

Erster Theil.

S p r u c h r e d e n .

R. 1—9.

Vorwort.

1, 1—7.

1. Sprüche Salomo's des Sohnes Davids,
Des Königs von Israel:
2. Zu erkennen Weisheit und Zucht,
Zu verstehen verständige Reden,
3. Zu erlangen Zucht der Einsicht,
Gerechtigkeit und Recht der Geradheit:
4. Zu geben Unerfahrenen Klugheit
Der Jugend Erkenntniß und Ueberlegung:
5. Daß höre der Weise und nehme zu an Lehre
Und der Verständige gewinne an Leitung:
6. Zu verstehen Sprichwort und Sinnspruch
Worte der Weisen und ihre Räthsel.

1. „Sprüche“ sind, wie in der Einleitung gezeigt ist, sowohl Spruchreden und Spruchlieder als auch kurz gefaßte Sentenzen in Form der Kunstpoesie. Die Accente¹⁾ und die Verwendung zu einem neuen Hemistich sind Zeichen, daß nicht David, sondern Salomo als König Israels prädicirt wird; diese Beziehung von 1 b ist, da eben von Salomo und nicht von David Sprüche folgen sollen, an sich ja auch das Nächste. Aber nicht „König der benê Jisrâ'el, der Kinder

1) Die Lehre von den Accenten hat Delitzsch in der von Sam. Jves Curtiß besorgten englischen Ausgabe von Bickell's hebr. Gram. p. 15 ff. behandelt; zu den S. 22 f. über das metrische System gegebenen Bemerkungen ist noch Baer's Arbeit über das eigenthümliche Accentssystem in Job, Sprüchen und Psalmen zu vergleichen, welche dem Psalmencommentar von Delitzsch 2, 503 ff. beigelegt ist. Ebenso ist Bickell's oben erwähnte Schrift über das Metrum zu beachten.

„Israels“, sondern „Israels“; denn nicht durch die Gnade der Einzelnen, sondern von Gottes Gnaden herrschte er über das Volk. Ähnlich, wie Heinrich V. nicht *roi des Français* heißen will, sondern *roi de France*. Das revolutionäre Princip, welches nur die Wahl der Bürger, mit Ausschluß göttlicher Rechte, statuirt, ist der Bibel fremd und den Männern der Ordnung verhaßt.

2. Auf B. 1 folgt in fünf Sätzen die Zweckbestimmung der Sprüche. Sie geschieht in Infinitiven, des Wechsels wegen B. 5 subjunctivisch (*jišm'a audiat* wie 9, 9 zeigt). Obgleich aber diese 5 Verse, weil 10, 1 eine neue Ueberschrift folgt, zunächst bloß R. 1—9 einleiten, so bezeichnet ihr Inhalt doch sachlich zutreffend den Zweck des ganzen Werkes. „Weisheit und Zucht“ 2¹, jene als Basis dieser gedacht, ist synonym mit „Zucht der Einsicht“ (= einsichtsvoller Zucht, *haskēl* substantiv. inf. abs.) 3¹: gemeint ist sittliche Zucht, die auf Grundsätzen, nicht auf Ueberredung und äußeren Motiven, sondern auf „Einsicht“ in das wahre Ziel des Menschen, auf „Weisheit“ als Erkenntniß der allein für die Vernunft maßgebenden letzten Gründe basirt ist. Aber in doppelter Beziehung wollen die Sprüche eine auf Weisheit fußende sittliche Erziehung fördern. Dies wird 2² und 3² hervorgehoben, indem 2² die Erkenntniß, 3² das Handeln betont; nach B. 2¹ wollen die Sprüche zunächst intellectuell die auf „Weisheit“ basirte „Zucht“ d. i. sittliche Bildung (LXX *παιδεία*) vermitteln, nach B. 3 aber auch zur praktischen Ausübung von Gerechtigkeit, Recht und Geradheit anleiten. So wird 2² die Erkenntniß „verständiger Reden“, die eben in „Weisheit und Zucht“ unterweisen, betont, während 3² auf die Erwerbung der Gerechtigkeit selbst hinweist. Treffend gibt LXX 2² *hīnā* mit *φρόνησις*, die Fähigkeit, zu unterscheiden, zwischen Gut und Böse, rechten und schlechten Grundsätzen. *Qādeq* Gerechtigkeit 3² ist das Rechte, sofern es den Menschen glücklich macht; daher die oftmalige Parallele von *qādeq* und *jāša'*, *šālōm* u. dgl. z. B. Jer. 33, 16; *ψ* 132, 9, vgl. auch *zāxā* *ψ* 51, 6. *Mišpāt* ist das Rechte als Gesetzmäßiges, während *mēsār* in dem Bild des geraden Weges sowohl den Wandel nach der geraden Norm als im Geleise des Glückes bezeichnet.

4. 5. In beiden Beziehungen will aber der Verfasser beiden Menschengruppen nützen, den Unerfahrenen wie den Weisen, jene erziehend, diese befestigend und mehrend in der Tugend. B. 4 *pethi simplex*, eig. der „Offene“, dessen Geist guten wie schlechten Ein-

drücken offen steht und letzteren so zugänglich ist, daß das Wort B. 22 u. o. mit einem Schatten schlechter Nebenbedeutung, ja fast ganz im Sinn von „Thor“ vorkommt; hier ist nach dem parall. *na'ar iuvenis* der Unerfahrene, Unreife gemeint, dem der Weise das Nöthige bieten will, nämlich 'orma, da'ath und me'zimmā, sc. in Beziehung auf „Weisheit und Zucht“, als Mittel für diese. 'Ormā Klugheit, im schlechten Sinn der List der Schlange (Gen, 3, 1), steht hier in guter Bedeutung als Bezeichnung jener hohen ethischen Gabe (Matth. 10, 16), welche stets den sittlichen Endzweck im Auge hat; LXX u. Vg. *πανουργία* u. *astutia* (ähnlich *calliditas*), ebenfalls voces mediae, ersteres bei den älteren griech. Autoren meist in schlechter Bed. = List u. dgl., bei Polybius u. A. aber auch *sensu bono*; Vence, Drach zutreffend *finesse*, Catena *sagacità*. *Da'ath* LXX *αἰσθησις* Vg. *scientia* ist die durch eigene oder (wie hier zunächst) fremde Erfahrung erworbene Erkenntniß der Merkmale, des Wesens und der Folgen von Gut und Böse, die den Menschen vorsichtig macht, ihn vor Täuschung durch äußern Schein oder schlechten Rath bewahrt. *Me'zimma* ist Ueberlegung, die Gabe, mit *ἐννοια* (LXX), *cogitatio* (Vg.) zu Werke zu gehen, nicht jäh jeder Anregung nachzugehen. — 5. Aber auch der Weise soll gefördert werden; die bloße Nennung der Tugend und ihrer Motive fügt ja Weisheit schon dadurch zu Weisheit, daß ein edles Herz den neu empfangenen guten Eindruck sich zu Nuze macht. Der Weise soll aber gefördert werden in „Lehre und Leitung“, nämlich in Bezug auf „Weisheit und Zucht“ d. h. auf die durch das Spruchbuch empfohlene, behandelte echt sittliche, auf Principien basirte Bildung, kurz, um in der wahren in Rücksicht auf das letzte Ziel geübten Tugend immer mehr zu wachsen; das plur. tant. *tahbulôth* bez. die Kunst des Steuermanns, hier in ethischer Anwendung alles, was sittliche Selbstleitung betrifft, die Kunst, auf den gefährlichen Wogen des Lebens den richtigen Kurs einzuhalten; das nahe *höbël* bez. Ez. 27, 8 den Piloten. Eine analoge Metapher in *κυβερνώω* (*κυβερνήσεις* 1 Cor. 12, 28) und *gubernare* wird Niemand übersehen. Drach erklärt den Ausdruck hier treffend mit *règles de conduite*, im moral. Sinn, und so ist auch das *gubernacula* der Vg. zu nehmen, Catena: *la maniera del governare*. Der Ausdruck begegnet auch 11, 14; 12, 5; 24, 6; Job 37, 12 bez. das Wort die Leitung der Wolken durch Gott. — B. 6 wird abschließend beigefügt, daß man auch lernen soll, in der B. 2 u. 3 angedeu-

teten theoretischen wie praktischen Richtung, überhaupt Sprüche und Worte von Weisen, zu verstehen und zu würdigen. *Melicā*, synonym zu *hîdā* Räthsel, bez. den „Spruch“ als verschlungene Rede nach der Seite des Schwierigen, nicht gleich in's Auge Springenden; in Verwandtschaft mit *lög* Spötter bez. es den Spruch als „Sinnspruch“, dessen Gedanke sich zunächst versteckt und des Hörers oder Lesers gleichsam spottet; die englische sog. Authorized Version gibt das Wort *Sab. 2, 6.* zutreffend *taunting proverb*, sachlich identisch mit *LXX σκοτεινὸν λόγον* tenebrosum verbum oder dark saying wie die A. V. hier übersetzt; von demselben Gedanken geht das passivisch gemeinte »interpretatio« der Vg. aus, womit ein erst „Auszulegendes“ bez. wird.

Als eine Art Motto, sachlich des ganzen Werkes, obgleich formell zunächst bloß des 1. Theiles Kap. 1—9 folgt:

7. Die Furcht Jehova's ist Anfang der Erkenntniß,
Weisheit und Zucht verachten Thoren.

Nicht natürlich hohe Geistesanlage, nicht weite Erfahrung, nicht Schulgelehrsamkeit ist der Anfang der wahren „Erkenntniß“, welche, 7 b. als „Weisheit und Zucht“ parallelisirt, jene sittliche Entwicklung oder Bildung umfaßt, die auf „Weisheit“, d. h. auf Principien ruht, welche auf das an alle Fragen des Menschen sich knüpfende cur eine volle, befriedigende, abschließende Antwort geben. Dieser Erkenntniß „Anfang“, d. h. Ausgangspunkt und Grund (*initium et principium*) ist die „Furcht Jehova's“, die ehrfurchtsvolle Anerkennung Gottes als unseres Herrn, oder (in specieller Beziehung auf Israel und alle, welchen die Offenbarungsthatsache kund wird) des Gottes der Offenbarung; diese Anerkennung gibt eben auf jedes cur, dessen Stellung des Weisen eigene Sache ist, die allein zureichende Antwort. Die „Furcht“ hier ist nicht des Sklaven Schrecken vor Strafe (*timor serviliter servilis*), es ist die anbetungsvolle Huldigung gegen den Höchsten, die kindliche Liebe erzeugt und durch sie vollendet wird. Calmet sagt richtig: *pietas, religio, Dei timor synonyma hic sunt*, und so erklärt sich, daß die heiligen Väter unsere Stelle bald von dem *timor simpliciter servilis*, bald von dem »*timor filialis et perfectus, quae et caritas*« (Corn.) verstehen. Denn die Gottesfurcht, welche zur Weisheit führt, ist zunächst auf die Anerkennung Gottes gerichtet als des Herrn, der zu gebieten hat und seinen Ge-

boten durch strenges Gericht Nachdruck zu geben weiß; nur betrachtet ihn der Vernünftige nicht wie ein Verbrecher vor dem Hochgericht, der unter den Augen des bewaffneten Wächters bloß der Strafe, nicht des Rechtes wegen von einem Frevel absteht, oder wie ein Wolf, der angesichts einer starken Schutzmansschaft das Lamm verschont. Der timor simpliciter servilis bewegt zwar durch die drohende Strafe, aber so, daß auch die Rücksicht auf das Recht des unendlich erhabenen Gebieters vom Unrecht fern halten würde, auch wenn derselbe von keiner Strafe redete. Diese Gesinnung ist bereits wahre religio, wahre pietas erga Deum, sie ist Beginn und Grund eines „weisen“, eines wahrhaft sittlichen Handelns; wer auf diesem Boden steht, erhebt sich auch höher, er wird bald zu dem Motiv des göttlichen Rechtes die reine Liebe zu Gott als der absoluten Vollendung hinzufügen und dadurch den timor zu einem filialis et perfectus gestalten; in diesem Sinne ist es gemeint, wenn 2, 5 gesagt wird, daß der um Weisheit sich Bemühende, eifrig nach ihr Strebende die Gottesfurcht finde. Die LXX gibt eine Doublette: ἀρχὴ σοφίας φόβος Κυρίου und daneben εὐσεβεία δὲ εἰς Θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως, offenbar ein Beweis, daß sie φόβος nicht als Sklavensfurcht gefaßt haben will, sondern als εὐσεβεία. Die „Erkenntniß“, welche das 2. Glied als „Weisheit und Zucht“ exponirt, ist, wie in antithetischer Parallele bemerkt wird, Thoren verächtlich. Die Thoren heißen ἔθνη crassi, stupidi, es sind die homines animales, welche praktisch das Gegenwärtige als ihr höchstes Ziel betrachten und daher die in Gott und Jenseits wurzelnde Weisheit und die von ihr getragene Sittlichkeit verachten.

Da in diesem Vers das Tetragrammaton vorkommt, so mag hier in Kürze bemerkt werden, daß die richtige Aussprache Jehova (genau J'hôvâ) ist. Will man das fut. zu hājā resp. hāvā bilden, so läßt sich gegen die heute viel bevorzugte Form Jahve als Futur nichts einwenden. Aber aus dieser regelrechten Futurbildung folgt keineswegs, daß man ihr gemäß das nom. propr. aussprach. Hier liegt eine quaestio facti vor, die vor allem historisch behandelt sein will. Man sollte daher den von Drach (de l'harmonie 1, 475 und 325—333) geführten Nachweis beachten, daß die Juden zu allen Zeiten Jehova sprachen. Dies für sich allein entscheidet die Sache schon. Es kommt aber hinzu, daß die jüdische wie die christliche Tradition in dem Namen die drei Zeiten erat est erit als Ausdruck der Ewigkeit Gottes fand, was Vocale voraussetzt, die Jehova als Aussprache ergeben

(vgl. Rosenmüller Scholia zu Ex. 3, 15). Ferner finden sich eine Menge Eigennamen, welche mit dem Tetragrammaton zusammengesetzt sind, und so gesprochen werden, daß eine Entlehnung der Vocale von 'Adônāj sowie Jahve und andern Aussprachen außer Jehova falsch ist: z. B. Jehonathan, Jehochanan, contr. Jonathan. Der Zohar II, fol. 6, col. 21 bemerkt in dieser Beziehung treffend, Gott habe den Joseph (contr. aus Jehoseph, wie noch ψ. 81, 6 gelesen wird) mit seinem eigenen Namen geschmückt. Obgleich man früh begann, die Aussprache des heiligen Namens im gewöhnlichen Leben zu vermeiden, so trieb man die Aengstlichkeit doch nicht so weit, auch die damit componirten Eigennamen abzuschaffen oder anders zu lesen; wir sehen dies an dem eben erwähnten Beispiel im Zohar, desgleichen daran, daß die LXX Jer. 12, 6 die Worte Jehôvā gādeq mit Jehôcādeq contr. Ἰωσεδέκ gibt. Niemand sprach je Udochanan, Udonatan, Udoçedeq u. s. w.; man kannte nur Jehochanan u. s. w.; wie also sollte das Tetragramm anders als mit Jehô begonnen haben? Wären die Vocale dem 'adonaj entlehnt, so stände unter dem Jod kein Šva sonderu Hateph-patah; sagt man, Jod sei eben eines Hateph nicht fähig, so widerspricht das Hateph-Segol, welches die Masoreten oft aus 'Elôhim substituiren, und zwar nicht bloß zuweilen, so daß etwa ein Versetzen mit Capellus anzunehmen wäre, denn in Ezechiel allein findet sich das Hateph-Segol 211 mal. Es ist gerade umgekehrt, nicht von 'adônāj entnahm man Vocale, sondern dem κυριος, welchen man für die gewöhnliche Lectüre in dem 'Adônāj statt des heiligen Namens selbst wählte, gab man die Vocale des heil. Namens und zeigte so an, daß dieses 'Adônāj eben das Tetragramm vertrete. Wie sonst will man das lange Kameß in 'adônāj erklären¹⁾? Es ist einfach das Kameß der letzten Silbe in Jehôvā, während das šva des Jod unter dem gutturalen alef natürlich hateph-patah werden mußte. Ebenso mußten die Präfixe h, v, k, l, vor 'adônāj mit dem Vocal des hateph versehen werden. Umgekehrt aber gab man den-

1) Hätte man als remplaceant den Pl. adônim gewählt, so wäre das gewiß nicht unpassend (cf. q'edôšim Spr. 9, 10; 30, 3); aber förmlich ohne Sinn ist es, die Anrede „meine Herrn“ ('adônaj mit patah) für Gott zu wählen, zumal wo er gar nicht angeredet wird (wie in Sätzen: Gott sprach &c.); wollte also Jemand die an sich schon tolle Behauptung wagen, das Kameç wäre (etwa maiestatis causa) lediglich für patah gesetzt, so würde die Absurdität nicht kleiner sein, als wenn es Jemand (etwa maiestatis causa) statt des sing. 'adônî „mein Herr“ nehmen wollte.

selben Präfixen vor Eigennamen wie Jehochanan u. a. ein hireq (i), weil der Anfang des heiligen Namens in diesen Zusammensetzungen nach der Wirklichkeit gesprochen wurde. Recht lächerlich war es von Buxtorf, zu sagen, in der Aussprache Jehova erscheine der heilige Name in der ungeziemenden Form eines Femininums, denn die acutitona in ā seien feminina, weshalb auch Aben Ezra es getadelt habe, daß Jemand ψ 66, 5 das weibliche Wort 'alilā von Gott auslegte. Darauf ist zu antworten, daß Spr. 8 die weibliche Weisheit die zweite Person Gottes bezeichnet, ferner daß der göttliche Name ʿēba'ōth eine sehr weibliche Form ist und, was am Ende noch schrecklicher ist, daß man mit diesem Namen den Gott der Heerschaaren bezeichnet, obgleich die Heerschaar oder Armee ein femininum ist. Buxtorf hat gewiß auch nicht daran gedacht, daß sogar das hebr. Wort für Vater den weibl. Pl. 'ābōth hat. Was aber Aben Ezra angeht, so tadelt er nicht, daß sein Gegner Gott einen weiblichen Namen beilegte, sondern daß er das he in 'alilā als paragogisch und das Wort deshalb männlich erklärte, während es weiblich und deshalb auf der letzten betont sei. Buxtorf behandelt dies mit Bezug auf die Gram. Aben Ezra's (von 1546 ed. Ven. p. 148 b) in seiner diss. de nomm. Dei §. 20 n. 4.

Die Griechen sprachen 'Iωω, was eine Metathesis für Joha oder Jhoa ist, dessen Aussprache ihnen schwierig war. Drusius behauptete, die Aussprache Johova sei die „mönchische Erfindung“ des Pater Galatinus, eines bekehrten Juden, der Franziskaner wurde. Aber vor Galatin findet sich die Aussprache bei Ficinus, bei Dionys dem Karthäuser, bei Porchetti, ferner in der ganzen jüdischen Tradition, ja schon im Munde Rachels, von der die Genesis sagt: „Sie nannte seinen Namen Joseph (= Jehoseph) und sagte: Jehova hat mir einen andern Sohn gegeben.“

Erste Spruchrede 1, 7—33:

Fliehe die Gemeinschaft der Bösen, höre die Stimme der Weisheit.

Der Hauptzweck dieser Rede ist, die Gemeinschaft mit dem Laster und der Weisheit in ihrem Gegensatz hervorzuheben. Da aber die Respectirung von Eigenthum und Leben Jedem erwünscht ist, auch wenn er für Tugend sonst keine Begeisterung zeigt, so beginnt der Verf. mit einer Rede, welche die der Weisheit gegenüberstehende Kameradschaft der Bösen eben als communistisch, als Feindin des Eigenthums und der persönlichen Sicherheit darstellt.

8. Höre mein Sohn die Zucht deines Vaters
Und nicht verwirf die Unterweisung deiner Mutter.
9. Denn ein Kranz der Anmuth sind sie deinem Haupte
Und Halsgeschmeide deiner Kehle.

Man faßt diese Verse wohl als selbstständige Ermahnung zum Gehorsam gegen die Eltern. Richtiger nimmt man sie als Einleitung des Folgenden, weil der Verf. durchweg die Sitte hat, den Leser als Sohn anzureden; so auch sofort V. 10. Es ist also der Weise und die Weisheit, welche in der Würde des Vaters und der Mutter fürsorglich dem Leser zureden; nachdem so in ihrem Namen V. 10—19 das Treiben der Lasterhaften geschildert ist, tritt V. 20 die Weisheit selbst auf um die V. 10 ff. gegebene Abmahnung vom Bösen ausdrücklich als die ihrige, als ihre auf allen Gassen erschallende Predigt zu bezeichnen. Es versteht sich aber, daß auch die leiblichen Eltern, wenn sie gut sind, als Organe gelten, durch welche die Weisheit redet. Ganz dem Bilde von Vater und Mutter entsprechend wird der Mutter die *tôrā* Lehre, Unterweisung, dem Vater *mūsār* Zucht zugelegt; *mūsār* bez. bald, wie hier, die Erziehung mit ihren verschiedenen Mitteln, unter welchen spec. auch die Züchtigung einbegriffen ist, bald, wie V. 3, das Resultat der guten Erziehung, die Bildung, bes. in sittlicher Hinsicht. V. 9 sagt, daß sie, nämlich *tôrā* und *mūsār*, sofern sie eben nicht verschmäht, wurden, wie ein anmuthiges Diadem und Halsgeschmeide den Schüler der Weisheit sein Leben lang schmücken. Es folgt nun sofort die Unterweisung und Mahnung der Eltern, bezüglich schlechter Kameradschaft.

10. Mein Sohn, wenn Lasterhafte dich locken,
Willfahre nicht!
11. Wenn sie sagen: geh mit uns, lauern wir auf Blut,
Stellen wir nach Unschuldigen ohne Ursache,
12. Verschlingen wir sie wie die Hölle lebendig
Und unversehrt gleich Hinabfahrenden zur Grube:
13. Allerlei kostbares Gut erlangen wir,
Füllen an unsere Häuser mit Beute;
14. Dein Loos sollst du werfen in unserer Mitte,
Nur Eine Kasse haben wir alle; —
15. Mein Sohn, gehe nicht auf den Weg mit ihnen,
Halte zurück deinen Fuß von ihrem Pfade!
16. Denn ihre Füße laufen zum Bösen
Und eilen, Blut zu vergießen.
17. Denn umsonst ist hingebreitet das Netz
In den Augen alles Beflügelten.

18. Und sie lauern ihrem eigenen Blute auf,
Stellen nach ihren eigenen Seelen.
19. So ist das Ergehen aller nach Gewinn Strebenden,
Er nimmt weg die Seele des ihn Besitzenden.

