

Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach.

Von Dr. phil. W. Baumgartner in Zürich.

Die neuerdings in der altwissenschaftlich aufgekommene Gattungsforschung erweist sich gerade bei einem Werke wie dem des JSir als wertvoll und dankbar. Erst damit haben wir ein Mittel in der Hand, seinen komplizierten literarischen Charakter zu erkennen und ihm im einzelnen nachzugehen; nur so sind wir auch imstande, es nach seiner Stellung in der literargeschichtlichen Entwicklung zu würdigen und an seinem Platze einzureihen.

Man hat auch schon angefangen, es nach dieser Seite zu behandeln. So vor allem GUNKEL in der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ bei Besprechung der Weisheitsdichtung. Im selben Sammelwerk gibt FIEBIG bei den Apokryphen wenigstens ein paar Andeutungen darüber. In demjenigen Bande der „Schriften des AT in Auswahl“, der die Weisheitsliteratur enthält (1911), geht VOLZ oft auf Form und Stil des Buches ein, und in seinem „Ich der Psalmen“ (1912) verweist BALLA auch auf die lyrischen Stücke in JSir. Aber es fehlte eine eingehende und erschöpfende Behandlung. Diese Lücke will meine Untersuchung ausfüllen.

Die ganze Literatur zu JSir heranzuziehen war nicht nötig, da sie für diese Frage doch nichts abwirft. Ich hielt mich nur an die gegenwärtig grundlegende Arbeit von SMEND (1906). Auch die deutschen Textproben sind mit ein paar geringfügigen Änderungen nach seinem Text und seiner Übersetzung gegeben.

I. Die Gattung der Spruchweisheit.

1. Vom Träger der Spruchweisheit, dem Weisen; redet JSir so oft, daß wir uns ein ziemlich umfassendes Bild von dem Werdegang und der Tätigkeit eines solchen Mannes machen können.

Als Jüngling ist er in der „Versammlung der Alten“ zugegen 6 34 und hört da ihre Gespräche und Vorträge 6 35 8 8 39 2. Vorzustellen haben wir uns diese etwa so, daß irgendein Thema bestimmt wird und dann jeder Weise sagt, was ihm dazu an Sprüchen einfällt. Einen Meister, von dem er besonders viel Belehrung erwartet, kann der junge Mann auch in seinem Hause aufsuchen 6 36, um seinen besonderen Unterricht zu genießen. Mancher Weise scheint in seinem „Lehrhause“ 51 23 eigentliche Schule gehalten zu haben 51 23 ff. Der Unterricht umfaßt Regeln des Anstands und der guten Sitte, der Lebensklugheit, auch theologische Fragen. Was der Jüngling da hört, das lernt er auswendig und verarbeitet es bei sich selber 8 8 39 2 f.; und so beginnt er sich in jungen Jahren einen Schatz anzulegen, von dem er dann sein ganzes Leben lang zehrt 25 3. Eifrig studiert er daneben das Gesetz 6 37. Hat er ausstudiert, so geht er auf Reisen, um den Blick zu weiten und allerlei Erfahrungen zu sammeln 31 9 ff. 39 4 51 13.

Später tritt er selber als Weiser und Lehrer auf. Ein Handwerk treibt er nicht und will auch seine Tätigkeit nicht als solches aufgefaßt wissen 38 24 ff. In seinem Lehrhaus sammelt er einen Hörerkreis (שיבה 51 29), dem er unentgeltlich (51 25) seinen Vortrag (שיח, שיחה, שמועה) hält 5 11 38 33 39 7 und seine Sprüche (משלים, חירות) vorträgt 18 29 38 33 39 6. Da gibt er weiter, was er von den früheren Geschlechtern ererbt hat 8 9 39 1, und fügt hinzu, was er selber durch Nachdenken und Erfahrung gelernt und in die übliche Spruchform gegossen hat. Sich selber sucht er weiter zu fördern durch Verkehr mit andern Weisen, zum Beispiel bei gemeinsamem Mahle 9 14—16, und tauscht da mit ihnen seine Sprüche aus. Daneben beschäftigt er sich mit dem Studium der Heiligen Schrift 44 4, mit Gesetz 39 8 und Prophetie 39 1. Er ist auch Dichter 15 10 39 5 f. Er amtiert als Richter 38 33. In der religiösen Versammlung spielt er eine große Rolle 15 5 21 17 38 33 39 10, man hört auf seine Stimme und fragt ihn um seine Meinung. Ja selbst vom Fürsten wird er als Berater beigezogen 11 1 13 9 20 27 39 4. So kommt er zu Ansehen und Reichtum 20 27 39 9—11 51 28.

Seine Tätigkeit ist somit eine recht vielseitige und geht wesentlich über das hinaus, was eigentlich seines Amtes ist. Vom Schriftgelehrten, vom Gesetzeskundigen, vom Psalmendichter hat er manches in sich aufgenommen. Denkbar ist ja, daß nicht jeder Weise sich auf allen diesen Gebieten betätigte, daß oft eine gewisse Arbeitsteilung eintrat, der eine zum Beispiel als Lehrer, der andere im öffentlichen

Leben wirkte. Genaueres wissen wir aber darüber nicht. 44 4 b wird zwischen מוֹשְׁלִים und חֲכָמֵי שִׁיחַ unterschieden. Ersteres bezeichnet gewiß die Spruchredner vgl. Num 21 27; unter letzterem versteht SMEND die Verfasser von Spruchbüchern. Daß volkstümliche Spruchbücher umliefen, läßt sich ja auch ohne direkte Bezeugung annehmen; was ein Schüler bei seinen Lehrmeistern gesammelt, oder was ein ergrauter Weiser als Ertrag seines Lebens für sich oder andere zusammengestellt, wird von Hand zu Hand gegeben und dabei mit immer neuen Zusätzen erweitert.

2. Umfang und Abgrenzung der Einheiten.

Die einfachste Form und kleinste Einheit ist der selbständige, aus zwei Hälften bestehende Einzelspruch, zum Beispiel:

„In den Kammern der Weisheit sind einsichtsvolle Sprüche,
aber dem Sünder ist die Gottesfurcht ein Greuel“ I 25.

So häufig er sich anscheinend bei JSir findet, so lehrt doch näheres Zusehen, daß gewöhnlich zwei oder mehr Sprüche ähnlichen Inhaltes, die auch für sich allein stehen könnten, zusammengestellt sind, vgl. I 11—13 2 1—3 15—17 3 3—7 7 1—3 4 f. 8—10 8 10 f. 12—14 usw. Den Hergang haben wir uns etwa so zu denken, wie ich oben schon andeutete: Im Kreise der Weisen wird irgendein bestimmtes Thema besprochen, jeder nennt die Sprüche, die ihm dazu einfallen. So wird es von allen möglichen Seiten beleuchtet und behandelt, und die aufmerksam zuhörenden Schüler schreiben alles zusammen auf. Dabei kann es freilich geschehen, daß Sprüche nebeneinander zu stehen kommen, die sich geradezu widersprechen, vgl. Prv 26 4 f. Wenn sich bei JSir kein Beispiel dafür finden läßt, so zeigt das, daß sein Werk wesentlich stärker von dem Herausgeber bearbeitet ist als das Spruchbuch, wenn gleich die Vorgeschichte von beiden nicht so sehr verschieden sein dürfte.

Zu unterscheiden sind davon solche Fälle, wo sich ein und derselbe Spruch durch zwei oder mehr Zeilen hindurchzieht, zum Beispiel 2 4 f. 6 37 7 6 31 10 31. „Mehrere solche nebeneinander finden sich I 14—19 8 8 f. 15 f.

Dies sind die niederen Einheiten. Es gibt auch höhere, die Lehrgedichte; diese sind aber meist durch Vereinigung mehrerer kleiner Einheiten entstanden und werden nur durch den ähnlichen Gegenstand zusammengehalten; so zum Beispiel 2 1—18 (zerfallend in v. 1—3 4—6

11*

7—9 10—11 12—14 15 17 18) 3 1—16 6 5—17 usw. Eine noch größere Komposition dieser Art haben wir zum Beispiel in 34 12—35 13.

Auch hier steht es so, daß die innere Einheit wenig hervortritt, der Eindruck von Einzelsprüchen überwiegt. Das liegt eben in der Natur des Maschal, der seinem Ursprung nach für den kurzen Einzelspruch berechnet ist und sich darum für größere Kompositionen nicht recht eignen will. Er beruht auf dem synonymen Satzrhythmus, der für eine fortschreitende Gedankenentwicklung hinderlich ist. Nach Art eines Mosaiks stehen die verschiedenen Formen des Maschal, die ich nachher näher besprechen werde, nebeneinander, höchstens daß Anfang und Ende der einzelnen Abschnitte etwas hervorgehoben werden. Den wirklichen Eindruck der Einheit bekommen wir erst dort, wo die Form des Maschal vernachlässigt wird, zum Beispiel 38 24—39 11, und andere Gattungen hineinspielen, zum Beispiel 16 24—18 14 39 12—35 usw.

Wo ein neues Stück beginnt, wo sich JSir einem neuen Thema zuwendet, wird dies oft gar nicht besonders angedeutet, vgl. 12 1 13 15 25 16 1 30 1 34 12 36 23 38 1 24 40 1. Gelegentlich findet sich aber doch eine Art Überschrift, die das neue Thema angibt:

„Höret, ihr Söhne, das Recht des Vaters“

3 1, vgl. 23 7 41 14a. Fehlt die Anrede, so springt die Überschrift weniger in die Augen, da sie sich schon wieder mehr der gewöhnlichen Maschalform nähert: „Es gibt eine Zurechtweisung usw.“ 20 1, vgl. 29 1 21 37 16.

Wirkungsvoller sind Einführungen persönlicher Art wie 16 24 f.:

„Hört auf mich und nehmt Einsicht an,
und merkt auf meine Worte.

Ich will abgewogen meinen Geist sprudeln lassen
und abgemessen meine Erkenntnis kund tun“;

vgl. 24 32 ff. 36 16a—30 27 39 12. Etwas allgemeiner gehalten ist 18 28 f. Dem selben Zweck dienen Ausführungen über Wesen und Wert der Weisheit: 6 18—22 14 20—27. Eine allgemeine Sentenz, auf die dann erst die Anwendung folgt, steht als Eingang 3 30 f.

Für gewöhnlich genügt aber eine ganz kurze Einführungsformel: „Mein Sohn“ 2 1 3 17 4 1 20 6 18 10 28 11 10 18 15 30 21 1 37 27 38 16 40 28, oder „Höre, mein Sohn“ 6 23. Aufgekommen ist sie gewiß zunächst beim Vater und der Mutter, die ihren eigenen Sohn unterweisen Prv 1 8 4 3 f. 6 20; dann kann aber jeder Weise seinen jungen Schüler

so nennen. Bei JSir ist die Anrede schon ganz formelhaft. Sie findet sich auch hinter einer größeren Einführung 18 30, ferner vor einer niederen Einheit 3 12 4 1 14 11 38 9, einmal gar bloß vor der persönlichen Anwendung 27 3.

Statt des Schülers sind ausnahmsweise andere Personen angedredet: 30 27 die Fürsten, 39 13 die Frommen.

Das Ende eines Abschnittes ist nur selten besonders bezeichnet. Eine eigentliche Unterschrift in Form einer persönlichen Bemerkung treffen wir vielleicht in 24 30 f. und 36 16 a 30 25 f.¹:

„Und ich — ich war wie ein Wässerungsgraben,
 und wie ein Kanal, der in einen Garten herausfließt.
 Ich dachte: ich will meinen Garten bewässern
 und meine Beete tränken.
 Aber siehe da, der Graben wurde mir zum Strom,
 und mein Strom wurde zum Meer.“

Häufiger findet sich dafür eine allgemeine oder zusammenfassende Maxime: 7 36 13 1 13 18 14 27 27 3 29 20 28 36 15 37 15 38 15. Manchmal scheint der Ton gegen Ende des Abschnittes etwas anzuschwellen: 23 27 31 20 36 22.

Die meisten Formen lehrhafter Introdution haben wir bereits kennen gelernt. Zu erwähnen ist nur noch diejenige, wo die Weisheit selber redend auftritt: 4 11—19, vgl. 24.

