ungeheuer schwierig. Mit Sicherheit ist nur zu sagen, daß es das jüngste der 5 Lieder und nachexilisch ist. Die Handhaben, welche der theologische Gehalt bietet, sind wenig nutzbar: der Individualismus und der Universalismus sind seit Ende des Exils vorhanden. Das hilft uns wenig. Das Problem vom Leiden des Gerechten ist nicht sehr tief erfaßt; dafür beachte die Mahnung, stille zu halten und den Gedanken von der erzieherischen Bedeutung des Leidens. Dieser letztere Gedanke findet sich gar seit dem 8. Jahrhundert; vgl. Hos. 2, 8 ff. 11 ff, dann Dt. 8, 2 und H. Schultz a. tl. Theologie⁵ S. 469. Man darf vielleicht annehmen, daß dieses Problem vom Leiden des Gerechten die Gemüter noch nicht zu sehr bedrückte, wie etwa z. Z. als das Buch Hiob entstand. Wenn man andererseits dazu nimmt, daß der Verfasser zwei in ausgebildeter, formelmäßiger Psalmensprache redende Lieder benutzte und sich selbst einer sehr künstlichen Form (dreimal derselbe Buchstabe) bediente, so darf man sich durch den Usus, eine zeitliche Angabe zu machen, vielleicht zu dem Satze bestimmen lassen, daß eine Verweisung des Kapitels in das ausgehende vierte Jahrhundert wohl nicht zu weit von der Wirklichkeit abirren möchte.¹

4. Wenn unser Verfasser den Jeremias reden läßt, so hat er diesen höchstwahrscheinlich infolge einer älteren Tradition als Dichter von Klageliedern gekannt. Die Wurzel dieser Tradition ist zu suchen in einer Chron α 35, 25 uns

¹ Budde, Kommentar S. 76 f., setzt c. 3 „am wahrscheinlichsten in das dritte Jahrhundert, den vormakkabäischen Abschnitt des griechischen Zeitalters.“ Beer a. a. O. schließt sich ihm an. Es ist ja nicht unmöglich, daß dieses Urteil dem wirklichen Alter des Liedes näher kommt als das obige. Vgl. noch Theol. Lit. Ztg. 1899 Sp. 40.

aufbehaltenen Notiz, an deren Historizität zu zweifeln kein Grund vorliegt.

Die genannte Chronikstelle enthält vier Sätze von nicht leichtem Verständnis:

a) Jeremias verfaßte ein (oder mehrere) Klage-
lied(er) auf Josias. Das bloße ויקונן läßt die Zahl der
Lieder unbestimmt, (gegen Budde, der aus diesem Satze
herausliest, es sei nur Eins von Jeremias verfaßt).

b) Und es sprachen die Sänger und Sängerinnen
in ihren Klageliedern von Josias bis heute. Nöldeke
(a. tliche Literatur, S. 144f.) versteht diesen Satz so:
„Diese Josiaslieder des Jeremias werden bis heute von den
Sängern und Sängerinnen vorgetragen.“ Benzinger gibt
in seinem Chronik-Kommentar S. 133 eine ziemlich unklare
Auslegung „in ihren Klageliedern pflegten damals auch die
Klagefrauen an Josias zu erinnern, um den Verlust, den sie
beweinten, recht groß darzustellen.“ Budde endlich in
seinem Klagelieder-Kommentar S. 72 erklärt: „Die Dichter
und Dichterinnen Israels dichteten in ihren Klageliedern
über Josias. Diese Lieder werden bis heute gesungen,
nicht, daß noch immer neue Klagelieder auf Josias gedichtet
würden.“ Die Sänger und Sängerinnen sind natürlich keine
Tempelsänger. Denn erstens nennt der Chronist diese mit
einer Ausnahme β9, 11. = Reg α10, 12 משוררים, Budde a. a. O.
Zweitens gibt es im A. T. keine weiblichen Tempelsänger.
Es ist aber wohl auch kaum das übliche Klagepersonal, die
Am. 5, 16 genannten וועי נהי und die Jer. 9, 16 erwähnten
מקוננות, sondern es sind Sänger(innen) und Dichter(innen)
zugleich, wie sie auch Sam β 19, 35. Eccl. 2, 8 sich
finden. Das „bis heute“ neben dem ויאמרו ist nicht sehr
glatt. Es kann wohl nur so verstanden werden, daß die
damals nach der Katastrophe von Megiddo zahlreich ge-
dichteten Josias-Lieder des Jeremias und anderer heute