B. 10 ist ein resumé des ganzen Abschnittes, der 11—14 die „Lockung“ 10¹ concret verbeispielt, 15 ff. das „willfahre nicht“ 10² motivirt. Das pi'el pittā bed. offen, zugänglich machen, locken, Vg. lactare, sofern es eben unter Verabreichung von schmackhafter Nahrung geschieht, daher Vence: attirer par des caresses, die engl. auth. version: entice, Catena: adescare, fördern. Das fut. נִבְּרָה von נָבַר wollen, acquiescere (Vg.), ohne נ in prima nach Ges. § 68. 2 und statt נִבְּרָה mit Zere Ges. §. 75 A. 17. —

11. „Auf Blut lauern“ p. synecd. = auf die Person, um deren Blut zu vergießen. Verbindet man „Unschuldige ohne Ursache“, so ist der Sinn, daß der Gute nutzlos (nach Ansicht der Sünder) das Gute thut; mit dem Verb verbunden (LXX, Syr. u. Accente) ist „ohne Ursache“ als Gedanke Salomo's den Sündern in den Mund gelegt (wie 1 Sam. 19, 5; 25, 31). Die erstere Fassung ist im Context vorzuziehen, indem die Frebler, gewiß ihres Gelingens, höhrend sagen wollen, der sichere Untergang ihres Opfers werde zeigen, daß es umsonst tugendhaft lebte. Es ist in der Bosheit der Hohn stetig: geht es dem Frommen gut, so heißt es, wie Job 1, 9 Satan sagte, er sei fromm aus Eigennutz, „nicht für nichts“; unterliegt er den Schlechten, so spotten sie, daß die Tugend zu nichts geholfen. — 12. Die Sprache nimmt zu an Kühnheit: die Frebler wollen gleich š'ól, wie der Hades, die große Unterwelt der Todten, die alles erbarmungslos verschlingende Unterwelt, sein; der Untergang der ausgesuchten Opfer soll plötzlich sein, wie der Hades lebendig, mitten im blühenden Leibesleben, die Korachiten verschlang (Num. 16, 30. 33) und wie Leute „unversehrt“, in Mitte unversehrten Wohlbefindens, weggerafft werden oder hinabfahren in die „Grube“; diese „Grube“ ist hier natürlich ein bloßes Synonym für š'ól, die Schattenwelt der Todten, daher Vg. gut lacus, Vence irrig la fosse, Catena zu allgemein un baratro, die Auth. V. gut into the pit, LXX bloß umschreibend ἄρωμεν αὐτοῦ τὴν μνήμην ἐκ γῆς. — 13. Das Motiv des Verbrechens ist Habsucht, man will ein gemächliches Leben; hōn ist Geld und Gut, sofern es gemächliche Tage gewährt (von hūn facilem esse), aber es ist schwer, ein Wort dafür zu finden, daher die Uebersetzungen alle mehr oder minder in-

adäquat: LXX κτήσις, Vg. substantia, Catena ricchezze grandi d'ogni maniera, Vence choses précieuses, die A. V. precious substance; nicht übel wäre, das Ganze kōl-hôn jāqār zu geben: köstliche Wohlhabenheit in Fülle. — 14. Die gemachte Beute soll durch das Loos vertheilt werden, denn (14²) alles fließt zunächst in Eine Kasse. Zu allgemein 14¹ Vence: entrez en société avec nous, und Catena: unisci la sorte tua colla nostra; LXX hat 14² zwei Uebersetzungen: κοινὸν δὲ βαλάντιον κτησώμεθα πάντες und καὶ μαρσίππιον ἐν γενήσῃτω ἡμῖν.

15 ff. folgt eine dreifach motivirte Warnung. Die erste Begründung ist, daß die Verführer Böses thun; dies ist zwar schon V. 11 f. von ihnen selbst gesagt, aber hier blickt die Warnung unmittelbar auf die Verheißungen V. 13 ff., so daß der Gedanke ist: laß dich der Gewinn nicht locken, denn es klebt Blut daran. V. 17 gibt die zweite Begründung: geh nicht mit ihnen, denn wie man umsonst vor den Augen von Vögeln ein Netz für sie ausbreitet (mezōrā part. pu. zu zērā), indem die Thiere eben durch die ihnen sichtbare Bewegung davongescheucht werden, so wirst auch du verständig genug sein, in die offen ausgesprochene Bosheit nicht zu willigen, auf den Gewinn, der so offenbar als ein Netz, in Sünde und Schande zu verstricken, vor dir ausgebreitet wird, nicht einzugehen. Dies scheint mir die einfachste und richtigste Erklärung des viel besprochenen Bildspruches zu sein. Ähnlich bereits Salazar, ebenso Catena: siccome indarno si tende la rete dinanzi agli occhi dei pennuti uccelli; così indarno si tenderanno a te le insidie dagli empīi, si tu le sai e le vedi e ne sei prevenuto. Drach zieht den Spruch zum Folgenden, so daß nur zwei Begründungen gegeben werden: c'est en vain que les méchants tendent des piéges aux justes, denn (18) sie graben sich selbst eine Grube, oder, sie graben sich vielmehr selbst eine Grube. Aber dagegen spricht, daß die Warnung das eigene Interesse oder die eigene Person des Gewarnten in's Auge faßt. Eher würde sich daher eine der ersten Ansicht ähnliche bei Cornelius erwähnte Deutung empfehlen: opes impiorum male acquisitae cito avolant tanquam aves. Da aber die Warnung vor den schlimmen Lockungen im Vordergrund steht, so bietet sich die erste Erklärung als die nächstliegende dar, ganz im Sinne des lat. Spruches: Quae nimis apparent retia vitat avis. LXX hat 18¹ auf die Verfolgten bezogen: die an Mord sich betheiligen, bereiten (18²) sich selbst Böses; dann folgt ein 18³

als eigener Zusatz: ἡ δὲ καταστροφή ἀνδρῶν παρανόμων κακῆ. — 19. So, wie nämlich B. 18 es gesagt, sind die „Pfade“ d. h. die Geschicke aller, die auf ungerechten Gewinn ausgehen; bāç'a Gewinn ist in diesem Context speziell der ungerechte. 19² ist bāç'a Subject und das Suffix in b'e'alāv (nicht sing. b'alô, weil die vielerlei Beutestücke des Gewinnes gedacht sind) geht auf bāç'a; richtig Drach: le gain injuste surprend l'âme de celui qui le possède und die Auth. V.: so are the ways of every one that is greedy of gain, which taketh away the life of the owners thereof.. Irrig gibt Delitzsch b'e'alāv: der dem Habgier eigen ist, denn bāç'a heißt nicht Habgier oder Gewinnsucht, sondern Gewinn (bes. ungerechter 28, 16) und bōçē'a bāç'a heißt gewinnsüchtig, nach Gewinn gierend.

Bisher redete die Weisheit unter dem Bilde des Vaters und der Mutter; sie tritt jetzt unmittelbar persönlich auf, ruft die Sünder zur Buße und drohet den Ungehorsamen das Gericht.

20. Die Weisheit ruft laut auf der Gasse,
Auf den Straßen läßt sie hören ihre Stimme.
21. Oben an lärmvollen Wegen predigt sie, an Thoreingängen,
In der Stadt redet sie ihre Worte:
22. Wie lange Einfältige liebet ihr Einfalt
Und habt Spötter ihr Gefallen an Spottsucht
Und hassen Thoren Erkenntniß?
23. Kehret um zu meiner Zurechtweisung,
Siehe ich lasse euch zuquellen meinen Geist,
Ich will euch wissen lassen meine Worte.

Die Personification der Weisheit, wie sie hier bis zum Ende des Kapitels und K. 8 erscheint, ist mehr als eine poetische Form. Delitzsch sagt mit Recht, die Weisheit sei dem Dichter eine göttliche Macht, unabhängig von menschlicher Subjectivität. Sagen wir bestimmt, daß sie die zweite Person in Gott ist, die sapientia increata, von welcher sie, wie Tirinus bemerkt, „Athanasius, Cyrillus, der Nazianzener, Augustin, Beda, und die übrigen Väter erklären.“ Es ist freilich wahr, daß unser Kapitel nicht wie das achte zwingende innere Gründe bietet, welche auch hier schon über die poetische Form hinausgehen; aber die alten Erklärer unterlassen doch nicht, neben der »protopoea« auch bereits hier der »sapientia increata, quae est ipse Deus« zu gedenken. Es ist eben so, daß Texte, deren Wortlaut an sich bloß eine Möglichkeit enthält, durch das Zeugniß der geschichtlichen Zeugen concreter bestimmt werden. Natürlich schließt diese Anschauung

ein, daß den Israeliten vor Christus die Mehrpersönlichkeit in Gott bereits bekannt war. Wer aber möchte bei gesunden Augen diese That-
sache auch leugnen? Drach de l'harmonie 1, 278 ff. u. 413—455 hat eine große Menge altjüdischer Stimmen aus den Werken des tra-
ditionellen Rabbinismus gesammelt, die unwidersprechlich darthun, daß
die alte Synagoge das hehre Geheimniß der Trinität kannte. Man
steht staunend vor diesem Zeugniß, welches der Rabbinismus mit eigen-
nem Munde für die fundamentalen Wahrheiten des Christenthums
ablegt, ohne selbst daran zu glauben, oder vielmehr ohne sein eigenes
Wort zu verstehen, so daß man ihm unwillkürlich den Vers Horazens
von dem Schleiffstein appliciren muß:

Ergo fungar vice cotis, acutum

Reddere quae ferrum valet, exsors ipsa secandi.

Uebrigens ist die Bemerkung von Erasmus nicht zu übersehen, daß
die zahlreichen christlichen Aeußerungen des alten Rabbinismus, welche
Talmud und Kabbala bewahrten, im Grunde nur auffallend sein wür-
den, wenn nicht das N. T. selbst die Mehrpersönlichkeit Gottes (z. B.
Dan. 7 und in den häufigen Prophetieen über die göttliche und menschliche
Natur des Messias wie Jf. 4. 7. 9. 11 u. f. w.) auf das bestimm-
teste lehrte; Erasmus macht daher auch die zutreffende Reflexion,
daß man, um wahrheitsuchende Juden zu gewinnen, ohne Recurs auf
die (freilich mit Unrecht) von dem modernen Rabbinerthum negirten,
schwer zugänglichen Stellen der Kabbala mit einer guten Erörterung
allein alttestamentlicher Prophetie vollkommen ausreicht.

Indem wir für gewiß halten, daß die ewige, unerschaffene Weisheit,
der λόγος, den Israeliten vor Christus bekannt war, nehmen wir an, daß
eben diese Weisheit B. 20 redend auftritt. Ihr Name ist hier plurarisch
hōχmōth, ein Intensivplural wie 'Elohim, zum Zeichen, daß die volle, ab-
solute, leibhaftige Weisheit, die unerschaffene göttliche Weisheit gemeint ist;
ganz gut Cornelius: ob amplitudinem ac maiestatem sapientia
usurpat nomen plurale perinde ac Deus in plurali vocatur Elohim.
Es heißt aber, daß die Weisheit auf den Straßen, an den Thor-
eingängen (wo man Gericht und Versammlungen hielt), oben an lärm-
vollen Wegen (berōš hōmjōth: an der Spitze, dem Ort, von wo
mehrere Straßen auslaufen), überhaupt in der Stadt ihre Stimme
vernehmen lasse; dies Alles will sagen, daß sie nicht fern von Men-
schen, in der Einöde, der Welt unbekannt und verborgen lebt, sondern
öffentlich, allen vernehmbar predigt. Sie predigt durch Weise, Gesetz-

geber und Lehrer, sie predigt noch mehr durch das Leben selbst und seine Erfahrungen, durch tausend Umstände und Verhältnisse, durch die Geschehnisse und Thaten des Sünders wie des Gerechten. Das Wort *tāronnā* ist wie das *parall. tittēn sing.*, eine *emphat. Form* für 3 *fem. sing.* von *rānān*, wie *Richt. 5, 26; Job 17, 16—22*. Die *pethāim* sind Einfältige, welche der Verführung leicht zugänglich sind, die *lēšim* Spötter oder Freigeister, die *kešlim* (von *kāšal* plump, träge sein) Thoren, sofern sie aus Mangel an Energie, aus Schwäche, sündigen, aus Genußsucht das Licht der Wahrheit unbeachtet lassen, ja auch hassen. Alle Klassen der Verirrung sind also in's Auge gefaßt; an alle diese Menschen richtet die Weisheit ihr *usquequo* und ihr *convertimini ad me*. Wendet man sich (23) ihrer Zurechtweisung zu, d. h. geht man willig auf das *usquequo* *B. 22* ein, so will die Weisheit ihren Geist in sie ausgießen und ihre Worte kundmachen. Das ist dieselbe Verheißung wie *Jf. 65, 12; 66, 4; Jer. 7, 13; Ez. 8, 18*, dasselbe, was die menschengewordene Weisheit *Joh. 7, 38 f.* sagt: wer an mich glaubt, Ströme lebendigen Wassers werden aus ihm quellen. Der Geist, den die Weisheit mittheilt, ist der heilige Geist mit der Fülle seiner Gaben (*Joel 2, 28; Joh. 14, 26; 15, 26*); er wohnt nur in reinen Herzen, deshalb fordert die ewige Weisheit als Vorbedingung die Ablegung des *homo animalis*, das Ablassen von der Sünde; der *homo animalis* kennt keine geistigen Genüsse, er schätzt nur die rohe sinnliche Gegenwart, er beantwortet das *usquequo* mit *semper*, weshalb ihm weder Gottes Geist noch „die Worte der Weisheit“, welche der Geist in den Herzen enthüllt, kund werden: es geschieht ihm, was Christus den Schwergläubigen sagte, daß er sich ihnen nicht anvertraue, seine tiefere, beseligende Wahrheitsfülle ihnen vorenthalte. Ja statt der beglückenden Gabe des Geistes und seiner Tröstungen bringt die Weisheit über die Feinde der Wahrheit das Gericht, 24 ff.

24. Weil ich rief und ihr ablehntet,
Meine Hand ausstreckte und keiner aufmerkte
25. Und ihr verwerfet all mein Rathen
Und mein Rügen nicht annehmet:
26. So werde auch ich bei eurem Unglück lachen,
Werde spotten, wenn einbricht euer Schreckniß,
27. Wenn einbricht wie ein Wetter euer Schreckniß
Und euer Unglück herbeikommt wie ein Sturm,
Wenn über euch kommt Enge und Klemme.

28. Dann werden sie mich rufen und ich werde nicht antworten,
Werden früh Morgens mich suchen und mich nicht finden,
29. Dafür, daß sie haßten Erkenntniß
Und die Furcht Jehova's nicht wählten.
30. Sie folgten nicht meinem Rathe,
Verschmähten all mein Rügen.
31. So werden sie essen von der Frucht ihres Weges
Und von ihren Anschlägen sich sättigen.
32. Denn der Abfall der Einfältigen tödtet sie
Und die Sicherheit der Thoren bringt sie um.
33. Doch wer auf mich hört, wohnt sicher
Und ist in Ruhe vor dem Schreckniß des Nebels.

Zwischen der Verheißung B. 23 und der Drohung hier ist, wie es scheint, eine Pause. Die Weisheit wartet, doch Niemand nimmt Notiz von ihr; so ändert sie denn den Ton und redet als Richterin. Sie rief und man wollte nicht; sie streckte die Hand aus, zum Reden sich Aufmerksamkeit zu erbitten, aber es gab solche, die sie nicht einmal anhörten, die sie recht wohl erkannten, aber eilends sich abwandten. Ja während die Weisheit predigte, lachten ihre Gegner und höhnten. Das Blatt wendet sich bei der Bergeltung; die Scene ist kühn und grauenvoll, sie hat ein Seitenstück in der Sprache des Psalmisten ψ 2, 4 und ist ein Schatten, den jenes Gericht vorauswirft, wo es für jede Neue zu spät ist. — 27. 28 ff. Das rapide Zusammenschießen der Wetterwolken, das Stürmen gewaltiger Winde (vgl. Job 1, 16. 19) sind treffende Bilder des plötzlichen Verderbens, das im göttlichen Gericht über die Sünder einbricht; das „Kommen des Menschensohnes“ wird sein wie der Blitz, leuchtend von einem Ende des Himmels bis zum andern; und „da werden viele sein, die einzugehen wünschen, aber sie werden nicht können“, sie rufen umsonst. Obgleich die Schilderung so allgemein ist, daß auch irdische Strafheimsuchung darunter fällt, so ist doch nach der Väter Lehre vor Allem die letzte Entscheidung nach dem Tode und im Weltgericht gemeint. Die meisten Verächter der Weisheit erwachen erst am Morgen jenes Tages, der Ewigkeit heißt. Dort ist umsonst jedes Flehen um Erbarmen und jede noch so eifrige, durch ein Suchen früh des Morgens verbildlichte (richtig Drach: c'est-à-dire ils s'empresseront) Bemühung um Gnade; jeder wird seines „Weges“, d. h. seines Handelns, Früchte auf ewig zu genießen bekommen. So ist ewiger Tod das Loos der Abtrünnigen, und die in fleischlicher Sicherheit (Vulg. prosperitas, wozu gut Plumptre: not outward prosperity but the temper which

it too often produces) dahinlebten, sie ernten dafür Untergang; dieser Tod und dieser Untergang sind aber nicht Vernichtung des Daseins, sondern des glücklichen Daseins, schlimmer als Nichtsein. Die gehorsamen Kinder der Weisheit aber wohnen sicher, sie haben das Schreckniß des Uebels, das Urtheil der Verwerfung, nicht zu fürchten. Der Rationalismus klügelt an dieser großartigen Schilderung herum, ohne in's Reine zu kommen; er verschmäht die traditionelle Erklärung von der ewigen Vergeltung und möchte mit den Brocken seiner irdischen Erfahrung dem Text gerecht werden. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß die Uebersetzung der Vulgata B. 20—33 vorzüglich ist, voll Kraft in Sprache und Ausdruck.

Zweite Spruchrede. Kap. 2.

Wer sucht, findet.

Als Vertreter der Weisheit führt der Verfasser in diesem Spruch den Gedanken durch: suche, mein Sohn, nach Weisheit wie nach Silber, und du wirst sie sammt ihren Früchten finden.

1. Mein Sohn, wenn du annimmst meine Reden
Und meine Gebote bewahrest bei dir,
2. Daß merket auf die Weisheit dein Ohr,
Sich neiget dein Herz der Verständigkeit zu,
3. Ja wenn du rufest nach Einsicht,
Und erhebest deine Stimme nach Verständigkeit,
4. Wenn du sie suchest wie Silber
Und wie nach Schätzen spähest nach ihr:
5. Dann wirst du verstehen die Furcht Jehova's
Und die Erkenntniß Gottes erlangen;
6. Denn Jehova verleihet Weisheit,
Aus seinem Mund kommt Erkenntniß und Verstand.
7. Er hinterlegt für die Geraden Heil,
Schutz für in Unschuld Wandelnde,
8. Zu behüten die Bahnen des Rechtes,
Und daß er beschirme den Weg seiner Frommen.

Die „Reden“ sind wie die parall. „Gebote“ die Vorschriften, welche der weise Lehrer seinem filius spiritualis, dem Leser, gibt; sie bestehen darin, daß dieser die Bedingungen erfülle, um der Weisheit und ihrer Güter theilhaftig zu werden. Diese Bedingungen sind B. 2—4 ausgesprochen: merken auf die Weisheit mit „Ohr“ und „Herz“, im Gebet nach ihr rufen, ja mit lauter Stimme, innig und stark, sie eifrig suchen auf jede Weise wie einen Schatz. Die Weisheit ist hier

nicht mehr als die persönliche, sondern als Gabe Gottes gemeint, obgleich wahr ist, daß man durch die Gnadengabe auch zu dem seligen Besitze Gottes selbst gelangt. Die Weisheit wird abwechselnd Einsicht und Verständigkeit genannt, damit ihr Charakter als Gabe und subjective Eigenschaft des Menschen um so bestimmter hervortrete. Als solche ist sie dem Verf. nach der ganzen Tendenz seines Werkes nicht bloße leere Ueberzeugung des Weltweisen, daß nur Gott die Antwort auf die Frage des cur, unde, ad quid sei, welche die Vernunft dem Denkgeist aufdrängt, kurz, daß Gott Ursprung und Ziel des Menschen sei; der Verfasser stellt vielmehr wie jenes Jakobuswort, daß die Ueberzeugung ohne Werke ein todttes Ding ist, die Weisheit in engste Beziehung zur „Zucht“, in Gegensatz zur Thorheit der Sünde (1, 20—33), er betrachtet sie als wahre Ueberzeugung, die zugleich praktisch bewährt wird und wahre Sittlichkeit, echte Vollkommenheit aus sich gebiert. Zuweilen wie 1, 2 bez. zwar das Wort für sich allein bloß die rechten Grundsätze, das Fundamentalprincip aller Sittlichkeit und erst durch die begleitenden Ausdrücke wie „Zucht“ u. dgl. wird dann die Idee der praktischen Durchführung des Principis, die wirkliche Sittlichkeit oder Tugend hervorgehoben. An vielen Stellen aber, wie in diesem und anderen Kapiteln, ist das Wort wie das „kennen“ ψ 1, 6 theoretisch und praktisch, ein nosse cum effectu, ein Ueberzeugung mit factischer Bewährung, eine Eigenschaft des Kopfes und zugleich des Herzens; in diesem prägnanten Sinne macht die Weisheit den Menschen hienieden und in der Ewigkeit selig, Gott ähnlich, und entspricht dem Glauben, der Rettung wirkt, während der Glaube ohne Werke todt ist und tödtet.

Diese Weisheit ist's, welche man aus allen Kräften suchen muß. Es handelt sich eben wie um Silber und verborgene Schätze (4). Der Contact mit dem Handel Phöniziens, Ausrüstungen von Schiffen, die nach Ophir um Gold, nach Tarsis um Silber, Zinn und Kupfer gingen (1 Kön. 10, 11. 22), wie ehemals schon der Aufenthalt in Aegypten hatten Israel bekannt gemacht mit dem Leben des Bergmanns. Das Buch Job (28, 28) bringt die Analogie mit dem Suchen nach Weisheit in ihrer ganzen Fülle und Schönheit zur Darstellung. Das sorgfältigste Spähen nach den ersten Spuren des kostbaren Metalls, die Bemühung um das Auffinden der Ader, die Freude bei ihrer Entdeckung, alle diese Züge wurden Bilder des Suchens nach Weisheit. Im Griechischen schließt das Wort Metall selbst die Idee

ein, daß es der Gegenstand sorgsamsten Suchens ist, während hinwieder das davon abgeleitete Verbum μεταλλεύω das eifrige Suchen bedeutet. 4² ist nicht mehr das Silber in der Mine, sondern ein im Acker verborgener Schatz der Vergleichungspunkt. Solche Schatzgräberei war im Orient stets charakteristisch. Der Mangel an geordneten Zuständen, häufige Kriegsnoth und feindliche Invasion führen natürlich zum Verstecken und Verbergen; etliche glückliche Funde reizen die Einbildung, und Schatzgräberei wird eine Manie. Der Herr selbst bedient sich Matth. 13, 44 dieses Gleichnisses, und da die Freude über den Gewinn der wahren Weisheit nothwendig größer ist als die Freude an irdischem Gut, so muß das Suchen nach ihr, wenn der Mensch vernünftig denkt, um so hingebender sein. Während aber 1, 7 die Furcht Gottes als Quelle und Basis der Weisheit erschien, wird sie 2, 5 als Preis des Suchens nach Weisheit bezeichnet. Beides ist wahr. Wer Gott in Ehrfurcht anerkennt, nur der wird weise werden, d. h. Gott als letztes Ziel betrachten und in allem demgemäß zu leben suchen; wer hinwieder eben diese Ueberzeugung von Gott als dem letzten Ziel alles Handelns in sich zu befestigen sucht und ihr gemäß sein Handeln ordnet, der wird Gottesfurcht und Gotteserkenntniß empfangen als ein Vertrauter Gottes, dem sich der Herr ganz anvertraut; er kennt Gott mit jener Erkenntniß, welche Joh. 17, 2 als des Menschen höchste Seligkeit vorgestellt wird, er lernt in unaussprechlichen inneren Erfahrungen auf Erden schon die „Geheimnisse des Königs“ kennen. Würden die Menschen, sagt der heil. Alphons, welche Seligkeit das Leben der Vollkommenheit gewährt, sie würden mit Leitern über die Mauern jener Wohnungen steigen, wo die Entfagung geübt wird, um ihrer Gemeinschaft theilhaftig zu werden und in der Erkenntniß Gottes glücklich zu sein. Indem wir also vernehmen, daß man durch eifriges Suchen nach Weisheit Furcht und Erkenntniß Gottes erlange, statt zu hören, daß man eben die gesuchte Weisheit finde, entsteht keine Gedankenstörung, weil ja nach 1, 7 die Gottesfurcht Ausgangspunkt der Weisheit, Gott somit ihr Spender ist; wo somit die ehrfurchtsvolle Anerkennung (die „Furcht“) Gottes durch ernstes Streben, alles um Gottes wegen und folglich dem göttlichen Willen gemäß zu vollbringen, zur wahren Gottesebene, zur praktischen „Erkenntniß Gottes“ oder zur Freundschaft mit Gott, zum timor perfectus, qui est caritas (vgl. 1, 7), sich steigert, da ist mit dem Urheber der Weisheit auch die Gabe, die Weisheit selbst, gefunden; denn (6) Gott gibt eben die Weisheit.