3. Die Formen des Maschal.

Vielleicht am häufigsten ist die Form der Mahnung, des Gebotes und Verbotes. Meist sind die beiden Hälften einander inhaltlich parallel:

¹ 24 32-34 fasse ich als Überschrift zu Kap. 25, da das $\xi\tau\iota$ (= $\epsilon\tau\omega$) auf das Kommende hinweist, während v. 30 f. formell ($\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega$) wie inhaltlich (durch das Bild von der Flut) ans Vorangehende anschließen. Der Einschnitt ist also zwischen v. 31 und 32 zu machen. Doch liegt es auf der Hand, daß man dies nicht zu sehr betonen darf, wie auch JSir selber es kaum so scharf empfunden haben wird. In 36 16 a 30 25-27 liegt die Sache ähnlich: v. 27 scheint Einführung des Folgenden, die anderen Verse Schluß des Vorhergehenden. Also auch hier wieder der Einschnitt mitten in der persönlichen Bemerkung. Das zeigt, daß die einzelnen Stücke in dieser Form nie für sich existiert haben. Wir dürfen darum auch nicht zu scharf zwischen Einführung und Schluß unterscheiden; es handelt sich mehr nur um Überleitung von einem Stück zum andern. Aber die Formen, die er benutzt, sind ursprünglich für andere Verhältnisse geprägt, und das schimmert noch durch.

„Was dir zu hoch ist, erforsche nicht,
und was über deine Kräfte geht, untersuche nicht“ 3 21,

vgl. 1 28 4 1—5 usw. Es kann auch die Mahnung in der einen Halbzelle positiv, in der andern negativ sein oder umgekehrt:

„Entziehe dich nicht den Klagenden
und traure mit den Trauernden“ 7 34.

vgl. 7 27. Oft folgt auf die Mahnung eine Begründung mit „denn“ 2 4 f. 3 23 5 3, oder ein Futurum (Perf. consecutivum) 2 6 7 1, oder ein Infinitiv, der die Folge angibt 5 5 f., oder ein Satz mit „damit nicht“ 1 30 2 2 f. 7 3; auch ein Bedingungssatz kann vorangehen oder folgen 3 13 9 13.

Während sich die Form der Mahnung besonders für den direkten Unterricht empfiehlt, will die einfache Aussage eine aus vielen Beispielen sich ergebende Erfahrungstatsache aussprechen. Die zwei Halbzellen gehen einander inhaltlich parallel und ergänzen sich:

„Ein treuer Freund ist nicht zu bezahlen
und es gibt keinen Kaufpreis für seinen Wert“ 6 15.

Oder sie sind gegensätzlich:

„Der Segen des Vaters stellt den Schößling fest,
aber der Mutter Fluch reißt den Pflänzling aus“ 3 9,

vgl. 1 25 3 26 usw. Auch mit der Mahnung läßt sich die Aussage verbinden 7 19.

Die Form der Bedingung ist entweder mit Gebot und Verbot verbunden 12 1 21 1 22 1 f. oder mit einer die Folge angehenden Aussage 4 19 6 32 f.

Besonders beliebt und für die Spruchweisheit geradezu charakteristisch ist der Vergleich. Er hat den Zweck, den Inhalt des Spruches zu veranschaulichen und enthält darum zweierlei: die Sache und das zur Veranschaulichung herbeigezogene Bild. Im einzelnen gibt es dann viele Spielformen:

a) Beide Sätze sind ganz ausgeführt und einfach nebeneinander gestellt:

„Wo kein Augapfel ist, fehlt das Licht,
und wo kein Verstand ist, fehlt die Weisheit“ 3 25.

Die Meinung ist: wie dort, wo kein Augapfel ist, das Licht fehlt, so dort, wo kein Verstand ist, die Weisheit; ähnlich 13 1 18 22 19 f. 27 5 f. 30 8 36 30; verkürzt 41 14 b.

b) Enger verbunden ist beides durch Einfügung eines „ebenso“:

„Wozu hält sich der Wolf zum Lamme!

Ebenso der Gottlose, der sich dem Gerechten beigesellt“ 13 17,

vgl. 12 13 f. 13 19 22 16 18 27 4.

c) Beide Sätze können in einen zusammengezogen werden. Die Verbindung wird dann hergestellt durch „wie“:

„Das Herz des Toren ist wie eine löchrichte Zisterne“ 21 14,

vgl. 3 15 20 4 21 2 16 18 f. 21 22 6 17 31 2 38 18; oder durch einen andern Ausdruck des Gleichens 22 1 f.

d) Besonders geistreich ist der Spruch, wenn jeder Ausdruck des Vergleichens fehlt, so daß Sache und Bild einander völlig gleichgesetzt sind:

„Ein Fettschwanz ohne Salz ist ein Wort zur Unzeit“ 20 19,

vgl. 21 3; oder:

„Scherben klebt zusammen, wer einen Toren belehrt“ 22 7,

vgl. 21 8 22 8.

Mit der Mahnung ist der Vergleich verbunden 28 24 f.

Dem Vergleiche nahe verwandt ist die Komparation:

„Sand und Salz und Eisenlast

sind leichter zu tragen als ein törichter Mann“ 22 15,

vgl. 40 18—26. Besonders beliebt ist sie mit „besser“:

„Besser ist es, bei einem Löwen und Drachen wohnen,

als bei einem bösen Weibe wohnen“ 25 16,

vgl. 20 25 30 14 41 15. Negativ ist die Komparation in 25 10 15:

„Nichts ist größer als ...“

Die Frageform begegnet 22 14:

„Was ist schwerer als Blei?“

Nicht selten ist der Segensspruch, „heil dem, der ...“ 14 1 f. 15 20—27 18 14 25 7—9 28 19 30 8 f. 34 8 40 18. Das Gegenstück dazu, der Fluch, hat sich nur in 28 13 erhalten. Eine Abschwächung desselben haben wir wohl in dem „wehe“ 2 12—14 41 8 zu sehen.

Die Frageform findet sich 17 31 36 7, in Verbindung mit der Komparation 22 14¹. Die Rätselfrage scheint in der Spruchweisheit von

¹ Nicht hieher gehören die rhetorischen Fragen 2 10 10 9 19 12 13 25 3 30 19.

alters her beliebt gewesen zu sein, auch Salomo wird sie zugeschrieben 47 17; חִירוֹת wird darum zu einer allgemeinen Bezeichnung für die Sprüche 8 8 39 3. — Gelegentlich, zum Beispiel 36 7, könnte es sich freilich um die Frage des Schülers handeln, die der Lehrer beantwortet. Das wäre dann die auch heute noch im Orient beliebte Katechismusform. —

Was der Weise während seines langen Lebens selber gesehen und erlebt hat, das versteht er auch zu verwerten. Durch selber erlebte Beispiele, hinter denen das ganze Gewicht seiner Persönlichkeit steht, bestätigt er die allgemeine Theorie:

„Viel Derartiges hat mein Auge gesehen
und Gewaltigeres noch mein Ohr gehört“ 16 5.

Besonders ergiebig sind da für ihn seine Reisen, auf denen es ihm an Abenteuern und mancherlei Erfahrungen nicht gemangelt hat. Aber er blickt gern, ja mit Stolz darauf zurück und bekennt als deren Ertrag: „Der Geist derer, die den Herrn fürchten, bleibt leben.“ 31 9–15. Von der einfachen Form des Erfahrungsspruches — vgl. Prv 4 3 f. 7 6 ff. 24 30–32 — hat sich JSir hier allerdings schon wesentlich entfernt.

Endlich die sogenannten Zahlensprüche, wo mehrere ähnliche Dinge nach Zahlen zusammengefaßt werden, da sie sich so besser einprägen. Gewöhnlich sind dabei zwei aufeinanderfolgende Zahlen zusammengestellt, wobei die zweite aber als Ordinale erscheint¹.

„Vor drei Dingen bebt mein Herz
und vor dem vierten fürchte ich mich sehr“ 26 5 f.,

vgl. 23 16 25 7–11 26 28 50 25 f. Oder es ist beide Male dieselbe Zahl, aber dann ist der Inhalt gegensätzlich:

„Drei Dinge begehrt meine Seele . . .
Drei Arten haßt meine Seele . . .“ 25 1 f.

Zum Schluß seien noch ein paar besondere stilistische Mittel erwähnt, die JSir verwendet: mehrere aufeinanderfolgende Verse beginnen mit den selben Worten: So 2 7–9 mit den Worten „Die ihr den Herrn fürchtet“, ebenso 2 15–17, vgl. 1 11 f. 2 12–14 3 3–7 6 8–10 14–16 10 4 f. 14 1 f. 15 11 f. 18 22 24 f. 19 13–15 26–28 20 5 f. 9–12 25 7–9 34 10. Der

¹ Daß wir in JSir nur Beispiele dieser Art haben, ist sicherlich Zufall. Prv 6 16 30 15 18 21 29 ist auch die zweite Zahl Kardinale.

monotone Gleichklang wirkt eindrucksvoll und pathetisch. — Oder es wird dabei absichtlich leise variiert:

„Anfang von Weisheit ist die Furcht des Herrn . . .

Sättigung von Weisheit ist die Furcht des Herrn . . .

Krone der Weisheit ist die Furcht des Herrn . . .

Wurzel der Weisheit ist die Furcht des Herrn . . .“ I 14—20,

vgl. 4 12—14 10 14—16 13 21—23 22 11 25 4 f. 13 f. 26 1—3.

Eine andere Kunstform besteht darin, feine und gestreiche Unterscheidungen innerhalb eines und desselben Begriffes zu machen:

„Denn es gibt eine Scham, die Sünde bringt,

und es gibt eine Scham, die Ehre und Gunst bringt“ 4 21,

vgl. 20 5 f. 37 19—23 41 1 f.

II. Andere Gattungen.

Es ist nicht meine Aufgabe, das Wesen der anderen, meist lyrischen Gattungen hier eingehend auseinanderzusetzen. Ich verweise dafür auf GUNKEL¹, BALLA² und SCHMIDT³. — Größerer Übersichtlichkeit halber behandle ich die betreffenden Stücke nicht nach ihrer Reihenfolge im Text, sondern stelle sie gleich nach ihren Gattungen zusammen.

1. Hymnen und hymnische Motive.

a) Betrachten wir hier zunächst diejenigen Stellen, die selber vom Hymnus reden.

Sein eigentlicher Name ist תהלה 15 9 f. Auf ihn gehen aber auch gelegentlich die allgemeinen Bezeichnungen שיר und מוזמור 47 9. Von Verben werden gebraucht הלל 47 8 10, רנן 50 19, ברך 35 13. Insofern der Hymnus ein Bekenntnis (הודאה 51 17) enthält, kann auch הודה verwendet werden 47 8 (ἐξομολογήσεται 39 6).

Mit Begeisterung redet JSir von den Hymnen, die David täglich zum Opfer und außerdem noch besonders an den Festtagen im Tempel singen ließ 47 8—10. Wenn es dabei heißt: „Vor Tage hallte davon

¹ Die Israelitische Literatur, in Hinnebergs Kultur der Gegenwart I VII (1906) S. 51—102; Artikel „Psalmen“ in der „Religion in Geschichte und Gegenwart“; Reden und Aufsätze (1913) S. 92—123.

² Das Ich der Psalmen (1912).

³ Die religiöse Lyrik des AT (1912).

das Heiligtum“ 47 10, so sind damit Morgenlieder vorausgesetzt. Solche kennt auch der Psalter: ψ 57 9 handelt es sich wie hier um einen Hymnus, ψ 5 4 dagegen wie JSir 11 21 „sei früh auf für Jahwe“ um ein Klage lied.

JSir kennt aber auch Hymnen in seiner eigenen Zeit. Am großen Versöhnungstag, nach Beendigung der Opferzeremonie, singen Sängerkorchor und Volk im Wechselgesang 50 18f. Aber auch im alltäglichen Leben des einzelnen hat der Hymnus seinen Platz; zum Beispiel wenn man vom Mahle nach Hause gekommen ist, soll man „Jahwe segnen“ 35 13. Hymnen zu dichten gehört zur Tätigkeit des Weisen 39 6. Aus diesen beiden Stellen wie aus 11 21 und 15 19f. geht deutlich hervor, daß es neben den Chorhymnen zu jener Zeit auch Hymnen des einzelnen gab, was für unsere Auffassung der Lieder im Psalter von größter Bedeutung ist.

b) Vollständige Hymnen.

