

## Einleitung.

### 1. Titel und Charakter.

1. Nach den Anfangsworten 1, 1 heißt das Buch der Sprüche *sāphēr mišlê* (LXX *παροιμιαί* Vg. *parabolae*, in der Aufschrift *proverbia*). Die Worte *παροιμιαί* und *proverbia* bezeichnen bloß, daß ein Satz unter Leuten geläufig ist, wie das deutsche Volksprüchwort, das englische *by-word*. In diesem Sinn ist der Titel unseres Buches nicht gemeint. Das hebr. *māsāl* hat an sich eine engere Bedeutung. Die Wurzelbedeutung ist wie in dem entsprechenden arabischen *mašala* Vergleichung, Zusammenstellung verschiedener Dinge und Hervorhebung des Gleichen in Verschiedenartigem, *māsāl* ist daher zunächst uneigentliche Rede und entspricht mehr dem gr. *παραβολή* als *παροιμία* und mehr dem lat. *parabola* als *proverbium*. Die primäre Idee enthält den Gedanken der Vergleichung und Ähnlichkeit. Eine neuere Uebersetzung von 26, 7 hat den in dieser Beziehung zutreffenden (obgleich als Uebersetzung nicht genauen) Satz: die Beine eines Lahmen sind ungleich, so ist ein *māsāl* im Munde eines Thoren. Uebrigens geht aus dem Spruchbuch (vgl. R. 10 ff.) hervor, daß der Ausdruck auch für moralische Sentenzen gebräuchlich war, die gerade von Gleichnißrede nichts bieten. Ja selbst ganze Reden von mehr oder minder poetischer Art, zum Theil ohne eigentliche Vergleichung werden als *māsāl* bezeichnet wie Bileams Sprüche Num. 23, 7. 18; 24, 3. 15. 20. 21. 23 und Job 27 u. 29; Ez. 17, 2; 20, 49; 24, 3; auch der Jubelgesang Num. 21, 27—30 ist ein Beleg für die sprachgebräuchlich weitere Bedeutung des Wortes und R. 1—9 unseres Buches werden längere Reden erzieherischen Inhaltes, die von unserem Volksprüchwort weitentfernt und auch großen Theils ohne Bild und Gleichniß sind, unter dem Titel der *mišlê* aufgeführt. Das Buch der Sprüche Salomo's ist wie ein Handbuch von Sittenregeln, die theils in zusammenhängenden oratorischen Vorträgen (wie R. 1—9.), theils

in kurzen Sentenzen gegeben werden und der Form nach durchaus der Kunstpoesie angehören. Volkssprüche gab es natürlich in Israel wie überall, vgl. 1 Sam. 24, 13; 2 Sam. 20, 18; aber unser Buch ist keine Sammlung von solchen, obgleich ohne Zweifel mancher Volksspruch von Salomo zu einem Kunstspruch verarbeitet wurde und daher Volkssprüche manchen Sätzen des Buches zu Grunde liegen. Die Verse sind Heptameter und zwar jambisch.

2. Der heil. Hieronymus (in Eccl. 12, 9) nennt das Spruchbuch quasi in terra aurum, einen verborgenen Schatz. Denn seine Lehren, obgleich zumeist im Bereich der bloßen Vernunftkenntnis liegend, sind dem sinnlichen Weltmenschen eine Thorheit; sie sind ein Ausfluß der himmlischen Weisheit, welche den Geist nach oben zieht, während irdische Gesinnung den Interessen der Vergänglichkeit nachhängt und nicht faßt, was des Geistes ist; die himmlische Weisheit ist ihr ein verborgener Schatz. Der heil. Irenäus und „der ganze Chor der Alten“, πᾶς ὁ τῶν ἀρχαίων χορός, rühmen das Spruchbuch, wie schon Eusebius (h. e. 4, 22) bemerkt, mit dem Ehrenprädicat der πανάρετος σοφία, der ganz ausgezeichneten Weisheit. Die „Sprüche Salomo's“ bieten eben Unterweisung für alle Verhältnisse, für Könige und Hofleute, für Weltleute und in Zurückgezogenheit Lebende, für Obere und Untergebene, für Herren und Diener, für Männer und Frauen. Sie erziehen zum sittlichen Leben und bestärken den Tugendhaften, auf seinem Wege zu verharren. Sie schlagen alle Saiten an, um für Tugend und Vollkommenheit zu gewinnen. Sie machen die wirksamsten Gründe geltend, welche den Menschen bewegen können, immer und unter allen Umständen den Gesetzen der Moral zu gehorchen. Bald sind es die höchsten Motive der Gottesfurcht, welche als Sporn zum Guten dienen müssen, bald werden die secundären Beweggründe von Lohn und Strafe, die Motive des eignen selbst irdischen Wohlbefindens und der persönlichen Ehre zu Hilfe genommen. Der Mensch ist eben so geartet, daß er auf beides blickt, auf Gottes Ehre und das eigene Wohl. Der Protestantismus, welcher die Rücksicht auf die eigene Zufriedenheit mit der Miene scheinbarer Idealität verwirft, setzt sich in Gegensatz sowohl zu der wirklichen Einrichtung der menschlichen Natur als auch zu dem ausdrücklichen Worte der heiligen Schrift. Der Mensch ist so angelegt, daß er, wenn auch, wie sich's gebührt, Gottes Ehre letztes Ziel seines Handelns und Strebens ist, doch des Bewußtseins sich freut, durch die Beförderung der Ehre des Höchsten zugleich

sein eigenes Interesse zu fördern. Wäre darin Sünde und Unordnung, so hätte der Urheber der Natur sein Werk in Widerspruch zu sich selbst gesetzt. Es kann daher nicht tadelhaft sein, das Gute auch im Hinblick auf Lohn und Strafe, aus dem Motiv eines ehrbaren eigenen Interesses zu üben; nur das ist sträflicher und schmutziger Egoismus, was Jemand thut einzig in sich ruhend, mit Ausschließung der göttlichen Verherrlichung lediglich sich selbst in's Auge fassend. Manche Sprüche unseres Buches heben zwar nur das eine oder das andere Motiv hervor, indem sie zur Tugend mahnen. Aber die Folgerung, daß auch ein Handeln ausschließlich dem eigenen Vortheil zu Liebe nach der Anschauung des Spruchbuches zu billigen sei, ist nur solchen Kritikern möglich, die das Einzelne ohne Rücksicht auf das Ganze erklären, eine Weise, die principiell dasselbe leistet wie jener Thor, der aus  $\psi$  14 (13), 1 beweisen wollte, nach der Bibel gebe es keinen Gott. Betrachtet man aber das Ganze, so ist unleugbar, daß die erste Sorge der „Sprüche“ dahin geht, eine große Idee von Gott einzulösen. Auf dieser Basis der Gottesfurcht erhebt sich das Bemühen des Verfassers, in dem Leser eine brennende Liebe zur Tugend zu entzünden. Die Tugend ist ihm Weisheit und der innere Lebenssaft dieser Weisheit ist die Furcht Gottes, die ehrfurchtsvolle Anerkennung Gottes als unseres Herrn. So kommt es auch, daß er (bes. R. 8) Gott selbst in seinem heiligen, ewigen Wesen als eine besondere Hypostase unter dem Namen der Weisheit auftreten und lehren läßt. Wie des Menschen Handeln, wenn es Gott zum Mittelpunkt hat, in Rücksicht auf Gott, zu seiner Ehre und aus Liebe zu ihm geschieht, subjectiv des Menschen Weisheit oder Tugend ist, so ist auch durch ein hehres Geheimniß, das erst die Offenbarung aufschloß, Gott selbst persönliche Weisheit und als zweite Hypostase der Trinität das Centrum der ganzen menschlichen Heilsgeschichte, der Quell der Gnade, durch die wir alles Gute vollbringen: denn durch den Sohn wirkt der Vater im heiligen Geist, was immer der Mensch Ersprießliches, Edles zu Stande bringt. Diese persönliche Weisheit ist eben der *λόγος*, der *μονογενής υἱός* *πρὸ τοῦ αἰῶνος*, *ἐν ἀρχῇ* (Joh. 1); und wenn das Lamm Apok. 5, 12 *πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχύον καὶ τιμὴν καὶ δόξαν* empfängt, so ist diese Lobpreisung wie ein Echo von dem, was die persönliche Weisheit Spr. 8, 14. 18 von sich sagt: *ἐμὴ φρόνησις, ἐμὴ δὲ ἰσχύς . . . πλοῦτος καὶ δόξα ἐμοὶ ὑπάρχει* (LXX). Das Wort, welches die persönliche Weisheit ist, ist zugleich Inhaber und Quell aller Weisheit,