Gott gibt sie aber als Jehova, als Urheber der Offenbarung; sein Machtwort als 'elôhîm's ruft die physische Welt in's Dasein, doch sein Wort, das Wort „seines Mundes“ (6² LXX irrig ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ, was mippîv mit mippānāv verwechselt) als Jehova's Wort schafft Glauben und Tugend; denn wohl gibt es natürlich gute Werke, aber „Weisheit“ im vollen Sinn, der göttlichen Absicht entsprechende Vollkommenheit, ist nicht vorhanden außerhalb der übernatürlichen Ordnung. Diese Weisheit, das Kleinod der Geradheit und Unschuld, d. h. der nur auf dem Boden der Offenbarung sich entwickelnden allseitigen Gerechtigkeit, hat in ihrem Gefolge Gottes „Heil“ und „Schutz“, indem (8) Gott die Wege seiner Frommen, die „Bahnen des Rechtes“ sind, behütet. Das Wort tûšijā 7¹ von jāsā mit der Grundbedeutung des Festen, Wesenhaften, wovon die secundären Begriffe je nach dem Context bald Hülfe (Job 6, 13 parallel 'ezrā), bald Heil (so hier parallel mit māyēn Schild, Schutz, Vulg. gut salus, LXX σωτηρία), bald Kraft (Job 12, 16 parallel 'ōz), bald Einsicht, Klugheit, Weisheit (parallel m'zimmā, 'eṣā, hōχmā vgl. Jf. 28. 29; Spr. 8, 14; 18. 1 u. a.) sind.

Coordinirt zu B. 5, wie schon das anhebende 'āz tunc zeigt, heißt es jetzt in Anknüpfung an die Bedingung „wenn du suchest“ weiter:

9. Dann wirst du verstehen Gerechtigkeit und Recht
Und Geradheit, alle Geleise des Guten.
10. Denn kommen wird Weisheit in dein Herz
Und Erkenntniß wird deiner Seele wohlthun.
11. Ueberlegung wird dich überwachen,
Berständigkeit dich behüten:
12. Dich zu retten vom bösen Wege,
Von dem Manne, der Falschheit redet,
13. Die verlassen die Bahnen der Geradheit,
Zu gehen in Wegen der Finsterniß,
14. Die sich freuen, Böses zu thun,
Zubeln über schlimme Falschheit,
15. Deren Wege krumm sind
Und abbiegen in ihren Geleisen;
16. Dich zu retten von fremdem Weibe,
Von der Ausländerin, die glatt redet,
17. Die verläßt den Genossen ihrer Jugend
Und vergift den Bund ihres Gottes:
18. Denn zum Tode sinkt hinab ihr Haus
Und zu den Schatten ihre Geleise,

19. Alle, die zu ihr kommen, kehren nicht zurück
Und erreichen nicht die Pfade des Lebens;
20. Daß du gehest auf dem Weg der Guten
Und die Pfade der Gerechten einhältst,
21. Denn die Redlichen werden das Land bewohnen
Und die Unschuldigen werden darin bleiben.
22. Aber die Lasterhaften werden aus dem Lande ausgerottet
Und die Abtrünnigen werden ausgewurzelt.

Das „Verstehen“ 9¹ ist das praktische, die Uebung der Gerechtigkeit (vgl. 1, 3), das Tugendleben in allen seinen Formen; dies ist die Frucht des Ringens nach Weisheit, weil eben die Weisheit (10) in Folge desselben von dem Menschen Besitz nimmt. Die Weisheit, deren Synonyme Erkenntniß, Ueberlegung und Verständigkeit sind, überwacht und behütet nämlich ihre Kinder (11), sie rettend von dem schlechten Wandel und der trügerischen Rede des bösen Mannes (12 ff.) wie schlechter Weiber (16 ff.), damit sie bleibend (20 ff.) auf dem Wege des Gedeihens, des Glückes, der den Gerechten gehört, verharren. — Die Finsterniß 13² steht entgegen der Geradheit 13¹, welche das Licht nicht scheut. Das fremde Weib 16¹ ist die nicht zur Familie Gehörende, nicht Angetraute, deshalb rechtlich Versagte. Die Ausländerin 16² ist wie 1 Kön. 11, 1. 8; Ezra 10 eine Heidin aus den Nachbarvölkern Israels; wie asiatische Hetären nach Athen kamen, so brachte der Verkehr z. B. mit Phöniciern auch derlei Personen nach Jerusalem. Obgleich aber die Prostitution im Heidenthum als Gottescult für ehrbar galt, so vergaß doch auch ein solches Weib (17), indem es ihrem Gemahl untreu war, den „Bund ihres Gottes“; denn der wahre Gott allein ist auch der Heiden Schöpfer und Herr, die Ehe auch der Heiden ist ein Bund mit dem allein wahren Gott, sofern dieser allein das Eheband einsetzte, weshalb der Ehebruch, wenn auch unbewußt, doch objectiv ein Gelöbniß der Treue gegen den Schöpfer war, den Schöpfer von Mann und Weib als Zeugen, Bürgen und Rächer der Ehepflichten aufstellte. Der Gatte, dem das Weib die Treue bricht, heißt „Genosse der Jugend“ (Vg. *dux pubertatis*, aber *’alaph* heißt sich gewöhnen, vertraut werden, daher das sich direct anschließende *’allûph* Genosse, Vertrauter, während *’allûph* = *dux* denominativ von *’alêph* ist), weil die erste Liebe der Jugend eben ihm galt, das Weib ihm zuerst sich weihte. Die LXX hat die ganze Scene anstößig gefunden und deshalb allegorisiert; das Weib wird zur *κακή βουλή*, der Gatte zur *διδασκαλία νεότητος*. — 18. Die

Weisheit rettet vom bösen Weibe, denn sein Haus, d. h. alle Bewohner desselben, das Weib sammt den Seinigen, sinkt (šāhā 3 p. f. von šūah, LXX šātā lesend ἔδετο παρὰ τῷ θανάτῳ τὸν οἶκον) eben zum Tode, fällt dem Tode anheim; das böse Weib ist ein Wesen, dessen Schritte zum Untergang eilen; wer ihm sich hingibt (19), geht mit in's Verderben, ohne Aussicht auf Rückkehr, ohne Hoffnung, je des Lebens glückliche Pfade zu finden. Das eben ist das gewöhnliche Loos der Unkeuschen, daß sie früh ihre Kraft verzehrend rettungslos einem baldigen Tode zueilen, aber des „Lebens Pfade“ auch in dem Sinne ewiger Verdammniß verfehlen; denn die Befehrung scheitert in den meisten Fällen an dem verthierten Willen. An sich zwar wenden sich viele, welche diesem Elend verfielen, wieder zur Buße; aber faßt man die ganze Menge dieser Sünder in's Auge, welche auf die Menschheit überhaupt kommt, so zeigt die tägliche Erfahrung, daß die größere Zahl von Besserung nicht wissen will. — 21 f. Hier wie an zahlreichen andern Stellen der heiligen Schrift gibt sich die Liebe des alten Israel zu seiner Heimath, dem Land der Väter, kund; der Einzelne wie die Gesamtheit hält es für das größte Glück, zu wohnen im Lande (Ex. 20, 12; Lev. 25, 18; 26, 5 vgl. 2 R. 4, 13). Den Gegensatz bildet das Leben des Sünders, der aus dem Land seiner Väter ausgerottet wird. Vor allem aber war Palästina den Frommen, dem wahren Israel, theuer wegen der Verheißung des Erlösers; dort wurde sie vielfach gegeben, dort sollte der Heiland erscheinen, um von Zion aus (ψ 2, 6; 109, 2) alle Menschen zu beglücken. Die Ausrottung aus dem Land der Verheißung (vgl. Job 18, 17; ψ 104, 35) ist daher zugleich ein bildlicher Ausdruck für die Scheidung von dem Erlöser und seinen Gnaden; so ist es die ewige Verdammniß, welche B. 23 den Lasterhaften angedroht wird. 23² nimmt man jissšū am einfachsten als fut. ni. zu nāšāh. 20¹ „daß du gehest“ etc. knüpft an B. 11: die Weisheit wird dich behüten, um dich zu retten von schlechten Menschen (12 ff.), damit du gehest (20) u. s. w. So richtig auch Drach: la prudence vous gardera pour vous délivrer des hommes corrompus (12 ff.) afin que vous marchiez dans la bonne voie cet.

Dritte Spruchrede. Kap. 3.

Liebe und Treue.

1. Mein Sohn, meine Lehre vergiß nicht,
Und meine Gebote bewahre dein Herz,
2. Denn Länge der Tage und Jahre des Lebens
Und Frieden werden sie dir mehren.
3. Liebe und Treue mögen dich nicht verlassen,
Binde sie um deinen Hals,
Schreibe sie auf die Tafel deines Herzens,
4. Und erlange Gnade und gute Meinung
In den Augen Gottes und der Menschen.

Die „Lehre“ und die „Gebote“ gehen hier auf die folgenden Regeln, welche zunächst Liebe und Treue gegen Gott und Menschen empfehlen. Diese beiden großen Tugenden soll man stets gegenwärtig haben, gleich dem Siegelring, den man an der Schnur um den Hals trägt (Gen. 38, 18), und sie dem Herzen tief einprägen. Dann wird man bei Gott und Menschen Gnade finden und günstige Meinung *sēxēl* eigentlich intellectus, dann dessen Werk, das Urtheil, die Meinung, das Denken, *Bence* irrig: *heureux succès*). Die „Liebe“, *hāšēd*, schließt eben Selbstsucht und Haß aus, die „Treue“ jegliche Falschheit und Heuchelei, so daß, wer beide übt, Gott und Menschen gewinnen muß. Man sagt, nicht unrichtig, daß 3³ auf eine orientalische Sitte anspielt, heilige Namen und Sprüche auf Papyrus oder Pergament geschrieben wie Amulette und Talismane um den Hals zu tragen; wer Liebe und Treue übt, bedarf keines anderen Talismans. Wer bei Gott und Menschen in Gnaden ist, erfreut sich des 2² in Aussicht gestellten „Friedens“ oder allseitigen Zufriedenseins; das Wort „Friede“ steht in den biblischen Segenswünschen hervorragend da, es ist die innere und äußere Ruhe, die Heiterkeit der Seele in allen Verhältnissen. Die Schwindelphilosophen haben mit wohlgefälliger Ironie nicht selten betont, „Friede und Wohlsein sei der Segen des A. T., Widerwärtigkeit aber der Segen des neuen Bundes.“ Indes ein Appell an die vorliegende Stelle ist wenig geeignet, derlei Thorheiten zu stützen, es sei denn, man huldige der Praxis, nur solche Aussprüche anzuerkennen, welche sich gut verzerren lassen. In beiden Testamenten begegnet uns die gleiche Mischung von Wohl und Wehe. Die Klagen Jobs, Aaph's (ψ 73), des Predigers (9, 2) zeigen, daß die Weltordnung vor wie nach Christus dieselbe ist. Der heil. Paulus spricht mitten in seinen Leiden gleich den Weisen vor der

Ankunft des Herrn, daß „Gottesfurcht die Verheißung dieses und des künftigen Lebens hat“ (1 Tim. 4, 8). Die Verheißung 2¹ geht auch auf „Länge der Tage“, ein Ausdruck, der einfach Länge des Lebens bedeutet, und auf „Jahre des Lebens“, d. h. eines Lebens, das wirklich ein solches ist, ein Leben das man liebt, ein Leben ohne steten Kampf mit Noth und Krankheit (vgl. ψ 30, 5, 42, 8.). Kommt es auch vor, daß der Gerechte oft früh hinwegstirbt und manche Schwierigkeit zu bestehen hat, so gilt das Wort des heil. Augustin vom Gebet: erlangt man nicht das Gewünschte, so etwas Besseres; die Leiden des Gerechten sind die Quelle größter Herrlichkeit, und ein früher Tod des Redlichen mindert nicht die Länge seiner Tage und des Lebens Genuß, da er schnell dorthin gelangt, wo der Tag keinen Abend und die Freude kein Ende hat; vgl. 23, 17. 2² ist jōsiphū eine Genußberwechslung wie B. 21 u. 22. Es wird jetzt in mehreren Absätzen das rechte Verhalten gegen Gott behandelt, jedesmal mit Hinweis auf die guten Früchte davon.

5. Vertraue auf Jehova mit deinem ganzen Herzen
Und auf deinen Verstand stütze dich nicht.
6. Auf allen deinen Wegen erkenne ihn
Und er wird ebnen deine Pfade.
7. Nicht sei weise in deinen Augen,
Fürchte Jehova und weiche vom Bösen.
8. Stärkung wird dann zu Theil deinem Fleisch
Und Erquickung deinen Gebeinen.

Nicht eigne Einsicht ist die Stütze des menschlichen Wohles, sondern Gott allein, das Vertrauen auf ihn, den Geber alles Guten: hi in equis, hi in curribus, nos autem in nomine Dei nostri invocabimus — ipsi inclinati sunt et ceciderunt, nos autem surreximus et erecti sumus, singt der Psalmist. In dem Vertrauen auf Gottes Macht und Erbarmen liegt das Geheimniß aller wahren Größe; auf Gott vertrauen heißt entgehen allen Schwierigkeiten, Sorgen, Plänen und Nengstlichkeiten, die uns umgeben, wenn wir uns selbst als die Herrn unseres Schicksals ansehen. Eben jenes Vertrauen erscheint 6¹ als „Erkenntniß Gottes“, d. h. im praktischen Sinn, als Anerkennung des Herrn durch Meidung des Bösen, weshalb denn auch 7² das „Weichen vom Bösen“ als Gegensatz zu der „Weisheit in den eigenen Augen“ vorgestellt wird. Sich stützen auf den eigenen Verstand, weise sein in den eigenen Augen, Böses thun, das sind identische Dinge, Egoismus, der Gegensatz von hāsēd 3¹. Wer aber Gott

dient, empfängt Stärkung und Erquickung für „Fleisch“ (šör eig. Nabel, als physiologisch wichtiger Theil für Leib oder Fleisch überhaupt, daher LXX σώματι, ohne šērāḫa = š°ērāḫā zu lesen, Drach votre chair) „und Bein“ d. h. für den ganzen Menschen, der nach synecdochischer Weise wie sonst oft so auch hier durch das Außere repräsentirt wird; das Außere bloß urgiren, als ob nicht Leib und Seele gemeint wäre, heißt den Dichter unter die Plebs bringen, die stämmige Knochen und fetten Wanst nach Art von Mastvieh für des Menschen eigentliche Seligkeit nimmt.

9. Ehre Jehova von deiner Gabe
Und von den Erstlingen all deines Ertrages,
10. Und füllen werden sich deine Speicher mit Ueberfluß
Und von Most deine Kufen überströmen.
11. Die Zucht Jehova's mein Sohn verschmähe nicht
Und nicht werde unwillig bei seiner Rüge.
12. Denn wen er liebt, züchtigt Jehova,
Und zwar wie ein Vater den Sohn, den er liebt.

Dieser Absatz lehrt, daß freiwillige (9 f.) und unfreiwillige (11 f.) Einschränkung, Gott zu Ehre oder Liebe ertragen, den Jünger der Weisheit nicht verkürzt. Die freiwillige Entfagung zeigt sich beispielsweise in williger Leistung der gesetzlichen Zehnten; sie machen nicht arm, Gott ersetzt sie durch Ueberfluß: 9¹ wird in diesem Sinn durch 9² näher bestimmt, an sich im Allgemeinen erst die Verwendung für Gott als Opfer bezeichnend, Drach »pour: offrez«. LXX: ehre Gott από σῶν δικαίων πόνων und zehnte ihm από σῶν καρπῶν δικαιοσύνης, was sich als etnen Wink verstehen läßt, daß es auch eben damals Leute gab, die ungerechten Erwerb durch Zehntung und Opfer zu honestiren suchten, wie wenn etwa heut ein schlecht unterrichteter Katholik für das Gelingen eines Betruges Gott danken wollte; es mag hier dieser Zug erwähnt sein, weil es nicht an Predigern des „reinen Wortes“ fehlt, welche die Stirn haben, ihrem Publikum zu erzählen, daß derlei echt katholische Lehre sei: ich hörte selbst einmal auf dem Atlantischen Ocean einen sichern Dr. Schwarz auf diesem Fuß einen „Sonntags-speech“ halten, wobei mir freilich unklar war, ob die Unverschämtheit des „evangelischen“ Redners oder die Bornirtheit seiner first-class-passengers-Zuhörer die Oberhand hatte. Die Verheißung B. 10 ist ein Echo von Deut. 28, 1—8; der enge Anschluß von B. 11 zeigt sofort auch, daß die Fülle äußern Segens dem Guten keineswegs ohne „des Lebens Vermut“ beschieden war, ein Umstand,

der die Behauptung des Unglaubens, das wirkliche Leben widerspreche den Verheißungen des N. B., als Thorheit erscheinen läßt. Die Weltordnung ist diese, daß vor wie nach Christus auch der Tugendhafte von Leiden heimgesucht wird, zur Prüfung und Läuterung; das ganze Buch Job dient zum Nachweis dieser Thatfache. Außeres Mißgeschick des Guten ist kein wirkliches Unglück; es kommt von der gütigen Hand Gottes, der seine Kinder auch durch Abtödtung erzieht und fördert; deshalb wird der Weise darüber nicht unwillig, als ob ihm ein Unrecht geschehe, oder verzagt (*μὴ ἐκλύου* LXX), als ob Gott ihn verstoßen wolle. Der Weise wird durch nichts gestört, er ist wahrhaft und immer glücklich, 13—18.

13. Wohl dem Mann, der Weisheit gefunden,
Und dem Menschen, der Einsicht erlangt hat,
14. Denn besser ist ihr Erwerb, als Erwerb von Silber
Und als reines Gold ihr Gewinn.
15. Werthvoller ist sie als Perlen
Und alle deine Kostbarkeiten kommen ihr nicht gleich.
16. Länge der Tage ist in ihrer Rechten
Und in ihrer Linken Reichthum und Ehre.
17. Ihre Wege sind Wege der Wonne
Und alle ihre Pfade sind Friede.
18. Ein Baum des Lebens ist sie den sie Erfassenden,
Und jeder, der sie festhält, ist beglückt.

Silber, Gold, Perlen, alle Schätze der Erde geben nicht, was die Weisheit gibt, Zufriedenheit jeder Zeit, auch im Leid des Erdenlebens. Man erinnert sich leicht an die schöne Stelle in Haller's Alpen, die dem tugendhaften Schweizer, überhaupt aber auch der Tugend gilt: „Hier macht das Glück nie die Zeiten unterschieden — die Thränen folgen nie auf kaum gefühlte Freude. — Im ganzen Leben herrscht ein nie gestörter Frieden. — Heut ist wie gestern war und morgen wird wie heute. — Kein ungewohnter Fall bezeichnet hier die Tage — Kein Unstern mahlt sie schwarz u. s. w.“ 13² *jāzīq* eig. educere (von *pūq* exire) spielt an sich auf ein Herausholen aus der Tiefe, auf das Finden eines Schatzes an, ist aber im Allgemeinen wie das parallele *māgā* „erlangen“; vgl. Job 28. B. 14. enthält wie 2, 4 eine Hindeutung auf die Expeditionen nach Ophir und Tarfis; das Wort *hārūc* „feines Gold“ ist ein technisches Wort jenes Verkehrs mit den Goldländern, wie die „massiven Stücke australischen Goldes.“ Ueber die *p'ninim* 15¹ weiß man nur dies Doppelte, daß es kostbare Handelsartikel waren, und, daß sie roth oder

rosafarben waren (Nagl. 4, 7); das Letztere bestimmte einige zu der Uebersetzung „Korallen“ oder auch „Rubinen“, während die Alten „Edelsteine“ (LXX λίθων πολυτελών) oder „Perlen“ (3. B. Trg. Jerus.) geben, die Vg. aber allgemein „cunctis opibus“ setzt. Die LXX schiebt zwischen 15¹ u. 15² die 2 Zeilen ein: οὐκ ἀντιτάσσεται αὐτῇ οὐδὲν πονηρὸν εὐγνωστός ἐστι πᾶσι τοῖς ἐγγίζουσιν αὐτῇ, die, wenn echt, jedenfalls nicht zwischen den Gliedern des B. 15 passen. B. 14 f. fast ebenso 8, 10 f. — Zu B. 16 vgl. 1 R. 3, 11 ff. Wie in der Vision Salomo's zu Gibeon erscheint die Weisheit als ein Gut, das, einmal erwählt, nicht allein kommt, sondern Reichthum und Ehre und langes Leben in ihrem Gefolge hat, Güter, nach welchen jene, die nicht Weisheit suchen, vergeblich trachten; natürlich gilt das cum grano salis, da ausnahmsweise auch das Gegentheil zutrifft, freilich dann aber so, daß der Weise nicht um seine innere Zufriedenheit und Seligkeit kommt, weshalb B. 17 „Bonne“ und „Friede“ die Wege des Weisen sind und die Weisheit selbst (18) wie ein „Lebensbaum“ des Paradieses, der Unsterblichkeit gibt. In dem „Lebensbaum“ ist die Beziehung auf Gen. 2 f. nicht zu verkennen; die bemerkenswerthe Thatsache, daß nur das Sittenbuch der Sprüche (hier und 11, 30; 13, 12; 15, 4) auf den Baum des Lebens anspielt, gibt deutlich zu verstehen, daß die Application ideal gemeint ist. Der Baum, dem Adam nicht nahen durfte, ist zugänglich den Kindern der Weisheit; kein Cherub wehrt mit dem Schwert ihren Zutritt. Die Weisheit selbst ist der Lebensbaum, seine Unsterblichkeit ist, wie er selbst in dieser Wendung, nicht zwar die leibliche, aber eine höhere, welche das Sterben des Leibes zu einem casus non pertimescendus macht, ja zu einem ersehnten Moment umwandelt, denn es ist das Thor zur gottähnlichen Vollendung und Herrlichkeit. Diese symbolische Bedeutung des Baumes wurde früh erkannt, da sie in die religiösen Vorstellungen auch von Assur, Aegypten und Persien hinübergerettet wurde; dasselbe Bild nimmt in den Verheißungen der Apokalypse 2, 7; 22, 2 seine Stelle ein. Hinter B. 16 hat die LXX die zwei Zeilen: ἐκ τοῦ στόματος αὐτῆς ἐκπορεύεται δικαιοσύνη, νόμον δὲ καὶ ἔλεον ἐπὶ γλώσσης φορεῖ. Von den τὼν χεῖ 18² ist in dem sing. meußār distributiv jeder Einzelne bezeichnet.

Die Erwähnung des Lebensbaumes veranlaßt durch die naheliegende Erinnerung an die Schöpfungsgeschichte einen kurzen Hinweis auf das Wirken der Weisheit am Anfang der Dinge.

19. Jehova hat durch Weisheit die Erde gegründet,
Hergestellt die Himmel durch Verstand.
20. Durch seine Erkenntniß theilten sich die Wassermassen
Und die Wolken träufelten Thau hernieder.