42 15—43 33. Ein individueller Hymnus auf Jahwes Größe in der Natur. — 42 15 a bietet in der ersten Person Einzahl die Einführung, vgl. ψ 89 2 108 2—4 III 1 145 1f. 42 15 b—43 26 enthalten das sogenannte Korpus, und zwar reden 42 16—25 mehr allgemein von Jahwes Macht und Weisheit, während Kap. 43 besonders auffallende Naturscheinungen nennt, die Jahwes Wundermacht am klarsten erkennen lassen. Das Lied endet schließlich gar in einer Steigerung und Überbietung des Hymnus v. 27 ff.; denn während dieser doch sonst dazu dient, Gottes Taten gebührend zu verherrlichen, heißt es hier — ähnlich wie 18 6f. —, daß er das nicht vermöge, da Jahwe zu hoch und unergründlich sei, und sich nur ein schwaches Abbild von all seiner Herrlichkeit geben lasse — ein Gedanke, der auch ψ 139 6 145 3 angedeutet ist. 43 30 nimmt dann die Einführung, und zwar in der gewöhnlicheren Form des Imperativs im Plural auf.

Die Gattung ist ziemlich rein erhalten. Höchstens 42 22—24, die von der Zweckmäßigkeit aller Werke Gottes reden, klingen an Gedanken der Spruchweisheit an, vgl. 39 21 ff.; auch der Schlußvers betont die Weisheit stark. Die Naturschilderungen in Kap. 43 sind etwas breit; sie beginnen sich von der hymnischen Form loszulösen und selbstständig zu werden, während der Lobpreis Gottes entsprechend zurücktritt. Das Interesse und die Freude an den Erscheinungen der Natur an sich drängt den Grundgedanken des Hymnus, die Verherrlichung Jahwes, in den Hintergrund, wie es ähnlich auch in ψ 104 der Fall

ist. Die Form paßt also nicht mehr völlig zum Inhalt, und so zeigt das Lied als Ganzes bei aller Schönheit „eine späte Form der Gattung“¹.

39 12–35. Jahwes Weltregierung ist in allem weise und gerecht. — 39 12 „Noch einmal will ich überlegen und meine Lehre leuchten lassen“ ist eine persönliche Bemerkung des Weisheitslehrers, wie sie öfter zur Einführung eines neuen Abschnittes dient, vgl. 16 25 Prv 4 2 22 19–22 Sap 6 22–25; v. 13 14a ist die häufigste Form proverbialer Introdution: „hört auf mich“ mit darangeknüpfter Verheißung, vgl. 3 1 Prv 7 1f. In v. 14b 15 endlich „Erhebet eure Stimme usw.“ folgt eine etwas ausgeführte hymnische Introdution, vgl. ψ 33 1–3 81 2–4 150; es fehlt bloß die genauere Bezeichnung derer, die Gott preisen sollen, da diese schon v. 13 genannt wurden. Wir haben hier also eine doppelte Introdution: eine aus dem Maschal und eine aus dem Hymnus, und jener ist erst noch eine proverbiale Einleitungsformel vorgesetzt. Ähnlich steht es in ψ 106, wo v. 1–3 Introdution des Dankhymnus, v. 4f. diejenige des Klageliedes sind. — Es folgt nun das Korpus: v. 16–20, die von Jahwes Werken im allgemeinen reden, erinnern etwas an den Schöpfungshymnus; v. 17a 21–31 aber atmen andern Geist, den der Belehrung. Inhalt ist die Rechtfertigung Gottes: all sein Tun ist gut und zweckmäßig. Damit verläuft der Hymnus immer mehr im Sande. Geradezu komisch berührt uns in einem Hymnus die Aufzählung der wichtigsten Lebensbedürfnisse des Menschen v. 26, vgl. 29 21. Ganz unlyrisch ist auch das ψ v. 28, vgl. Prv 11 24 12 18 13 7 14 12 16 25 20 15 JSir 6 8–10 10 30 11 11f. 20 5 37 19–23 38 13 39 28, während v. 31 wieder eher hymnisch klingt, vgl. ψ 104 27ff. Ganz aus der Hymnenform heraus fällt die persönliche Bemerkung v. 32, vgl. Prv 22 19f. Erst mit v. 35 kehrt man zu ihr zurück: da wird nach Psalmenart die Einführung zum Schluß wieder aufgenommen:

„Und nun jubelt mit vollem Herz und Mund
und preiset den Namen des Heiligen.“

Beachtenswert sind in diesem Stück namentlich die zweifache Introdution sowie der allmähliche Übergang aus dem Hymnus ins Lehrgedicht mit der schließlichen Rückkehr zum Hymnus. Der Inhalt ist in der Hauptsache nicht hymnisch, sondern lehrhaft. Vom Hymnus

¹ BALLA S. 61.

ist mehr nur die äußere Form genommen, und deshalb will auch der hymnische Schwung nicht recht aufkommen. Es ist ein didaktisches Lied, aber wohl mit Absicht in hymnische Form gekleidet: „Der kundige Führer der Gemeinde weiß, daß das beste religiöse Stimmungsmittel der gemeinsame Lobpreis Gottes ist. Wenn die Herzen im Gesang sich vereinen und die Wellen des Hymnus sich freudig bewegen, wenn die Harfen und Saiten aufwachen und das Jubellied die ernste Wirklichkeit übertönt, dann wird der große Gott vor dem anbetenden Gemüt lebendig und Zweifel und Anfechtungen verschwinden im Jauchzen der Gemeinde.“¹

Eine besondere Abart des Hymnus haben wir in Kap. 24 vor uns, nämlich einen Hymnus, den die Weisheit in der himmlischen Versammlung auf sich selber singt:

„Die Weisheit lobt sich selbst
und inmitten ihrer Leute rühmt sie sich.
In der Versammlung Gottes öffnet sie ihren Mund,
und vor seinem Heer verherrlicht sie sich.“

Daß es sich um einen Hymnus handelt, geht aus den gebrauchten Ausdrücken αἰνέσαι ψυχὴν αὐτῆς und καυχῆσεται deutlich hervor.

Die Weisheit hier ist ursprünglich eine mythologische Figur, eine Göttin², an die man also ohne weiteres Hymnen richten konnte. Daß aber ein Gott auf sich selber einen Hymnus singt, kommt auch im Babylonischen vor. Da sagt zum Beispiel Ischtar³:

„Und Vorzeichen zu geben trete ich auf,
trete ich in Vollkommenheit auf . . .
Unter Jauchzen — das mein Ruhm,
unter Jauchzen — das mein Ruhm,
Unter Jauchzen ich, die Göttin, gehe ich hoch einher,
Ischtar, die Göttin des Abends bin ich; Ischtar, die Göttin des Morgens
bin ich . . .“

Eine Introduction fehlt. Die Weisheit redet zunächst von ihrem Ursprung und ihrer himmlischen Wohnung v. 3 ff., dann von der irdischen,

¹ VOLZ S. 133.

² Vgl. GUNKEL, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT (1903) S. 26; W. SCHENCKE, Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation (1913).

³ ZIMMERN, Babylonische Hymnen und Gebete (1905) S. 22, vgl. JASTROW, Die Religion Babyloniens und Assyriens I (1905) S. 530 f. 538 ff.

wie zum Beispiel auch Bar 3 38², und ihrem Wirken unter den Menschen — alles ganz wie in den Götterhymnen. Die Bilder von v. 13 ff. kehren in lehrhafter Form in ψ 92 13 f. wieder.

Von v. 19 an wendet sich die Weisheit nicht mehr an den Kreis der Götter, sondern an die Menschen:

„Kommt herzu alle, die ihr mich begehrt.“

Das ist wieder eine Gattung für sich, die auch 4 12—19 Prv 1 22 ff. 8 4—21 32—36 9 4—6 verwendet ist. Besonders kennzeichnend ist sie dort, wo sie Aufforderung und Werbung enthält wie hier und Sal 33 6 ff.² Die Form nähert sich hier begreiflicherweise wieder mehr der lehrhaften, den Stellen, die vom Werte der Weisheit reden wie 6 18—31 Prv 2 3 13—26 4 7—9.

v. 21 „Die von mir essen, hungern weiter nach mir,
und die von mir trinken, dürsten weiter nach mir“,

ist eine Umkehrung des Spruchs von der Zauberspeise und dem Zaubertank, nach deren Genuß man nicht mehr hungern und dürsten wird, vgl. Joh 4 14 Sal 6 10 f.

Das folgende, v. 23 ff., ist nach Form und Inhalt ein Zusatz des JSir, denn hier redet nicht mehr die Göttin, sondern der nüchterne Weise, der die Weisheit, die eben noch das herrliche himmlische Wesen war, in ziemlich prosaischer Weise kurzweg dem Gesetz gleichsetzt, vgl. Bar 4 1.

Der πατέρων ὕμνος 44—50 20 kann nur mit starker Einschränkung als Hymnus gelten, da hier nicht wie im kultischen Hymnus Gott, sondern Menschen gepriesen werden.

„Preisen will ich die frommen Männer,
unsere Väter der Reihe nach“,

so lautet die Introduktion, die allerdings der des kultischen Hymnus nachgebildet ist. Wir können ihn somit einen *profanen* Hymnus nennen.

Der Gegenstand ist derselbe wie in den sogenannten Legenden

¹ Den Vers auf die Menschwerdung Gottes in Christus zu beziehen und dann als christlichen Zusatz zu streichen, scheint mir deswegen nicht nötig. Die Weisheit und der Christus sind hierin wie in anderem in gewissem Sinne Parallelgestalten.

² Daß wir es hier mit einem weit verbreiteten „Grundschemata religiöser Propagandarede“ zu tun haben, zeigt NORDEN *Agnostos Theos* (1913) 6 ff. 293 ff.

des Psalters: 78 105 106¹, nämlich die heilige Geschichte. Jedoch ist die Darstellung nicht zusammenhängend und fortlaufend wie dort, sondern nach den einzelnen Helden in Einzelstücke aufgelöst, die nur lose aneinander hängen.

Auf die schon erwähnte Introdution folgt 44 2—15 eine lange Einleitung zum Korpus. Dieses ist im ganzen wenig poetisch; es leidet an ermüdender Breite und kommt über eine bloße Aufzählung nicht hinaus, vgl. besonders die Schilderung Aarons 45 7 ff. Nur wenige Stellen sind von höherem Schwunge getragen: bei Josua 46 1 ff. (rhetorische Fragen), bei Elia 48 4 ff. (v. 4 direkte Anrede, v. 5 ff. der aus dem Hymnus bekannte Partizipialstil), bei Simon 50 5 ff. (bilderreiche Vergleiche). Besonders an letzterer Stelle empfinden wir deutlich die innere Anteilnahme und freudige Begeisterung des JSir. — Noch zwei andere Stücke heben sich scharf vom übrigen ab: Eine Doxologie, ein kleiner kultischer Hymnus mit hymnischer Aufforderung, ist 45 26 eingeschoben:

„Und nun preiset den gütigen Herrn,
der euch mit Ehre gekrönt hat!
Und er gebe euch Weisheit ins Herz,
zu richten sein Volk in Gerechtigkeit,
Damit euer Glück nie aufhöre
und eure Herrschaft auf ewige Geschlechter.“

Die zweite, 50 22—24, ist ähnlich gebaut. Beide wenden sich an die Priester und sind dort eingefügt, wo von einem Priester die Rede war. Die zweite schließt zugleich den ganzen Hymnus wirkungsvoll ab.

c) Hymnische Motive.

1 1—10. Hier am Eingang des Buches redet JSir von der Stellung der Weisheit im Universum. So wenig der Mensch die Wunder des Weltalls fassen kann, so wenig vermag er auch die Weisheit in all ihrer Tiefe zu begreifen. Nur einer ist dazu imstande, Gott. — Der Gedanke, wie wunderbar und unfassbar Jahwes Schöpfungen seien, gehört dem Hymnus an, vgl. ψ 89 10—13 95 3—5 104. Von dort kommt auch die Form der rhetorischen Frage, vgl. Jes 40 12—14 Hi 38 4 ff. Prv 30 4 JSir 18 4 f. Bar 3 15 29—32, wo wir es überall mit Hymnen oder Anklängen an solche zu tun haben. Man könnte sich fragen, ob hier

¹ ψ 78 hat eine doppelte Introdution: v. 1 f. aus dem Maschal, v. 3 f. aus dem Hymnus. ψ 105 und 106 tragen die Form des Dankhymnus.

eigentlich die Weisheit oder Jahwe gepriesen werden soll. JSir hat wohl beides im Auge: wenn die Weisheit das Wunderbarste und Unfaßbarste im Weltall ist, wie viel größer ist dann erst, der sie geschaffen! So fließt der Lobpreis der Weisheit zusammen mit demjenigen Jahwes. —

Sonst ist freilich die hymnische Form nicht gewahrt; es fehlen namentlich Einführung und Schluß. Vom Hymnus sind also mehr nur die Gedanken übernommen, und diese sind in eine Form gekleidet, die als Ganzes dem Lehrgedicht näher steht, vgl. Prv 8 Hi 28.