die als Eigenschaft uns eignen kann: ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοὶ Col. 2, 3. Selbst in dem ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν Joh. 1, 14 läßt sich ein Reflex des auch in der griechischen Uebersetzung dem Apostel geläufigen Spruches 8, 12 erkennen: ἐγὼ ἡ σοφία, κατεσκήνωσα βουλήν καὶ γνώσιν. Und wenn die Weisheit R. 8 einladet, ihr Brod zu essen und ihren Wein zu trinken, wenn sie sich ein Haus baut mit sieben Säulen, so hat sie in Christo erscheinend eben diese Züge auf eine vollkommene Weise wunderbar herrlich erfüllt durch das heilige Mahl am letzten Abend und durch die Gründung der Kirche, des „Hauses Gottes“ (1 Tim. 3, 15), dessen Säulen die Apostel (Gal. 2, 9; 1 Tim. 3, 15) sind. Auch kann es nicht außer Beziehung zu unserm Spruchbuch sein, daß Paulus mit so großem Nachdruck betont, daß Jesus ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ Θεοῦ 1 Cor. 1, 30, daß er ist Θεοῦ σοφία 1 Cor. 1, 24 (vgl. Col. 2, 3). Der Einfluß des Buches auf die Patristik bekundet sich in den Kämpfen gegen die Arianer; denn man stritt eben damals heftig, ob das qānānī 8, 22 durch ἐκτίσεν oder ἐκτίσαστο zu übersetzen sei.

Theodor von Mopsvestia fand, daß unser Buch den inspirirten nicht beizuzählen sei, weil es der Inspiration nicht bedürfe, um auszusprechen, was es lehre. Er wurde mit Recht von der ganzen Kirche abgewiesen. Denn abgesehen davon, daß auch natürliche Wahrheiten Gegenstand der Offenbarung sein können, so ist ja eben die Mehrpersönlichkeit Gottes, welche nach der traditionellen Erklärung auch hier (bes. R. 8) begegnet, eine der bloßen Vernunft unerreichbare Lehre.

3. Vergleicht man die drei Bücher, welche die Väter mit Recht dem Salomo zuschreiben, nämlich Sprüche, Prediger und Hohes Lied, mit einander, so läßt sich nicht verkennen, daß der heil. Hieronymus mit feinem Blick (in Eccl. 1, 1) die Sprüche das Buch der Jugend nannte, die noch zur Tugend zu erziehen, im Guten zu befestigen ist und mancherlei Aufklärung über die Thorheiten der Sünder bedarf. Gleich ihm reden der heil. Basilus (hom. 1 in prov.), Ambrosius (ψ 36) u. a. Väter. Der Ecclesiastes ist ihnen das Buch des Mannes, des gereiften Charakters, der von der Nichtigkeit der irdischen Dinge genugsam durchdrungen ist, um die scheinbaren Mißverhältnisse in der göttlichen Weltregierung mit Weisheit zu erörtern, durch keine Schwierigkeit in der rechten Lebensanschauung irre gemacht zu werden und aus allen Dingen mit Ueberzeugung das Resultat zu ziehen, daß nur Tugend und Gottesfurcht Vernunft und Seligkeit ist. Das hohe

Lied endlich gilt den Vätern als das Buch der vollkommenen Seelen, es ist für jene, die ihr Fleisch dem Geiste ganz unterworfen haben und dem Göttlichen so nahe gerückt sind, daß sie mit jener vollkommenen Hingebung, welche der Ehebund zwischen zwei Menschen darstellt, auf die idealste Weise ihrem Schöpfer und Erlöser gehören. Wie die genannten Väter, so äußern sich in gleicher Beziehung Theodoret, Origenes u. A. Es ist daher auch nicht verfehlt, wenn Theodoret diese Bücher eine Leiter mit drei Stufen nennt: Ethik, Philosophie über die letzten Gründe, Mystik. Der heil. Isidor von Pelusium gebraucht nicht minder passend das Bild von den drei Haupttheilen des Tempels. Die Sprüche stellen die Vorhöfe dar, in welchen ganz Israel Zutritt hat. Der Prediger entspricht dem Heiligen, das durch einen Vorhang den profanen Augen verhüllt ist: nur der Gereifte kann sich an die Fragen machen, welche hier zur Verhandlung kommen. Das hohe Lied endlich ist das Allerheiligste, welches nur der Hohepriester einmal im Jahr nach vielen Reinigungen betritt; nur wenige sind es, die den alten Menschen ganz verleugnen, nur wenige können daher die begeisterte Gottesliebe genießen, welche das canticum besingt: den Buchstaben lesen viele richtig, den Geist fassen wenige. Jedermann ist eingeladen, die Sprüche zu studiren; nicht Jedermann versteht den Prediger; nur Einzelne nahen sich mit Nutzen dem Lied der Lieder, nur Einzelne dringen in seine mystischen Tiefen ein.

## 2. Der Verfasser.

1. Der Verfasser des Spruchbuches ist Salomo. Sein Name steht an der Spitze des Werkes und er begegnet im Verlaufe desselben noch zweimal, nämlich 10, 1; 25, 1. An diesem positiven Zeugniß zu rütteln, ist um so größere und verwerflichere Willkür, als die ganze jüdische wie christliche Tradition für den salomonischen Ursprung des Buches eintritt; ihr großes historisches Wort verlangt absolute Anerkennung oder den klaren, schlagenden Beweis seiner Irrthümlichkeit, wenn man es subjective Ansicht nennen will, die nicht geschichtliches Zeugniß, sondern lediglich private, offenbar irrige Deutung oder Folgerung sei. Diesen Beweis hat man bis jetzt trotz vieler Worte, die gemacht wurden, nicht geliefert, weshalb ich aus voller Ueberzeugung das Urtheil Calmet's unterschreibe: „*praestat sectari Ecclesiae, Patrum et Interpretum auctoritatem communi consensu Salomoni unico*

omnium proverbiorum auctori opus vindicantium, ausgenommen die beiden vorletzten Anhänge von Agur und Lemuel.“

Daß sich in neuerer Zeit gegen diese Lehre der Ueberlieferung von Zeit zu Zeit einzelne Gelehrte erhoben, ja gegenwärtig mit geringen Ausnahmen der ganze positive wie rationalistische Protestantismus, kann nicht befremden. Gilt es doch bei der Menge dieser Kritiker als Axiom, daß jeder etwas Neues erfinden muß, wäre es auch auf die Gefahr, das Erfundene fände bloß die Anerkennung des Erfinders. Es ist freilich ein Zeichen von geringer Mäßigung in gewissen Kreisen, wenn man das so geräuschvolle und doch so hohle Anlaufen gegen das Alterthum geringschätzig behandelt; wer aber auf Ueberzeugung etwas hält, der dürfte mir wohl zustimmen, daß es Schade ist um die gute Zeit, die man auch nur der Lectüre jener Einwürfe gegen die Ueberlieferung widmen muß: so leer und nichts sagend sind dieselben.

2. Grotius wollte, unser Buch sei eine Sammlung schöner Sprüche, die Salomo für sich und des Volkes Gebrauch aus alten Autoren, Poeten wie Historikern, habe machen lassen; unter Ezechias sei diese Sammlung bedeutend erweitert worden durch Hinzufügung von Aussprüchen, welche die Weisen der Nation seit Salomo gethan hätten, und Grotius weiß sogar, daß Eliakim und etliche andere 4 R. 18, 26 erwähnte Männer diese Erweiterung unter Ezechias besorgt hätten. Man wird es gewiß keinem ernstern Leser zumuthen, in derlei bloßen Behauptungen wissenschaftliche Beweise zu sehen, wodurch die Tradition hinfällig werden könnte.