Gottes Schöpfungsact ist Folge einer Weisheit, durch die sein Wille wirkte. Diese Weisheit, zugleich als Verstand und Erkenntniß bezeichnet, ist nach dem nächsten Wortlaut die zweckmäßig waltende, planende und ausführende göttliche Intelligenz; aber den Wortlaut deutet die Tradition auf eine tiefere Fülle, auf eine persönliche Intelligenz, wodurch die hier und weiter Kap. 8 beschriebene „Weisheit“ als der λόγος bei Johannes erscheint, „durch den“ alles geworden ist, wie dasselbe „Wort Jehova's“, „der Hauch seines Mundes“ ψ 33, 6 als die Ursache der Welt gepriesen wird. In dieser traditionell determinirten Gestalt gebrauchen die heiligen Väter unsere Stelle als Beweis für das Nicänische Credo; wer an die Suffizienz der Bibel glaubt, hat kein Recht, von der in dem Wortlaut an sich blos liegenden Möglichkeit Gebrauch zu machen; einige Protestanten, welche es gleichwohl thun, bekennen also thatsächlich, daß es mit ihrem Bibelprincip nichts ist. 20¹ geht auf die Scheidung von Festland und Meer, in Folge deren auch Ströme, Seen und Bäche sich über die Erde vertheilten; 20² bezeichnet „Thau“ per synecd. alle aus dem Wolkenhimmel zur Befruchtung niedergehenden Wasser. Das nubes rore concresecunt entstand wohl durch eine Verbindung des Verbums *rā'áφ* mit dem Wolkennamen *'aríφim*, der von dem aus *rā'áφ* transponirten *'aráφ* gebildet ist.

Da nun die Weisheit eine so alte Meisterin ist, daß selbst die Weltentstehung ihr angehört, so soll der Mensch bestrebt sein, ihrer Leitung zu folgen.

21. Mein Sohn, nicht mögen weichen sie von deinen Augen,
Bewahre Einsicht und Ueberlegung.
22. Und sie werden Leben deiner Seele sein
Und Anmuth deiner Kehle.
23. Dann wirst du sorglos gehen deinen Weg
Und nicht anstoßen deinen Fuß.
24. Wenn du dich legst, fürchtest du nicht,
Sondern legst dich und lieblich ist dein Schlaf.
25. Nicht hast du zu fürchten vor plötzlichem Schrecken
Und vor dem Sturm für die Frevler, wenn er einbricht.
26. Denn Jehovah wird deine Zuversicht sein
Und behüten deinen Fuß vor Verstrickung.

21. „Sie mögen nicht weichen“, nämlich „Einsicht“ (tāšjā f. 2, 7) und „Ueberlegung“, zwei Begriffe, welche die Weisheit in ihrer leitenden Thätigkeit bezeichnen. Da nämlich die Weisheit selbst das große Werk der Schöpfung leitete, einen erhabenen Bau zu Gottes Ehre daraus machte, so muß eben diese Weisheit, welche alles nach dem höchsten Zweck der Verherrlichung des Unendlichen ordnet, auch des Menschen inneres wie äußeres Schaffen, sein ganzes Walten und Wirken leiten, damit es Gott zur Ehre, ihm selbst zum Heil gereiche. Dieses Heil, welches „Einsicht“ und „Ueberlegung“ gewähren, wird beschrieben B. 22—26 als „Leben“ und „Anmuth“, sorglose Ruhe bei Tag und Nacht in allen Verhältnissen. 23² LXX ποῦς als Subject. 26¹ ist bēth in b^eχislāxa das b essentiae; 26² šamar mit min. eig. wie defendere a, Jemanden durch Entfernung von etwas schützen.

Die „Liebe und Treue“, welche bislang in Bezug auf Gott empfohlen wurden, werden 27 ff. auch direct gegen den Mitmenschen an's Herz gelegt.

27. Nicht weigere Gutes dem Dürstigen,
Wenn deine Hand es thun kann.
28. Sage nicht zu deinem Nächsten:
,Geh und komm wieder, morgen will ich geben',
Da du jetzt hast.
29. Nicht sinne wider deinen Nächsten Böses,
Da er wohnt sorglos mit dir.
30. Nicht streite mit einem Menschen ohne Grund,
Wenn er kein Leid dir zufügt.
31. Nicht sei neidisch auf den Mann der Gewaltthat
Und habe Mißfallen an allen seinen Wegen.
32. Denn ein Greuel Jehova's ist der Abtrünnige,
Aber bei Geraden ist sein vertrauter Umgang.
33. Der Fluch Jehova's ist im Hause der Frevler,
Aber die Wohnung der Gerechten segnet er.
34. Wenn er der Spötter spottet,
Gibt er dagegen den Demüthigen Gnade.
35. Ehre werden Weise erben,
Aber Thoren raffet Schande fort.

Eine Verschiedenheit der Darstellung ist hier in Verhältniß zum Vorausgehenden nicht zu verkennen. Denn weniger zusammenhängend, als vielmehr in einer Reihe selbstständiger Sprüche, ähnlich wie R. 10 ff. wird der Gedanke, dem Nächsten mit Liebe zu begegnen, durchgeführt. — 27¹ ist b^ealāy (ein Intensivplural in Singularbedeutung wie 1, 19)

schwierig; ein *ba'al tob* ist buchst. „ein Besitzer des Guten“, aber nicht bloß einer, der das Gute factisch besitzt, sondern auch ein solcher, der es besitzen sollte, aber nicht hat; im Context ist offenbar letzteres gemeint, weshalb LXX richtig ἐνδεῖν „dem Dürftigen“ übersetzt; dafür spricht offenbar auch 27², weshalb die Fassung im ersten Sinn, nämlich sofern Jemand das Gute, welches er hat, gebrauchen will (Vulg.), sicher nicht gemeint ist. — 28. Aufschieben ist stets bedenklich, im Geben aber doppelt empfindlich, weshalb das bis dat qui cito dat ein Wort in Aller Mund ist; eine Illustration gibt Seneca's Satz: *ingratum est beneficium, quod diu inter manus dantis haesit*. Die LXX hat den Zusatz οὐ γὰρ οἶδας τί τελεῖται ἢ ἐπιούσα, du weißt nicht, was der Morgen bringt. — Die Treue, welche 29 f. empfohlen wird, fordert, daß man nicht Böses sinne gegen den, der „sorglos“, ohne Falsch und Arg, mit uns lebt, noch hadere mit Jemanden, der keinen Anlaß zu Streit gab, indem er uns kein Leid zufügte. Es folgt aber nicht, daß man gegen den Feind unter allen Umständen „Böses“ sinnen dürfe; man darf es nur zuweilen, z. B. wenn es nöthig ist, fortgesetzten Angriff abzuwehren; diese Abwehr, obgleich dem Feind ein „Böses“, ein ihm Widerwärtiges, ist Nothwehr. — 31 ff. Liebe und Treue mißbraucht der Gewaltthätige und Sünder; ihre Erfolge, ihre äußeren Vortheile mögen nicht zur Nachahmung ihres Treibens verleiten. V. 32 zieht die Maske weg und zeigt die wahre Natur solcher Erfolge; was Menschen anstaunen und ehren, ist Jehova ein Greuel, Gottes vertraute Freundschaft hat nur der Redliche. Man denkt hier unwillkürlich an die überraschenden Dinge, welche die historisch-politischen Blätter jüngst (1878, X, 765 ff.) über die Parteilregierung eines Gambetta mittheilten; die Ansicht unerfahrener Leute oder böswilliger Thoren, daß die biblischen Bilder vom menschlichen Leben zu grell, zu übertrieben seien, muß angesichts derlei öffentlicher Vorgänge recht naiv erscheinen. Und wären diese Erfahrungen nur solche des öffentlichen Lebens! Leider bewahrheitet sich, daß die Gewaltthätigkeit der Untergebenen in demselben Maße wächst, als die Spitzen unverschämt vor Aller Augen vorangehen. Wenn hier übrigens ein Beispiel von Frankreich entnommen wurde, so möge nicht übersehen werden, daß andere Kritiker deshalb kein Recht haben, ihr liebes Vaterland über Frankreich zu stellen. An das Prädikat vom Gottesgreuel (32) schließt sich die Hinweisung auf den Gottesfluch gleich an (33). Die Geschichte an den Herrschern und Häuptern, die tägliche Erfah-

rung an den Einzelnen lehrt, daß Gottes Fluch im Hause der Frebler wohnt. Derselbe Gedanke wird Zach. 5, 3 f. ausgesprochen und auch das Heidenthum erzählt in den Tragödien des griechischen Drama's, daß ein Fluch, eine Nemesis oder *ἄτη*, von Generation zu Generation als die Quelle immer sich erneuernden Wehes in den Häusern der Sünder lebt (vgl. Aeschylus im Agam. 740). Die LXX findet, nicht ohne Grund, in dem „Haus“ und der „Wohnung“ (*ναῦά ἐπαύλεις* vgl. 2 S. 7, 8; Ez. 35, 3; Jer. 33, 12) einen Contrast wie zwischen dem Palast des mächtigen Bedrückers und des gemeinen Mannes in niedriger Hütte; von diesem Gesichtspunkt hat man eine Parallele in Aesch. Agam. 745—750. — 34. Die *lēqm* sind LXX *ὑπερήφανοι*, was sich als Definition des Spötters nehmen läßt, denn er überhebt sich eben; in diesem Sinne steht der Spruch 1 Pet. 5, 5. — 35. Schwierig ist hier *mērīm*, part. sing. *hiq* zu rüm. Die LXX *Jarchi* u. A. nehmen die „Thoren“ als Subject: *οἱ δὲ ἀσεβεῖς ὑψωσαν ἀτιμίαν*, Thoren erheben Schande, d. h. sie preisen, was Andere verachten; *Jarchi*: sie heben Schande auf, d. h. sie tragen Schande als den Lohn der Thorheit davon. Gegen die LXX spricht, daß man nach 35¹ auch 35² ein Wort über die Frucht der Thorheit erwartet; gegen beide, daß sie für *mērīm* eine harte Numeruswechselung annehmen. Subject wird also *qālōn* sein. Ewald schlug vor: Schande erhebt Thoren, d. h. sie macht dieselben offenbar, ihre Thorheit aller Welt sichtbar. Aber directer spricht sich ihr Loos aus, wenn man *mērīm* aufheben = wegheben, weggraffen nimmt (vgl. Jf. 57, 14; Ez. 21, 26). Die Vg. umgeht die Schwierigkeit durch die Paraphrase *stultorum exaltatio ignominia*, worin *exaltatio* Erhebung und Ueberhebung sein kann; das erstere liegt näher: ihre Erhebung, ihr Ruhm, wendet sich durch die Ironie des Schicksals zu ihrer Schande; dies schließt sich auch schön an 34¹ an: Gott spottet derselben, indem er ihre weltliche Herrlichkeit in Schmach enden läßt.

Vierte Spruchrede. Kap. 4.

Aus Salomo's Jugend.

Salomo empfing im Elternhause manch' heilsame Ermahnung und Lehre, die Weisheit zu lieben und den Pfad der Bösen zu meiden; sie sind ihm so in's Herz gewachsen, daß er auch bei seinen Lesern damit guten Eindruck zu machen hofft.

1. Höret Kinder des Vaters Zucht
Und gebet Acht, kennen zu lernen Verständniß.
2. Denn gute Lehre gebe ich euch,
Verachtet nicht meine Unterweisung.
3. Denn ein Sohn war ich meinem Vater
Zart und angenehm vor meiner Mutter.
4. Und er lehrte mich und sprach zu mir:
„Festhalte meine Worte dein Herz,
Beobachte meine Gebote und Lebe!“

Mit der Anrede „Kinder“, welche zunächst die Jugend, und überhaupt aber die noch der Unterweisung bedürftigen Leser umfaßt, hebt wie öfters dieser neue Abschnitt an. Der Vater 1¹ ist Salomo, der Verfasser, denn eben er ist 2 ff. der Unterweisende. Daß er Sohn seines Vaters ist, will 3¹ nicht sagen, dies verstände sich von selbst; der Sinn ist, daß sich dieses Verhältniß auch bethätigte, weshalb das Parallelglied den diesbezüglichen Inhalt von *bēn*, Sohn, der Mutter gegenüber in die Worte faßt: „zart und angenehm“ (jähid zunächst *μονογενής*, dann in abgeleiteter Bedeutung unice, einzigartig geliebt, und überhaupt *ἀγαπώμενος* und *ἀγαπητός*, wie LXX hier und Gen. 22, 2), d. h. bedürftig und Erfüllung des Bedürfnis findend. Dies aber zeigte sich vor allem für die geistige Entwicklung, welche die Eltern, fortan durch den Vater als das Haupt repräsentirt, durch weise Lehre pflegten; das erste „und“ 4¹ ist daher das folgernde „und so“; LXX gibt, daß man die Mutter nicht ausschließe, 4¹ *ἔλεγον καὶ ἐδιδασκὸν με*. Beachtenswerth ist, daß in der alten Welt nur in Israel und Aegypten die Ehrfurcht des Kindes vor der Mutter mit der gegen den Vater Hand in Hand ging. Daß Bethsabe insbesondere für Salomo eine weise und gute Mutter war, erklärt sich vor allem auch durch die Freundschaft, welche zwischen ihr und dem Propheten Natan bestand. Die „Worte“ und „Gebote“, welche Salomo 5 ff. mittheilt, sind lauter Ermahnungen zur Weisheit; sie heißen 1¹ „Zucht“ wie 1, 8¹ als sittlich erziehende und *lāqah* Lehre, eig. acceptum, sofern sie Salomo selbst empfangen, überkommen hat.

5. Erwirb Weisheit, erwirb Verstand,
Bergiß nicht und weiche nicht von den Worten meines Mundes.
6. Verlaß sie nicht und sie wird dich behüten,
Liebe sie und sie wird dich bewahren.
7. Anfang der Weisheit ist: Erwirb Weisheit
Und um all deine Gabe erwirb Verstand.
8. Erhebe sie und sie wird dich hoch heben,
Sie wird dich zu Ehren bringen, wenn du sie umfängst.

9. Geben wird sie deinem Haupt einen Kranz der Anmuth,
Mit herrlichem Diadem wird sie dich beschenken.

Die zwei ersten Verse sagen: erwirb Weisheit und bewahre die erworbene, damit sie auch dich bewahre. Das Mittel, sie zu erwerben, ist die Festhaltung der väterlichen Lehre 5²; diese „Reden des Vaters“ sind auch zu „vergib nicht“ das Object, obgleich dies wegen des folgenden Verbuns nicht formell ausgedrückt ist. Hieße 7¹, daß mit dem Erwerb oder Ankauf der Weisheit die Weisheit beginne, so wäre das selbstverständlich; vielmehr ist ein Ankauf gemeint, in welchem man alles Eigene als Kaufpreis gibt, das „und“ 7² ist = „und zwar“, „nämlich“. Hieß es 1, 7, daß die Gottesfurcht Anfang der Weisheit sei, so vernehmen wir jetzt, daß man nur durch rückhaltlose Hingebung seiner selbst mit allem daran Befindlichen die wahre Gottesfurcht, das Fundament der Weisheit besitzt. Gott kann eben nicht wohnen neben Belial; wer Gott nicht Allem vorzieht, ihn nicht über Alles liebt, liebt ihn gar nicht, oder concret: die Todsünde besteht nicht mit der Liebe Gottes; wer Gott wahrhaft fürchtet, will nichts besitzen, nichts erlangen, was er ohne Todsünde nicht haben kann, und wer ihn vollkommen liebt, gibt eher Alles hin, Leben, Gesundheit, Ehre und Gut, als daß er es zu irgend einer Sünde mißbraucht. Aber die Weisheit verlangt des Menschen ganze Hingebung nicht, ohne sie reichlich zu vergelten; sie erhebt ihre Kinder höher, als diese sich selbst erheben könnten, sie krönt sie mit Anmuth und Herrlichkeit, sie gibt ihnen fürstliche Kronen. Da es hienieden nicht immer so ist, daß die Tugendhaften auch äußerlich hoch stehen und glänzen, so erklären die heiligen Väter diese Verheißung mit Vorzug von der ewigen Vergeltung. — 8¹ ist *salšēl* „erhöhen“ ein hoch halten im Preise, hoch werthen, LXX περιχαράκωσον eig. mit einem Wall (*sōl°lā*) umgeben, dann umhalsen, umschlingen, was neben *hibbēq* 8² nicht unpassend ist. 9² LXX στεφάνον ὑπερασπίση σου, aber der Kranz überschildet nicht, Vg. bildlich proteget te; *t°maggēn* ist jedenfalls überliefern, hingeben, beschenken (Gen. 14, 20; Ps. 11, 8).

10. Höre mein Sohn und nimm meine Reden an
Und mehren werden sich dir Jahre des Lebens.
11. Im Wege der Weisheit hab' ich dich unterwiesen,
Lehrte dich gehen in den Pfaden der Geradheit.
12. In deinem Gehen wird nicht beengt dein Schritt,
Wenn du läufst, wirst du nicht straucheln.

Salomo's Vater fährt fort, seine „Reden“ für die Weisheit durch Hinweis auf den Segen derselben zu stützen. „Jahre des Lebens“ sind solche, die durch wahren Genuß des Lebens ihr Dasein erproben; ein Leben ohne Genuß ist eben keines, und so galt auch das „Lebe“ 4². Die Auffassung von wahren Genuß ist freilich verschieden auf dem Gebiet der Weisheit und der Sünde; aber die Früchte zeigen, wo die Wahrheit ist: jene gibt unbeengten Schritt, wahren Frieden, diese bringt uns Straucheln und Wanken, sie gleicht dem wogenden Meer, das nimmer zur Ruhe kommt. Sofort folgt eine Warnung vor Sünde, da eben nur die Weisheit „Leben“ gibt.

13. Halte fest an der Zucht, lasse nicht ab,
Bewahre sie, denn sie ist dein Leben.
14. Den Pfad der Frevler betritt nicht,
Und nicht wandle auf dem Weg der Bösen.
15. Laß ihn fahren, gehe nicht darüber,
Wende dich ab von ihm und geh' vorüber.
16. Denn sie können nicht schlafen, wenn sie nicht Böses thun,
Und geraubt wird ihnen der Schlaf, wenn sie nicht verführen.
17. Denn sie essen Brod des Frevels
Und Wein der Gewaltthaten trinken sie.
18. Und der Gerechten Pfad ist wie die Helle des Morgenlichtes,
Welche immer heller wird bis zum Mittag;
19. Der Weg der Frevler ist wie Finsterniß,
Nicht wissen sie, woran sie straucheln.

„Zucht“ 13¹ ist die Weisheit, sofern sie Erziehung zum rechten Denken und Wollen ist; als synonym zu *höxmā* ist *mūsār*, sonst masc., hier femin. Diese Weisheit entquillt, wie schon bemerkt wurde, der ewigen, persönlichen Weisheit; das Prädikat „sie ist dein Leben“ erscheint daher den heiligen Vätern als eine neue Parallele zwischen der persönlichen „Weisheit“ des Spruchbuches und der incarnirten Weisheit Joh. 1, 4. Als besondere Begründung, den Bösen kein Ohr zu leihen, ganz wegzubleiben von ihren Wegen, folgt 16 ff. die für Unverdorbene nothwendig ergreifende Darlegung, daß die Sünde den Frevlern zur anderen Natur wird, so daß sie nur schlafen können nach einer vollbrachten Bosheit und nichts essen und trinken mögen als Brod und Wein, die sie durch Betrug und Gewaltthat erworben haben. Vielleicht wurden V. 18. 19. umgestellt, da zu V. 17 gleich V. 19 den leichtesten Anschluß gibt: sie sind so von der Sünde be-
fessen, daß sie dieselbe vollbringen ohne mal derselben als eines Un-
rechtes actu mehr bewußt zu werden, ähnlich Jemanden, der in stock-

finsterner Nacht fällt, ohne zu wissen, worüber. Der Redliche hingegen wandelt auf lichten Wegen, er weiß, was gut und heilbringend ist und diese beseligende Erkenntniß wächst, bis sie in Gottes Anschauung, der visio beatifica, ihren Zenith erreicht, gleich dem Morgenlicht, das immer heller wird bis zum Mittag. 18² hólék vāór „gehend und leuchtend“, d. h. immer heller werdend, im Leuchten vorwärtsgehend. 18² ist in νεχόα hajjóm „das Festgestellte des Tages“ (vgl. gr. σταθερόν ἡμᾶρ), Mittag, das Bild von der Wage genommen; in der Mittagsstunde steht gleichsam das Zeitjünglein festaufgerichtet, weder rechts noch links abbiegend.

20. Mein Sohn habe Acht auf meine Worte,
Zu meinen Reden neige dein Ohr,
21. Nicht rücke man sie weg aus deinen Augen,
Hüte sie im Innern deines Herzens.
22. Denn Leben sind sie dem, der sie findet
Und seinem ganzen Körper Heilung.
23. Mehr als alles zu Hütende bewahre dein Herz,
Denn von ihm sind die Ausgänge des Lebens.
24. Entferne von dir Verkehrtheit des Mundes,
Und Verdrehung der Lippen halte fern von dir.
25. Deine Augen mögen vor sich hinschauen
Und deine Wimpern sich gerade aus richten vor dir hin.
26. Ebene den Pfad deines Fußes
Und alle deine Wege seien wohl gerichtet.
27. Weiche nicht ab zur Rechten und Linken,
Halte ab deinen Fuß vom Bösen.

Die Gedanken sind einfach. Des Vaters Mahnworte soll sich der Sohn nicht rauben lassen, sondern sie tief innerlich bewahren, in medio cordis. Denn wer sie „findet“, kennen lernt und anerkennt, ihm sind sie Leben und auch seinem Körper Heilung, Heilmittel; die sittliche Zucht der Weisheit fordert ja eben auch Mäßigkeit und wird so zum Heilmittel, das vor Krankheiten schützt und eingetretene Störungen schneller beseitigt. Hieß es 21², die väterlichen Worte seien zu hüten, so soll auch nach 23¹ das Herz gehütet werden, und zwar mikköl mišmār mehr als alles, was Gegenstand des Hütens ist, mehr als die größten Schätze, LXX Vg. πάση φυλακῇ omni custodia. Das Herz muß aber gehütet werden, damit die Heilslehre ihm nicht abhanden komme durch Zerstreung, Leichtfertigkeit und Weltfönn; denn im Herzen ist der Ursprung des Lebens, von ihm geht Alles aus, was Leben ist, was erfreut, beglückt. Das Herz erscheint in

diesem Zug unter dem Bild einer Quelle, deren Wasser befruchten, nähren, stärken; der zu hütende Schatz 23¹ dürfte daher zunächst als ein Brunnen und Quell gedacht sein, der für Orientalen von höchster Wichtigkeit und sorgfältigster Bewachung ist, weshalb man sie mit Steinen zudeckt und versiegelt und den „verschlossenen Brunnen“, die „versiegelte Quelle“ (Hl. 4, 12) als Typen von allem, was eifersüchtig bewacht wird, ansah.

Als besonderes Mittel, das Herz zu bewahren, wird Fernhaltung ungeordneten Redens (24), Eingezogenheit der Augen (25), Meidung unüberlegten Handelns (26 f.) empfohlen. Sollen die „Ausgänge des Herzens“, was von ihm ausgeht, „Ströme des Lebens“ sein, so muß man „hüten das Herz“; diese Hut übt nicht, sondern trübt das Lebenswasser in der Quelle, wer unwahr oder unzeitgemäß redet, während sich umgekehrt bei ängstlicher Zügelung der Zunge um Gottes willen die sittliche Gesamtbildung sicher, schnell und durchgreifend vollendet. Der Herzenshut entgegen ist ferner das zweckwidrige Umhergaffen, welches die Seele zerstreut und mit tausend Dingen anfüllt, die der Tugend schaden, das Verbleiben der beglückenden Weisheit im Herzen gefährden. Deshalb heißt es B. 25, das Auge solle gerade aus blicken, seinem Ziel nachgehend. Endlich verlangt die Herzenshut, daß man seine Wege „ebene“ oder bahne, d. h. sein Wandeln oder Handeln so einrichte, daß (26²) es *nāχón* sei; *hāχín darkó* heißt 2 Par. 27, 6 seinem Weg eine Richtung geben, das Ziel bestimmen, weshalb 26² fordert, daß man nicht hastig, überstürzt, sondern zielbewußt, überlegt handele (LXX *ὁδοῦς σου κατεύθυνε* *vias dirige*, Vg. *viae stabiliuntur*), damit man nicht (27) rechts oder links von der geraden Bahn abweiche. Durch die 4 Zeilen, welche LXX u. Vg. hier bloß ausmalend zusetzen, wird der letzte Gedanke noch weiter erläutert: *Vias enim, quae a dextris sunt, novit Dominus, Perversae vero sunt, quae a sinistris sunt. Ipse autem rectos faciet cursus tuos, Itinera autem (= quoque) tua in pace producet* (*τὰς δὲ πορείας σου ἐν εἰρήνῃ προάξει* et *gressus tuos in pace promovebit*).