10 14—18.

„Die Throne der Übermütigen hat Gott umgestürzt
und Demütige an ihre Stelle gesetzt.
Die Schößlinge der Übermütigen hat Gott ausgerissen
und Demütige an ihre Stelle gepflanzt.
Die Spuren der Übermütigen hat Gott verschüttet
und sie ausgetilgt bis auf den Grund der Erde.
Er hat sie herausgerissen aus der Erde und sie ausgerottet
und ihr Gedächtnis unter den Menschen vertilgt.
Denn nicht kommt Übermut dem Menschen zu
noch grimmer Zorn dem vom Weibe Geborenen.“

Inhaltlich erinnern diese Verse an gewisse Stellen in den Propheten, zum Beispiel Hag 2 21 f. Die Form weist uns aber auf den Hymnus. Hier nämlich finden wir, neben dem häufigeren Partizip und Imperfekt, auch das Perfekt zur Beschreibung von Gottes regelmäßiger Tätigkeit verwendet, vgl. ψ 147 13; hier aber auch die sinnige und trostreiche Antithese, daß der Niedrige erhöht, der Hohe erniedrigt werden soll, vgl. I Sam 2 4—9 ψ 107 33 ff. 113 7 ff. Lk 1 51—53. JSir hat dies beliebte und wirkungsvolle Motiv geschickt da eingefügt, wo er vor dem Übermut gewarnt hat 10 6 ff. Derselbe Gedanke begegnet uns in der Form des Maschal, viel weniger straff gefaßt, 11 4—6 11—13.

16 18 f.

„Siehe der Himmel und der Himmel des Himmels
und der Ozean und die Erde,
Wenn er auf sie herabsteigt, zittern sie,
und wenn er sie mustert, wanken sie.
Ja die Wurzeln der Berge und die Gründe der Erde,
wenn er auf sie blickt, erbeben sie.“

Geschildert wird hier eine Theophanie, vgl. Jdc 5 4f. Mch 1 3f. ψ 18 8—16 68 8f. 97 2—5 104 32 114 3f. Da eine solche besonders geeignet ist, einen würdigen Eindruck von Jahwes Herrlichkeit zu geben, ist sie oft Inhalt eines Hymnus, vgl. ψ 68 97 104, und so mag auch das Motiv als hymnisches gelten. Eingeschaltet ist es nun hier in die Rede des Gottlosen v. 17—22. Eine solche Rede ist ein beliebtes Mittel, den Gottlosen dadurch, daß man ihn seine Gedanken aussprechen läßt, zu charakterisieren, vgl. 20 16 23 18 Prv 1 11—14 23 25 und in den Klageliedern ψ 3 3 10 4 6 11 13 12 5 13 5 usw. Aber so ausgeführt wie hier ist sie gewöhnlich nicht, und erst in der Sap 2 10—20 5 4—14 finden wir sie noch umfangreicher.

Der Gottlose wähnt, vor Gott verborgen zu sein in der Menge der Menschen und der Gesamtheit der Geister v. 17. Nun wären nach SMEND v. 18f. nicht die Fortsetzung seiner Rede, sondern ein Einwurf des Verfassers; erst in v. 20ff. spreche wieder der Gottlose. Ich kann das nicht für richtig halten. Solche Wechselrede liegt nicht in der Art des JSir. Auch wäre der Einwand wenig glücklich, da aus dem Zittern und Beben des Himmels und der Erde noch keineswegs folgt, daß Jahwe sich auch um den einzelnen Menschen kümmere. Im Gegenteil; diese Verse lassen sich viel besser im Munde des Gottlosen verstehen: wohl erbebt die ganze Welt bei Jahwes Kommen, aber ich kleiner Mensch kann seinen Blicken doch entgehen. Das Pathos der Verse spricht nicht gegen diese Auffassung, da es sich aus ihrer Herkunft vom Hymnus erklärt.

16 26—17 24. Dieser Schilderung von Jahwes Schöpfungswerk fehlt zwar ausgeprägte Hymnenform, aber die ersten Verse

26. „Als Gott seine Werke schuf im Anfang,
da er sie ins Leben rief, schied er ihre Gebiete.

27. Er bestimmte für immer ihre Arbeit,
und ihre Herrschaft für alle Ewigkeit.

Sie hungern nicht und dürsten nicht, sie ermüden nicht und ermatten
nicht,

und nehmen nicht ab an Kraft.“

klingen deutlich an den Schöpfungshymnus an; vgl. dazu Bar 3 32—35 Sap 16 14f. Zuerst gehoben und lebhaft, geht die Darstellung allmählich ins Lehrhafte über und landet schließlich bei der Vergeltungslehre 17 22f. Einen ähnlichen Übergang trafen wir in 39 12—35; nur ist dort wenigstens die Form des Hymnus noch etwas besser gewahrt.

17 29 f.

Wie groß ist die Barmherzigkeit des Herrn
und seine Vergebung für die, die sich zu ihm bekehren.
Denn nicht wie Gottes ist des Menschen Art
und nicht wie sein Trachten das der Menschenkinder.

Die Erinnerung an Jahwes Barmherzigkeit findet sich häufig im Hymnus, vgl. ψ 30 5 103 8 108 5 111 4b 117 2 145 7—9, dort, wo neben Jahwes Taten seine Eigenschaften gepriesen werden. — Vom Zusammenhang, in den das Motiv hier gestellt ist, wird unten beim Klagelied die Rede sein.

18 1—7.

1. Der da ewig lebt, hat alles zusammen erschaffen,
2. der Herr allein ist gerecht.
4. Wer kann seine Taten erzählen,
und wer seine Machterweise erschöpfen?
5. Seine gewaltige Macht — wer kann sie aufzählen?
und wer kann seine Wunder aussagen?
6. Man kann nichts davon abziehen und nichts dazutun
und kann nicht erschöpfen die Wunder des Herrn.
7. Wenn der Mensch damit fertig ist, fängt er eben an,
und wenn er wieder beginnt, ist er verwirrt.

Der Gedanke, daß Jahwe in seiner Macht und Größe für den Menschen unfafßbar sei, weist deutlich auf den Hymnus, vgl. oben zu 42 15—43 33. Aus ihm stammt auch die rhetorische Frage v. 4 f., vgl. zu 1 2 f. Eigentliche Hymnenform fehlt jedoch. Nur das einzelne Motiv ist hier verwertet und in einen besonderen Zusammenhang eingefügt, auf den wir beim Klagelied zu sprechen kommen.

23 19 f. Dem Ehebrecher, der meint, mit seiner Sünde im Hause verborgen zu sein¹, hält JSir vor, er vergesse, daß Gottes Augen zehntausendmal heller sind als die Sonne und daß sie alle Wege der Menschen sehen und in die verborgensten Winkel hineinschauen. Das Motiv von Jahwes Allwissenheit stammt aus dem Hymnus, vgl. 42 18 ψ 139 1—12.

¹ Zur Rede des Gottlosen vgl. oben zu 16 18 f.

2. Danklied.

51 1—12. Ein individuelles Danklied. —

v. 1 „Ich will dir danken, o Herr du König usw.“

ist die Introduktion. Sie deckt sich ziemlich mit derjenigen des Hymnus, da beide Gattungen ähnlicher Stimmung entspringen: der jubelnden Begeisterung über Gottes Macht und Größe. Es folgt nun der Hauptteil. Da reden zunächst v. 2—6a von der Rettung, die dem Dichter widerfahren ist. Mit v. 6b beginnt ein neuer Abschnitt, der die eigentliche Erzählung enthält und bis v. 12b reicht. Inhaltlich berühren sich diese Verse aufs engste mit den vorhergehenden. Ein Unterschied besteht bloß darin, daß jene mehr allgemein von der geschehenen Rettung sprechen, während hier ein zusammenhängender Bericht darüber gegeben wird. In der Erzählung unterscheiden wir wieder folgende Teile: Die Schilderung der Not in v. 6bc 7; v. 8—10 umfassen die zu jener Zeit geschehene Anrufung Gottes, die Bitte. In v. 11b folgt das damals gesprochene Gelübde. v. 10 11a für sich genommen enthalten das Klagelied, das der Dichter damals in seiner Not betete und das er nun in seinem Danklied zitiert, vgl. ψ 30 10f. 41 5—11 116 4; wir werden später, bei Besprechung des Klageliedes, noch einmal darauf zurückkommen. v. 11b 12a erzählen die Rettung, und daran schließt sich in v. 12b das Bekenntnis.

Dieser Aufriß stimmt völlig überein mit demjenigen der individuellen Danklieder des Psalters.¹ Nur ist die eingangs gegebene Zusammenfassung der Rettung — vgl. ψ 30 2 Jona 2 2 — gewöhnlich kürzer als hier, wo sie hymnenartig erweitert ist. In hymnischen Formen beginnen auch die Danklieder ψ 18 34 65 138.

Die Erzählung schildert die aus den Psalmen bekannte Höllenfahrt, vgl. ψ 9 14 16 10 18 5f. 17 30 4 32 6 40 3 42 8 49 16 69 2f. 15f. 71 20 86 13 88 4f. 7 94 17 107 18 20 116 3 124 4f. 130 1 Jes 38 10f. Jon 2 4 6f. Hi 33 28. In denselben Vorstellungskreis gehören aber auch die „Grube“ und die „Hölle“ v. 2. Daß diese Ausdrücke bildlich zu verstehen sind, geht aus v. 4b 5a hervor. Worin die Not bestand, verraten v. 2b 3 5b 6: in den gegen ihn ausgestreuten Verleumdungen und Lügen, vgl. ψ 31 19 35 11 ff. Voraussetzung dafür ist der Gegensatz zwischen den Frommen und den Weltkindern, wie er auch die Psalmen durchzieht.² JSir

¹ Vgl. GUNKEL Religion in Geschichte und Gegenwart IV Sp. 1937. BALLA S. 30 f.

² Vgl. GUNKEL Ausgewählte Psalmen² S. 49 ff.

nimmt wahrscheinlich eine führende Stellung ein und ist deshalb solchen Angriffen besonders ausgesetzt. Wie in den Psalmen wird sich der Streit auch hier um die Vergeltungslehre, die ja der Angelpunkt der Weisheit war, drehen. Später, in der Weisheit Salomonis, geht derselbe Kampf zwischen Frommen und Weltkindern um den Auferstehungsglauben. — Auch die Erzählung von der Höllenfahrt ist nur ein Bild für diese seine Not und die Errettung aus derselben.¹ Und wegen der Verwendung dieser überkommenen Bildersprache bleiben wir auch hier wie in so vielen kanonischen Psalmen über alles Nähere im Unklaren.

Hauptsächlich wegen dieser „Unklarheit und Farblosigkeit der Schilderung“ will SMEND² das Lied kollektiv auf Israel beziehen. Aber niemand, der es unbefangen liest, wird es anders als individuell verstehen. Jene Farblosigkeit hat, wie ich schon andeutete, einen andern Grund: den Zwang der Gattung, dem sich der einzelne Dichter bei dem noch nicht stark entwickelten Individualismus nur sehr schwer entziehen konnte. Darum sind auch die Psalmen oft so gleichförmig und eintönig. Gerade bei den Dankliedern möchte man gar annehmen, daß eigentliche Formulare, die etwa die Priester zur Verfügung stellten, mit ganz geringen Änderungen benutzt und ausgefüllt worden sind. Natürlich mußte auf diese Weise alles Konkrete und Individuelle verloren gehen. Aber dann eignete sich ein Lied nur um so mehr dazu, von der Gemeinde aufgenommen zu werden; denn nur solche Lyrik kann Besitz eines größeren Kreises werden, die so allgemein gehalten ist, daß sie von jedem verstanden und auf sich bezogen werden kann. Darum sind auch unsere Kirchenlieder meist so wenig persönlich.