3. Rührend klingt es aber fast, wenn Eichhorn unter dem Beifall von Berthold und De Wette meinte, Salomo's Wig, Scharfsinn und Laune hätten zu oft und zu stark angestrengt werden müssen, sollten alle Sprüche, welche seinen Namen tragen, von ihm verfaßt worden sein; selbst ein „göttliches Genie“ reiche ja nicht aus zu einer so großen Menge zugespitzter Sprüche und witziger Einfälle. Ewald, den Gott selig habe, hielt sich bekanntlich bei Lebzeiten im Besitz eines göttlichen Geistes. Man wird daher gewiß mit Ehrfurcht vernehmen, daß Ewald der Ansicht war, die Zahl der Sprüche sei für den Einen Salomo in der That nicht zu groß, und auch Bertheau erblickte in einer solchen Leistung für Salomo nichts Unmögliches. Hitzig machte schon aufmerksam, daß 1 R. 4, 32 dem Salomo gar 3000 Sprüche zugelegt werden, wobei eben dieser Hitzig, nebenbei bemerkt, die ihn charakterisirende „Entdeckung“ ausflügelte, daß Salomo, da er „von

der Ceder bis zum Jop“ redete, ein Fabelbuch unter dem Titel „Jop“ in Umlauf gebracht haben möge, das später den Griechen bekannt geworden sein könne und vielleicht in dem Namen „Aesop“ wiederklinge!! Wir sind mit den Alten der Meinung, daß die Spruchreden R. 1—9 mit den sonst noch in unserem Buch vorkommenden etwa 550 Sprüchen ein Theil jener 3000 sein dürften. Delizisch gibt S. 24 seines Comm. zu verstehen, die meisten dieser 3000 seien nicht viel werth gewesen, deshalb habe man in unserem Buch eine Auswahl der markigere dargeboten, die er seinerseits aber um circa 200, welchen er Anderen zulegt, vermindern möchte. Man darf ohne Zweifel dieses Urtheil über den Werth jener 3000 als eine Uebereilung ansehen, das auf innere Gründe nicht fußen kann, weil zu diesem Behuf ja die fraglichen 3000 in natura vorliegen müßten, das aber aus dem äußeren Grunde leichtsinnig genannt werden muß, weil nichtsagende, leere Sentenzen als eine der Rede werthe Leistung in dem Königsbuch eine besondere Erwähnung nicht verdient haben würden, zumal doch auch der große Ruf von des Königs Weisheit, der gar eine Königin von Saba nach Jerusalem zog, in eigenthümlichem Lichte erscheint, sollte man sich einreden müssen, von 3000 Stück, die ein Historiker notiren zu sollen glaubte, hätten schließlich nur etwa 300—400 sich probehaltig erfinden lassen. Einige haben auch ausgerechnet, daß man die etwa 600 Sprüche unseres Buches, zumal nach Abzug der sich wiederholenden (etwa 40) doch noch als salomonisch „retten“ könne, wenn man etwa dächte, der weise König habe während der 40 Jahre seiner Regierung keine zu große Arbeit für Sprüche gehabt, wenn er jährlich ihrer ganze fünfzehn zu Stande bringen wollte; denn das gäbe ja die runde Summe 600, die sicherlich für ein „göttliches Genie“, selbst wenn alle von höchstem Wiß wären, nicht zu viel sein möchten! Wie würden die guten Alten lachen, wenn sie aufständen und solche Kindereien ansehen müßten!

4. Auch Eb. Schrader, jetzt Professor in Berlin, hätte Lust (8. Aufl. der De Wette'schen Einleitung), die Sprüche unseres Buches wegen ihrer Menge und Mannichfaltigkeit eher für das Erzeugniß eines ganzen Volkes als eines einzelnen Mannes zu halten. Hätte uns ein günstiges Geschick jene 3000 Sprüche bewahrt, welche das Königsbuch salomonisch nennt, so bedürfte es also wohl des Zusammenwirkens von fünf bis sechs ganzen Völkern, um die Entstehung dieser schweren Menge zu begreifen! Ueberdies vergißt Schrader, daß

unser Buch keineswegs Sprichwörter, wie sie im Volksmunde gehen, darbietet; es sind vielmehr Producte der Kunst, so daß wir auch deshalb, mögen manche dem Gedanken nach immerhin längst vor Salomo als eigentliche Volkssprichwörter cursirt haben, von der traditionellen Aussage, welche mindestens für bereits vorhandenes Material die Bearbeitung oder dichterische Formation des Stoffes dem Salomo zuspricht, abzugehen keinen Grund haben.

Schrader ist aber auch mit De Wette der Ansicht, daß viele Sprüche aus dem Privat- und Landleben hervorgegangen seien, was dem Salomo theils nicht genug bekannt gewesen wäre, theils seine Theilnahme nicht habe erwecken können. Die geehrten Herrn dachten sich den Salomo wie den „Sohn des Himmels“, der in China oder Japan auf dem Throne sitzt, ohne etwas vom Leben kennen zu lernen oder sich des Nähern um seine Unterthanen zu kümmern. Von Salomo meldet die Geschichte, daß er sein Einkommen größtentheils aus Landgütern zog, daß er als Richter in die Angelegenheiten seines Volkes Einsicht bekam und als ein Herrscher, der seine Aufgabe mit Ernst erfaßte, auch Theilnahme für des Volkes Wohl und Wehe genug besaß, um allerlei Einzelheiten kennen und besprechen zu können. Eben dieser Charakter des Königs als eines wahren Vaters des Volkes läßt auch recht wohl begreifen, daß er, so lange ihn wenigstens im Alter die Weiber nicht bethörten, mit Ernst und Nachdruck zur Keuschheit mahnte, und ganz nichtsagend ist daher die weitere Bemerkung Schrader's, Stellen wie 6, 26 ff. ständen wohl einem Privaten, einem Jugenderzieher oder Priester, nicht aber einem König an. In diesem Punkt hätte sich Schrader vielleicht selbst an einem bekannten preussischen Feldmarschall eines Bessern belehren können; denn der Alte mahnte trotz seiner bekannten Aufmerksamkeit für das schöne Geschlecht bei vielen Gelegenheiten „seine Kinder“, wie er die Soldaten nannte, daß sie „rechtschaffen moralisch und ziemlich sittlich“ sich halten müßten. Davon, daß aus einem Salomo als inspirirtem Autor Gottes Geist redet, wollen wir gar nicht sprechen; denn auch ohne diese ihm jedenfalls unfäßliche Seite der Frage zu erwägen, sollte ein Berliner Professor unserer Tage eine fürstliche Ermahnung zu Gottesfurcht und frommer Sitte fürwahr nicht unköniglich nennen.

5. Delizsch findet K. 1<sup>7</sup>—9 nachsalomonisch, weil es den Spruchliedern dieser Kapitel an gehöriger Strophengliederung fehle, die ein Salomo sorgfältig hergestellt haben würde. Aber ist denn ein Salomo

nur denkbar, wo eine feste Gruppierung, hier zu Strophen, erscheint? Gesezt, es liege hier eine wirklich mangelhafte Form der Dichtung vor, muß denn ein großer Mann stets formell Vollendetes liefern? Die Größe der Ideen ist in diesen Stücken des Salomo wahrlich nicht unwürdig. Manche echt horazische Ode müßte von den Philologen, wollten sie wie Bibelkritiker zu Werke gehen, dem Horaz abgesprochen werden, weil sie herzlich langweilig ist, und weniger unangenehm und einem bedeutenden Geiste weniger unangemessen als Langweile ist gewiß der Mangel poetisch ganz vollendetes Form. Uebrigens ist der Charakter dieser neun Kapitel mehr rhetorisch als poetisch; statt dichterischer Kunstform zeigen sie rednerische Gewandtheit und offenbaren in zusammenhängend belehrendem Vortrag und ausführlicher Schilderung, welche das Einzelne zu erschöpfen sucht, Wärme und leichte Verständlichkeit. Diese Charakteristik ist von Ewald, und Delitzsch belobt sie. Wie aber will man denn da poetische Strophen verlangen wie in Gedichten? Der Verfasser ist hier Redner und als solcher steht er auf der Höhe, inhaltlich und auch formell; denn er ist ja nach Ewald gewandt, geht in's Einzelne, ist warm, klar und leicht verständlich. Alles entspricht also einem Mann von der Größe Salomo's.

6. Aber Ewald suchte auf einem anderen Wege aus der vorstehenden Charakteristik auf eine jüngere Zeit zu schließen; Bertheau urtheilte gleich Ewald, diese Art bekunde eine jüngere Zeit, und beide geriethen in das siebente Jahrhundert, worauf Delitzsch beifällig äußerte, die Folgerung sei beachtenswerth. Schon der Umstand, daß Hizig gerade umgekehrt die gezeichnete Art des Stückes als Beweis nahm, es sei die älteste Abtheilung des Buches und deshalb damit in's neunte Jahrhundert ging, legt nahe genug, daß die subjective Willkür die Mutter dieser Ideen ist. Ewald behauptet, der antithetische Zweizeiler, wie er R. 10—22 vorkommt, sei die älteste Form des Kunstspruches, folglich liege R. 1—9 ein Verfall der Kunst vor, denn die Spruchdichtung habe hier den kurzen, schönen, urwüchsigen Gegensatz aufgegeben und sei in's Ermahnen und Predigen, in's lange Reden übergegangen. Aber R. 1—9 ist keineswegs eigentliche Dichtung, sondern poetische Rede, als Redner aber steht der Verfasser würdig da nach Inhalt und Form; die Folgerung eines Verfalles der Dichtung beruht daher auf falscher Prämisse, abgesehen von dem Irrthum, daß die Antithese im Zweizeiler die primitive Spruchform sei; daß es der Zweizeiler sei, leuchtet leicht ein, aber daß es der antithetische Zweizeiler wäre, ist

eine unbeweisbare Behauptung. Offenbart sich nur im Gegensatz der „Anhauch kräftigen Dichtergeistes“, wie Gwald sich einsprach, so wäre das allgemeine Urtheil, welches von A. v. Humboldt geführt den Psalm 104 (103) über Gottes Walten in der Natur als ein Meisterstück echter Poesie bezeichnet, das alle Oden der Griechen und Römer in Schatten stelle, auf schlechter Fährte; denn die Antithese tritt dort sehr in den Hintergrund. Es war daher im höchsten Grade naiv, wenn Gwald meinte, Salomo habe aus lauter Vollkommenheit nur antithetisch dichten können; die Wahrheit ist, daß sich der große Mann jeder guten Form bedienen, überdies aber auch einem quandoque dormitare verfallen und endlich mit eigentlichen Spruchversen verschiedenster Gestalt auch poetische Prosa für längere Entwicklung konnte wechseln lassen; eben deshalb ist es auch verfehlt, wenn Einige die Verschiedenheit in Styl und Darstellung, welche K. 1—9 gegenüber den folgenden Abschnitten zeigen, aus den verschiedenen Lebensaltern Salomo's erklären, jene Kapitel in sein Alter, diese in die jüngeren Jahre verlegen; Salomo war aller dieser Weisen gleichzeitig mächtig und je nachdem es ihm gefiel, in Sentenzen zu reden oder kontinuierliche Erörterung zu geben, wählte er diese oder jene Form.