Fünfte Spruchrede. Kap. 5.

Warnung vor Buhlerei.

Die meisten Opfer mangelnder „Herzenshut“ zeigt die Erfahrung auf dem Gebiete des sechsten Gebotes. So schließt sich dieses Kapitel

dem vorigen eng an. Der Wechsel in der Anrede B. 1 u. 7 legt nahe, daß der Verfasser zunächst noch von den Ermahnungen seiner Eltern berichtet, worauf er 8 ff. nach dem „und nun Söhne“ 7¹ die ihm zu Theil gewordene Ermahnung aus Eigenem erweitert.

1. Mein Sohn, habe Acht auf meine Weisheit,
Meiner Einsicht neige zu dein Ohr,
2. Zu beachten Ueberlegung
Und daß Erkenntniß deine Lippen bewahre.
3. Denn Honig träufeln die Lippen der Buhle
Und glatter als Del ist ihr Gaumen.
4. Aber ihr Ende ist bitter wie Wermut,
Scharf wie ein vielschneidiges Schwert.
5. Ihre Füße gehen hinab zum Tode,
Die Hölle halten fest ihre Schritte.
6. Daß sie nicht einschlage den Weg des Lebens,
Schwanken ihre Pfade, ohne daß sie es achtet.

Die „Einsicht“ und „Weisheit“, welche B. 1 empfiehlt, zielt speciell darauf, daß der Sohn ein überlegtes, das Ziel und Ende in's Auge fassendes Handeln beobachte, und daß seine Lippen Erkenntniß bewahren, d. h. nur reden, was echte Erkenntniß offenbart, dem von Gott gesetzten Ziel entsprechend, wahre Ueberlegung ist. Der Unüberlegte folgt dem äußeren Schein, dem augenblicklich Angenehmen und verfällt daher leicht der Buhlerei. Die Verführerin ist als ein Weib gedacht, das aus der Sünde ein Gewerbe macht. Sie redet mit Honiglippen (nōpēth von nāpāth aufquellen ist der Honig, der von selbst aus den Waben quillt, der süßeste), deren süße Worte das Gegentheil jener Erkenntniß sind, die allein die Lippen bewegen sollte. „Ihr Gaumen“, d. h. die Worte ihrer Sprachorgane, sind glatt, leicht eindringend wie Del. Aber das Ende, die letzte Folge des Umgangs mit ihr, ist Bitterkeit und Zerrissenheit, wie sie Wermut und ein vielschneidiges (LXX Vg. gladius biceps, was nicht unmöglich, obgleich dafür gewöhnlich hārēb šenē qēōth oder pīpīōth) Schwert bewirkt. Der Tod und die Hölle ist's, wohin geraden Weges ihre Füße eilen; „festhalten“ 5² ist unentwegt als Ziel verfolgen, direct und ohne Aufenthalt darauf losgehen. Daß sie (6) von sich aus daran denke, den Weg des Lebens zu betreten (pillēs durchbrechen, bahnbrechen ψ 78, 50), ist gar keine Aussicht, denn sie geht ihre schwankenden, ordnungslosen Pfade, ohne es zu achten, ohne sich der Ordnungslosigkeit bewußt zu werden. LXX Vg. nehmen 6¹ pān als verstärkte Negation wie 10' 6²: ὁδοὺς γὰρ ζωῆς οὐκ ἐπιέρχεται, V. per

semitam vitae non ambulant; 6² tēdā' als 2 p. masc. fassend, aber verallgemeinernd geben sie τροχιαὶ αὐτῆς . . οὐκ ἐγγνωστοί, Vg. gressus . . investigabiles, unberechenbar, Drach: inconstantes. Pillēs im Sinn von „abwägen“ wird von den Juden begünstigt, aber als Anrede paßt tēpallēs nicht im Context, weshalb jedenfalls mit Drach diese Bedeutung in Bezug auf das Weib zu nehmen wäre: elle se garde bien de peser, d'examiner, les sentiers de la vie.

7. Und nun, Söhne, höret auf mich
Und geht nicht ab von den Worten meines Mundes:
8. Fern halte von ihr deinen Weg
Und nahe nicht der Thüre ihres Hauses,
9. Damit du nicht hinopferst andern deine Jugendblütthe,
Und deine Jahre den Grausamen;
10. Damit nicht Fremde sich sättigen an deinem Vermögen
Und deine Mühen kommen in das Haus eines Fremden,
11. Und du heulest an deinem Ende,
Wenn dein Fleisch und Leib hinschwinden,
12. Und sprichst: wie doch haßte ich Zucht
Und verschmähte mein Herz Zurechtweisung!
13. Und nicht hörte ich auf die Stimme meiner Meister
Und meinen Lehrern neigte ich nicht zu mein Ohr!
14. Fast in jeder Art von Sünde war ich
In Mitte der Versammlung und Gemeinde.

Wer der Buhle nachgeht, opfert Gesundheit und Vermögen. Die Blütthe des besten Alters (hōn, eig. Pracht, geht nach dem parall. „Jahre“ auf die Blütthe des Alters, LXX gut, ob auch etwas zu allgemein, ζωνί Vg. honor als honor annorum in gleichem Sinn), die Jahre der Kraft gibt der Lüstling Anderen, der Buhle und ihrem Anhang, zu grausamer Auflösung (azzārī neben aliis ist coll. Sing.) hin; denn solange hält die Buhle und ihr Anhang den Thoren in ihren Netzen gefangen, bis er nicht mehr kann, bis er zerrüttet ist. Ueberdies (10) beuten sie sein Vermögen (kōah wie Ps. 7, 9; Job 6, 22) aus, und sein Erwerb, seine Mühe, sein Schweiß (LXX πόνοι) wandert in fremde Taschen. So (11) kommt ein Ende voll Schmerz, Heulen ohne Aussicht auf Hilfe ist der Ausgang, indem das Fleisch hinschwindet unter dem Druck, den die Folgen der Ausschweifung und Aerger über den Verlust des Vermögens auf die Gesundheit ausüben. Kein Wunder, daß sich der Glende da schließlich selbst verurtheilt und die ganze Bitterkeit der Vorwürfe des Gewissens fühlen muß (12 ff.). 14¹ ist rā' malum ein Gattungsbegriff, bēkōl rā' daher: in omni genere mali. Daß aber malum hier sittlich gedacht ist, sollte nicht

bezweifelt werden, da der Beichtende keineswegs jede Art physischen Unglücks zu tragen hatte, sondern bis die Folgen der Ausschweifung eintraten, in üppiger Gesundheit und in bestem Wohlstand lebte, deshalb im Context auch lediglich seine unbegreifliche Verirrung und Thorheit schildert und nun V. 14 abschließend gesteht, wie er die Mahnung von Lehrern und Führern verachtend dahin kam, daß er „in Mitte der Versammlung und Gemeinde“ (eine Häufung zur Begriffsverstärkung = *palam et publice*, LXX *ἐκκλησίας καὶ συναγωγῆς*) unverschämt aller Lasterhaftigkeit sich ergab.

Statt demnach der verderblichen Lust zu leben, möge der Weise sich innerhalb der ehelichen Schranken halten, V. 15—23.

15. Trinke Wasser aus deiner Cisterne
Und was rinnt aus dem Innern deines Brunnens.
16. Mögen sich ergießen deine Quellen nach außen,
Auf die Straßen die Wasserbäche,
17. Gehören mögen sie dir allein
Und nicht Fremden mit dir.
18. Es sei dein Quell gesegnet
Und freue dich an dem Weibe deiner Jugend.
19. Eine Hindin voll Liebreiz und eine anmuthige Gemse,
Ihre Brüste mögen dich berauschen zu jeder Zeit,
In ihrer Liebe magst du taumeln immerdar.
20. Doch warum willst du taumeln mein Sohn mit einer Fremden
Und umfassen den Busen einer Auswärtigen?
21. Denn vor den Augen Jehova's sind eines jeden Wege
Und alle seine Pfade bahnet er.
22. Seine Missethaten packen ihn den Frevler
Und in den Stricken seiner Sünde wird er festgehalten.
23. Er stirbt hin in Ermangelung der Zucht
Und in der Größe seiner Thorheit taumelt er dahin.

Einige wollen hier Alles allegorisiren. Aber richtig sagt Cornelius a Lapide: *toto hoc loco de mulieribus sermo est, atque quum hactenus de odio et fuga meretricum egerit, iam ad idipsum remedium suggerit amorem uxoris propriae. Sed quia carnalis et lubrica haec materia castis auribus est exosa, hinc per paroemias et parabolas honesta quasi paraphrasi eam circumscribit, quas deinde in postparabola explicat dicens v. 18 laetare cum muliere adolescentiae tuae, q. d., hae parabolae putei, cisternae, fontium a me hucusque allatae non aliud significant, nisi ut diligas uxorem, quam in adolescentia virginem tibi despondisti cum eaque te exhilares: sic enim fiet, ut non quaeras illicitas*

voluptates et amores meretricum. Die „Cisterne“ und der „Brunnen“ B. 15 sind also wie die Quelle 18¹ (vgl. Lev. 20, 18) ein Bild des Weibes. Das Cisternenwasser ist kein eigenes, sondern von außen aufgenommen, das Brunnenwasser quillt aus der Tiefe im Brunnen selbst auf. Das Trinken bezeichnet daher den Genuß der Liebe durch die beiderseitige Hingebung, indem das Weib in legitimer Ehe ihre eigene und die ihr geschenkte Liebe dem Gatten zur Labung darreicht. Wie Num. 24, 7; Jf. 48, 1 ist B. 16 semen als Wasser verbildlicht; es möge sich, heißt es, dieser Quell, beim sittlich und physisch gesunden Mann ein voller Quell gleich Wasserbächen, er möge sich ohne Beengung „nach außen“, „auf die Straßen“ ergießen (LXX mit einem $\mu\acute{\iota}$, das nach Context, Codd., Syrohexapl., Aquila u. A. unecht ist), d. h. frei und ungehemmt möge sich die Zeugungskraft bethätigen, nicht zurückgehalten durch schlechte Motive oder durch die Meinung, daß ihr Gebrauch verboten sei, — aber in legitimer Ehe, so daß sie in ihren Wirkungen, in den Kindern des gepflogenen Verkehrs, welche „auf den Straßen“ erscheinen, (17) dem Gatten und seiner Familie gehöre, nicht einem andern Hause, dessen Weib er zu umfassen gewagt ('ên 17² nach jihjû ist s. v. a. lō' hājû). Die Vg. gibt 15² trefflich: *fluenta putei tui*; 16² nahm sie irrig einen imperativ *pällēy*, wobei der Gedanke freilich nicht alterirt ist, da auch so herauskommt: *en y (dans les rues) faisant paraître les fruits abondants de votre légitime mariage* (Drach). Es ist irrig, wenn man den älteren katholischen Auslegern vorwirft, daß sie dieses Stück meistens bloß allegorisch deuten; die Wahrheit ist, daß sie meistens allegorische Anwendungen in Bezug auf die Weisheit anknüpfen, als Wortsinn aber den erlaubten Gebrauch der Ehe bezeichnen. Zu dem aus Cornelius Angeführten sei noch beigelegt, was er zu B. 16 hat: *Sensus est, sagt er, ex te et uxore tua velut e copiosis purisque fontibus procreentur et promanent multae legitimae, pulchrae et bene moratae proles, quae discurrant per plateas quasi rivi limpidissimi, und zu 16²: sicut e puteo vel fonte aquae per canales et aquae ductus derivantur et dividuntur per plateas, fora et compita ad magnum civitatis ornamentum et commodum, sic pariter tu filios et filias, quas ex uxore suscepisti, divide per connubia in varias domos et familias; zu B. 17: habebis has aquas, puta proles legitimas, solus, si ex sola uxore eas suscipias nec alieni, scilicet adulteri et fornicatores, partem*

earum sibi vindicabunt, sicut vindicare poterunt, si eas ex meretrice vel adultera suscipias etc.

Die Beziehung auf die Nachkommenschaft ist B. 18 festgehalten in dem Wunsche, daß die legitime Frau durch Kinderseggen beglückt werden möge; sie heißt des Mannes „Quelle“ als Brunnen der Geburt (Jf. 51, 1 erscheint das Weib als ein Schacht, aus dem die Kinder gleich Erz zu Tage gefördert werden), und die Segnung dieser rechtmäßigen „Quelle“ des Hauses soll die Freude des Mannes sein. Sit vena tua benedicta, sagt die Vulgata; per venam accipias uxorem, schreibt Cornelius, hanc enim paulo ante vocavit puteum, id est, venam et fontem aquarum, id est, liberorum. Das „Weib der Jugend“ heißt die Gattin als die in der rüstigen Kraft des jungfräulichen Alters dem in gleicher Blüthe der jungen Jahre stehenden Gatten Angetraute. Wie um den Gemahl in der Liebe zu seiner legitimen Frau zu begeistern, stellt ihm der Verf. dieselbe B. 19 unter dem anmuthigen Bild, welches sich der jugendliche Morgenländer gern von der Geliebten malt, gleichsam schmeichelnd vor Augen. Hindin und Gemse sind ihr Sinnbild; denn zarter, schöner Gliederbau und lebhaft, schwarze Augen sind hervorstechende Reize weiblicher Anmuth in der Menschen- wie Thierwelt. Cerva, sagt Cornelius, significat uxorem, quam puellam et virginem duxit maritus; . . . sit tibi uxor cara et grata sicut cerva speciosa et sicut hinnulus (statt Gemse) speciosus heris est gratus. Die LXX fand sich nicht in diese sinnliche Malerei der Liebe, zumal 19^{2. 3} auch von Liebesrausch und Liebestaumel Rede ist. Delizsch tadelt es mit Recht, daß sie diese Züge als anstößig verwischte, fällt aber selbst in den größeren Fehler, zu behaupten, daß diese Malerei dem neutestamentlichen Bewußtsein widerspreche. Wäre es so, dann hätten die Manichäer Recht, welche den N. B. vom Teufel, den neuen vom heiligen Geist datiren. Ist die Ehe eine sittliche Institution auch im N. B., so ist auch ohne Tadel, was ihr Vollzug naturnothwendig mit sich bringt; nicht alles Sinnliche ist eben Sünde, sondern bloß ungeordnete Sinnlichkeit. Die außerkirchliche Gelehrsamkeit zeigt auch in diesem Punkt, daß sie die Wahrheit verloren hat. Wie ganz anders steht die katholische Moral da! Sie ist in Uebereinstimmung mit der Natur des Menschen und mit dem Offenbarungswort. Sie verdammt den Mißbrauch der Ehe, die Vereitelung des Zweckes der Ehe, aber sie gestattet, was die Natur für diesen Zweck angeordnet hat. Sie

lehrt mit 1 Kor. 7, daß die Enthaltfamkeit um Gotteswillen das Bessere ist, und predigt mit dem Apostel: qui habent uxorem, tanquam non habentes sint; aber hoc non est praeceptum, sed consilium, ruft sie aus, und daß sie dem Geist des Apostels entspreche, ergibt sich daraus, daß eben derselbe Apostel will, daß sich die Vermählten des Gebetes wegen enthalten mögen, aber ad tempus, ne in tentationem diaboli incidant; er stellt als höher hin, daß beide wie Bruder und Schwester leben, aber er weiß auch, daß Besseres des Guten Feind sein kann und verlangt daher, daß sie den legitimen Gebrauch sich nicht versagen, wo Gefahr der Unenthaltfamkeit entstände. Eben diese Gefahr hat vor Allem auch unsere Stelle im Auge; denn Salomo warnt ja eben vor Umgang mit einer Fremden und hebt deshalb hervor, daß der Mann seiner eigenen Frau sich erfreuen möge. Wir sehen hier zugleich, wie schriftwidrig auch die Behauptung etlicher Jansenisten war, welche den Gebrauch der Ehe bloß ex intentione generandi prolem für erlaubt erklärten. Ohne Zweifel ist die generatio prolis der Hauptzweck der Ehe, den auszuschließen eben deshalb Unrecht ist; die Schrift verwirft Onan's Sünde ausdrücklich. Aber das apostolische Wort und die ganze Schilderung unseres Kapitels heben hervor, daß auch andere ehrbare Zwecke (wie die Beruhigung des Versuchten, Abwehr gefährlicher Erregung und al pari e converso die Erleichterung des andern Theiles, der Ausdruck innigen Wohlwollens, aufrichtiger alteri parti wohlthuender Herzensneigung u. dgl.) den Gebrauch der Ehe gestatten; so oft der Gemahl zu solchem und ähnlichem Zweck die (an sich ja indifferente) Freude seines Standes genießt, folgt er einem vernünftigen Zweck und ist daher frei von Sünde. Ja nicht mit Unrecht fügt die katholische Moral hinzu, daß unter Gatten der Genuß bloß um des Genusses willen zwar nicht ganz der Ordnung gemäß ist, weil man in allem, auch im Genießen, wie im Essen und Trinken, einen Zweck der Vernunft befolgen soll, daß aber ein solcher Gebrauch der Ehe, sofern man den Hauptzweck nicht hindern will, doch keine große Verirrung (Todsünde) sei, weil der Verkehr in der Ehe, der den vornehmsten, durch die Natur wesentlichen Zweck nicht ausschließt, dem Charakter des Standes nicht wesentlich oder gröblich widerstreiten kann; gröblich kann derselbe nur durch Onanie (resp. Pollution), Ehebruch und Sodomie (sei es im Wollen und Begehren, sei es durch thatfächliche Acte) ausarten. Wer demnach ad generandum oder, ohne diesen Zweck hindern zu wollen, zu

einem der genannten secundären Zwecke den Umgang in der Ehe sich gestattet, ist ohne Sünde. Schrift und Vernunft rechtfertigen ihn, und die Beschränkung des Actes bloß auf den Hauptzweck ist um so thörichter, als physiologisch ja feststeht, daß die Generation meistens nur während 8—12 Tage nach den Katamenien möglich ist, von da aber bis zum neuen Eintritt derselben gewöhnlich nicht statthaben kann, weil sich das zur Befruchtung erforderliche Ei über jene 8, höchstens 12 Tage hinaus selten erhält; jene rigorosen Sittenrichter müßten also in dem Zeitraum, wo die Empfängniß nur selten geschehen kann, den Gebrauch für unerlaubt halten, eine Ansicht, die ebenso lächerlich und falsch ist als sie anderseits beweist, auch die secundären Zwecke seien ehrbar und von der katholischen Moral mit Recht in Schutz genommen. Es ist an sich unnöthig, über derlei in einem Schriftcommentar zu reden; weil aber Delizsch u. A. bei dieser Gelegenheit schwere Irrthümer aussprechen, ja in einigen populär medicinischen Schriften, die sich weiter Verbreitung erfreuen, der ausdrückliche Vorwurf erhoben wird, daß die katholische Kirche der Menschheit ein unerträgliches Joch in Bezug auf die Ehe auflege, so glaube ich, es sei nicht ohne Nutzen, diesen Gegenstand auch hier behandelt zu haben.

Salomo redet zu jungen Leuten, welchen die Gefahren des Fleisches drohen. Um vor ungeordneter Sinnlichkeit zu warnen, zeigte er B. 15. auf die Ehe als ein von Gott geordnetes Mittel hin, die Sinnlichkeit innerhalb der rechten Schranken zu halten. Du magst die Freuden der Ehe genießen, sagte er B. 19; doch warum, heißt es nun weiter, willst du mit einer Fremden den Liebestaumel? Die selbstverständliche Antwort, daß kein legitimer Grund es gestatte, wird B. 21 ff. motivirt: Gottes Auge sieht die Wege eines Jeden, und zwar cum effectu retributionis, weshalb das parallele 22² erklärt, Gott bahne alle Pfade, d. h. er bahne dem Handeln gemäß die Wege des Ergehens, es bewirkend, daß die Sünde dem Sünder Strafe bringt, „ihn packt und in ihren Banden festhält“; sie packt ihn nämlich mit den bösen Folgen, und diese, eisernen Banden vergleichbar, lassen ihn nicht los, so daß er hinstirbt und dahintaumelt, in Tod und Hölle stürzt.

Sechste Spruchrede. Kap. 6.

Bürgerschaft, Faulheit, Lücke, Ehebruch.

Es darf nicht befremden, daß Salomo über verschiedene Materien Lehrsprüche an einander reiht. Es ist eben nicht seine Absicht, eine

moralische Abhandlung in systematischer Gliederung zu schreiben; er will lediglich überhaupt zur Sittlichkeit mahnen und greift deshalb bald diese, bald jene Sache heraus, wie sie ihm eben, vielleicht durch specielle Erlebnisse seiner augenblicklichen Erfahrung veranlaßt, vor die Augen traten. Das erste Stück dieser Abtheilung ist eine Warnung in Bezug auf Bürgschaft.

1. Mein Sohn, hast du dich verbürgt für deinen Nächsten,
Handschlag für einen Andern gegeben,
2. So bist du gefesselt durch die Worte deines Mundes,
Gefangen durch die Worte deines Mundes.
3. Thue denn dies, mein Sohn, und mache dich los,
Denn du geriethest in die Hand deines Nächsten;
Geh, wirf dich nieder und bestürme deinen Nächsten.
4. Gewähre keinen Schlaf deinen Augen,
Noch Schlummer deinen Wimpern;
5. Mach dich los wie eine Gazelle aus der Hand
Und wie ein Vogel aus der Hand des Finklers.