Was SMEND sonst für die kollektive Deutung ins Feld führt, ist ebensowenig beweiskräftig. Das Danklied geht oft in den Hymnus über, vgl. ψ 30 65 138; und dieser ist dann als besonderes Lied zu betrachten. — Warum die Anrede Jahwes als König im Munde des einzelnen kaum verständlich sein soll, ist nicht einzusehen, vgl. Jes 6 5 ψ 5 3 44 5 74 12 84 4³ und unser Lied „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren“. Auch die von Ewigkeit her bestehende Gnade Gottes kann ebensogut den einzelnen angehen wie die Gesamtheit, vgl. ψ 22 4—6 77 12 ff.⁴ Daß sich endlich v. 10a im Wortlaut eng mit ψ 89 27 berührt, nach SMEND gar von dorthier stammt, täte nichts zur

¹ Vgl. GUNKEL Ausgew. Ps.³ S. 275 ff.

² S. 496. ³ Vgl. BALLA S. 136.

⁴ Diese Lieder sind natürlich ebenfalls individuell, vgl. BALLA S. 128.

Sache, selbst wenn es sich dort nicht um David, sondern um den Messias handelte und dieser dem Volk gleichzusetzen wäre.

Der Redende ist also der Dichter selber, der es am Ende des Buches für erlaubt hält, ein Wort über sich selber zu sagen. In seiner in der höchsten Not ausgesprochenen Bitte hatte er für den Fall der Erhörung gelobt, Gott im Gebet zu preisen. Ursprünglich, im kultischen Klagelied, verhielt das Gelübde die Darbringung eines Opfers, vgl. ψ 66 13–15 107 22 116 14 17 f., das dann im geistlichen Liede durch den bloßen Dank ersetzt wurde¹, vgl. ψ 40 7 f. 51 18. Nach erfolgter Rettung kommt der Dichter diesem Gelübde nach in dem großen „Bekenntnis“ v. 12^{1–16}. Es ist ein öffentliches Danklied in ziemlich einfacher Form: die hymnische Aufforderung, in der jeweils nur die Bezeichnung des zu Preisenden wechselt, wird mit demselben kurzen Korpus 14 mal wiederholt.

„Danket dem Herrn, denn er ist gütig,
denn ewig währt seine Gnade.
Danket dem Gott der Lobpreisungen,
denn ewig währt seine Gnade.
Danket dem Hüter Israels,
denn ewig währt seine Gnade usw.“

Nur zum Schlusse wird das Korpus etwas erweitert. Wir haben hier die gewöhnliche und einfachste Form des allgemeinen Dankliedes vor uns. Sie ist auch sonst oft bezeugt: Jer 33 11 Esr 3 11 I Chr 16 34 II Chr 5 13 7 3 I Mak 4 24 ψ 100 4 f. 106 1 107 1 118 1 29 136 1. Die Stelle bei Jeremia ist die älteste. Diese Formel hat sich also zum mindesten durch vier Jahrhunderte, vermutlich aber noch viel länger, unverändert erhalten. — Ähnlich gebaut wie unser Danklied ist ψ 136, wo aber die hymnische Aufforderung nicht durchgeführt wird; vgl. auch ψ 118 1–4.

Das Bekenntnis ist ein ständiger Bestandteil des Dankliedes und ursprünglich wohl mit der Darbringung des gelobten Opfers verbunden. Daß es nach Form und Inhalt dem Hymnus ähnlich ist, liegt in der Natur des Dankes. Es wird gewöhnlich nicht vom Dankenden allein, sondern vom ganzen Kreis der Geladenen gesungen, vgl. ψ 22 23 ff.; in unserem Fall etwa so, daß der Dankende als Vorsänger jeweils den ersten Halbvers, der Chor das kehrversartige Korpus singt.

¹ Vgl. GUNKEL Reden und Aufsätze S. 116.

Das ganze Danklied, mit Einschluß des Bekenntnisses, hält sich also streng in den herkömmlichen Formen. In keiner Beziehung ist es irgendwie originell und läßt darum auch den Leser kalt. Es gelingt JSir nicht, uns hier seine Person näherzubringen, erfahren wir doch über dieselbe gerade nur so viel, daß er in den Parteikämpfen unter den Verfolgungen, den Verleumdungen der Gegner viel zu leiden hatte und daß Gott ihm half. Von seiner dichterischen Begabung bekommen wir hier keine hohe Meinung.

3. Klagelieder und Klageliedermotive.

a) Suchen wir uns zunächst die Stellen heraus, die vom Klagelied handeln. —

Oft ist vom Beten die Rede: 7 14 17 25 21 1 5 28 2 f. 31 31 37 15 38 9 14 39 5 50 19 51 12 14. Das Gebet heißt תפלה 7 14, als Verben dienen התפלל 38 9 51 14 und העתיר 37 15 38 14. Freilich braucht es sich nicht an all diesen Stellen unbedingt um Gebete in poetischer Form zu handeln, wie wir sie im Psalter haben. Es gab natürlich auch ein Prosagebet, vgl. Gen 32 10—13 I Sam 1 10 f. I Reg 3 6 ff. II Reg 19 15 ff. Neh 1 5 ff. u. a. Aber dieses dürfte gerade in der späteren Zeit, wo die Psalmendichtung blühte und zum Dichten im herkömmlichen Stil eine besondere Begabung kaum nötig war, verhältnismäßig selten gewesen sein. So werden wir wohl nicht fehlgehen, wenn wir dort, wo sich Situation und Inhalt des Gebetes erkennen lassen und wo es sich mit einer unserer Psalmengattungen deckt, einfach die betreffende Gattung dafür einsetzen.

Ans Prosagebet wird man am ehesten bei 7 14 „Wiederhole kein Wort in deinem Gebet“ zu denken haben, vielleicht auch bei 37 15:

„Und bei all dem flehe zu Gott,
damit er in Wahrheit deine Schritte lenke“

und bei 51 14:

„In meiner Jugend bat ich im Gebet“,

sowie bei 38 14, „wo der Arzt um richtige Diagnose und Gelingen der Heilung bittet. Um das Bekenntnis, das heißt um einen Hymnus, handelt es sich 39 6 50 19 51 12. Zum Gebet des unterdrückten Armen 21 5 sind auch die צעקה 4 6 und die שועה 32 21 zu stellen. Hier ist offenbar an das Klagelied gedacht; ebenso in den Fällen von Krankheit 28 2 f. 38 9. 28 2 f. soll dem Betenden auf seine Bitte um Heilung

Sündenvergebung zuteil werden. Zwischen Krankheit und Sünde besteht also ein enger Zusammenhang, genau wie im alten Israel und in Babylonien¹: Die Krankheit wird als ein „Gottesschlag“ empfunden als Strafe für irgendeine Sünde. Darum bittet der Kranke im ursprünglichen kultischen Klagelied um Entsühnung durch gewisse Zeremonien ψ 51 9; mit der Sünde weicht auch die Krankheit von ihm. In den uns allein erhaltenen geistlichen Klageliedern fällt die ganze äußere Zeremonie weg und wirkt höchstens noch in Bildern nach. Die Vergebung ist hier rein geistig gedacht. So ist es nun auch bei JSir vorausgesetzt; nur 38 9 ff. treten noch Opfer zum Gebet hinzu, ja auch der Arzt soll beigezogen werden.

Wo sonst Sündenvergebung erfleht wird, 17 25 21 1 31 31 39 5, ohne daß dabei gerade von Krankheit die Rede ist, handelt es sich um eine Abart des Klageliedes, um den Bußpsalm, in dem man die Sünde eingesteht und um Vergebung bittet, vgl. ψ 51.

Auch hier wendet sich JSir mit seinen Mahnworten und Ratschlägen immer an den einzelnen. Damit werden offensichtlich Klagelieder des einzelnen vorausgesetzt, was, ähnlich wie bei den Hymnen, für die Auffassung der entsprechenden Lieder des Psalters von großer Bedeutung ist.

b) Vollständige Klagelieder.

51 10 f. In der Erzählung des Dankliedes zitiert der Dichter das Gebet, das er seinerzeit in der Not gesprochen:

- „Und ich erhob aus der Unterwelt² meine Stimme,
 und von den Toren der Hölle schrie ich um Hilfe
 10. Und rief: Herr, mein Vater bist du,
 mein Gott und mein hilfreicher Held.
 Gib mich nicht preis am Tage der Not,
 zur Zeit von Sturz und Einsturz!
 11a. So will ich deinen Namen preisen immerdar
 und dir lobsingen im Gebet.“

Es ist dies ein kleines, aber schön abgerundetes individuelles Klagelied: v. 10a die Invocatio, die Anrufung der Gottheit; v. 10b enthält die

¹ Vgl. GUNKEL Reden und Aufsätze S. 109, 116.

² Daß ארץ hier wie auch Ex 15 12 Jon 2 7 ψ 22 30 71 20 143 3 die Unterwelt bezeichnet, hat GUNKEL erkannt.

eigentliche Bitte, wobei die Not, die sonst in der sogenannten Klage besonders geschildert wird, wenigstens kurz angedeutet ist. In v. 11 a folgt das Gelübde. — Das weitere ist schon oben beim Danklied besprochen worden.

33 1—13 a 36 16 b—22.

Ein öffentliches Klagelied, das 36 22 als תפלה bezeichnet ist. — Von den Bestandteilen desselben, die sonst vorzukommen pflegen, ist hier nur einer, die Bitte, ausgeführt. Die besondere Klage, das heißt die Schilderung der Not, und das so beliebte Vertrauensmotiv (zum Beispiel ψ 44 2—9) sind mit ihr verschmolzen und gehen in ihr auf. Das ganze Gedicht, von Anfang bis zu Ende, ist nichts als Bitte: Bitte um Rettung vor den Heiden, besonders vor dem einen bedrängenden Volke, Bitte um die Erfüllung der alten Weissagungen, um das Kommen der verheißenen Endzeit, Bitte um Sammlung der Zerstreuten, um Verherrlichung Jerusalems und des Tempels, endlich Bitte um Erhörung dieses Gebetes. Das gibt dem Gedicht etwas Eintöniges. Aber gerade darin liegt seine Wirkungskraft. Noch wir vermögen hinter dieser Häufung leidenschaftlichster Bitten die Not und Verzweiflung des unglücklichen Volkes zu fühlen, das sich mit der Kraft eines Ertrinkenden an seinen einzigen Halt, seine Zukunftshoffnung, festklammert.

c) Motive.

14 17—19.

„Alles Fleisch verschleißt wie ein Kleid,
 und es ist ein ewiges Gesetz: sie müssen sterben.
 Wie der Wuchs der Blätter am immergrünen Baum,
 wo eines verwelkt und ein anderes hervorwächst,
 So sind die Geschlechter von Fleisch und Blut:
 eines stirbt und ein anderes wächst heran.
 Auch alle seine Werke müssen vermodern,
 und was seine Hände schaffen, zieht er nach sich.“

Diese Betrachtung über die Vergänglichkeit des Menschen, die einem hier durch den auch aus der Ilias bekannten Vergleich so eindringlich nahegebracht wird, ist ein Motiv des Klageliedes, vgl. ψ 39 5—7 12 62 10 90 3—10: Wenn der Tod vor den Augen des Dichters aufsteigt, dann erkennt er mit einem Male, wie klein der Mensch ist, wie nichtig all sein Tun. Aus diesem ursprünglichen Zusammenhang konnte sich das Motiv lösen und andere Verbindungen eingehen. Nahe

lag zum Beispiel der Gedanke, daß man das Leben, weil es doch so kurz sei, auch recht genießen müsse: pflücket die Rose, eh' sie verblüht. Diese Stimmung findet sich in den Trinkliedern, vgl. Jes 22 13 Sap 2 1—9, ebenso in altägyptischen, arabischen und noch in unsern modernen. So ist auch an unserer Stelle der Gedankengang: 14 13 ff. hat JSir vor dem Geiz gewarnt; v. 11 ff. folgt die Mahnung, die erlaubten Freuden des Lebens zu genießen, und die Begründung, daß ja unvermutet der Tod allem ein Ende machen könne v. 12 ff., führt dann eben auf die Vergänglichkeit des Irdischen. Natürlich braucht JSir da nicht gerade vom Schema der Trinklieder abhängig zu sein. Die Verbindung der beiden Gedanken liegt ja sonst nahe, vgl. Qoh 11 9—12 8 und das Meißnersche Fragment des Gilgamesch-Epos, und lyrische Stimmung setzt erst mit v. 17 ein, das Vorangehende ist lehrhaft gehalten.