7. Aber auch sprachlich soll Kap. 1—9 so eigenthümlich sein, daß man einen jüngern Verfasser als Salomo annehmen zu müssen glaubt. Obgleich bereits wiederholt von positiver Seite geantwortet wurde, daß sich freilich einzelne Ausdrücke nur hier finden, dagegen aber eine viel größere Zahl charakteristischer Wörter und Begriffe in den ersten neun Kapiteln angetroffen werde, die allen Theilen des Buches gemeinsam sind<sup>1)</sup> und, überhaupt ein Argument aus einzeln vorkommenden besonderen Wortformen doch immer ein prekäres Ding ist, zumal in einer Sprache, die zu den todten gehört und von keinem Lebenden mehr vollkommen beherrscht wird: so will Delitzsch doch noch festhalten, daß sich K. 1—9 sprachlich minder altsalomonisch erweisen als K. 10—22.

1) So pâr'a 1, 25; 4, 15; 8, 33; 13, 18; 15, 32; jôšëph lāqah 1, 5; 9, 9; 16, 21. 23; sêxël tōp 3, 4; 13, 15; āyar 6, 8; 10, 5; mādôn 6, 14; 15, 18; 16, 28; 17, 14; 18, 18; 22, 10; 23, 29; 25, 24; 26, 20. 21; 27, 15; 28, 25; 29, 22; ḥašar lēp 6, 32; 7, 7; 9, 4. 16; 10, 13. 21; 11, 12; 12, 11; 15, 21; 17, 18; 24, 30; īšôn 7, 9; 20, 20; hē'ez pānim 7, 13; 21, 29; hērēs rā 3, 29; 6, 14. 18; 12, 20; 14, 22; tāqa' kaph 6, 1; 11, 15; 17, 18; 22, 26; das häufige jēs „es gibt“ 3, 28; 8, 21; 23, 18; 24, 14.

Seine Gründe sind, daß immerhin einiges wenige den ersten neun Kapiteln eigenthümlich ist, nämlich *m<sup>o</sup>zimmā* im sing. 1, 4; 3, 21; *’ormā* 1, 4; 8, 5. 12; *m<sup>o</sup>liçā* 1, 6; *ma’gāl* 2, 9; 4, 11. 26; *ma’gālā* 2, 15. 18; 5, 6. 21; *’išōn* 7, 2. 9 (aber auch 20, 20, zählt also nicht mit), *garg<sup>e</sup>rōth* 1, 9; 3, 3. 22; 6, 21; *’āṣā* 1, 27; *pillēs* 4, 26; 5, 6. 21; *sātā* 4, 15; 7, 25; ferner die Häufung von Synonymen in dichter Zusammenstellung wie „Versammlung und Gemeinde“ 5, 14 (vgl. 5, 19; 5, 11; 6, 7; 7, 9; 8, 13. 31); dies in Verbindung mit dem stilistischen Grundcharakter von R. 1—9, seiner aufgelösten, in die Breite sich ergießenden, in Wiederholungen sich fallenden, den synonymen Parallelismus selbst bis zum Gleichlaut (wie 6, 2) verschwemmenden Form — dies alles bekunde eine solche Grundverschiedenheit in der ganzen Haltung von dem nach Delitzsch echt salomonischen Stück R. 10—22, daß der Verfasser nothwendig einer jüngern, nachsalomonischen Zeit angehören müsse, der seinen Styl aber an den salomonischen Sprüchen (in 10—22) gebildet habe und sich deshalb vielfach sprachlich mit ihm berühre, ja überwiegend salomonische Klänge darbiete. Irre ich nicht, so ist das ein kleines Meisterstück in der Kunst, die Sachen auf den Kopf zu stellen. Denn ein unbefangener Mensch würde aus überwiegend salomonischen Eigenthümlichkeiten auf Salomo schließen und einige Besonderheiten dadurch erklären, daß Salomo doch nicht nöthig hatte, überall seinen ganzen Wortschatz anzuwenden. Diese Weise, wie Delitzsch argumentirt, braucht nur consequent auf andere Dinge applicirt zu werden, und man wird mit Leichtigkeit die gesammte Prophetie über den Messias rabbinisch deuten können. Wenn Zacharias z. B. den Einzug auf einem Esel schildert, so hat er doch nicht erwähnt, daß dabei Zweige von den Bäumen und Kleider auf den Wegen ausgebreitet wurden; die Sache zeigt also Verschiedenheiten beim Propheten und im Evangelium und man könnte folglich, will man à la Delitzsch talmudistisch distinguiren, der Ansicht sein, Zacharias habe unmöglich den Einzug Jesu gemeint; vielleicht auch könnte ein noch schärfer blickender Geist mit einigen Rabbinern finden, daß Zacharias eigentlich den Esel meine, den schon Abraham und Moses geritten hätten, und auch deshalb eine Erfüllung durch Jesu Einzug nicht stattfand. Wegen 9 besonderer Wörter, wegen 6 Stellen mit Häufung einiger Synonyma und wegen der stilistischen Eigenthümlichkeit einer in’s Lange gehenden deuteronomischen (paränetischen) Predigtart (von der wir schon oben fanden, daß Salomo eine

solche Leistung nicht unmöglich sein konnte), soll man glauben, die Aufschrift des Buches und das geschichtliche Zeugniß der Tradition sei unkräftig und eine respectabele Entdeckung des neunzehnten Jahrhunderts stecke in der Behauptung, das Stück sei nicht salomonisch! Ich muß sagen, es ist mir das unmöglich; ich muß mir sagen, daß auch unsere „Könige auf dem Gebiet des Semitischen“ Stümper in der Sprache sind gegen Salomo und sich deshalb nicht vermessen sollten, zu behaupten, er habe, um der „Kritik“ zu genügen, aus seinem großen Wortschatz in einem Stück nicht 9 Worte gebrauchen dürfen, die er in einem andern fehlen ließ, noch habe er es sich beikommen lassen dürfen, in dem einen Stück etliche Synonyma zu häufen, wenn er es anderstwo nicht thun wollte; ich muß mir endlich wiederholt sagen, daß auch ein Salomo deuteronomisch paränisiren konnte, wenn er es wollte. Delitzsch fragt auch, weshalb unser Stück sich meist mit R. 10—22, nicht aber mit R. 25—29 berühre. Wir antworten, daß es eine Grille ist, zu fordern, ein Autor müsse, um nicht verkannt zu werden, in allen Productionen dieselben Wendungen, dieselben Lieblingswörter anwenden; einem kleinen Geist mag das eine Nothwendigkeit sein, einem Salomo sollte man es mindestens nicht abverlangen; dazu kommt, daß die Berührungspunkte in R. 25 ff. ja auch nicht einmal ganz fehlen, und endlich können sich die Sprüche R. 25 ff. ursprünglich in einer ganz anderen Umgebung als jetzt befunden und mit einer verlorenen großen Zahl anfänglich ein Theilganzes gebildet haben, worin dann faktisch alle von der „Kritik“ begehrten Wörter und Ausdrücke sich finden konnten; der Möglichkeiten sind also zu viele, um die Conclusion von Delitzsch zwingend nennen zu können.