noch — alle oder teilweise — vorhanden sind. Ähnlich Nöldeke: bis heute vorgetragen; Budde: bis heute gesungen.¹

c) Sie (wer? — Die Sänger und Sängerinnen?) haben sie (diese Josiaslieder) zu einer Satzung² für Israel gemacht. Der Vortrag der Josias-Lieder ist zu einer stehenden gottesdienstlichen Einrichtung in Israel geworden. Man kann das im Zusammenhang gar nicht anders verstehen, als daß ein Trauertag für Josias, wie etwa später zur Erinnerung an die Ermordung Gedaljas eingerichtet war, an welchem jene Lieder vorgetragen wurden. Die Feier dieses Josiastrauertages müßte noch zur Zeit des Chronisten üblich gewesen sein. Kittel geht in seinem Chronik-Kommentar an diesem Satze stillschweigend vorbei. Benzinger kommt, durch Wortlaut und Zusammenhang dazu gezwungen, zu dem Resultat, daß man jährliche Trauerfeiern um Josias veranstaltet habe, bemerkt aber dann: Diese Sitte werde nicht lange über das Exil hinaus bestanden haben. Diese Vermutung muß dahin gestellt bleiben; sie zeigt aber — und das ist das Wertvolle an ihr —, in welche Schwierigkeiten uns das klare Resultat der Exegese führt. Budde erklärt, es könne mit diesem Satz „nur irgend welche Feier des 9. — zunächst doch wohl des 7.! — Ab“ gemeint sein. Diese Erklärung reißt unsern Satz von seinem Zusammenhang mit dem Voraufgehenden los, in der Absicht, der Schwierigkeit dieses Zusammenhangs zu entgehen. Sie verfällt aber in die andre, dem Chronisten, einer mit dem Kultus genau bekannten Persönlichkeit, die Verwechslung einer Josiastrauer mit einer solchen um den Fall Jerusalems aufzubürden.

¹ Wenn uns keines von ihnen erhalten ist, so mag das auffallend erscheinen, aber die Richtigkeit unsrer Exegese wird dadurch nicht in Frage gestellt.

² Vgl. zur Bedeutung des Ausdrucks z. B. Ex. 12, 17.

d) Die von Jeremias und andern herrührenden Josias-Lieder sind aufgeschrieben in einem Buche, betitelt *הקינות*. Ist dieses Buch unser kanonisches oder wenigstens ein Teil desselben oder nicht? — Budde behauptet, es kann kein andres sein als unser kanonisches. Es ist nur zuzugeben, daß es dieses sein kann. Dann läge auch hier wieder ein Irrtum des Chronisten vor, den man sich nur durch die Erwähnung des unglücklichen Königs 4, 20 entstanden denken könnte.¹ Diese Stelle müßte er aus unbekanntem Gründen auf Josias bezogen und ferner zugleich alle andern Lieder, in denen nichts von einem König steht, auf den genannten König gedeutet haben. Wie soll das möglich sein? — Nöldeke meint zwar, daß man diese Verwechslung dem kritiklosen Verfasser der Chronik wohl zutrauen dürfte. Aber so groß auch seine „Kritiklosigkeit“ z. B. in historischen Dingen sein mag, wir wären hier wieder gezwungen, ihm, der wahrscheinlich selbst Levit, zuzutrauen, daß er Lieder, die auf den Fall Jerusalems gedichtet und dafür im Kultus gebraucht wurden, auf Josias bezogen habe. Leichter erscheint mir entschieden die Annahme, daß die *קינות* des Chronisten ein ganz andres, verloren gegangenes Buch sind. Es sei hier bemerkt, daß der Titel *קינות* für unsre kanonische Sammlung, der natürlich weit älter sein kann, doch erst im Talmud erwähnt wird.

Am leichtesten wäre es, wenn man die Worte von *עדיהוים* (incl.) an, etwa in folgender Fassung: man hat sie zu einer bis heute geltenden Satzung gemacht für Israel und sie sind in den Qinoth aufgezeichnet,

¹ Die Beziehung dieses Verses auf Josias im Targum besagt schwerlich etwas für die exegetische Auffassung zur Zeit des Chronisten. Dieses Targum sieht im Volk, dessen Hilfe nichtig v. 17, die Römer; und nennt Byzanz schon Konstantinopel v. 21.

einem späten Glossator aufhalsen dürfte; einer Persönlichkeit, die dem Tempelkult fernerstehend und nicht bekannt mit den nicht mehr vorhandenen Josias-Liedern, sich eine Beziehung der Trauerfeier um Jerusalem und der hierfür bestimmten Lieder auf Josias und die Lieder über ihn hätte zu Schulden kommen lassen.