17 27 f.

„Denn was hat der Höchste an denen, die in die Hölle hinabfuhren,
statt derer, die leben und ihm Bekenntnis geben!
Dem Toten, als dem, der nicht ist, geht das Bekenntnis aus,
nur der Lebendige und Gesunde lobt den Herrn.“

Daß Jahwe nur hier auf der Erde, nicht aber von den Toten in der Unterwelt verehrt und gepriesen werde, ist ein Motiv aus Klage- und Danklied, vgl. ψ 6 6 30 10 88 11—13 115 7 Jes 38 18 f. Bar 2 17 f. Im Klagelied dient es dazu, Jahwe zum Eingreifen, zur Rettung zu bewegen, mit dem Tode des Psalmisten würde er ja seinen getreuen Sänger verlieren. Im Lied des Hiskia erscheint es im Danke als Erklärung für die geschehene Rettung. An unserer Stelle gibt es an, weshalb Jahwe zum Vergeben geneigt sei; darum soll der Mensch sich bekehren, damit er gerettet im Lobe Gottes seine Aufgabe in der Welt erfüllen könne.¹ — Beachtung verdient noch der Zusammenhang: Nach v. 25, der Mahnung sich zu Jahwe zu bekehren und ihn um Vergebung zu bitten, erwartet man ein Bußgebet; statt dessen kommt aber bloß dies einzelne Motiv daraus. Mit v. 29 folgt dann ein Hymnenmotiv, Jahwes Barmherzigkeit.

18 8—10.

„Was ist der Mensch und was sein Schaden und was sein Gewinn;
was ist sein Glück und was ist sein Unglück!“

¹ SMEND S. 161.

Die Zahl der Tage eines Menschen,
wenn es viele sind, ist hundert Jahre.
Wie ein Tropfen im Meere und ein Korn im Sande,
so sind seine Jahre in der unendlichen Zeit.“

Das Motiv von der Vergänglichkeit des Menschen findet sich hier noch einmal, aber in anderer Verbindung. Zu dem vorangehenden Hymnus auf Jahwes Größe steht es in wirkungsvollem Gegensatz: dort der allmächtige Gott, hier der schwache Mensch. Die Verbindung dieser beiden Motive war offenbar beliebt, wir begegnen ihr noch in ψ 90 103 144 — in ψ 90 überwiegt die Klage, in den andern beiden der Hymnus — und auch Deuterjesaja hat Ansätze dazu. An unserer Stelle ist der verbindende Gedanke der, daß Gott, eben weil er so hoch und hehr ist, mit dem schwachen Menschen Nachsicht hat v. 11 ff. Hier hat es JSir geschickt verstanden, durch Zusammenstellung von Motiven, die er den verschiedenen Gattungen entnimmt, ein neues Ganzes zu schaffen.

22 27—23 6.

Vereinigt sind hier vier Bitten: Bitte um Zucht im Reden 22 27 23 1, um rechtlichen Sinn 23 2—4, um Demut 23 5 und um Sittsamkeit 23 6. Die zwei ersten Bitten sind im Unterschied von den beiden folgenden kunstvoller ausgebaut, sie bestehen jede aus drei Teilen: 1. allgemeine Bitte „o daß doch einer . . .“, 2. Angabe des Zweckes „damit nicht . . .“, 3. Bitte an Jahwe. Die erste sei als Beispiel angeführt:

„O daß doch einer vor meinen Mund eine Wache lege
und vor meine Lippen ein Schloß der Klugheit,
Damit ich nicht durch sie zu Fall komme
und meine Zunge mich nicht zugrunde richte.
O Herr, mein Vater und Gott meines Lebens,
laß mich nicht durch sie straucheln.“

So entsteht ein abgerundetes und geschlossenes Gebet, das ästhetisch viel mehr wirkt als die einfache Bitte.

Die Form der Bitte gehört eigentlich nicht zur Lehrdichtung, da diese ja nicht für sich etwas sucht, sondern andere ermahnt und unterweist. Sie ist vielmehr dem individuellen Klagelied entnommen. Inhaltlich hat sie sich freilich ganz davon gelöst, indem es sich nicht mehr um Rettung aus bestimmter Not, sondern um eine allgemeine, an keine besondere Situation gebundene Bitte handelt; vgl. ψ 119.

Warum hat JSir hier zur Form der Bitte gegriffen? Die Gedanken, um die es sich hier handelt, unterscheiden sich ja in nichts von denjenigen vorher und nachher. Er hätte ebensogut auch hier die Form des Maschal beibehalten können. Offenbar hat er der Abwechslung zuliebe statt der lehrhaften Form eine lyrische genommen, die das persönliche Moment mehr hervortreten läßt. Dadurch, daß er sich dann nicht mit einfachen Bitten begnügte, sondern sie zu kunstvollem Gebet ausgestaltete, wurde die lyrische Stimmung noch verstärkt, so daß sich diese Verse noch schärfer von der lehrhaften Umgebung abheben.

4. Prophetisches.

Prophetie und Spruchweisheit sind zwei verschiedene Welten. Dort die Männer, die mit Außerachtlassung aller persönlichen Interessen in leidenschaftlicher Begeisterung nur die Sache ihres Gottes vertreten und im Kampfe für sie allem, was widerstrebt, den Krieg erklären; hier die praktischen und vernünftigen Biedermänner, die lehren, wie man mit Anstand und möglichst wenig Anstoß, auch ohne es mit Gott zu verderben, durch die Welt kommen könne. Jene haben es mit dem ganzen Volk zu tun, diese wollen den einzelnen leiten und erziehen; jene haben nur Gottes Sache im Auge, diese suchen dem einzelnen zu Glück und Ansehen zu verhelfen. Als anständige harmlose Leute haben die Weisen den Propheten kaum viel Anlaß geboten, gegen sie als Stand aufzutreten. So kommt es, daß wir sie bei den Propheten überhaupt nur ein einziges Mal erwähnt finden Jer 18 18. Umgekehrt wird den Weisen mit ihrer vernünftigen Lebensführung das leidenschaftliche, maßlose Wesen und Auftreten der Propheten nicht besonders sympathisch gewesen sein.

Trotzdem sind sie bei JSir nicht selten genannt. In dem oben besprochenen öffentlichen Klagelied wird Jahwe daran erinnert, die alten Weissagungen zu erfüllen, damit die Propheten als zuverlässig befunden würden 36 20f. Der Weise studiert die alten Prophetien 39 1, ja er redet gar selber in Prophetenwort 24 33, vgl. נִבְיָא 50 27. Auch daß er von besonderem Geiste erfüllt ist, der ihn dann seine Sprüche hervorsprudeln läßt (הַבִּיעַ) 16 25 39 6, vgl. 18 29, ist gewiß vom Propheten auf ihn übertragen.¹ So zeigt sich eine ganz eigenartige Ver-

¹ Vgl. VOLZ Der Geist Gottes (1910) S. 99 ff.

mischung von Weisheit und Prophetie. Darum kann es auch nicht verwundern, daß im Hymnus auf die Väter neben den Königen, Helden und Weisen auch die „Allkündiger durch Weissagung“ erscheinen 44 3; als solche werden dann aufgeführt: Samuel, Natan, Elia, Elisa, Jesaja, Jeremia, Hesekiel, Hiob (!) und die Zwölf.

32 22—26.

22. „Auch der Herr wird nicht zögern
und der Gewaltige wird nicht an sich halten,
Bis er die Lenden der Unbarmherzigen zerschmettert
23. und den Übermütigen mit Rache vergilt,
Bis er das Zepter des Hochmuts zerbricht
und den Herrscherstab des Frevels zerschlägt,
24. Bis er den Menschen nach ihrem Tun vergilt
und den Leuten nach ihren Anschlägen tut,
25. Bis er die Sache seines Volkes führt
und es mit seiner Hilfe erfreut.
26. Köstlich ist seine Huld zur Zeit der Not
wie Regenwolken zur Zeit der Dürre.“

Im Vorangehenden heißt es, Jahwe sei ein Gott des Rechtes, der sich der Armen und Bedrängten annehme 32 14 ff.; ihr Wehgeschrei dringe durch die Wolken und ruhe nicht, bis es sein Ohr erreicht habe v. 21, bis Jahwe eingreife und dem Recht zum Sieg ver helfe. Soweit scheint es sich um einen immer wiederkehrenden Vorgang zu handeln. Das ändert sich aber von v. 22 an. Die Ausdrücke in v. 23 und besonders v. 25 zeigen deutlich, wo wir uns da befinden: in der Endhoffnung des Judentums, in der Schilderung des eschatologischen Gerichts über die Heiden. Damit hat sich auch die Person der Gegner verschoben: an die Stelle der Unterdrücker innerhalb des eigenen Volkes v. 14 ff. sind die heidnischen Bedränger getreten.

Die Eschatologie hat ihre Gestaltung und Ausprägung bei den Propheten gefunden. Wir haben es demnach mit einer prophetischen Gattung zu tun: einer Weissagung vom Endgericht. Von v. 22 an schwillt sie immer leidenschaftlicher an, bis sie in v. 25 ihren Höhepunkt erreicht. Mit v. 26 klingt die Erregung wieder aus; es ist ein Stoßseufzer des gedrückten Volkes, das in der trostlosen Gegenwart so sehnsüchtig nach Gottes Hilfe ausschaut, wie der Bauer in Zeiten der Dürre nach aufsteigenden Regenwolken. Zugleich bildet dieser Vers den Übergang zu dem folgenden öffentlichen Klagelied, das wir

oben besprochen haben. Er führt den Dichter aus seinem Zukunfts-
traum wieder in die trübe Gegenwart zurück und läßt ihn deren Not
nun um so schmerzlicher empfinden. Darum dann das leidenschaft-
liche Gebet des unglücklichen Volkes. Dieser Übergang, wie auf das
Schwelgen in der schöneren Zukunft mit der Rückkehr zur Gegenwart
um so größere Verzweiflung folgt, die sich dann in heißem Gebete
Luft macht, ist mit feinem Empfinden dem Leben abgelauscht und
verfehlt noch auf uns seinen Eindruck nicht. Er findet sich ähnlich
auch in ψ 126 zwischen v. 1—3 und v. 4—6.

2 12—14.

„Wehe dem verzagten Herzen und den lässigen Händen,
dem Menschen, der auf zwei Wegen geht.
Wehe dem Herzen, das nicht glaubt;
es wird auch nicht bleiben.
Wehe euch, die ihr die Hoffnung verloren habt;
was wollt ihr tun, wenn der Herr heimsucht?“

und 41 8.

„Wehe euch, ihr gottlosen Männer,
die ihr das Gesetz des Höchsten verlassen habt.“

Das „wehe“ ist den prophetischen Schelt- und Drohreden eigen.
Im Maschal findet es sich nur Jes 3 11; aber dieser Vers ist ein späterer
Zusatz — vgl. DUHM z. St. —, wo es ebenfalls aus der Prophetie ein-
gedrungen sein muß. In die Lehrdichtung übernommen, wird es das
Gegenstück zum Segensspruch und tritt damit an die Stelle des Fluches,
der ursprünglich diesen Platz inne hatte, vgl. Jer 17 6, aber später als
allzu gräßlich mehr und mehr vermieden und meist durch die einfache
Aussage ersetzt wurde, vgl. ψ 1 4 ff.

47 22.

„Aber Gott wird die Gnade nicht von sich werfen
und keines von seinen Worten zu Boden fallen lassen.
Nicht wird er seiner Auserwählten Schoß austilgen
noch den Sproß seiner Freunde vernichten.
Und er wird Jakob einen Rest geben
und dem Hause Davids einen Sprößling aus ihm.“

Eine Verheißung von der Endzeit und ihrem König, also eine pro-
phetische Gattung. Soweit wir sehen, hat JSir nicht einfach eine der

Verheißungen, die ihm in den prophetischen Schriften vorlagen und auf die er ja deutlich anspielt, abgeschrieben, sondern sie selber verfaßt. Und wenn er dabei auch die alten Wendungen reichlich benützt hat, so setzt es doch eine ziemliche Vertrautheit mit dem prophetischen Stil voraus.