8. Es ist nicht zu verwundern, daß Delitzsch auch den Ideeninhalt für seine Ansicht zu verwenden trachtet. Steht ja doch „die Weisheit in viel ausgeprägterer Gestalt“ vor uns in R. 1—9 als später, indem sie dort als die persönliche Weisheit, als die zweite Person in der Gottheit, auftritt und lehrt. Indes so löblich es ist, an den Lehrtypen der heiligen Schrift, soweit es mit objectiver Begründung geschehen kann, eine historische Entwicklung nachzuweisen, so ist es doch ohne Widerrede gänzlich verfehlt, ein Stück deshalb für jüngeren Datums zu nehmen, weil es trinitarische Spuren enthält. Der Protestantismus zeigt sich auch darin als ein System geistloser Verknöcherung, daß er die Suffizienz der Bibel als sein falsches Axiom hinstellt und dann hintendrein eine Geschichte der Lehrentwicklung, welche auf

Grund höchsteigner, von der Ueberlieferung losgetrennter Exegese erwächst, für die den wirklichen Verhältnissen entsprechende ausgibt.

Ewald meinte, daß die Warnungen (1, 10—19; 2, 12 ff.; 4, 14 ff.) gegen das Räuberleben auf eine Zeit hinweisen, die größere Unordnungen bieten mußte als die Zeit Salomo's. Aber derlei begegnet bereits in der älteren Geschichte Israels (Richt. 9, 4; 11, 3; 1 S. 22, 2), so daß Salomo von solchen Berichten Anlaß zum Ermahnen nehmen konnte. Dann aber läßt sich nicht einsehen, daß in Salomo's Zeit Gewaltthätigkeiten nicht vorgekommen wären. Ueberdies sind die angeführten Stellen keineswegs der Art, daß sie allgemeine Anarchie und eine Periode öffentlicher Unsicherheit zeichnen, in der Raub und Mord an der Tagesordnung gewesen wären; sie warnen lediglich vor Dingen, die in jeder Zeit vorkommen, vor Gemeinschaft mit Raufbolden und Freblern, deren es stets und überall welche gibt. Das mag dann auch Delitzsch u. A. bestimmt haben, von diesem „Räuberargument“ Ewald's keinen Gebrauch zu machen.

9. Ewald ruft endlich das Buch Job gegen den salomonischen Ursprung von R. 1—9 an. Freilich fehlt es nicht an Berührungen (vgl. 1, 7 u. Job 28, 28; 2, 4. 14. u. Job 3, 21. 22; 3, 11. 12 u. Job 5, 17; 3, 23 u. Job 5, 22; 4 18 u. Job 22, 28; 7, 23 u. Job 16, 13; 8, 25 u. Job 38, 8); Job gehört nach Ewald in's siebente Jahrhundert, folglich, da die Sprüche der abhängige Theil sein sollen, auch Spr. 1—9. Aber bekanntlich ist Ewald's Hypothese über die Abfassungszeit des Job eine höchst persönliche und halten sich die die meisten Forscher überzeugt, die Entstehung falle in Salomo's Zeit. Ferner ist keineswegs evident, daß in allen obigen Parallelen die Abhängigkeit auf Seite der Sprüche liegt. Gerade für Salomo's Zeit als die Periode der Sprüche (u. zwar nicht bloß für R. 1—9, sondern auch in Bezug auf das ganze Buch) spricht aber in besonderer Weise der Umstand, daß nirgends vor Götzendienst gewarnt wird, was in den nachfolgenden Zeiten doch so nahe gelegen hätte; ferner, daß vor ausländischer Unsittlichkeit gewarnt wird, ein gerade unter Salomo durch den Verkehr und die Handelsbeziehungen mit Phönizien sehr begreifliches Moment; endlich, daß die Verführung, wie sie z. B. 7, 6. 17 beschrieben wird, aus demselben Grunde des Verkehrs mit Phönizien (vgl. 1 R. 10, 28) jedenfalls auf jene Zeit recht zutreffen dürfte. Da somit nichts beigebracht wird, was der traditionellen Lehre von dem salomonischen Ursprung des ersten Theiles

(K. 1—9) auch nur Wahrscheinlichkeiten, geschweige denn stringente Beweise entgegenstellt, so halten wir dafür, daß Salomo der Verfasser ist. K. 1—9 wird eingeleitet durch 1, 1—6 und bildet ein Ganzes für sich, das auch als eigene Schrift edirt werden konnte, wahrscheinlich, nach der neuen Ueberschrift 10, 1 zu urtheilen, auch ursprünglich so herausgegeben wurde. Einige betrachten K. 1—9 als Einleitung des ganzen Buches, aber ohne überzeugende Motivirung; denn es ist ja nicht so, daß die Weisheit K. 1—9 zuerst in mehreren Reden bloß sich selbst empfiehlt, um hernach K. 10 ff. ihre einzelnen Vorschriften und Rathschläge zu ertheilen, sondern auch K. 1—9 werden bereits zahlreiche concrete, einzelne Tugenden und Sünden behandelt.

10. Das Stück 10, 1—22, 16 beginnt mit der neuen Aufschrift: „Sprüche Salomo's.“ Die zusammenhängende Belehrung hört jetzt auf und ohne durchgreifenden Plan in der Reihenfolge, obgleich da und dort nach der Gleichheit oder Ähnlichkeit des Gegenstandes (vgl. 10, 6. 7. 8. 9. 13. 14. 16. 17 ff.; 11, 25. 26. 30. 31) oder nach einem Stichwort wie 16, 10. 12—15, auch 15, 33 und 16, 1—9. 11 oder nach ähnlichen Anfängen einige Sprüche zusammenstehen, lesen wir nun nach einander 375 Zweizeiler meist antithetischer Art, welche die mannigfaltigen Erfahrungen des Lebens vom Standpunkt der Weisheit beleuchten. Dieser Abschnitt hat die Ehre, als salomonisch durchweg auch bei den Gegnern anerkannt zu sein. Ewald erklärte sich wenigstens bereit, zu glauben, es liege hier ein salomonisches Spruchbuch zu Grunde, das aber freilich schon in den ersten zwei Jahrhunderten nach seinem Erscheinen vielfach verkürzt, umgestellt, allmählig auch mit neuen Zusätzen versehen worden sei, und Schrader-De Wette schreiben, daß dem Salomo billiger Weise ein großer Antheil an der Abfassung dieser sicher der schönsten Zeit der hebräischen Literatur angehörenden Sprüche gelassen werden müsse. Wir erlauben uns, gegenüber diesen Einschränkungen, weil sie auf keine Beweise gestützt werden, mit der Tradition dem Salomo das Ganze „zu lassen“. Daß Salomo hier wie sonst manche eigentliche Volkssprichwörter zu Kunstsprüchen geformt habe, ist nicht unwahrscheinlich, ist aber keine der Originalität so Abbruch thurende Sache, daß Sprüche, welche man auf diesen Charakter ansehen könnte, einem kleineren Genius als Salomo zuzusprechen wären. Finden sich in dieser Abtheilung auch wieder etliche sonst nicht begegnende Ausdrücke (wie „Lebensquelle“ 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22, „Lebensbaum“ 11, 30; 13, 12; 15, 4 [auch 3, 18],

„Schlingen des Todes“ 13, 14; 14, 27; der Begriff „Heilung“ in ethischem Sinn 12, 18; 13, 17, das Wort *jāpiah* für „Aeußerung, Mittheilung, Sprechen“ 12, 17; 14, 5. 25; 19, 5. 9), so wurde schon bemerkt, daß ein Autor immerhin befugt ist, in verschiedenen Werken oder Abtheilungen eines Werkes verschiedene Wörter und Wendungen zu gebrauchen; der erste Theil des Faust würde sonst Göthe ohne Zweifel abzuspochen sein, weil sich doch mancherlei nicht darin findet, was im zweiten Theil vorkommt.

Ewald stellte den bereits erwähnten Satz auf, die älteste Form des Kunstspruches sei der antithetische Zweizeiler; da nun auch andersartige Zweizeiler R. 10—22 vorkommen, so galten ihm diese als schon beginnendes Erschlaffen der Kunst, weshalb er auch R. 25—29, wo die Antithese nur mehr ausnahmsweise auftritt, von dem Anhauch des kräftigen Dichtergeistes ganz verlassen und die Kunst dort in voller Auflösung begriffen fand. Salomo, meinte er, könne aber nur antithetische Zweizeiler gedichtet haben; die nicht antithetischen in R. 10—22 seien deshalb späteren Ursprungs. Ich habe schon bemerkt, daß es eine geradezu exquisite Albernheit ist, Salomo nur Antithesen zuzutheilen, überhaupt die Gegensatzsprüche für die ältesten Spruchformen zu halten und synonyme, synthetische oder parabolische Sprüche als unschön, unkräftig, als Producte der sich auflösenden Kunst zu bezeichnen; man lese selbst die zahlreichen Belege, welche unser Spruchbuch für die verschiedenen Spruchformen<sup>1)</sup> bietet, und urtheile, ob Kraft und Schönheit nur in der Antithese liege (vgl. z. B. 26, 23 u. § 104).