Bürgschaft leisten heißt sich selbst binden; das zweimalige „durch die Worte deines Mundes“ will nachdrücklich sagen, daß man nicht durch Andere, sondern durch eigene That gefesselt wurde. Diese Fesselung ist ein gefährlich Ding; denn man hat sich abhängig gemacht und der Schuldner, für den man bürgte, kann, wenn er schlechten Willens ist, auch den besten Mann verderben. Von dem Fall, daß dieser Schuldner weder in re noch in spe etwas hat, ist abgesehen, da Niemand unter solchen Umständen Bürgschaft leistet; der Verfasser hat nach B. 3³ Jemanden im Auge, der wohl genügend bei Besitz ist, aber zögert, seiner Pflicht nachzukommen, weshalb ihn die häufige Erfahrung, daß derlei Leute schließlich gar nicht oder nur mit großen Schwierigkeiten zum Zahlen zu bringen sind, bestimmt, mit allem Nachdruck die baldige Einlösung des verpfändeten Wortes zu rathen; man soll mit demüthigster und dringlichster Bitte den Schuldner bestürmen (3³), daß er seine Pflicht erfülle, und sich losmachen mit aller Kraft, gleich der Gazelle und dem Vogel, die gefangen Alles versuchen, um frei zu werden. 3³ *rāpās* möglich als *calcare* (syr. *r'פוֹסֹו* *conculcatio*) hitp. *conculcandum se praeberere*, sich treten lassen, sich niederwerfen ψ 68, 31, Drach: *soumettez-vous*; LXX *ἵσθι μὴ ἐκλυόμενος* *esto non remissus* und Vg. *festina* deuten aber an, daß die Grundbedeutung des ungebr. *rāpās* auch „beweglich sein, sich bewegen“, daher „eilen“, hitp. „sich beeilen, sputen“ u. dgl. sein kann, wofür das Derivat *raḥsōdēth* Floß (eig. Treibendes, Fahren-

des) sprechen mag, wie auch ψ 68, 31 die Version „heraneilend mit Silberbarren“ im Context gut paßt, ja nach dem als parallel faßbaren B. 30 „Könige bringen Geschenke“ und B. 31² „Es kommen Magnaten aus Aegypten“ bevorzugt werden könnte. Das Wort *r^ohab* ist „ungestüm losfahren“, mit *b* oder *acc. pers.* auf Jemanden, ihn „bestürmen“; dafür *Jf.* 3, 5 sowie LXX *παρόξυνε*, Symmachus und Theod. *παρόρμησον* Syrer *solicita*, Vg. *suscita*. Das Wort, welches dieser Abschnitt für „Bürgschaft leisten“ gibt, hat eine große Geschichte. Es heißt *‘arab*, wovon das Substantiv *‘arabôn*, ein Pfand als Bürgschaft, wie es Juda der Tamar gab Gen. 38, 17, wie es David von seinen Brüdern heimbrachte 1 S. 17, 18. So erscheint das Wort in dem Handelsverkehr der alten Israeliten. Die Phönicier bringen das Wort nach Griechenland, Sicilien und Karthago; griechische Redner gebrauchen es wie der Weltapostel 2 Cor. 1, 22 (*δοῦς τὸν ἀρραβῶνα*); 5, 5; Eph. 1, 14. Die Karthager bringen das Wort nach Italien, es begegnet bei Plautus, ohne auch nur einen Buchstaben zu verlieren. Später erscheint es verstümmelt in der *arrha* der römischen Juristen, Frankreich bewahrt das Wort in der Form *arrhes*, die Schotten in „arles“, die der Tourist zahlen muß, wenn er einen Contract für neue Pferde oder Führer schließt. Wir dürfen aber unsern Abschnitt nicht verlassen, ohne noch der Frage Einiger zu gedenken, was denn Rathschläge dieser Art in einem inspirirten, religiösen Buch zu schaffen haben. Die Antwort ist gewiß nicht schwer. Denn keineswegs sind derlei Rathschläge ohne sittlichen Werth; eine heilige Freiheit und Unabhängigkeit bewahrt vor vielen Gefahren zur Sünde; schon manchen Bürgen brachte seine Bürgschaft um Haus und Hof, er gerieth in Kleinmuth und Verzweiflung, legte gar Hand an sich selbst oder gerieth in die Hefe des Pöbels und führte ein Leben, ohne sich mehr um Recht und Ehrbarkeit zu kümmern.

Es folgt B. 6—11 ein Spruch über den Faulen.

6. Geh zur Ameise, Fauler,
Sieh ihre Wege und werde weise.
7. Sie, die keinen Richter, Aufseher
Und Regenten hat,
8. Sie schafft im Sommer ihr Brod herbei
Hat eingesammelt in der Ernte ihre Nahrung.
9. Bis wann, Fauler, willst du liegen,
Wann wirst du aufstehen von deinem Schlaf?
10. Ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer,
Ein wenig Händefalten, um auszuruhn!

11. Aber es kommt wie ein rüstig Schreitender deine Armuth
Und deine Noth wie ein Mann mit dem Schild.

Die Ameise, aus innerem Trieb, ohne Aufseher und Richter (Syrer „Ernte“, qācīn mit qācīr verwechselnd), rastlos und planmäßig arbeitend, sollte dem Faulen ein Sporn sein. Selbst in der Gluth der Sommerhize ist sie thätig (vgl. 30, 25), und geht die Erntezeit zu Ende, so hat sie auch für den kommenden Winter den Vorrath beisammen. Auf dieses Thierbild zeigend ruft Salomo dem Faulen zu, wie lange er denn liegen wolle. Dieser antwortet B. 10, er wolle ja nur ein wenig schlafen, ein wenig schlummern, ein wenig die Hände in den Schooß legen (die Hände falten wie zu einer siesta) — natürlich ein wenig ohne Ende! Die LXX und Vulg. lassen Salomo diese Worte aus dem Munde des Faulen als Anrede desselben sprechen, so daß sich ohne Wechsel der Person B. 11 die Vorhaltung anschließt, daß auf diese Weise Armuth und Noth schnell anrücken und wie ein wohl ausgerüsteter Krieger (ein Beschildeter Vg. *vir armatus*) den Wehrlosen (dem Arbeit ein Schild gewesen wäre) angreifen und überwältigen werden. Das Wort m^hallēk 11¹ gibt LXX κακὸς ὁδοιπόρος, was sich als Erklärung nehmen läßt, daß dieser *marcheur* (Drach) oder *viator* (Vg.) eben Schlimmes vorhat, wofür das parallele 11² „*vir armatus*“ spricht, denn Waffen führt man nicht, ohne auf Kampf zu denken und auch der „Mann mit dem Schild“ führt nichts Gutes im Schilde; ob aber LXX diesen Gedanken hatte, ist fraglich, da sie, ohne daß man sieht, weshalb, aus dem „Beschildeten“ einen „guten Läufer“ (ἀγαθὸς δρομέυς) gemacht hat. Hinter 8 setzt die LXX fünf Zeilen über die Biene ein: ἡ πορεύθητι πρὸς τὴν μέλισσαν καὶ μάθε ὡς ἐργάτις ἐστὶ, τὴν τε ἐργασίαν ὡς σεμνὴν ποιεῖται· ἥς τοῦς πόνους βασιλεῖς καὶ ιδιωταὶ πρὸς ὑγίαιαν προσφέρονται. Ποσεινὴ δὲ ἐστὶ πᾶσι καὶ ἐπίδοχος καίπερ οὔσα τῇ ῥώμῃ ἀσθενῆς, τὴν σοφίαν τιμήσασα προήχθη. Der heil. Hieronymus scheint mit Recht diesen Zusatz als unecht von der Vg. ausgeschlossen zu haben; denn, wie von Einigen schon mit Grund bemerkt wurde, es bringt diese Einschlebung Ueberladung in den Abschnitt und auch das griechische Colorit zeugt mehr gegen als für eine Uebersetzung aus dem Hebräischen. Auch hinter B. 11 hat die LXX zwei Zeilen zugesetzt: εἰάν δὲ ἄοκνος (impiger, unverdroffen) ἥς, ἥξει ὡσπερ πηγὴ ὁ ἀμητός (Ernte) σου, ἡ δὲ ἐνδεία (Mangel) ὡσπερ κακὸς δρομέυς ἀπαυτομολήσει (aufugiet). Der heil. Hieronymus hat diese Verse aufgenommen, mit Verzicht frei-

lich auf den schwer zu fassenden *κακός ὄραμεύς*; aber der Eindruck der Unechtheit ist überwiegend, da sich in dem Verhältniß von V. 10. u. 11 ein natürlicher, abgerundeter Gegensatz offenbart, wozu dieser schleppfüßig nachhinkende Hinweis auf den Fleiß eine Mißgestalt macht. Aber natürlich ist der Zusatz nicht der Art, daß ein malum dogma in fide et moribus daraus sich ergäbe, und insofern bewährt sich wieder die Ansicht Vercellone's, daß die Authentie der Vulgata negativ zu fassen ist. Uebrigens fehlt der Beisatz auch in einigen Exemplaren des heil. Hieronymus. — V. 10 f. lehren 24, 33 f. fast identisch wieder. — Es folgt eine Warnung vor Falschheit V. 12—19.

12. Ein nichtswürdiger Mensch, ein heilloser Mann ist,
Wer wandelt mit Schiefheit des Mundes,
13. Wer mit seinen Augen blinzelt,
Redet mit seinen Füßen,
Deutet mit seinen Fingern.
14. Ränke hat er im Herzen,
Schmiedet Böses allezeit,
Zwietracht streut er aus.
15. Deshalb wird plötzlich einbrechen sein Unglück,
Plötzlich wird er zerschmettert und es gibt keine Heilung. —
16. Sechs sind es, die Jehova hasset,
Und sieben sind ein Greuel seiner Seele:
17. Hohe Augen, lügnerische Zunge,
Und Hände, die unschuldig Blut vergießen;
18. Ein Herz, das Gedanken des Unheils schmiedet,
Füße, die eilig dem Bösen zulaufen;
19. Einer, der Lügen aushaucht, ein falscher Zeuge,
Und wer Zwietracht austreut zwischen Brüdern.

Ein „nichtswürdiger Mann“, eig. „ein Mann Belials“; dieses Wort bedeutet nequitia, weshalb es die Alten in Verbindung mit Sohn u. dgl. als *ἀνομος, παράνομος, apostata* u. dgl. geben, Drach gut: l'homme sans loi, sans religion; der Apostel nimmt 2 Cor. 6, 10 den Ausdruck als ein Aequivalent für Satan, andeutend, daß dieser die persönliche nequitia ist, und als nom. propr. datirt der Gebrauch wahrscheinlich erst vom heil. Paulus. In den historischen Büchern des N. T. liest man das Wort 15 Mal appellativisch. An unserer Stelle erscheint es zuerst in dem Portrait eines Mannes, der keines Vertrauens werth ist, dessen Blicke und Gesten jeden warnen, auf der Hut gegen ihn zu sein. Das Gemälde ist äußerst lebensvoll und individuell, doch aber auch allgemein, indem es Thatfachen darstellt, die zu allen Zeiten wiederkehren. Die Sprache eines solchen

Menschen ist die des „schiefen Mundes“, d. h. des Hässlichen, der Falschheit gegen den Nächsten redet; auch die Zeichensprache der blinden Augen ist ihm eigen, indem er den Genossen seiner Ränke winkt, wo der laute Ton gefährlich ist; je nach den Umständen müssen auch Fuß und Hand, Fingerdeuten und signifiante leise Fußtritte (Vg. *terit pede*, LXX *σημαίνει ποδι* das talmudische Scharren für *pi'el* liegt ferner und paßt auch selten als geheime Zeichenrede), dem Betrug und der Falschheit dienen. B. 14 werden diese Sinnbilder ausdrücklich von Hinterlist, Ränken und Stiftung von Zwietracht (wofür hebr. sowohl *midjān* als auch *m'dān* vorkommt) erklärt. Die Nemesis bringt über den Falschen (15) unverhofftes, plötzliches Unglück, dem der Ränkeschmied unentrinnbar verfällt.

Das Wiederwärtigste, Bösertigste, Peinlichste an falschen Menschen ist, daß sie unter Freunden Zwietracht zu stiften suchen. Diesen Zug stellte Salomo 14² als höchstes Verbrechen an den Schluß. Um den Abscheu vor dieser Sünde noch mehr zu wecken, fügt er B. 15 ff. einen Zahlenspruch an, der eine dem Hebräer beliebte Form der *Alimmar* war (vgl. Amos 1 u. 2, Job 5, 19); Salomo nennt 6 Sünden als Gott verhaßt, aber eine siebente weiß er, die schlimmer als alle vorigen ist, sie ist ein Ausbund der Verlehrtheit; im siebenten also liegt die Pointe, es ist die satanische, Freunde entzweieude Falschheit. Man fragte, weshalb gerade sieben zu diesem Ende aufzählen? weshalb genügen nicht drei oder vier? die Antwort ist, daß die Zahl sieben die Idee der Vollzähligkeit, des Abgeschlossenen darstellte, im Guten wie im Schlechten (vgl. die 7 Geister Gottes, die 7 Gaben des heiligen Geistes, daneben die bösen Sieben in den 3 × 7 Fußstücken der üppigen Weiber Jf. 3, 18 ff., eine dreimal böse Sieben für den Gatten, ebenso Jf. 4, 1). Stolz 17¹ und Mord an Unschuldigen 17² sind an sich zwar größere Sünden; der Stolz aber, obgleich die Sünde der Sünden, schadet nur dem Sünder selbst, und Mord, obgleich zum Himmel schreiend, löscht an sich bloß das physische Leben aus, aber die Verhezung sich liebender Menschen ist *secundum quid* empörender, weil teuflischer, weil nicht Folge plötzlichen Zornes, der unverhofft Jemanden bis zum Todschlag hinreißen kann, sondern das Werk wohl überlegter, raffinirter Gemeinheit und Hinterlist, ein Werk zugleich, das die ehemals Vertrauten sittlich wie physisch ruiniren kann. 19¹ ist *jāpīah kəzābīm* Attributivsatz (für ein nomen) zu *'ēdh sāqēr*, vgl. Koh. 1, 18.

V. 20 ff. kommt Salomo auf die Keuschheit zurück, die überhaupt wiederholt Gegenstand seiner Ermahnungen ist; die Sünden gegen diese Tugend sind ja eben die zahlreichsten, weshalb häufige und nachdrückliche Warnungen gerade in dieser Beziehung gewiß motiviert sind.

20. Bewahre, mein Sohn, das Gebot deines Vaters
Und verschmähe nicht das Gesetz deiner Mutter.
21. Binde sie auf dein Herz immerdar,
Schlinge sie um deinen Hals.
22. Wenn du gehst, wird es dich leiten,
Wenn du liegst, wird es dich behüten
Und erwachst du, wird es dich anreden.
23. Denn eine Leuchte ist das Gebot und das Gesetz ein Licht
Und ein Weg zum Leben Weisungen zur Zucht,
24. Dich zu behüten vor einem bösen Weib.
Vor Glätte fremder Zunge.

Diese Verse sind eine Einleitung zu der eigentlichen Ermahnung. Die Parallelworte „Gebot“ und „Gesetz“ V. 20 bezeichnen die Gotteslehre, welche Vater und Mutter als Gottes Sägung dem Kinde verkündigten; das „Gebot“ der Eltern ist eben nicht ihr eigenes, sondern das göttliche, dessen bloße Vermittler die Menschen gegen einander sind. Dieses Gesetz (21) soll stets gegenwärtig sein, wie in dem Gürtel auf dem Herzen, mit der Schnur am Halse hängen. Denn (22) es gibt keine bessere Kameradschaft, da es die rechte Leitung für unser Handeln (Gehen, Wandeln) bietet und im Schlafe über uns wacht; indem es von dem Gesetzesstreuen jede den Schlaf störende Unruhe des Gewissens fernhält; dem Erwachenden endlich spricht es alsbald die rechten Gedanken für den neuen Tag ein: es ist eben ein Licht und eine Leuchte (23), so daß in seinem Bereich sich haltend der Mensch den rechten Weg nicht verlieren kann, daher ist es 23² „ein Weg zum Leben“, ein Handweiser, der nur den guten Weg zeigt, welcher stets des Lebens wahren Genuß und endlich ewiges Leben gibt. Hier aber hat Salomo zunächst eine specielle Seite im Auge, wodurch sich das Gesetz als Lebensweg, als Mittlerin eines glücklichen Daseins, ausweist, nämlich die Bewahrung vor dem Unheil der Wollust; darum folgt gleich V. 24 als besonderer Zweck der Gesetzeswarnung: „dich zu bewahren vor dem bösen Weibe“, der in's Land kommenden heidnischen Buhle (נֹזְרִיָּא extranea, vgl. 2, 16), deren glatte Schmeichelfrede der Jugend nachstellt. Nach dieser Einleitung folgt nun die Mahnung selbst.

25. Begehre nicht nach ihrer Schönheit in deinem Herzen,
Und nicht fange sie dich mit ihren Wimpern.
26. Denn um eine Buhle kommt's bis zu einem Laib Brod
Und ein Eheweib erjagt eine kostbare Seele.
27. Kann Jemand Feuer holen in seinem Busen,
Und seine Kleider würden nicht verbrannt?
28. Oder kann Jemand gehen auf Kohlen,
Und seine Füße würden nicht versengt?
29. So wer kommt zum Weibe seines Nächsten,
Nicht straflos bleibt, wer immer sie berührt.
30. Man verachtet nicht den Dieb, wenn er stiehlt,
Zu stillen sein Begehren, wenn er hungert;
31. Und ergriffen kann er siebenfach bezahlen,
Alle Habe seines Hauses hingeben:
32. Wer Ehebruch begeht, ist ohne Verstand,
Wer sich selbst verderben will, der thut das.
33. Schläge und Schande erwirbt er,
Und sein Schimpf wird nicht getilgt.
34. Denn Eifersucht ist Born eines Mannes
Und nicht schont er am Tage der Rache;
35. Nicht berücksichtigt er irgend ein Sühngeld,
Und nicht stimmt er zu, magst du auch steigern die Beschenkung.

Das Uebel, gegen welches der junge Mann gewarnt wird, ist wiederum mit manchen Detail bezüglich seiner Umstände und Folgen dargestellt. Weder das glatte Reden (24), noch die Schönheit (25¹), noch das kokette Auge, die Winke mit den Wimpern (25² Vg. *nubibus*) sollen ihn bethören. Er möge bedenken, welche Folgen es hat; denn (26¹) bis zur Bettelarmuth bringt die Buhle den Gimpel herunter, der ihr nachläuft (Vulg.: *pretium scorti via unius panis* in gleichem Sinn, sofern sich die Courtisane schwerlich mit dem Nöthigen begnügt, *Drach: elle ne se contente pas du simple nécessaire, elle l'épuise entièrement et le réduit à la dernière pauvreté*), während sie als Eheweib den Lüftling zum Ehebrecher macht und damit die „Seele“, d. h. das Leben selbst ihm raubt, denn Ehebruch wurde mit dem Tode bestraft; bezieht man aber *nāpēš* auf die Seele im eig. Sinn, so ist der Gedanke, daß verbotener Umgang mit der Ledigen in Armuth stürzt, mit dem Eheweib eines Andern aber jedenfalls, wenn es nicht zum Ruin des Vermögens und des Lebens kommt, doch die kostbare Seele und alle persönliche Würde, welche in ihr beruht, verdirbt. So nothwendig Jemand seine Kleider verbrennt, wenn er Feuer darin holt, und seine Füße, wenn er über Kohlen geht (28), ebenso nothwendig folgt die Strafe (29),

wenn Jemand verbotenen Umgang hat; „kommen“ und „berühren“ sind Euphemismen wie ψ 51, 1; Gen. 20, 6. Diebstahl (30 ff.) geschieht unter Umständen ohne nachfolgende Schande, wenn es nämlich aus Noth, zur Stillung des Hungers Jemanden treibt, etwas fortzunehmen, während in anderen Fällen, wo die Noth nicht entschuldigend war, der Dieb durch überreichlichen Ersatz (das Gesetz Ex. 21, 37; 22, 1—8 verlangte nicht über das Fünffache) den Verkürzten begütigen und so die eigne Ehre wiederherstellen kann. Der Ehebruch aber (32 ff.) zieht nicht zu tilgende Folgen nach sich, so daß nur Wahnsinn, der Wunsch, sich selbst zu ruiniren, dazu führen kann. Denn nicht bloß Hiebe in manchem Fall empfängt der Ehebrecher von dem betrogenen Ehemann, sondern auch unauslöschliche Schande; denn (34) die Eifersucht des Betrogenen ist nicht gewöhnlicher Zorn, sondern Grimm eines starken Mannes, der am Rachtage, wenn die That offenbar geworden, zur Rache herausfordert, keine Schonung kennt, sich mit keinem Sühnegeld abfinden läßt, und wäre es auch noch so hoch gesetzt.

Siebente Spruchrede. Kap. 7.

Ein Opfer der Verführung.

Abermals erhebt Salomo seine Stimme, zu warnen vor unrechtmäßiger Lust; er zeigt an einem Beispiel seiner Erfahrung die Arglist einer Huhle und die unbegreifliche Thorheit des Weichlings.

1. Mein Sohn, bewahre meine Reden
Und meine Gebote berge bei dir.
2. Bewahre meine Gebote, und lebe,
Und meine Unterweisung wie deinen Augapfel.
3. Winde sie um deinen Finger,
Schreibe sie auf die Tafel deines Herzens.
4. Sprich zur Weisheit: meine Schwester bist du,
Und Freundin nenne die Einsicht,
5. Damit sie dich bewahre vor einem fremden Weibe,
Vor einer Ausländerin, die glatte Reden führt.

„Und lebe“ (2¹) drückt die Folge des „Bewahrens der Gebote“ imperativisch aus, weil es in Mitte der von dem Imperativ „bewahre“ abhängigen Objecte steht. Uebrigens ist dieses „Bewahren“ der Gebote kein bloß theoretisches Nichtvergessen, sondern auch praktische Erwägung und Befolgung, ernste in der Tiefe des Herzens oder Willens (3) wurzelnde Anerkennung und Beobachtung derselben; nur auf diese Weise kann man die Weisheit Schwester und Freundin

nennen; genügte die bloße Theorie, so wäre auch Satan der Weisheit Bruder und Freund. So denn, ist der Gedanke, halte Gottes Gesetz, damit du (5) von dem großen Unheil der bösen, verführerischen Lust frei seiest; denn Haltung des Gesetzes, worin die Weisheit besteht, ist zugleich Wahrung der Keuschheit. Die Haltung des Gesetzes gerade in diesem Punkt liegt aber dem väterlichen Mahner vornehmlich am Herzen, deshalb begründet er B. 7 ff. die Bitte, das Gesetz der Ehrbarkeit zu halten, durch ein Beispiel seiner Erfahrung. Das Wort *môdâ* (4²) „Freundin“ kommt auch Ruth 2, 1 vom Weibe vor. Die LXX bereichert B. 1 mit einem erklärenden, aber im Context störenden Zweizeiler: *ὡς τίμα τὸν κύριον καὶ ἰσχύσεις, πλὴν δὲ αὐτοῦ μὴ φοβοῦ ἄλλον.*

6. Denn durch das Fenster meines Hauses,
Hinter dem Gitter sah ich hervor,
7. Und ich erblickte unter den Einfältigen,
Bemerkte unter den jungen Leuten
Einen Jüngling ohne Verstand,
8. Der durchschritt die Straße nahe ihrer Ecke,
Und den Weg zu ihrem Hause beschritt er
9. Im Düstern, als der Tag sich geneigt hatte,
In der Mitternacht und Finsterniß.
10. Und siehe ein Weib kommt ihm entgegen
Im Anzug einer Buhle und versteckten Herzens;
11. Stürmisch ist sie und unbändig,
In ihrem Hause haben nicht Ruhe ihre Füße;
12. Bald vor der Thür, bald auf den Gassen,
Und an jeder Ecke stellt sie sich auf die Lauer.
13. Und sie ergriff ihn und gab ihm einen Kuß,
Nahm eine freche Stirn an und sprach:
14. Friedopfer hatte ich zu bringen,
Heute erfüllte ich mein Gelübde,
15. Darum bin ich ausgegangen dir entgegen,
Zu suchen dein Antlitz und ich hab' dich gefunden.
16. Mit Pfählen hab' ich belegt mein Bett
Mit Buntgestreiftem, Aegyptens Gespinnst;
17. Ich habe besprengt mein Lager
Mit Myrrhe, Aloe und Zimmet.
18. Komm, berauschen wir uns in Liebe bis zum Morgen,
Bergnügen wollen wir uns in Liebkosungen.
19. Denn der Mann ist nicht in seinem Hause,
Er ist fernher gegangen;
20. Die Geldkase hat er mit sich genommen,
Wird erst zum Tag des Vollmonds nach Hause kommen.