2 10.

„Blicket hin auf die Geschlechter der Vorzeit und sehet:
Wer vertraute auf den Herrn und wurde zu Schanden?
Oder wer verhartete in seiner Furcht und er ließ ihn im Stich?
oder wer rief ihn an und er verachtete ihn?“

Diese Verweisung auf die Vergangenheit hat ihr Vorbild in den prophetischen Mahnreden, zum Beispiel Jes 51 1f. Auch in 16 7—10 ist die heilige Geschichte nach prophetischer Art als Lehrmeisterin verwendet.

5. Andere Gattungen.

14 20—27 und 51 13—21.

14 20 ff. ist ein Segensspruch auf den, der der Weisheit nachfolgt. Die Weisheit ist wie sonst oft als Weib personifiziert und das Ganze ist eine allegorische Liebesgeschichte. Man lese nur v. 21—23:

„Der sein Herz auf ihre Wege richtet
und auf ihre Pfade achtet,
Indem er ihr nachgeht wie ein Spion
und dort, wo sie kommt, lauert,
Der ihr durchs Fenster guckt
und an ihren Türen horcht . . .“

Und nicht anders steht es mit 51 13 ff. Ich weise namentlich auf v. 13—15 hin:

„Als ich jung war und bevor ich auf Reisen ging,
hatte ich Gefallen an ihr und suchte sie.
In meiner Jugend bat ich im Gebet,
und bis zum Ende will ich nach ihr trachten.
Sie gedieh wie eine reife Traube,
und mein Herz freute sich an ihr.
Es trat mein Fuß in ihre Spur,
von meiner Jugend auf spürte ich ihr nach.“

und auf v. 19:

„Meine Seele hing ihr an,
und ich wandte mein Angesicht nicht von ihr ab.“

Dieselbe Geschichte findet sich Sap 8 1–18, vgl. besonders

v. 2. „Diese habe ich geliebt und ersehnt von meiner Jugend an
und suchte sie als Braut mir heimzuführen
und wurde ein Liebhaber ihrer Schönheit.

9. Demnach beschloß ich diese zum Zusammenleben heimzuführen,
wissend, daß sie mir eine Ratgeberin zum Guten sein werde
und ein Trost in Sorgen und Leid.

16. Bin ich nach Hause gekommen, werde ich mich bei ihr erholen;
denn der Verkehr mit ihr hat nichts Bitteres
und das Zusammenleben mit ihr nichts Verstimmendes,
sondern Erheiterung und Freude.“

v. 3 ff. zählen alle die Vorzüge des Mädchens auf: gute Herkunft,
Reichtum, Klugheit, Geschicklichkeit usw.

Die große Übereinstimmung in den drei Stücken zeigt, daß es sich nicht um zufällige Ähnlichkeiten handelt. Es muß ein fester Typus sein, der da überall verwendet ist. In dieser Gestalt gehört er der Lehrdichtung an. Aber hinter dem allegorischen Gewande vermögen wir, wenn auch nur in schwachen und lückenhaften Umrissen, die natürliche profane Geschichte zu sehen, die dann allegorisch auf die Weisheit übertragen und in diesem Sinne noch erweitert wurde. Durch Ausscheidung dessen, was nur auf die Weisheit geht, gewinnen wir ein ungefähres Bild von der Art einer solchen hebräischen Liebesgeschichte.

Das Trinklied wird 35 3–6 40 21 49 1 erwähnt. Es heißt kurzweg „Lied“, שיר 35 3 5 40 21 oder מזמור 35 4 6 49 1. Auch unter dem ששון 34 28 ist wohl das Trinklied zu verstehen. Nicht wildes Gebrüll ist es, sondern kunstgerechter Gesang שיר משפט 35 5, oft von Flöten und Harfen begleitet 40 21. Nach den paar Andeutungen zu schließen, muß das Trinklied damals sehr beliebt und angesehen gewesen sein. Auch bei den Weisen; denn JSir redet mit großer Achtung davon. Nachdem er in höchstem Ernste von den Pflichten des Zechmeisters gesprochen 35 1 f., mahnt er, den Gesang nicht zu stören und zu unterbrechen 35 3 f.; auch ein Alter soll da seine Weisheit nicht zur Unzeit zeigen; denn

„Wie ein Siegelstein von Karfunkel zu einer goldenen Halskette
ist kunstgerechter Gesang zum Weingelage.

Goldene Fassung und ein Siegelstein von Smaragd
ist Liederklang bei lieblichem Wein“ 35 5f.

Und wenn JSir ausdrücken will, wie lieblich der Name des Josia klinge,
so sagt er:

„Ihn zu nennen ist der Kehle wie Honig süß
und wie ein Lied beim Weingelage“ 49 1.

Das damalige Leben kannte offenbar auch recht frohe Zeiten, und selbst die Weisen waren der harmlosen Fröhlichkeit einer natürlichen Lebensauffassung gar nicht abhold.

Von der Totenklage ist 7 34 22 11 f. 38 16 f. die Rede. Terminus dafür ist קינה נהה 38 16. Die Klage wird von einer Gemeinschaft gehalten 7 34 und dauert sieben Tage 22 12. JSir möchte diese auf einen oder zwei beschränkt sehen 38 17.

Daß der Bauer beim Pflügen zu singen pflegte, erfahren wir aus 38 25.

Ursprünglich hatten Weisheit und Gesetz nichts miteinander zu tun: Das Gesetz liegt in den Händen der Priester, und die Weisen begründen ihre Lehren nicht damit, sondern mit der praktischen Lebenserfahrung, die sie zum Vergeltungsglauben führt. Jer 18 18 nennt nebeneinander den Priester mit seiner Thora, den Weisen mit seinem „Rate“ und den Propheten mit seinem „Worte.“¹ Ganz anders nun zur Zeit des JSir. Dieser redet oft vom Gesetz und schärft den Gehorsam gegen dasselbe ein 2 15 f. 9 15 21 11 28 6 29 1 9 35 23 f. 32 1 42 2. Ja Gesetz und Weisheit decken sich mehr und mehr und fallen schließlich ganz zusammen. Wenn man die Gebote hält, bekommt man Weisheit 1 26 6 37 15 1. „Alle Weisheit ist Erfüllung des Gesetzes“ 19 20; und nach dem Hymnus, den die Weisheit auf sich selber gesungen, heißt es: „Daß ist das Bundesbuch Gottes, das Gesetz“ 24 23, das dann die folgenden Verse begeistert preisen.

Eine Verwendung gesetzlichen Stils läßt sich jedoch nirgends im ganzen Buche feststellen. Vielleicht freilich einfach deshalb, weil zwei

¹ In Jer 8-18 „Weise sind wir und das Gesetz Jahwes ist bei uns“ ist חכמים nicht Terminus für den Weisen, sondern heißt „weise“ im allgemeinen Sinn.

Hauptformen desselben, die Befehlsform und die kasuistische Bedingung, mit den entsprechenden Formen des Maschal zusammenfallen. SMEND (S. XIV) wollte in 23 11 23 f. Einwirkung der juristischen Logik finden. Zur zweiten Stelle haben wir eine gewisse Parallele in 42 9 f., und diese zeigt, daß es sich da nicht um juristische Logik handelt. Eher ließe es sich bei 23 11 annehmen; da aber der Fall selber nicht dem Rechtsleben entnommen und die Form selber durchaus lehrhaft ist, könnte es sich höchstens um einen gewissen Anklang handeln. Die Erscheinung ist zu unsicher und zu vereinzelt, als daß man darauf Gewicht legen dürfte.

Endlich finden sich bei JSir manche Stellen, die eine gewisse lyrische Färbung tragen, ohne daß sie sich gerade einer bestimmten Gattung zuweisen ließen.

„Mögen wir in die Hände des Herrn fallen
und nicht in die Hände der Menschen;
Denn wie seine Majestät ist auch sein Erbarmen
und wie sein Name sind auch seine Werke“ 2 18.

Im reinen Maschal würde es heißen: „Besser ist es in die Hände des Herrn zu fallen als . . .“; statt dessen ist die lyrische Form der Bitte bevorzugt.

Beliebt ist auch die direkte Anrede.

„O böse Sinnesart, wozu bist du so geschaffen,
die Erde mit Falschheit zu erfüllen?“ 37 3.
„Weh Tod, wie bitter ist der Gedanke an dich
. . . dem Manne, der . . .
Hei Tod, wie willkommen ist dein Beschluß
. . . dem Manne, der . . .“ 41 1 f.

Dem reinen Maschal entspräche da die Aussage: „Bitter ist der Gedanke an den Tod für einen Mann, der . . .“

III. Ergebnisse.

Ein Blick auf die vorangehenden Seiten zeigt, wie zahlreich die Stücke aus fremden Gattungen sind. Sie umfassen ungefähr 450 Doppelzeilen, das heißt mehr als ein Viertel des gesamten Buches. Doch sind sie nicht gleichmäßig über das ganze Buch hin verteilt. Der letzte Teil desselben, von 42 15 an, besteht mit verschwindenden Ausnahmen

10. 7. 14.

ganz aus fremden Gattungen mit ungefähr 350 Doppelzeilen, so daß für Kap. 1—42 14 nur 100 nicht lehrhafte Doppelzeilen bleiben, die ziemlich gleichmäßig zerstreut sind. Das Buch verliert also gegen das Ende hin seinen lehrhaften Charakter und wird zur lyrischen Dichtung.

Die fremden Gattungen sind in der überwiegenden Mehrzahl lyrisch. Daneben kommt nur noch die prophetische in Betracht, die mit jenen die poetische Form gemeinsam hat. Prosagattungen waren zur Aufnahme nicht geeignet.

Unter den lyrischen Gattungen sind es nun durchweg solche, die religiösen Inhalts sind: Hymnen, Dank- und Klagelieder — dieselben Gattungen, die auch den Hauptbestandteil des Psalters ausmachen. Wohl hat es damals auch eine profane Lyrik gegeben, wie sich ja gerade aus JSir erkennen läßt: das Leichenlied, das Trinklied, das Arbeitslied, und vermutlich noch manche andere Art. Aber Verwendung haben sie hier nicht gefunden. Nicht daß sie unbedingt unbrauchbar gewesen wären. In der Weisheit Salomos ist zum Beispiel ein Trinklied als Rede der Gottlosen verwertet, und namentlich die Propheten haben die profane Lyrik in weitgehendem Maße ihren religiösen Absichten dienstbar zu machen gewußt. Aber dazu brauchte es nicht nur hohe dichterische Begabung, sondern vor allem auch die entsprechende Größe und Freiheit des Geistes, um sich über das anscheinend Ungehörige und Anstößige eines solchen Verfahrens hinwegzusetzen. Dazu reichte die Kraft eines JSir nicht aus.

Meist ist in den Stücken aus fremden Gattungen ihr eigener Stil rein erhalten, ohne daß etwas vom Maschal eingedrungen wäre. Eigentliche Vermischung mit diesem kommt nur in einigen hymnischen Stücken vor, nämlich in I 1—10 16 26—27 24 39 12—35. Glücklicherweise will uns diese Vermengung freilich nicht vorkommen. Dem Maschal haftet nach Form und Inhalt etwas Nüchternes, Hausbacken-Biedereres an. Bloße Anstandsregeln, Anweisungen wie man sein Leben klug und praktisch einzurichten habe, um möglichst wenig zu Schaden zu kommen, und sittliche und religiöse Gebote stehen einträchtig nebeneinander. Der Maschal ist seiner Natur nach das völlige Gegenteil vom Hymnus, der den Menschen über sich selber und alles Irdische hinaushebt, um ihn in begeisterten Tönen den Schöpfer und Herrn aller Dinge preisen zu lassen. Da muß es unglücklich herauskommen, wenn man beides unter einen Hut bringen will. Es ist, wie wenn man ein edles Vollblutpferd und einen Ackergaul zusammenspannen wollte. Wie sich der Hymnus etwas in die Höhe erhoben hat, reißt ihn der Maschal un-

barmherzig wieder zur Erde herab. Das äußert sich am stärksten in 39 12—35, wo die Form in der Hauptsache hymnisch, der Inhalt aber vorwiegend lehrhaft ist. Wie läßt sich, um nur einen Punkt herauszuheben, mit dem Schwung des Hymnus eine Aufzählung der wichtigsten Lebensbedürfnisse des Menschen vereinen!