1) Eine gute Gruppierung der Spruchformen des Buches gibt Delitzsch in der Einl. seines Com., es ist das Brauchbarste darin. Die einfachste Form des hebr. Verses ist der Zweizeiler. Er heißt synonym wie 11, 25 oder antithetisch wie 10, 1; 18, 14, synthetisch 10, 18. Dazu kommen eingedankige Zweizeiler wie 11, 31 und alle, welche die erste Zeile durch eine Beziehung, Folge, Begründung in der zweiten Zeile ergänzen wie 22, 28; 16, 10. Eine fünfte Form ist der parabolische Spruch, der sein Object durch ein Aehnliches erläutert wie 27, 15; 10, 26; 26, 11; werden der Gegenstand und sein Sinnbild ohne näheren Ausdruck des Aehnlichen lose neben einander gestellt, so nennt Delitzsch den parab. Spruch emblematisch wie 25, 25; 11, 22. — Der Zweizeiler erweitert sich, wo er zur Darlegung des Gedankens nicht ausreicht, zum Mehrzeiler. Im Vierzeiler finden sich die erwähnten fünf Formen des Zwezeilers wieder, so daß die zwei letzten den zwei ersten entsprechen wie die zweite der ersten im Zweizeiler; ein Beispiel des antith. Vierzeilers fehlt im Spruchbuch. Ein Sechzeiler ist 23, 1 ff.; ein Achzeiler 23, 22 ff. Dreizeiler sind 27, 22; 22, 29; 28, 10; 25, 8; 27, 10;

Ob Salomo selbst die 375 Sprüche dieser Abtheilung auch in der vorliegenden Folge ordnete, läßt sich nicht entscheiden. Delitzsch verneint es, weil „die Zahl der von Salomo verfaßten und auch wohl aufgezeichneten Sprüche sich auf 3000 belief, überdies, wenn Salomo Urheber der Sammlung wäre, auch der Stempel seiner planmäßig ordnenden Weisheit an ihr sichtbar sein würde.“ Aber damit ist wenig bewiesen. Daß Salomo 3000 Sprüche verfaßte oder auch aufschreiben mochte, ist doch kein Beweis, daß die vorliegenden 375 in ihrer Aufeinanderfolge von einem Andern verbunden wurden. Was aber den Mangel an Plan in der Aufeinanderfolge betrifft, so ist sehr fraglich, ob der Verfasser gelegentlich nach Inhalt und Form seine Sprüche rubricirt haben würde; daß in der Form eine Unterscheidung sichtbar ist, unterliegt keinem Zweifel, da R. 1—9 Spruchreden, R. 10—22 meist antithetische Zweizeiler, R. 25—29 meist parabolische Sprüche und Vielzeiler bieten. Fragt man, weshalb R. 10—22 nicht alle Gegensatzzeiler und R. 25 ff. nicht ausschließlich parabolische Sprüche und Mehrzeiler beisammen sind, so läßt sich dies aus einer Lostrennung und Zerstreuung der ursprünglichen Theile des Werkes erklären; es verstand sich da von selbst, daß der spätere Sammler, je nachdem er die einzelnen Stücke und Sprüche wiederfand, zu Werke gehen mußte und daher schwerlich die Mischung etlicher Gegensatzsprüche unter parabolische u. s. w. vermeiden konnte. Allerdings bietet R. 25 ff. mehrfache Wiederholungen aus R. 10 ff.; 4 ganze völlig gleichlautende Sprüche (25, 24 = 21, 9; 26, 22 = 18, 8; 27, 12 = 22, 3; 27, 13 = 20, 16), 5 sinngleiche und mehrere in einer Zeile gleiche Sprüche. Aber dies erklärt sich theils durch die Annahme, daß Salomo selbst einzelne Sprüche mehrfach variierte, zu verschiedenen Zeiten denselben Gedanken, den die Erfahrung wiederholt vorführte, mit Variation behandelte oder den früheren Spruch durch eine Nachbildung verdoppelte (vgl. 24, 19;  $\psi$  37, 1), theils durch die nahe liegende Möglichkeit, daß der spätere Sammler Abschriften der älteren Sammlung (R. 10—20) in die Hand bekam, die nicht alles enthielten, was bei der etwa unter

Fünfzeiler 23, 4 ff.; 25, 6 ff. und 23, 6 ff. ist ein Siebenzeiler. R. 1—9 bieten Spruchreden mit Zwei- und Vielzeilern; als Spruchlied erscheinen 22, 17 ff.; 23, 29 ff.; 24, 30 ff.; 27, 23 ff.; 31, 2 ff. 10 ff. Der R. 30 mehrmals begegnende Zahlenspruch zuerst 6, 16 ff.; Ansätze dazu 20, 10; 26, 12; 25, 3. Als Spruchkette erscheinen 26, 1—12. 13—16. 20—22. 23—28 (aber Sache des Sammlers, nicht so fast des Dichters).

Esdras vollzogenen Schlußredaction sich in den gebräuchlichen Exemplaren vorfand, und nun, weil es eben dormalen in Gang war, trotz etlicher Wiederholungen des folgenden Stückes (25 ff.) stehen blieb. Ueberhaupt aber ist es unnöthig, auf Seite der Sammler und Redactoren eine Vollkommenheit nachzuweisen, die tadellos ist. Wie die Juden, welche den Daniel in die Klasse des Hagiographen statt der Propheten stellten, eine einfache Dummheit begingen, so können wir auch, wo es an einem einleuchtenden Grund für diese oder jene Gruppierung einzelner Bruchtheile oder für Wiederholungen fehlt, viel besser annehmen, dem Sammler sei etwas Menschliches passirt, als daß man willkürlich, ohne zwingende Gründe gar verschiedene Verfasser zu folgern beginne; denn offenbar ist es eine Thorheit zu sagen: „Abtheilung B hat einige Sätze, die auch Abtheilung A enthält, ergo hat Abth. B einen andern Verfasser als Abth. A.“ Derlei ist Willkür, weil es an sonstigen Erklärungsgründen für die Wiederholungen nicht fehlt und selbst ein Versehen des Sammlers unter diesen Gründen von Bedeutung ist. Auf die eine oder andere der bezeichneten Weisen erklären sich auch die Wiederholungen 2, 16 u. 7, 5; 3, 15 u. 8, 11; 23, 3 u. 6; 23, 10 u. 22, 28; ferner in R. 10—22 die ganz identischen Sprüche 14, 12 u. 16, 25, die fast identischen 10, 1 u. 15, 20; 14, 20 u. 19, 4; 16, 2 u. 21, 2; 19, 5 u. 9 u. s. w. Das Wichtigste ist, mit Calmet und Drach zu sagen, daß wir in dem jetzigen Spruchbuch ein durch Sammlungen verschiedener Personen entstandenes Werk salomonischer Sprüche besitzen; Zeit und Person jeder Sammlung zu bestimmen, ist ebenso unmöglich als unnütz und ebenso hirnlos, als die Behauptung, daß die vorliegenden Wiederholungen mit dem salomonischen Ursprung des Werkes nicht zu reimen seien.

11. Eine dritte Abtheilung ist 22, 17—24, 23. Delitzsch hält einen jüngern Schriftsteller als Salomo für den Autor dieses Stückes, weil er seine Lehre als „Worte der Weisen“ einführt. Aber auch Salomo konnte Sprüche älterer Weisen adoptiren und nach seinem Gefallen mehr oder minder eigenthümlich umgestalten; daraus erklären sich dann auch einzelne Berührungen, welche dieser Theil mit den echt salomonischen neun ersten Kapiteln bietet. Der Fall läge also ähnlich wie mit dem 2. Machabäerbuch, das sich als eine Bearbeitung des Werkes Jasons darstellt. Findet Delitzsch, daß diese Sprüche den salomonischen zwar inhaltsverwandt sind, aber doch schwächer leuchten, daß

sie wie ein Abendroth der salomonischen Sonne erscheinen, so kann man mit gleichem Recht sagen, daß Salomo von Andern zwar Gutes adoptirte, aber in dem nach jeder Beziehung Selbsteignen doch Besseres lieferte.

12. Die vierte Abtheilung 24, 23 — 24, 34 wird durch die Aufschrift eingeführt: „Auch dies Sprüche von Weisen.“ Es gilt dafür das sub 11 Gesagte; auch läßt sich eine Berührung zwischen 6, 9; 7, 7 und 24, 30—34 nicht verkennen.