Wie immer nun die Sätze b—d zu verstehn sind, es ist klar, daß Jeremias ein (oder mehrere) Klagelied(er) auf Josias gedichtet hat, bald nach der Schlacht von Megiddo. Das Thema dieser Dichtung(en) — das Schicksal des frommen, aber unglücklichen Königs — mag dazu beigetragen haben, daß der Prophet früh als Klageliederdichter bekannt war. Die konkrete Tatsache seines(r) Josiasgedichte(s), zusammen mit andern Motiven, mag es herbeigeführt haben, daß man Klagelieder auf den Fall Jerusalems, aus der Feder weniger bekannter Persönlichkeiten, nicht allzulange nach dem Exil dem Propheten zugeschrieben hat. Hierhin rechne ich vor allem die Kapp. 2. 4. und 1.

5. Was diese Lieder betrifft, so ist ihnen inhaltlich gemeinsam im ersten Teil eine Schilderung des Unglücks, welches über Stadt und Land hereingebrochen ist, vgl. 1, 1—11. 2, 1—12. 4, 1—11. Erst im folgenden Teil zeigt dann jedes der drei einen besonderen Charakter. Kap. 2 und 4, welche als die ältesten der ganzen Sammlung anzusehen und, wie die Mehrzahl der Forscher urteilt¹, bald nach dem Fall Jerusalems von einem Augenzeugen dieses Ereignisses verfaßt sind, lassen beide im zweiten Teil den Dichter selbst auftreten. Derselbe (ich) wendet sich in K. 2

¹ Beer a. a. O. S. 365 bemerkt: „die Schilderung der Ereignisse von 586 ist in 2 und 4 zu romantisch, und der konkreten Züge sind zu wenig, als daß an Autopsie des Verfassers zu denken wäre“. Der letztere Satz dürfte besonders bezüglich K. 4 schwerlich Zustimmung finden; ist z. B. V. 4 f. 7. 10. 13—15 nicht reichlich konkret?

an Zion und fordert es unter Hinweis auf das trostlose Unglück auf, weinend sein Leid Jahve zu klagen. Dieses folgt der Aufforderung und schildert nunmehr Jahve sein Unglück unter Tränen. In K. 4 befindet sich der Dichter (wir) im Gefolge des Königs und klagt über dessen und der Seinen Geschick¹. Er richtet zum Schluß eine Drohung an Edom und ein Trostwort an Zion². Kap. 1, welches, wie es scheint, in Juda, aber vielleicht erst einige Jahre vor der Rückkehr verfaßt ist, zeigt, obgleich mit Kap. 2 sich mannigfach berührend, einen von diesem und dem 4. Kapitel abweichenden Bau. Derselbe erinnert an den von Dt. 32. vgl. dazu Prot. Monatshefte 1903 S. 1—31. Wie dort erst der Dichter, dann Jahve, so redet hier auch erst der Dichter, dann Zion selbst. Beide Gedichte gehn außerdem aus in den Wunsch nach Rache an den Feinden.

Allen drei Liedern, K. 2. 4 und 1 ist formell gemeinsam und fällt am Ehesten ins Auge, das akrostichische Schema.³ Es gehört ihnen von Haus aus an, und unterscheiden sie sich hierin von allen andern im A. T. vorkommenden, als קִינֹת bezeichneten Liedern: Sam. β 1, 17 ff auf Saul und Jonathan. Am. 5, 1 f auf Israel, Jer. 9, 19—21 auf Juda, Ez. 19, 1 ff. auf die Fürsten Israels d. i. Judas, Ez. 26, 17 ff. 27, 2 ff. auf Tyrus, Ez. 28, 12 ff. auf den König von Tyrus, Ez. 32, 2 ff. auf den Pharao.

Unsere akrostichischen Klagelieder, vor allem die

¹ Man hat m. E. bei 4, 13—16 deutlich die Empfindung, daß der Dichter nicht zu den Priestern und Propheten bzw. Ältesten gehört, sondern nach V. 17 ff. zu denen, die mit Zedekias den bekannten Ausfall Reg. β 25, 4 ff. machten (gegen Beer a. a. O. S. 365 f.).

² Beer fragt, ob nicht 4, 22 das Ende des Exils oder besser die Zeit nach ihm durchblicke? — Mit Rücksicht auf Ez. 25, 12 ff. 36 ist man kaum zu dieser Annahme genötigt.