Zuerst erscheint auf der Scene unter dem jungen Volk, den „Einfältigen“, die „offen“ sind jedem schlechten Eindruck (Drach: p^otha'im les simples, dont le coeur est ouvert à la seduction), ein jugendlicher Thor (7), der (8) die Straße durchmaß bis „nahe ihrer Ecke“, nämlich des ihm wohlbekannten Weibes, um dann auf das Haus zuschreitend die Gesuchte zu treffen; da šûq masc. ist, geht das Suffix in pinnâh „ihre Ecke“ auf das Weib, bez. also die Ecke der Straße, auf welcher das Haus des Weibes gelegen war. Der junge Mensch hatte aber lange im Dunkeln herumgetrabt, ehe er zum Ziele kam, vom Abend bis zur Mitternacht (dem „Augapfel der Nacht“, ein kühnes Bild für die Finsterniß). Daß der Beobachter hinter seinem Fenstergitter Stunden lang die Scene im Düstern verfolgen konnte, ist nicht befremdlich, da Sternenlicht oder Straßenbeleuchtung auch ohne Mondschein Licht genug geben. Endlich (10) um Mitternacht nahte das Weib im Anzug (šîth wie Ex. 33, 4; ψ 73, 6) der Buhle d. h. schön aufgeputzt, doch „versteckten Herzens“ d. h. ihre wahre Gesinnung, die nicht wirkliche Liebe zu Andern, sondern eigene Lüsterheit ist, verbergend, daher richtig umschreibend die Vg. „prae-parata ad capiendas animas.“ Sie ist „stürmisch und unbändig“, ein mannstolles Weib, das im Hause keine Ruhe hat und deshalb bald vor der Hausthür (bahûc foris, im Gegensatz zu in plateis draußen vor dem Hause), bald weiter hinaus auf der Straße und an jeder Gassenecke auf den Liebhaber lauert; beide waren also schon lange auf dem Lauf, ohne sich zu finden. Toll vor Aufregung (13) ergriff das Weib zuborkommend den Burschen, küßte ihn und knüpfte also- gleich, die weibliche Zurückhaltung mit eiserner Stirn noch weiter verlegend, die Einladung an, ihr in's Haus zum vollen Genuß der Sünde zu folgen. Dort hat sie ein gutes Mahl bereitet (14) und ein bequemes, reizendes Lager hergerichtet (16 ff.) und in Abwesenheit des weit („fernher“, aus weiter Ferne erst den Heimweg anzutreten) verreisten Mannes hat sie ganz freie Hand bekommen. Das Mahl ist anläßlich eines Friedopfers hergerichtet. Bei Friedopfern fiel nämlich der größere Theil des Opferfleisches der betreffenden Familie, welche das Opfer bringen ließ, zu, und diese konnte denn jenen Antheil zu Hause für ein Mahl herrichten; das Weib, indem es sich mit dem Buhlen auf diese Art erst gütlich thun will, ist ein Beweis, daß Heiliges zu jeder Zeit von Leichtfertigen mißbraucht wurde: die Protestanten, welche Wallfahrten, Kirchweihfeste

u. dgl. verdammen, weil da und dort eine Unordnung zu Tage tritt, vergessen ganz darauf, daß alttestamentliche Opferwesen wegen solcher Mißbräuche, wie sie unsere Stelle berührt, als „unsittliche Institution“ zu brandmarken! 16¹ marßaddim Pfühle, Rissen oder Matratzen, stragulae (Syrer und Targum, auch so das περιστρώματα Aquila's und Theod.'s); LXX κειρίαις τέτακα τὴν κλίνην, so auch Vg. in-
 texui funibus lectum, das heißt nach Cornelius a Lapide: ut mollius cubes, non tabulis ligneis, sed funibus lineis vel laneis instravi et contextui lectum, wobei an eine Unterlage gedacht ist, die als Ersatz der Sprungfeder diene; so auch Calmet: lectum suspendi funibus vel loris, ut mollior efficiatur . . . suspicor lectulos esse, qui traiectis per asseres perforatos funibus suspenderentur, deren auch Cato de re rustic. cp. 5 gedenke. B. 16² ἡαῦθόθῃ bunte Decken, und zwar, wie es weiter heißt, von ägyptischer Spinnerei; nach B. 17 hat das Weib auch die Wäsche durch Besprengung mit aromatischen Essenzen wohlriechend gemacht: mit dem aus der Rinde quillenden Harz der arabischen Myrrhe, mit Aloe und Zimmet. Das Aroma der indischen Aloe ist das Holz des Agilabaumes, besonders die verdorrte Wurzel, auch der Saft der Blätter. Beim Zimmetbaum gibt die innere Rinde das Aroma. Sämmtliche Bestandtheile, die hier genannt sind, konnten pulverisirt in Flüssigkeiten gemischt und dann als Essenzen gesprengt werden. 20. Zur Zeit war es Neumond, wo die Nacht dunkel ist; B. 9. nennt die Mitternacht finster, es war also nicht letztes Viertel, wo der Mond um Mitternacht aufgeht.

21. Sie führte ihn fort durch die Fülle ihrer Beredung,
Durch die Glätte ihrer Lippen riß sie ihn weg.
22. Er geht ihr nach plötzlich
Wie ein Ochs, der zum Schlachthaus eingeht,
Und wie ein Gefesselter zur Züchtigung, er der Thor,
23. Bis der Pfeil seine Leber spaltet;
Er ist wie ein Vogel, welcher der Schlinge zueilt,
Und er weiß nicht, daß es um sein Leben ist.
24. Und nun, Kinder, höret auf mich,
Und achtet auf die Worte meines Mundes.
25. Nicht biege ab zu ihrem Wege dein Herz
Und irre nicht auf ihren Pfaden.
26. Denn viele Erschlagene streckte sie nieder,
Und zahlreich sind alle ihre Gemordeten.
27. Wege zur Hölle bildet ihr Haus,
Hinabführend zu den Kammern des Todes.

Der junge Mensch hatte es ursprünglich auf eine bloße Liebespromenade abgesehen; aber das Gerede des Weibes hat ihm alle Furcht vor einem Nisiko, einer Begegnung des Eheherrn und dgl. benommen. So läßt er plötzlich alle Besorgniß fahren und folgt ihr — wie ein Ochse zum Schlachthaus, wie ein Gefangener zur Hinrichtung oder Geißelung, bis ihm mit der Vollziehung der Sünde selbst der Todespfeil die Leber durchbohrt, Gewissenspein über den Frevel die Ruhe raubt, Aussicht auf Schande und Tod den Schmerz vollendet. Die sinnliche Leidenschaft reflectirt sich nach Anschauung der Alten in der Leber, deshalb wird diese getroffen. So ist denn der Thor wie ein Vogel, der selbst sein Verderben ist, in die Schlinge läuft, ohne zu sehen, daß sie ihm umbringt. 22² begegnet das schwierige *āχēs*, wofür LXX und Targum *kālēb* Hund, Vg. *kābēs* agnus haben; LXX *κύων ἐπὶ δεσμά* ergibt den Gedanken: wie ein Hund, durch Futter gelockt, sich anketten läßt, so cet.; nach Jf. 3, 18 kann *āχēs* Fessel bedeuten, weshalb Einige die Worte umstellend (*ke'ēvil 'el mūsar āχēs*) „wie ein Thor zur Bückigung in Fesseln“ übersetzen. Aber dieser Gewaltthat bedarf es nicht, da sich mit *Drach āχēs* als abstr. pro concr. nehmen läßt, was dann die oben gegebene Deutung ergibt.

Eine allgemeine Ermahnung schließt die Darstellung. Die Opfer der Buhlerei (26) sind zahlreich (*acumim* viele wie ψ 35, 18), wie auf einem Schlachtfeld liegen ohne Zahl die Erschlagenen da, weggerafft in der Blüthe der Jahre; das Haus der Buhle ist (27) eine Vielheit von Wegen zur Hölle, es führt auf die eine oder andere Weise in's Verderben, in die äußersten Tiefen des Todes, in *interiora mortis* (vgl. Job. 9, 9), die sich in unabsehbare Abgründe verlieren.

Achte Spruchrede. Kap. 8.

Lob der Weisheit.

Der erste Theil des Werkes geht mäßig zu Ende. Wie Anfangs I, 20 ff., so führt daher Salomo auch hier wieder die Weisheit selbst vor, läßt sie persönlich das Wort nehmen und ihre Würde und Gaben preisen, worauf in eine Schlußrede R. 9 die Weisheit und Thorheit neben einander auftreten, um an die Menschen ihre Einladung zu richten. Da unser Kapitel in der Patristik von der zweiten Person Gottes erklärt wird, so mag es dem Leser lieb sein, an dieser Stelle zu vernehmen, wie selbst das abgefallene Judenthum die im A. T.

bestimmt ausgesprochene Lehre von der Mehrpersönlichkeit Gottes bewahrte. Da die betreffenden Aussprüche der jüdischen Tradition dem modernen Rabbinismus ein Dorn im Auge sind und sie deshalb von den Rabbinern theils ignorirt, theils durch leere Behauptungen, wie, es seien von christlicher Hand eingeschwärzte Stellen, in Mißcredit gebracht werden, so lasse ich dieselben nach den bereits Kap. 1 erwähnten genauen Untersuchungen des kabbalistisch wie talmudisch gewiß mehr als zünftigen Ex-Rabbiners Drach (vgl. dessen Lebensgeschichte in Rosenthal's Convertitenbildern) hier folgen.

Der Ausdruck Kabbala im engeren Sinn, wie er hier gemeint ist, bez. die jüdische Tradition, deren Lehren vom 2. christl. Jahrh. an schriftlich zum großen Theil aufgezeichnet wurden. Das Hauptwerk ist das Buch Zohar, von welchem Drach in Rücksicht auf Sprache und Inhalt a. a. O. 2, 16 ff. nachweist, daß es im 2. christl. Jahrh. von Simon Ben Jochai begonnen und von dessen Schülern noch vor der Zeit der Jerusalemer Gemara vollendet wurde; neben mancherlei rabbinischen Grillen bietet es viele christliche Lehrsätze, und obgleich spätere Interpolationen da und dort nicht in Abrede gestellt werden, erweisen sich doch nach Drach's Ueberzeugung die uns interessirenden Stücke durch die Eigenthümlichkeit der Sprache und Context als ursprünglich; nur solche Stellen, welche diesen Charakter unbezweifelt an sich tragen, sind daher im Nachstehenden zusammengestellt. Es mag noch bemerkt sein, daß die Sammler der Traditionen im Zohar und sonst nicht selten der griechischen Philosophie entlehnte Ausdrücke anwenden; aber es ist ein Irrthum, wenn man glaubte, diese seien wie bei den Autoren, denen sie entlehnt wurden, in pantheistischem Sinne gebraucht; Drach bemerkt dagegen, daß der Context, indem an vielen Stellen völlig entgegengesetzte Ideen auftreten, diese Annahme absolut ausschließe. Auch sei in Erinnerung gebracht, daß Kabbala und Talmud, obgleich beide Sammelwerke der jüdischen Tradition, in der Weise verschieden sind, daß jene nach heutiger Ausdrucksweise vornehmlich dogmatischen Gehalt hat, dieser aber zunächst traditionelle Erklärungen des Sittengesetzes und bürgerlichen Rechtes bietet, wozu kommt, daß dem Talmud, dessen antisocialer und christenfeindlicher Geist auch von Drach a. a. O. 1, 161 ff. gebrandmarkt worden ist, der Löwenantheil in Bezug auf Leistungen im Gebiet der Albernheit, Gotteslästerung (indem Gott z. B. Ungerechtigkeit, Lüge u. dgl. vorgeworfen werden) und Immoralität zufällt. —

Aus dem Buche Zohar werden in unserer Angelegenheit folgende Stellen angeführt. Fol. 1. col. 11. Rēšīth Gen. 1, 1 ist ein Name Gottes und bez. das Wort, die ewige Weisheit; bēth vor rēšīth bedeutet, daß das Wort zwei Naturen hat, daß es nach den Propheten eine verborgene, unsichtbare Natur hat und auch eine enthüllte, menschliche annimmt, sowie, daß es das Zweite in der göttlichen Zahl ist — dies alles, weil bēth der zweite Buchstabe im Alphabet ist. Rēšīth ist ferner Singular, was erinnert, das „Wort“ sei eine und dieselbe Person (trotz der 2 Naturen). Diese Gedanken, daß rēšīth das Wort, die ewige Weisheit, identisch mit Jehōvā sei und 2 Naturen umschließe, werden in der Erörterung des Zohar über den ersten Theil der Genesis (z. B. 1 col. 10. 11; fol. 8. col. 30) oft wiederholt. Daß die Exegese, wie sie z. B. an den Buchstaben bēth u. s. w. gefnüpft wird, als Exegese ihr Absonderliches hat, ist hier unbedeutend; das Beachtenswerthe liegt in den Ideen, welche zum Ausdruck kommen, obgleich mitunter auch die Erklärung einer Stelle an sich (z. B. über rēšīth als λόγος) traditionellen Werth hat. Uebrigens ist anzunehmen, daß einzelne Buchstaben und Wörter mit welchen traditionelle Lehren in Verbindung gesetzt werden, obgleich ein Beweis für diese nicht darin liegt, lediglich als eine Art Erinnerungszeichen gelten sollten. Nach dieser Zwischenbemerkung fahren wir fort.

Fol. 15 col. 58 heißt rēšīth das Geheimniß der Weisheit, weil der Wortlaut an sich bloß Anfang bedeutet, nach mündlich bewahrter Gottesoffenbarung aber auch die ewige Weisheit als zweite Person anzeigt, durch welche die erste alles schuf.

Fol. 20 col. 79. Rēšīth ist das Zweite in der Zahl Gottes, die „himmlische Krone“, das Erste bleibt unsichtbar und macht insofern keine Zahl, als es als Erstes mit keinem Früheren addirt werden kann. In rēšīth ist vereinigt die Weisheit aus der Höhe (die Gottheit) und die Weisheit von der Erde (die zur persönlichen Einheit Gottes erhobene Menschennatur) vgl. Röm. 1, 3. 4: de filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui predestinatus est filius Dei in virtute.

Fol. 4 col. 16. Gott sah, das Licht war gut tōbh; das ist „die Säule der Mitte“, die 2. Hypostase. Das Licht ist seiner Natur nach geeignet, an die Weisheit, die 2. Person, zu erinnern, vgl. Joh. 1, 9: erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; Joh. 8, 12: Ego sum lux mundi; 12, 46: Ego

lux in mundum veni, ut omnis, qui credit in me, non maneat in tenebris. Und wenn die Rabbinen sonst in ihren Werken oft sagen, das gute Licht Gen. 1, 3. sei ewig, es sei schon vor der Welt gewesen, so haben sie darin sich unbewußt den wahren Gedanken ihrer Väter bewahrt, daß dies von der ewigen Weisheit gilt, jenem Licht, dessen Sinnbild das geschaffene Licht ist.

Auch die Lehre vom heil. Geist hat der Rabbinismus zu Gen. 1, 2. notirt. Raschi bemerkt zu Talmud Chagiga 15 a: „Der Thron der Herrlichkeit Gottes, hielt sich in der Luft und schwebte über dem Antlitz der Gewässer durch den Geist des Mundes des Allerheiligsten und durch sein Wort, in Gestalt einer Taube, die leicht schwebt über dem Nest.“ Der Rabbi bezeugt hier nicht bloß die Existenz des heiligen Geistes, sondern auch seine untheilbare Einheit (des Wesens) mit den beiden anderen Personen. Er wiederholt, ohne es zu verstehen, eine alte Tradition, deren Bestandtheile sich auch in beiden Talmuden und im Midrasch Bereschith Rabba (einem andern Sammelwerk von Traditionen) erhalten haben.

Der Zohar sagt zu Gen. 1, 2: „Der Geist Gottes, das ist der Geist des Messias“, d. h. der dem Messias nach Ps. 11 sich mittheilende göttliche Geist.

Weitere trinitarische Erörterungen der Rabbiner knüpfen sich an Dt. 6, 4: audi Israel, Jehova Deus noster (Elôhênû), Jehova unum. Die dreimalige Nennung Gottes in diesem Text ist auffällig: zuerst Jehova im Singular, dann der Plural Elôhim mit Suffix, endlich wieder Jehova im Singular; das ist wie zu zeigen, daß die Dreiheit von der Einheit umschlossen ist, daß alle drei Personen der Gott sind, der ist unissimus: „et hi tres unum sunt.“ Die alte Synagoge schreibt den heiligen Namen ,⋈, die 3 Jod sollen die drei Personen bedeuten, das Qâmêç als die Verbindung dreier Punkte (:·) deren Einheit. Zur größeren Hervorhebung der Einheit zog man auch wohl um diese Zeichen noch einen Kreis (⋈). So findet man es in alten Manuscripten der chaldäischen Paraphrasen und schließt mit Recht auf eine vorchristliche Entstehung dieser Zeichen. Die Rabbalisten lieben auch das ⋈ als Bezeichnung Gottes: 3 Punkte, durch durch eine Ligatur verbunden.

Außer dieser Zeichensprache über Dt. 6, 4 gibt es auch manche sonstige Erörterungen dazu. Noch Bechai sagt im 13. Jahrh., in s. Com. zur Stelle, aus traditioneller Kunde, daß Moses hier zu

glauben befehle, in Gott sei die Ewigkeit ('ain sôp), die Weisheit und die Klugheit (bînā) zu Einem vereinigt; er will sagen wie Jf. 11, 2, daß der Geist des Rathes, des Verstandes zu Einem verbunden ist mit dem ewigen Vater und der ewigen Weisheit. Aehnlich heißt es Tikkune Zohar 126 a, daß ך 121 in dem Worte ך׃ das ך die „höchste Krone“, das Jod die „Weisheit“, das nun die „Klugheit“ bedeute, diese 3 seien in Jehova und constituirten ihn, weshalb der Psalmist sage, seine Hilfe sei von Jehova. Rabbi Ahron, der „große Kabbalist“, Vorsteher der Schule zu Babylon, sagte in seinem Werk über die Punctuation: „Kein Mensch wird sich eine wirkliche (ādāquate) Idee machen von der dreifachen Zahl, die in der Wesenheit Gottes ist. Deshalb schließe deinen Mund und wolle nicht erklären diese natürliche Verbindung in seinem Wesen. Zum Ausdruck dieses Geheimnisses schließt Dt. 6, 4 mit Qāmēg (in 'ehād), denn qāmac heißt schließen, wie um anzudeuten: schließe deinen Mund.“

Der Zohar fol. 126 col. 501. 2 sagt über Dt. 6, 4: „Jehova, Princip aller Dinge, der heilige Alte, er wird Vater genannt; 'Elôhênû, das Thal, aus welchem hervorgehen die Quellen aller Bäche, die allen zufließen; Jehova, Zweige des Baumes, Vollendung der Wurzeln.“ Der Vater heißt hier wie Dan. 7, 13 der Alte der Tage. 'Elôhênû ist ein Thal, der Quellort der alle erquickenden Ströme; die Propheten weissagten ja, daß sich der Himmel herablassen werde, alle zu retten, daß Gott als Erlöser zu den Menschen komme, sie in seinem Blut zu reinigen und zu heiligen: Christus humiliavit semetipsum usque ad mortem, sein Blut ist die Quelle des Heils für die Menschheit. Der heilige Geist ist unter dem Bild der „Zweige des Baumes“ vorgestellt, weil er vom Vater und Sohne als Einem Princip hervorgeht wie die Zweige aus dem Baum, und als Band einer unaussprechlichen Liebe zwischen beiden heißt er die „Vollendung der Wurzeln“, seiner Ursprünge, des Vaters und des Sohnes.

Der Zohar spricht auch zur Genesis fol. 1 col. 10 über Dt. 6, 4: Jehova, Elohenu, Jehova: Diese 3 Grade entsprechen dem himmlischen Geheimniß des Verfes: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Im Anfang, erstes Geheimniß, — schuf, verborgenes Geheimniß, — Gott, Geheimniß, von dem die Existenz alles Irdischen abhängt, — 'eth um' zu sagen, daß wir, (weil nämlich 'eth vor haššāmājim auch an sich cum ist, obſchon in loco zwar nota acc.) den einen vom andern, das Männliche vom Weiblichen, nicht trennen dürfen; dann folgt he

(der Artikel vor šāmájim), weil das Geheimniß aller mit šāmájim verbunden ist, šāmájim aber ist Jehova, und alles ist Eins. Zu bemerken ist, daß die Rabbalisten die 2. Person Mutter (das Weibliche) nennen, weil sie mit dem Vater, dem „punctum originis oder generator“, durch die von ihm mitgetheilte vis producens eine dritte virtus divina ausgehen läßt.

Der Zohar zu Numeri f. 77 c. 307 sagt über Deut. 6, 4: „Es gibt zwei, mit dem sich eins vereinigt und sie sind drei, und drei seiend sind sie nur eins. Die zwei sind die beiden J'hova Deut. 6, 4, mit dem sich Elohim verbindet. Und dies ist das Siegel Gottes: Wahrheit. Und wie sie mit einander verbunden sind, sind sie eins in einer einzigen Einheit.“

Fol. 59 c. 236, über Exodus, heißt es zu Deut. 6: J'hova, Elohenu, J'hova eins, eine einzige Einheit, ein einziger Wille, ohne jede Trennung. Und f. 72 c. 286: Das erste J'hova ist der oberste Punkt, Princip aller Dinge. Elohenu ist das Geheimniß der Ankunft des Messias, des saeculum futurum. Das zweite J'hova vereinigt die Rechte und Linke in einheitlicher Verbindung (die 2 ersten Personen heißen Rechte und Linke nach ψ 110 sede a dextris meis).

Auch an das Tetragrammaton knüpft man die Trinität. J'hova wie Ehjé, sagen die Rabbinen, beide Namen bezeichnen identisch das göttliche Wesen, beide schließen alle drei Zeiten ein, Gott als das nothwendige Sein bezeichnend, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist. Als trinitarische Auslegung erscheint auch hier die übliche Schreibung mit 3 Jod. Gegenwärtig zeigen die jüdischen Gebetbücher bloß zwei Jod mit Qāmeç ' , , aber das ist Tendenz, denn ursprünglich schrieb man drei, weshalb der Zohar oft von telāthIn jüdIn dašmā qādīšā redet, „den drei Jod des heiligen Namens.“ Gewöhnlich schrieb man in oben bereits gezeichneter Weise; ein Manuscript des 13. Jahrhunderts hat auch ' , , in horizontaler Lage, daneben 'X 'X 'X für 'Ehje; ebenso berichtet ein mémoire über die chinesischen Juden im 37. Band der bibliothèque des amis de la religion, daß bloß ein Jod die Einheit Gottes bezeichnete, drei also die Personen. Die Segensformel Num. 6, 24 ff. enthält dreimal den heiligen Namen: ' , , segne und bewahre dich, ' , , lasse leuchten dir dein Angesicht und sei dir gnädig, ' , , wende dir dein Antlitz zu und verleihe dir Gedeihen. Wenn ein jüdischer Priester diesen Segen

über das Volk spricht, muß er nach Anweisung der Ueberlieferung die Hände ausbreiten über die Versammlung und die Finger jeder Hand so theilen, daß sie eine Dreieck bilden (der Daumen für sich, die zwei folgenden Finger zusammen und abermals die zwei nächsten zusammen); man war von jeher so streng auf die Einhaltung dieser Figur bedacht, daß man die Priesteröhne von Jugend auf darin übte und einem solchen, der später doch ungeschickt war, bei seinem Dienst die betreffenden Finger mit Wollfäden zusammenband. Heute ist diese Sitte noch in „orthodoxen“ Gemeinden in Brauch, obgleich freilich Niemand von denjenigen, die man als Priester ansieht, juridisch seine Abstammung von dem Priestergelecht beweisen kann; denn was so ein Cohen dafür anführt, ist die bloße Behauptung, sein Vater und Großvater hätten es gesagt. Merkwürdig sind insbesondere die kabbalistischen Deutungen der einzelnen Buchstaben des Namens Jehova; jeder Buchstabe dient als Geheimzeichen.

Das erste Jod bez. das „erste Princip“, das „Königthum“, eine Deutung, welche offenbar schon der heil. Hieronymus kannte, da er ep. 30 ad Paulam schreibt: Yod principium aut dominator. Dieses Jod heißt in der mystischen Sprache schlechthin das „Geheimniß“, „occultatio sapientiae“, „absconsiones sapientiae“, das „Verborgene der Weisheit“, das sich nach Job 28, 21 den Augen alles Lebendigen entzieht; es heißt auch der „unbegrenzte Wille“, der „Gedanke“, „tief, sehr tief“ nach ψ 7, 24 und „tief, tief, wer kann es erreichen?“ nach Eccli. 7, 24. Simon ben Jochai nannte es „die höchste Krone“.