13. Die fünfte Abtheilung 25, 1 — 29, 27 hat die Aufschrift: Auch dies sind Sprüche Salomo's, welche die Männer des Ezechias übertragen haben (s. 25, 1). Diese Aufschrift supponirt die Existenz älterer Sammlungen salomonischer Sprüche, sowie, daß außer diesen mündlich oder schriftlich noch andere salomonische Sprüche vorhanden waren. Diese Abtheilung zeigt bei mehrfachen Berührungen mit R. 10—22 (so die nachdrückliche Hervorhebung des Ideals eines Königs 25, 2—7 u. 16, 10—15; die Gruppierung um besondere Stichworte und Gedanken wie 25, 4. 5; 26, 1—10; 26, 13—16) freilich auch Verschiedenheiten. Durchschnittlich ist die Länge der Sprüche dieselbe, aber auch Mehrzeiler und das Spruchlied (27, 23 ff.) begegnen. Zwar fehlt nicht der Gegensatz, aber vorherrschend ist der parabolische Spruch. Wie man jedoch in diesen Verschiedenheiten Gründe gegen die salomonische Herkunft finden konnte, ist nicht zu begreifen; denn der Unterschied liegt ja lediglich in der Behandlung und Einkleidung des Lehrstoffes, und für Salomo's Tüchtigkeit auch in Bildreden und Räthseln zeugt ausdrücklich 1 R. 10, 1. Wenn Schrader und De Wette urtheilten, diese Sprüche seien „ganz sicher“ nicht von Salomo, das „wüßten sie gewiß“, „weil man drei Jahrhunderte nach Salomo leicht manchen Spruch für salomonisch halten konnte, der es nicht war,“ so antworte ich mit dem hochverdienten Wette, daß man drei Jahrhunderte nach Salomo jedenfalls besser wüßte, daß jene Sprüche von Salomo sind, als wir nach 25 Jahrhunderten wissen können, sie seien nicht von Salomo.

14. In den zwei letzten Kapiteln liegen drei Anhänge vor:

a) Die Sprüche Agurs. Ueber Agur und Massa s. 30, 1. Freilich wissen wir nicht, aus welcher Zeit das Stück stammt. Aber aus der Stellung desselben am Schlusse des Buches einen jüngern Ursprung (Gwald, Bertheau, Schrader) zu folgern, ist jedenfalls Willkür. Der Verfasser kann ebenso wohl unter Salomo gelebt haben, als unter

Ezechias, für eine spätere Zeit läßt sich nichts beibringen. Das sprachliche Colorit ist wie im zweiten Anhang etwas aramaisirend, ja arabisirend; aber dies beweist nichts gegen Salomo's Zeit, sondern legt nur nahe, daß der Verfasser aus der syrisch-arabischen Nachbarschaft Israels gebürtig sein mochte.

b) Die Sprüche des Königs Lemuel, s. zu 31, 1. Dieser Anhang gehört jedenfalls mit dem ersten in dieselbe Zeit; Genaueres läßt sich bei dem Mangel positiver Nachrichten nicht sagen.

c) 31, 10—31, ein alphabetisches Spruchgedicht zu Ehren des tugendhaften Weibes. Es steht nichts im Wege, dasselbe auf Salomo zurückzuführen. Die alphabetische Form (s. m. Com. zu den Ps. S. 15) wird von De Wette-Schrader mit Unrecht für eine spätere Zeit angeführt, da ja schon alphabetische Psalmen Davids (wie  $\psi$  25) vorkommen, die sich ohne Gewaltthat David nicht absprechen lassen.

### 3. Die Uebersetzung der LXX.

Die sog. LXX = Uebersetzung des Spruchbuches, welche von den Aposteln und älteren Vätern gebraucht wurde, entfernt sich nicht selten vom jetzigen hebr. Text, sie enthält sogar Sprüche, die im Hebräischen ganz fehlen, sich aber zum Theil im Jesus Sirach finden. Auch hat die LXX mehrere Umstellungen, besonders hinter 24, 22, wo sie die 14 ersten Verse des 30. Kapitels einschleibt; dann folgen 24, 23 ff., hierauf 30, 15 ff., dann 31, 1—9, weiter R. 25—29 und endlich das Lob des braven Weibes 31, 10 ff. Wie die Beseitigung und falsche Behandlung der Aufschriften 10, 1; 22, 17. 23 zeigt, beruhen diese Umstellungen auf Mißverständnis und sollten dazu dienen, die Sprüche Agurs und Lemuels als salomonische in Gang zu bringen.

Kritisch wichtig sind die zahlreichen Abweichungen vom und Zusätze zum hebr. Texte sowie auch wiederholt begegnende Uebersetzungsdoublotten (z. B. 1, 14; 14, 22; 22, 8. 9; 29, 25). Auch die Peschitto berücksichtigt daher schon neben dem Grundtext die LXX, und das Targum, indem es die Peschitto benutzte (vgl. *Dathe, de ratione consensus versionis syriacae et chaldaicae* 1764), richtet sich zugleich nach der LXX. Delizsch meint, daß der heil. Hieronymus seiner Uebersetzung, welche wir in der Vulgata haben, die der LXX entfloßene Itala zu Grunde legte, weil sich z. B. 4, 27 zwei den hebr.

Spruch erläuternde Disticha der LXX u. 15, 6 neben der Uebertragung des Hebräischen zwei Uebersetzungsversuche der LXX finden; aber derlei kann auch durch spätere Abschreiber verschuldet sein, welche die neue Uebersetzung des Heiligen bes. im 7.—9. Jahrhundert oft mit Italabestandtheilen mischten; noch der jetzige kirchliche Text ist 2 S. 1, 18 durch eine solche Doppelübersetzung entstellt, vgl. Kaulen, Einl. 121<sup>1)</sup>.

1) Zu weit geht Kaulen, indem er Einl. 152 behauptet, die Kirche erkenne allerdings zunächst nur die dogmatische Integrität der Vulgata in so weit an, als sie sich auf Glaubens- und Sittenlehren erstreckt, diese könnte indeß nicht vorhanden sein, wofern nicht der gesammte Inhalt der heiligen Schrift, soweit er dem Einfluß der Inspiration unterlegen ist, unverletzt in der Vulgata enthalten wäre. Dagegen ist zu erinnern, daß dem Einfluß der Inspiration ohne Ausnahme alles unterlegen ist, was die heiligen Autoren in der Bibel niederlegten, weshalb Clemens VI. 1351 an die Armenier in einer bei Raynalbus ad annum vorfindlichen dogmatischen Bulle erklärte, sacros scriptores *in omnibus sine errore scripsisse*, wobei ausdrücklich hervorgehoben wird, daß eben auch Dinge, die per se keine Heilswahrheiten sind, z. B. ob Cain eines natürlichen Todes starb oder nicht, von den inspirirten Autoren sine errore behandelt wurden. Nach Kaulen dürfte sich also keinerlei Irrthum in der Vulgata finden, das filius unius anni erat Saul quum regnaret und so manches Andere wäre unantastbare Wahrheit, eine Auffassung, die Kaulen selbst ohne Zweifel nicht theilt (vgl. S. 90, wo für 1 S. 13, 1 das *νὸς πρῶτον ἐστὶν* bei Field empfohlen wird), obgleich er sie principiell aussprach. Das Tridentinum wollte lediglich in Verhältniß zu den in seiner Zeit entstandenen lateinischen Versionen die Vulgata als authentisch erklären. Es erklärte nichts über die durch den längen kirchlichen Gebrauch factisch als authentisch geltenden alten Versionen der LXX (ausg. Daniel), Itala, der Syrer, Armenier, nichts desgleichen über die Urtexte. Die Wahrheit ist daher, daß wissenschaftlich die jetzigen Urtexte als authentische Copien der Autographen, die genannten alten Versionen die als authentische Uebersetzungen erscheinen, letztere zugleich mit dem Umstand, daß der factische bis heute dauernde kirchliche Gebrauch bezüglich dieser Uebersetzungen der wissenschaftlichen Erkenntniß auch ein auctoritatives Siegel aufprägt, wie es die tridentinische förmliche Declaration der Vulgata verlieh. Man lernt aus dieser Vergleichung, daß die Authentie der Vulgata negativ zu nehmen ist, *ut nil quoad fidem et moros a revelata doctrina absonum, nil a pietate alienum praebeat* (Vercellone), oder *ut perniciosum aliquod dogma in fide et moribus inde colligi nequeat* (Vega), wie Lam y in seiner Einleitung vortrefflich erörtert hat. Die auctoritativ der LXX, Syriaca etc. gleich der Vulgata, wissenschaftlich den Originalen zukommende Authentie wird unverständlich in jeder anderen Auffassung, da in denselben Stellen z. B. ψ 109 die Differenzen im Einzelnen zu groß sind, als daß man über die negative, eben dargelegte Fassung hinauskönnte; ergäbe sich daher

Die erwähnten Eigenthümlichkeiten der LXX wurden bereits oft von den Gelehrten besprochen. Jäger behandelte sie in seinen *Observationes* 1788, Bertheau (1847), Hitzig (1858), Delitzsch (1873), Ewald (1867) in ihren Commentaren, de Lagarde in seinen ‚Anmerkungen zur griech. Uebersetzung‘ (1863), Heidenheim in seiner Vierteljahrsschrift 1865 f. mit Benutzung eines bei A. Mai t. X. der *Classici Auctores* mitgetheilten dem Hebr. mehr sich nähernden Textes der LXX. Die Fragmente der Griechen der *Hera- pla* liegen am vollständigsten vor bei Field (Oxford). Eine jüngere ausgezeichnete griechische Uebersetzung der christlichen Zeit findet sich zu Venedig; Delitzsch hält diesen *Graecus Venetus* wegen oft hervortretender rabbinischer Gelehrsamkeit für einen Juden; aber das häufig von der ersten Hand eingeschriebene Ave Maria zeigt, daß es wenigstens ein convertirter Jude war.