³ K. 1 mit der Folge γ — δ , K. 2 bis 4 mit der Folge δ — γ ; K. 1 und 2 mit je 3, K. 4. mit je 2 Stichen des akrostichischen Verses.

exilischen K. 2 und 4 sind sehr wahrscheinlich die ältesten Akrosticha im A. T., das unechte Stück Nah. 2, 1—8 dürfte kaum älter sein, als sie.

Ob die Form des alphabetischen Akrostichons den Israeliten schon vorher bekannt gewesen, oder ob sie dieselbe erst im Exil kennen gelernt, darüber kann man nur Vermutungen aussprechen; man wird das erstere nach dem Folgenden für wahrscheinlich erachten. Beweisen läßt es sich aber in Folge unsres dürftigen Materials nicht.¹

Aufgefallen ist den Forschern schon wiederholt, weshalb man diese „Kunstform“ gerade bei den Klage Liedern verwendet hat. Paßt doch zu den beweglichen Klagen die „Künstelei“ des alphabetischen Schemas nach unserm Empfinden so schlecht wie möglich. Hat man sie dennoch gewählt, so muß dafür ein triftiger Grund vorgelegen haben. Man hat diesen Grund in einer gottesdienstlichen Verwertung der Lieder, etwa am Fasttage, dem siebenten Tage des fünften Monats, sehen wollen. Die alphabetische Form sollte dann der Unterstützung des Gedächtnisses beim Vortrag dienen. Zum Fasten mit Gemeindeversammlung und Gebet vgl. Esr. 8, 21 ff. Chron. β 20, 3 ff. Man kann wohl zugeben, daß der Inhalt von K. 2 und 4 der Verwertung im Gemeinde-Gottesdienst nicht entgegensteht. Das jüngere K. 1 scheint sogar mit seiner akrostichischen Form direkt für den Gemeinde-Gottesdienst gedichtet. Aber K. 5 lehrt entschieden, daß diese Form für den Kultus durchaus nicht unbedingt erforderlich war.

Ich möchte im Anschluß an A. Dieterichs ABC-Denk-mäler, Rhein. Mus. f. Phil. 1900 S. 77 ff. hier nur kurz die Vermutung aussprechen,² daß der Grund für die An-

¹ Über das Vorkommen von Akrostichen in der babylonischen Poesie gibt Zimmern in Z. A. X S. 15 einige kurze Notizen.

² Eine ausführliche Untersuchung der Akrosticha des A. T. hoffe ich demnächst vorzulegen.

wendung des Akrostichs nach einer ganz andern Richtung zu suchen ist, nämlich in dem Glauben an eine magische Wirkung dieser Buchstabenreihe; vielleicht spielt bei diesem Glauben auch die für uns auffällige Reihenfolge $\delta-\gamma$ eine besondere Rolle.

Wir wissen ja, daß man, wie bei allen Völkern des Altertums, auch in Israel dem Wort, im Namen, im Segen und Fluch magische Wirkung beilegte; so wird man auch, wie überall im Altertum, in Israel der Buchstabenreihe besondere Kräfte vindiziert haben, wenn wir das letztere auch aus dem A. T. nicht mehr beweisen können. In K. 2 und 4 sollte die alphabetische Form vielleicht den Erfolg der Klage, die Erhöhung sichern. Später z. B. ψ 119 oder Prov. 31, 10—31 scheint diese Form zur rein schriftstellerischen „Kunstform“ geworden zu sein. Ob das auch schon bei K. 1 und 3 der Fall ist, lasse ich noch dahingestellt.

6. Zu den Liedern K. 2. 4. mag sich bald nach der Rückkehr neben K. 1 auch K. 5 gesellt haben, welches die Folgen der Katastrophe in Juda behandelt und höchstwahrscheinlich ebendort etwa ein Menschenalter nach 586 entstanden ist. Mit den 3 andern ist auch dieses dann dem Propheten zugeschrieben worden.

Unserem Verfasser von K. 3 lagen somit K. 2. 4. 1. 5 vermutlich als für jeremianisch geltende, dem genannten Fastentag und seinem Gottesdienst dienende Lieder vor. Aus irgend einem Anlaß gab er ihnen einen Mittelpunkt durch seine eigene Schöpfung, K. 3, in dem er den Propheten ein Wort der Buße an die Gemeinde richten läßt, und stellte zugleich auch die jetzt vorliegende Anordnung der Lieder her.