Zum Glück sind diese Mischungen selten. Meist sind andere Verfahren eingeschlagen.

Oft ist ein vereinzelt fremdes Motiv irgendwo an passender Stelle in den Maschal eingeschoben. So zum Beispiel dort, wo vom Übermut die Rede war 10 6ff., der hymnische Gedanke, daß Jahwe die Übermütigen bestraft 10 14—18. Zweimal ist ein hymnisches Motiv in die Rede der Gottlosen eingeflochten 16 18f. 23 19f. Ein Motiv aus dem Klagelied, die Vergänglichkeit des Menschen 14 17—19, steht im Anschluß an die Mahnung zu verständigem Lebensgenuß. Sie alle wirken nach zwei Richtungen: inhaltlich gewähren sie eine Erweiterung des Gedankenkreises, da der Maschal an gewisse Gebiete gebunden ist, und nach der formellen Seite hin sorgen sie für eine wohltuende Abwechslung, eine Unterbrechung der mehr einförmigen lehrhaften Redeweise. Dasselbe gilt von den größeren stilreinen fremden Stücken, den Hymnen 24 42 15—43 33 44—55, dem Danklied 51 1—12 und dem öffentlichen Klagelied 33 1—36 22.

Besonders bedeutsam ist die Vereinigung von Stücken verschiedener Gattungen zu einem Ganzen. Betrachten wir einmal das große Stück 16 24—18 14. 16 24f. geben eine lehrhafte Einführung. 16 26ff. klingen zuerst an den Schöpfungshymnus an, gehen aber bis 17 24 immer mehr in die Lehrdichtung über, zum beliebten Thema der Vergeltungslehre. Daran schließt sich 17 25f. die Aufforderung zur Umkehr. Statt des Bußliedes, das man erwarten möchte, folgt in lockerer Form ein einzelnes Motiv desselben 17 27f., und 17 29f. preisen in hymnischem Ton die Barmherzigkeit Gottes. Alsdann kommt eine Ausführung über den Unterschied zwischen Gottes und der Menschen Art. 18 1ff. schildern wieder in Anlehnung an den Schöpfungshymnus Jahwes Größe, während 18 8—10 in stärkstem Gegensatz dazu mit Verwendung eines Motivs aus dem Klagelied die Vergänglichkeit des Menschen malen, die eben — 18 11ff. sind lehrhaft — Jahwe zur Milde stimmt.

Ein kleineres Stück dieser Art ist 32 1—33 13a 36 16b—22. Es beginnt mit Sprüchen über die rechte Art von Opfer, mahnt dann zur Rechtlichkeit, da Jahwe ein Gott der Armen und Bedrückten sei 32 14ff. und geht hierauf in eine prophetische Schilderung des Endgerichts

über 32 22 ff. Aber der Gedanke, daß das ja vorläufig nur ein schöner Traum sei, führt den Verfasser zur Wirklichkeit zurück und läßt ihn in das heiße Gebet um das Kommen der Endzeit ausbrechen.

Wie viel öder und langweiliger wäre es, wenn das alles, soweit es überhaupt ginge, in der Form des Maschal gesagt wäre. Jede Gattung ist Ausfluß einer bestimmten Situation und löst somit eine bestimmte Stimmung aus. Durch Verwendung der verschiedenen Gattungen und ihrer Motive kommt also nicht nur reiche Abwechslung in die Form, sondern — und das ist die Hauptsache — es wird so in ganz anderer Weise möglich, die Mannigfaltigkeit der Stimmungen einer höher entwickelten und darum komplizierteren Zeit wenigstens annähernd zum Ausdruck zu bringen. Wie in einem Mosaik die einzelnen verschiedenfarbigen Steine, so treten hier die Stimmungen jedes einzelnen Motivs zu einem Gesamtbilde zusammen. Uns will gerade der Eindruck des Mosaikartigen, bei dem die einzelnen Teile doch nur lose nebeneinanderstehen, nicht recht befriedigen. Aber wir müssen mit den Verhältnissen jener Zeit rechnen, wo man viel stärker an die herkömmliche Stilart gebunden und eine wirklich individuelle Dichtung schwerer zu schaffen war. Mir will es vorkommen, als äußere sich bei JSir nirgends so wie gerade hier dichterische Begabung.

Höchst interessant ist es nun, die aus JSir gewonnenen Ergebnisse mit dem zu vergleichen, was sich aus dem kanonischen Spruchbuch ergibt. Wir achten dort ebenfalls einerseits auf die verschiedenen Erscheinungsformen des Maschal, andererseits auf das allfällige Vorhandensein fremder Gattungen.

Wenn wir erst den eigentlichen Maschal überschauen, fallen uns zunächst die großen Übereinstimmungen ins Auge. Auch da haben wir die selbständigen Einzelsprüche, dann Gruppen von solchen und schließlich kleinere und größere Lehrgedichte. Wir finden dieselben Arten von Überschriften und Einführungen, dieselbe Art, ein Stück abzuschließen, endlich auch dieselben Formen des Maschal. Aber wichtiger als diese Übereinstimmungen, die darin begründet sind, daß es eben beide Male dieselbe Gattung ist, ist folgender Unterschied: Die selbständigen Einzelsprüche, die bei JSir kaum zu finden sind, machen im Buch der Proverbien etwa die Hälfte des Buches aus. Fast nur in der ersten Sammlung, Kap. 1—9, sind durch Fortführung eines Gedankens durch einen längeren Abschnitt größere Einheiten gewonnen, die an Geschlossenheit denjenigen in JSir nicht nachstehen. Aber das

gilt also nur für diesen Teil, der nach allgemeiner Annahme auch der jüngste ist. Im übrigen kennt JSir größere Einheiten als das Spruchbuch.

Sehen wir uns im Spruchbuch nach fremden Gattungen um, so bemerken wir gleich den größten Unterschied. Ganze Lieder, die einer solchen angehören, gibt es gar nicht; höchstens gewisse Anklänge lassen sich feststellen. So ist vielleicht in 30 4 die hymnische Frage verwendet, und die Schilderung vom Ursprung der Weisheit 8 22 ff. erinnert an den Schöpfungshymnus. In 1 22 ff., wo die Weisheit auf der Gasse predigt, glaube ich Einwirkung prophetischen Stils zu finden. Zwar das Auftreten und Reden im Freien, im Tor, an den Straßenecken wird von altersher bei den Weisen üblich gewesen sein. Bedeutender erscheinen mir die Worte *הנה אביעה לכם רוחי* v. 23 b. FRANKENBERGS Übersetzung

„Siehe ich spreche euch meinen Unmut aus,
tue euch meine Entschließung kund“

hat angesichts der Parallele bei JSir 16 25 wenig Wahrscheinlichkeit für sich; v. 23 bc ist, wengleich v. 22 vorhergeht, doch lehrhafte, aber prophetisch gefärbte Introdution:

„Nun will ich euch meinen Geist sprudeln lassen,
meine Worte euch kund tun.“

Was die Weisheit im folgenden sagt, erinnert stark an die prophetischen Schelt- und Drohreden. Die Weisheit redet da genau so wie sonst der Prophet im Namen Jahwes: Weil ihr meiner Mahnung und Aufforderung nicht Folge geleistet habt, so kommt über euch die Katastrophe, und wenn ihr mich dann suchet, werde ich nicht auf euch hören und mich nicht finden lassen. Zu letzterem Gedanken vgl. zum Beispiel Am 8 11 f. Mch 3 4. Freilich schlägt der prophetische Ton schon mit v. 32 f. wieder in den lehrhaften um.

Das ist aber auch alles, was man im Spruchbuch von fremden Gattungen entdecken kann. Der Unterschied ist also sehr groß: in Prv herrscht die reine Spruchweisheit durchaus vor, in JSir ist sie stark mit Lyrik durchsetzt, zum Teil fast in Lyrik aufgelöst.

Woher nun dieser Unterschied? Liegt er einzig in der Eigenart des JSir, oder ist er im Gang der Entwicklung, in einem Unterschied der Zeiten begründet? Zweierlei spricht für letzteres.

1. Das Bild, das sich aus JSir vom Weisen gewinnen läßt, enthält wie ich gezeigt, eine Reihe fremder Elemente. Der Weise ist gleich-

zeitig Schriftgelehrter, Gesetzeskundiger, Psalmendichter, Nachahmer der alten Propheten. Und dieses Bild, mit dem JSir ja nicht bloß sich selber, sondern den allgemeinen Typus des Weisen zeichnet, deckt sich ziemlich genau mit dem Bilde, das sich aus unserer Untersuchung der Gattungen ergibt.

2. Solche Vermischung der verschiedensten Gattungen ist auch nicht auf JSir beschränkt. Wir finden sie auf dem Gebiet der Weisheitsliteratur in der Weisheit Salomos, wo außerdem noch die griechischen Gattungen hineinspielen. Wir finden sie in vielen der kanonischen Psalmen und dann überhaupt in der nachkanonischen Literatur. Es handelt sich da also um eine allgemeine, weit verbreitete Erscheinung, die ebenso wie das Anschwellen der Einheiten¹ im Gang der ganzen Entwicklung liegt.

Jene Unterschiede müssen also auf zeitlicher Verschiedenheit beruhen. Der Schluß ist unausweichlich, daß das Werk des JSir einer wesentlich späteren Zeit angehört als das Spruchbuch. Oder weil jenes sich zeitlich genauer festlegen läßt, sagen wir besser: Das Spruchbuch muß in seinen Hauptbestandteilen älter sein. Dieser Unterschied im Stil, den zuerst GUNKEL für die Zeitbestimmung des Spruchbuches verwendet hat (*Religion in Geschichte und Gegenwart* V Sp. 400 f. und 1873), kommt also zu den inhaltlichen Unterschieden zwischen den beiden Büchern² hinzu.

Aus JSir vermögen wir uns ein ungefähres Bild von der Dichtung seiner Zeit zu machen. Offenbar stand sie damals in hoher Blüte. Profane und religiöse Lyrik waren in den verschiedensten Formen reich vertreten. Aber die Qualität entsprach nicht der Quantität. In hohem Grade zehrte man von den dichterischen Erzeugnissen der Vergangenheit. Der Reichtum an Vorlagen, die Vererbung der verschiedenen Gattungen mit ihrem eigenen Stil und ihren fest geprägten Wendungen machten das Dichten auch ohne besondere Begabung möglich. Ein anderes Kennzeichen dieser Zeit ist die zunehmende Vermischung der Gattungen. Die Schranken, die sie voneinander trennen, fallen und zuletzt geht alles ineinander über.

Auf diesem gemeinsamen Untergrund erhebt sich nun die Gestalt des JSir. Wie ist er als Dichter zu werten? Der Weise ist im

¹ Vgl. GUNKEL Reden und Aufsätze S. 34.

² Vgl. z. B. GASSER *Das althebräische Spruchbuch und die Sprüche Jesu Ben Sira*. 1903.

allgemeinen zum lyrischen Dichter wenig geeignet. Es haftet ihm ein nüchterner Zug an; er neigt dazu, Kleinigkeitskrämer und Pedant zu werden. Kurz, er ist von Natur das Gegenteil eines Poeten. Und das verspüren wir auch bei JSir am deutlichsten dort, wo er den Hymnus durch Vermengung mit dem Maschal so sehr mißhandelt. Etwas Originelles sucht man in seiner Lyrik vergebens. Selbst in dem persönlichen Dankliede kommt er über die übliche steife Bildersprache nicht hinaus und vermag uns darum auch seine Person nicht näherzubringen. Die Beziehung der lyrischen und prophetischen Gattungen ist nicht sein Verdienst, sondern liegt im Zug der Zeit. Gelegentlich hat er dabei stark fehlgegriffen. Aber im ganzen meine ich, gerade hier noch am ehesten sehen zu können, daß er poetischen Sinnes doch nicht völlig entbehrte. Die Verwendung der einzelnen fremden Motive ist meist recht geschickt, und namentlich in der Zusammensetzung verschiedener Gattungen verrät er oft feines Empfinden. Auch manche hymnische Stücke sind ganz gut gelungen. Obgleich also kein sehr hervorragender Dichter, ist er doch nicht ohne Bedeutung, schon deshalb, weil wir auf diesem Gebiet nichts Besseres haben. Es ist eine ehrliche und ansprechende Gestalt, der wir die ihr gebührende Anerkennung nicht versagen wollen.

[Abgeschlossen den 7. März 1914.]