Das N. T. folgt in den Spruchciten fast immer der LXX, auch wo sie vom hebräischen Text stark abweicht. Die schlagendsten Beweise mögen hier folgen.

1. Spr. 3, 11. 12: *υιὲ μὴ ὀλιγῶρει παιδείας κυρίου μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος. ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος, ἐλέγχει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται.*

Hebr. 12, 5. 6: *καὶ ἐκλέλησθε τῆς παρακλήσεως ἧτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται. Υἱὲ μου μὴ ὀλιγῶρει παιδείας κυρίου μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος· ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται.*

2. Spr. 3, 34: *κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν.*

Jaf. 4, 6: *μειζονα δὲ δίδωσιν χάριν· διὸ λέγει Ὁ Θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν.* Vgl. 1 Pet. 5, 5.

3. Spr. 4, 26: *ὄρθας τροχιᾶς ποιεῖ σοῖς ποσί.*

Hebr. 12, 13: *τροχιᾶς ὄρθας ποιήσατε τοῖς ποσί.*

4. Spr. 11, 31: *εἰ ὁ μὲν δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἀμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται;*

1 Pet, 4, 18: *καὶ εἰ ὁ δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἀμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται;*

z. B. ψ 109 (110), 3, wie unwahrscheinlich ist, daß der hebr. Text hier den Vorzug verdiene, so würde die *filiatio* (LXX Vg.) dennoch als eine Offenbarungslehre zu gelten haben; wir würden sagen, daß die Sach: hoc loco nicht, aber anderswo vom heiligen Geist mitgetheilt wurde.

5. Spr. 13, 7: εἰσὶν οἱ πλουτίζοντες ἑαυτοὺς μηδὲν ἔχοντες.

2 Cor. 6, 10: ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες.

6. Spr. 22, 8: ἄνδρα ἰλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ Θεός.

2 Cor. 9, 7: ἰλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ Θεός.

7. Spr. 22, 8: ὁ σπείρων φαῦλα θερίσει κακά.

Gal. 6, 7: ὁ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει.

8. Spr. 24, 21: φοβοῦ τὸν Θεὸν υἱὲ καὶ βασιλέα.

1 Pet. 2, 17: τὸν Θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε.

9. Spr. 25, 7: κρεῖσσον γὰρ σοὶ τὸ ῥηθῆναι, Ἄνάβαινε πρὸς μέ.

Luf. 14, 10: φίλε προσανάβηθι ἀνώτερον.

10. Spr. 25, 21: ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου, ψόμιζε αὐτόν, ἐὰν διψᾷ, πότιζε αὐτόν.

Röm. 12, 20: ἐὰν οὖν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου, ψόμιζε αὐτόν· ἐὰν διψᾷ, πότιζε αὐτόν· τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνδρα καὶ πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

11. Spr. 26, 11: ὡσπερ κύων ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ ἔμετον.

2 Pet. 11, 22: κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα.

12. Spr. 27, 1: μὴ καυχῶ τὰ εἰς αὔριον.

Jaf. 4, 14. 16: οὐκ ἐπίστασθε τὸ εἰς αὔριον . . . νῦν δὲ καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν.

13. Spr. 30, 4 (24, 27 LXX): τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ κατέβη;

Joh. 3, 13: οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς.

Auch in anderer Beziehung macht sich die Vertrautheit der neustestam. Autoren mit der LXX geltend. Unverkennbar zeigt sich der Einfluß der griech. Uebersetzung in dem häufigen Gebrauch ethischer Termini wie σοφία, σύνεσις, φρόνησις, ἐπιγνώσις Θεοῦ, ἀσθησις u. dgl. Andere Ausdrücke, welche in dieser Beziehung auffallen, weil sie entweder einzig oder vornehmlich in der LXX des Spruchbuches erscheinen, sind:

αἰνίγματα 1 Cor. 13, 12; Spr. 1, 6.

ἀνατασθασία Luf. 21, 9; 1 Cor. 14, 33; Spr. 26, 28.

ἀσωτία und ἄσωτος Luf. 15, 13; Spr. 7, 11; 28, 7.

ἄτοπον Luf. 23, 41; Spr. 30, 20.

αὐτάρκης Phil. 4, 11; Spr. 30, 8.

βαλάντιον Luf. 10, 4; Spr. 1, 14.

δεσπότης Luf. 2, 29; Spr. 29, 26.

ἐναγκαλιζῶ Mark. 9, 36; Spr. 6, 10; 24, 33.

ἡ ἐπιούσα Act. 7, 26; Spr. 3, 28.

θησαυρίζω Röm. 2, 5; Spr. 1, 18.

κατασπαταλάω 1 Tim. 5, 6; Spr. 29, 21.

κεκονιαμένοι Matth. 23, 27; Spr. 21, 9.

κυβέρνησις 1 Cor. 12, 28; Spr. 1, 5.

λοιμός Act. 24, 5; Spr. 19, 25.

μάχαιρα δίστομος Hebr. 4, 12; Spr. 5, 4.

μετάνοια Spr. 14, 15, häufig im N. L.

μυκτηρίζω Gal. 6, 7; Spr. 1, 30.

ὀρθοτομεῖν 2 Tim. 2, 15; Spr. 3, 6.

παραρρύω Hebr. 2, 1; Spr. 3, 21.

παρρησία Spr. 1, 20; 13, 5; im N. L. 31mal.

περικάθαυμα 1 Cor. 4, 13; Spr. 21, 18.

συνδών Mark. 14, 51; Spr. 31, 24.

συκοφαντῶ Luf. 3, 14; Spr. 14, 31.

ὑβριστής Röm. 1, 30; Spr. 15, 25. Die genannten Wörter finden sich wiederholt; da aber die Concordanz dies schon aufzeigt, mögen obige Belegstellen hier genügen. — Unter den vom hebr. Text abweichenden Stellen beachte man 1, 7. 14. 18. 28; 2, 16; 3, 9. 11. 15. 16; 4, 27; 6, 8. 11; 7, 1. 22; 8, 20; 9, 10 ff. und zu Ende; 11, 14. 16; 12, 11. 13; 13, 9. 11. 13; 15, 1. 18; 16, 2. 4. 5. 17; 17, 1. 5. 6; 18, 8. 22; 19, 7. 13; 21, 9; 22, 14; 23, 31; 24, 21—23; 25, 10. 20; 26, 5; 27, 16. 19—22; 28, 17; 30, 19. 31.

Katholische Commentare. Außer den Kirchenvätern und mittelalterlichen Erklärern: Corn. Jansenius 1579, Corn. a Lapide (kurz Cornelius) 1617 ff., Salazar 1637, Tirinus 1632 (ed. Antv.), Calmet 1757 (ed. Mansi Aug. Vind.) Bence und Drach 1829, die Italiener Martini und Bartolomeo Catena 1835, und in Deutschland die Volksbibeln von Allioli und Koch-Keischl.

Katholiken der Neuzeit. Schultens 1783, Ro-

senmüller (Scholien 1788 ff.), Umbreit 1826, Ziegler 1802, Bahinger 1857, Elster 1858, Zöckler 1867, Plump-  
tre 1878, die schon erwähnten Commentare von Bertheau,  
Ewald, Hitzig und Delitzsch, Mühlau's Beiträge in  
Böttcher's 'Aehrenlese' (1865); jüdische Erklärer sind Löwen-  
stein (1838), Dufes (1841), Malbim (1867).

Prof. Vickell hat kürzlich in der Schrift »Metricae Biblicae Re-  
gulae« (Innsbruck 1879) bewiesen, daß die hebr. Poesie nach Weise  
der syrischen und christlich-griechischen auch metrisch ist. Ich habe dann  
das ganze Spruchbuch untersucht und die Beobachtung Vickell's vollauf  
bestätigt gefunden, indem das ganze Werk siebenfüßige Verse enthält.  
Im Anhang lasse ich eine nach dem Metrum gemachte Transcription  
folgen.