Das folgende He. Aus ihm geht hervor aller Glanz unter ihm, es geht hervor aus dem Glanz über ihm. Setzt man den kleinen Strich seiner Linken auf die rechte Seite, so wird η zu η' und bedeutet die „Hand Gottes“, durch die er alles machte. Auch Gen. 2, 4 ist ein Erinnerungszeichen an diese Wahrheit, da das Wort בְּרֵאשִׁית durch Abtrennung der 2 ersten Buchstaben den Satz ergibt: durch He schuf er sie; einige meinten, dies solle eine Exegese des Wortes sein und lachten natürlich, aber es ist anders, die jüdischen Gelehrten nahmen es nur als subjectiv gewähltes Geheimzeichen, wobei freilich nicht ausgeschlossen ist, daß Unwissende glauben mochten, die bloß äußerlich wie pro memoria angeknüpfte Lehre könne auch so aus dem Schrifttext bewiesen werden. Das He hat nach unten eine Oeffnung, was zur Erinnerung dient, daß die Menschen durch Sünde in den Abgrund der Hölle eilen, und eine Oeffnung oben, weil die Menschen durch

das Geheimniß des He zum Himmel aufsteigen. He selbst steigt auch zur Hölle nieder, um ihre Gefangenen wegzuführen. He heißt ferner die „Mutter“, weil es mit der Macht über ihm eine andere göttliche Macht hervorbringt.

Vav bedeutet Verbindung, es heißt und, es ist die Verbindung der himmlischen Mächte. Es hat in sich das vereinigende Leben und theilt es mit den anderen Mächten. Seine Gestalt ׀ bez. es als den Baum des Lebens, als Strom der Gnaden, der allen zufließt, als Flamme, die erleuchtet und erwärmt die Herzen, während Jod wie eine glühende Kohle aus der Flamme hervorglänzt; es schaut aufwärts, denn es empfängt seinen Einfluß von der höchsten Krone, es verlängert sich abwärts, um seinen Einfluß zu üben auf alles drunten. Es ist die „Säule der Welt“, denn seine Wesenheit ist Klugheit. Es ist das Kind des Jod und He (ex patre filioque!) und sein Name ist Geist.

Das letzte He in ׀׀׀׀ bedeutet die „irdische Gottheit“, Gott herabgestiegen zur Erde und Mensch geworden, wie es z. B. Jf. 4 u. 7 verheißen wurde. Die ersten 3 Buchstaben folgen sich in der Ordnung der Zahl, aber nicht in der Zeit, das zweite ist auch der Zeit nach folgend.

In ׀׀׀׀׀ ist ׀ die „himmlische Krone“, der Vater. Sofern ׀ als ein Balken mit 2 Jod erscheint, heißt es das Vav der Mitte und bezeichnet die Weisheit und die Klugheit verbunden mit der Krone. Das Aleph ׀׀׀׀ ist „die höchste Krone“ auch deshalb, weil es umgestellt ׀׀׀׀ wird d. h. „verborgen“, denn die erste Person bleibt verborgen, zeigt sich in keiner Gestalt der Welt, während He als Mensch auftritt und Vav als Taube und Feuerflamme.

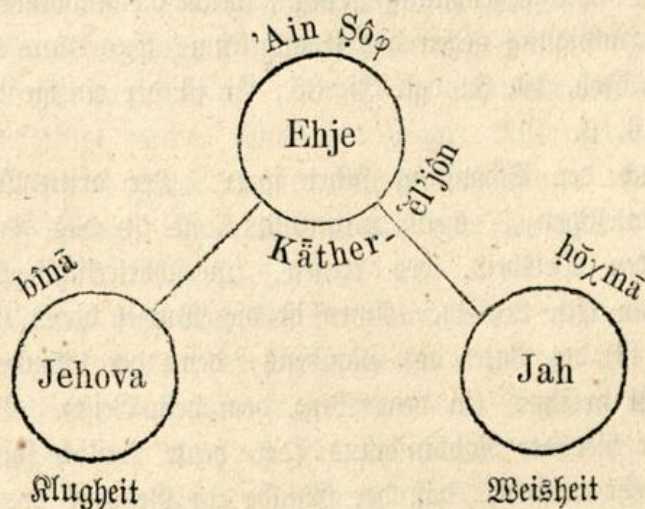
Die rabbinischen Bücher sind voll von diesen Erklärungen des heiligen Namens, die so eminent christlich, trinitarisch und so unzweifelhaft von rabbinischer Hand aufgezeichnet wurden, daß man in der That stumm vor Verwunderung Israel reden hört und nicht verstehen sieht; es ist die Verblendung, worin man sehend nicht sieht. Drach führt sehr viele einzelne Stellen an, welche die eben vorgelegten Sätze in theilweise schöner Form darbieten; da die Autoren sich aber unheimlich stark wiederholen, genüge hier der Hinweis auf Drach 1, 394 ff., mit besonderer Heraushebung seiner Anschauung von dem Buche Jecirā.

Das alte kabbalistische Werk, welches sefer jecirā (Buch der Schöpfung) heißt, ist ganz auf das Dogma der Trinität basirt; die rabbinische Fabel, daß Abraham der Verfasser des Buches sei, beruht

auf der traditionellen Erklärung von Gen. 18¹⁾. Das Buch unterscheidet in Gott drei *sēfirōth* oder Zählungen, die in einer höheren Zählung sich einigen und zusammen nur eine Wesenheit bilden: nämlich 'Ain-Šōφ, das Unendliche, die Ewigkeit oder vielmehr das ewige Sein, sonst auch Kāthēr-ēljōn, die höchste Krone, genannt; ferner hōymā, die Weisheit, drittens bīnā, prudentia. Diese drei *sēfirōth* heißen öfters „die drei Lichter der Höhe“, „die drei Wege“, „die drei Grade“, „die drei obersten Zweige“ (des kabbalistischen Baumes) „die drei Säulen“. Und damit man wisse, alle drei seien wirklich in Gott, Gott selbst, so nennt man sie auch mit Gottes Namen, die erste Ehje (Ich bin), die dritte Jehova, die zweite als die „Säule der Mitte“ Jah, nach rabbinischer Ansicht die Abkürzung von Ehje und Jehova.

Es gibt keinen Gott über 'Ain-Šōφ, sagen die Kabbalisten; denn der Vater ist das Princip der beiden anderen Personen, aber Niemand ist Princip für ihn.

Die drei obersten Zweige des kabbalistischen Baumes werden in drei verbundenen Kreisen dargestellt:



Das Buch der Schöpfung sagt: „Der erste Weg heißt undurchdringliche Intelligenz, höchste Krone; sie ist das ursprüngliche, intellektuelle Licht, die erste Herrlichkeit, unerfaßlich für alle Menschen.“ R. Abraham ben David, gew. Raabad, commentirt dazu: „Das Geheimniß dieses Weges wird angezeigt durch den Buchstaben Aleph. Die Buchstaben von aleph bilden auch das Wort pālā אָלֵף, admi-

1) Die Kirchenväter erklären diese Stelle trinitarisch und auch jüdische Autoritäten gehen in diesem Geleise (cf. Drach a. a. D. 447 ff.).

rabilis, den Namen des ersten Weges bei Jf. 9, 6: man nennt ihn den Wunderbaren, den Rathgeber, den starken Gott.“ Interessant ist hier zugleich, daß Raabad die Weissagung „Ein Kind ist uns geboren“ als messianisch bezeugt und erklärt, daß der Messias den Namen des ersten Weges führe, wahrhaft Gott sei, zwei Bekenntnisse, welche der moderne Rabbinismus bekanntlich verabscheut.

Das Buch der Schöpfung sagt ferner: „Der zweite Weg ist die erleuchtende Intelligenz, die Krone der Schöpfung“ (durch die alles gemacht ist), „Zôhar ha'ahādûth haššöve d. h. der Abglanz der wesensgleichen Einheit“ (des ersten Weges), „über alle Dinge erhaben, von den Kabbalisten genannt die zweite Herrlichkeit.“ Ein „Rabbi Saul“, den man den heil. Paulus nennt, schreibt bekanntlich: „In diesen letzten Tagen hat Gott zu uns geredet durch seinen Sohn, durch den er auch die Welt erschaffen hat. Und da er der Abglanz der Herrlichkeit, das vollkommene (wesenhafte) Abbild der Substanz des Vaters ist, sitzt er an der Rechten der göttlichen Majestät, um so erhabener über die Engel, als er einen vorzüglicheren Namen empfing denn sie“, Hebr. 1, 1 ff. Die Bezeichnung „Weg“, welche die Rabbiner wählten, ist eine neue Huldigung gegen das Evangelium: Ego sum *via*, *veritas et vita* Joh. 14, 5; vgl. Jf. 35; Er ist der einzige Weg zum Vater Joh. 14, 6.

Das Buch der Schöpfung fährt fort: „Der dritte Weg heißt die heilige Intelligenz, *sēyēl miqqôdēš*, sie ist das Fundament der anfänglichen Weisheit, des treuen, unerschütterlichen Glaubens, *’emûnā ’ômēn* (Jf. 25, 1). Amen ist die Wurzel dieses Glaubens. Dieser Weg ist der Vater des Glaubens, denn der Glaube emanirt von der Macht in ihm“ (in dem Wege, dem heil. Geist). Die Kirche lehrt ganz wie hier der Rabbinismus (der heute freilich sein eigenes Wort nicht mehr versteht), daß der Glaube ein Geschenk des „dritten Weges“, des heil. Geistes, ist.

Das Buch der Schöpfung sagt: „Durch 32 Wege hat Jehova seinen Namen in die drei *šēfirôth* gravirt.“ R. Meir ben Todros commentirt: „Die erst *šēfirā* ist der Gedanke der höchsten Krone, von der alle anderen *šēfirôth* hervorgehen. Die zweite *šēfirā* ist die Weisheit, die dritte die Klugheit. Die Welt bestände nicht ohne diese drei, die auch genannt werden Gnade, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit.“ Abr. ben David commentirt: „Alle diese Wege sind eingeschlossen in den drei *šēfirôth*, welche die drei Namen Gottes sind: Ehje, Jehova,

Adonai, und sie finden sich ebenfalls in den Buchstaben des heiligen Namens Jod, He, Vav und entsprechen den drei Termini „conceptio, concipiens, conceptus“, wie den drei anderen „cognitio, cognoscens, cognitus“.

Der heil. Johannes redet bekanntlich von drei Zeugen: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, die nach jüdisch üblicher Sprechweise zugleich als Spiritus et Aqua et Sanguis (in umgekehrter Folge) bezeichnet werden. Das Buch der Schöpfung hat den Ausspruch: „Es gibt drei Väter, das Feuer, das Wasser und den Geist; das Feuer ist in der Höhe, das Wasser unten, der Geist vereinigt beide“, der Vater als erstes Princip ist versinnbildet durch die feurigen Himmelskörper oben, das „Wort“ als a patre durch die Wasser unten, der heil. Geist ist die beide verbindende Liebe. Auch im Buche Zohar findet sich diese Idee, II. Theil, fol. 19 col. 74. 75. An Stelle des Feuers nennt Johannes Blut, ohne von der kabbalistischen Vorstellung abzuweichen; denn das Blut galt ja den Rabbinen als das Princip der animalischen Wärme. Das Buch der Schöpfung wurde von einem gelehrten Juden des 17. Jahrhunderts, Rittangel, in's Lateinische übersetzt; die Uebersetzung ist bis zur Unverständlichkeit slavisch wörtlich und würde nutzlos sein, wenn nicht zahlreiche Erklärungen von Rittangel beigelegt wären. Man hat gesagt, Rittangel sei katholisch und dann lutherisch geworden; er wurde Protestant, war aber nie katholisch: so berichtet Drach auf Grund von Aussagen der Nachkommen Rittangels.

Zum Schluß mag noch des M. Maimonides erwähnt sein. Obgleich ein heftiger Gegner der Trinitätslehre, hat er ihr dennoch in seiner Abhandlung über die Fundamente des Glaubens ein herrliches Zeugniß gegeben, sei es, daß er nicht wußte, was er schrieb, sei es, daß er in einem Werke, welches der Normalcodey seines Volkes werden sollte, unverkürzt alles sagen wollte, was die Synagoge lehrt.

Man liest R. 2 § 10: „Der heilige Gott erfafst sein Wesen und kennt es wie es ist. Er erkennt es nicht nach unserer Weise, zu erkennen, durch eine Idee, die außer ihm ist. Denn die Idee, welche wir von uns selbst fassen, ist etwas von uns verschiedenes. Es ist nicht so bei dem Schöpfer. Er und die Idee, welche er hat von sich und seinem Leben, sind eins nach allen Seiten, auf alle Weise und in allen Wegen der Einheit. Wenn sein Leben in ihm wäre wie in den übrigen lebenden Wesen, wenn er von sich eine Idee faßte, die

nicht er selbst wäre, so gäbe es mehrere Götter: er, sein Leben, die Idee von ihm. Aber es ist nicht so, er ist eins nach allen Seiten, auf alle Weise, in jedem Wege der Einheit. So muß man sagen, daß alles dies dasselbe ist. Er ist der Erkennende, der Erkannte und diese Erkenntniß selbst. Und dies ist etwas, das der Mund nicht ausdrücken kann, das Ohr nicht verstehen kann und des Menschen Herz kann es nicht vollkommen fassen. Deshalb lesen wir: ‚beim Leben Pharaos, beim Leben deiner Seele, aber niemals: ‚beim Leben Gottes‘, sondern: ‚bei dem lebendigen Gott‘. Der Grund ist, daß der Schöpfer und sein Leben nicht verschieden sind, wie es der Fall ist bei den belebten Körpern und den Engeln.“ Im Móre Nebûhim entwickelt er I, cap. 68 dieselbe Lehre: „Die *conceptio*, der *concupiens*, der *conceptus* sind drei verschiedene Seinsweisen in Gott, die aber nur eine Wesenheit sind und auf keine Weise eine (Wesens-) Pluralität.“ Vgl. Drach a. a. O. 433 ff. Diese und ähnliche christenfreundliche Stellen brachten die Juden des 13. Jahrhunderts so auf, daß sie viele Exemplare des Móre verbrannten; glücklicher Weise gelang es ihnen nicht, alle zu vernichten. Die heutigen Rabbiner entschuldigen den großen Denker oder sie verzerren den Sinn der Stellen durch dieselben unlogischen Spitzfindigkeiten, welche sie gegen die Prophetie des A. T. anwenden¹⁾.

Im 16. Jahrhundert war es Graf Picus von Mirandola, welcher den Christen die Kabbala erschloß. Er kaufte um 7000 Dukaten von einem Juden drei Bände kabbalistischer Handschriften, aus welchen er 72 Thesen zog, von welchen insbesondere die folgenden, da sie wenig bekannt sind, hier Platz haben mögen. Die vorgesezten Zahlen bezeichnen die Thesen, wie sie von Picus numerirt waren.

5. *Quilibet ebraeus kabbalista secundum principia et dicta scientiae Kabbalae cogitur inevitabiliter concedere de Trinitate et qualibet persona divina illud praecise, sine diminutione, additione aut variatione, quod ponit fides catholica christiano-*

1) Der junge jüdische Literat Dr. Kaufmann, aus der Breslauer Schule, suchte kürzlich in einem Werk über die „Attributenlehre“ durch die Annahme zu überzeugen, daß die christliche Auffassung die Personen als Eigenschaften, resp. göttliche Eigenschaften als Personen fasse. Der geehrte Herr wird sich durch einen Blick in Billuart oder irgend einen anderen Dogmatiker (Liebermann ist ihm wohl leichter verständlich), überzeugen, daß wir Gott und alle seine (von seinem Wesen nicht verschiedenen) Eigenschaften in drei Seinsweisen denken, und diese drei Seinsweisen sind die Personen.

rum. Ein bedeutendes Werk in dieser Hinsicht existirt von Peter Allix: *Judicium ecclesiae iudaicae contra Arianos*.

15. Per nomen Jod He Vav He, quod est nomen ineffabile, quod dicunt kabbalistsae futurum esse nomen messiae, evidenter cognoscitur futurum eum Deum Dei filium, per Spiritum S. hominem factum, et post eum ad perfectionem humani generis super homines Paracletum descensurum.

21. Qui coniunxerit dictum cabbalisticum dicentium, quod illa numeratio quae dicitur Justus et Redemptor, dicitur etiam יהי , ze, cum dicto talmudistarum dicentium, quod Isaac ibat *sicut ze*, כזה , portans crucem suam, videbit, quod illud quod fuit in Isaac praefiguratum, fuit adimpletum in Christo, qui fuit verus Deus venditus argento.

24. Per responsionem cabbalistarum ad quaestionem, quare in libro Numerorum coniuncta est particula (caput) mortis Mariae particulae (capiti) vitulae rufae, et per expositionem eorum super eo passu, ubi Moses in peccato vituli dixit, *dele me*, et per dicta in libro Zoar super eo textu: et Eius livore sanati sumus, redarguuntur inevitabiliter ebraei dicentes, non fuisse conveniens, ut mors Christi satisfaceret pro peccato humani generis.

25. Quilibet Kabbalista habet concedere quod Messias eos a captivitate diabolica, et non temporali, erat liberaturus.

26. Quilibet Kabbalista habet concedere ex dictis doctorum huius scientiae hoc manifeste dicentium, quod peccatum originale in adventu Messiae expiabitur.

27. Ex principiis Kabbalistarum evidenter elicitur quod per adventum Messiae tolletur circumcisionis necessitas.

30. Necessario habent concedere Kabbalistsae secundum sua principia, quod verus Messias futurus est talis, ut de eo vere dicatur, quod est Deus et Dei filius.

33. Per hanc dictionem ויהי *vir*, quae Deo attribuitur cum dicitur *vir belli* (Ex. 15, 3), de Trinitas mysterio per viam Kabbalae perfectissime admonemur.

Der Talmud Sota 42 b, 48 a und Sanh. 93 a, 96 b zählt deshalb ויהי unter die göttlichen Namen.

34. Per nomen יהוה , quod nomen Deo propriissime attribuitur et maxime convenienter, . . per viam Kabbalae Trini-

tatis mysterium cum possibilitate Incarnationis nobis declaratur.

39. Quilibet Kabbalista habet concedere, quod interrogatus Jesus, quis is esset, rectissime respondit dicens: Ego sum Principium, qui loquor vobis. Joh. 8, 25.

40. Hoc habent inevitabiliter concedere Kabbalistsae, quod verus Messias per aquam homines purgabit.

Dies lehrte man als traditionelle Erklärung von Jf. 12; das daher entstandene „Wasserschöpfen“ am Laubhüttenfest bezeichnet der Zohar als Typus der Gnade, welche Gott gebe, wenn er die Unreinheit der Schlange wegnehme von der Erde; „dann werden die reinen Wasser des Lebens fließen, welche man trinken wird,“ sagt der Zohar zu Jf. 12 (Gen. fol. 70).

42. Scitur per fundamenta Kabbalae, quam recte dixerit Jesus: antequam nasceretur Abraham, ego sum. Joh. 8, 75.

43. Per mysterium duarum literarum Vav et Jod scitur, quomodo Messias ut Deus fuit principium sui ipsius ut homo.

54. Quod dicunt Kabbalistsae beatificandos nos in speculo lucente reposito sanctis in futuro saeculo, idem est praecise, sequendo fundamenta eorum, cum eo, quod nos dicimus beatificandos Sanctos in filio.

Die Thesen des Grafen Picus vermehrten sich bis zu 900, welche sich über die verschiedensten Wissensgebiete erstrecken. Neid und Bosheit griffen den großen Mann als der Ketzeri verdächtig an, weshalb der heilige Stuhl seine Werke untersuchte und ihm durch Breve vom 17. Juni 1493 erklärte: Te nullum haeresis specimen vel suspicionem aut notam sinistram incurrisse.

Auf Befehl Sixtus IV. wurden jene 3 kabbalistischen Manuscripte, welche Picus mit 7000 Ducaten bezahlen mußte, in's Lateinische übersetzt; Gaffarel, der gelehrte Bibliothekar Richelieu's sagt darüber: In illis decem praecipuos Hebraei docent articulos fidei, in quibus eos nobiscum divinitus concordare mirantur qui legunt: 1. de adorando Trinitatis mysterio, 2. de Verbi incarnatione, 3. de Messiae divinitate, 4. de peccato originali, 5. de eiusdem per Christum expiatione, 6. de Hierusalem coelesti, 7. de casu daemonum, 8. de ordinibus angelorum, 9. de purgatoriis, 10. de inferorum poenis (cf. Wolf, bibl. hebr. I in calce).

Das ist die Kabbala, welche zuerst Picus wie auch Paul Ricci der christlichen Welt aufschloß. Sie enthält mit einer Genauigkeit fast wie die Schriften der Kirchenväter das christliche Dogma. Es begreift sich daher ebensowohl, daß manche Juden eben durch dieses Studium zur Kirche gelangten, wie andererseits, daß die in Haß verstockten Rabbiner auf jede Weise ihre Schäfslein von der Lectüre kabbalistischer Schriften fern zu halten suchen, indem sie bald dieselben Unsinn nennen, bald christliches Machwerk u. s. w.; die Kabbala, sagen sie, dürfe nur lesen, wer ganz fest im Glauben sei, d. h., wer im Haß gegen Christus verstockt ist. Der Jude Leo von Modena, welcher eine berühmte Geschichte der hebr. Riten herausgab, zweifelte, ob Gott denjenigen je verzeihen werde, welche die Kabbala drucken ließen (bei De Rossi, Dizionario degli autori ebrei s. v. Leo M.). Einige christliche Gelehrte ließen sich durch die scheinbar objective, weil ruhige Kritik moderner jüdischer Schriftsteller über die Kabbala täuschen; später zeigte sich, daß sie Drach's maßgebende Darstellung nicht gekannt hatten und sich daher von den Tendenzschreibern berücken ließen, diesen modernisirten Juden, die sich Juden nennen und vom orthodoxen Juden nichts behalten, Rabbiner und doch außer rabbinischer Moral wenige Principien mehr festhalten, christenfreundlich thun und doch weit von Christus sind — Leuten, deren jeder „pseudo-iudaeus, pseudo-rabbinus, pseudo-christianus atque sic verus fur, trifur, trifurcifer“ heißen könnte, gleich jenem Conradus Otto bei Wagenfeil tela 119, Sota 704. Daß die Kabbala frei von Irrthümern ist, behauptet Niemand, sie enthält schwere Thorheiten und wurde deshalb eine Reihe solcher Sätze als „impia et infamis Cabbala“ vom Apostolischen Stuhle verworfen. Wäre der Pantheismus, welchen man bei Kabbalisten finden wollte, wirklich nicht zu leugnen, so würde die Reihe der Irrthümer, welche die impia Cabbala enthält, um einen Irrthum vermehrt sein; aber die Thorheit, deshalb die Existenz einer „vera et pia cabbala“ zu leugnen, wäre ebenso groß, als wollte ein Blindgewordener sagen, vom Tage seiner Blendung gebe es überhaupt kein Licht mehr. Uebrigens bezieht sich, wie schon früher bemerkt wurde, der Pantheismus, welchen man urgirt, auf Ausdrücke, die heidnischen Philosophen entlehnt, auch an sich pantheistisch sind, aber keineswegs so gemeint waren; *il faut être d'une insigne mauvaise foi*, sagt Drach a. a. O. XXVIII, pour en attribuer l'intention à des hommes fanatiques, qui jour et nuit se livraient aux pratiques

les plus minutieuses, les plus gênantes du pharisaïsme dans la persuasion, qu'ils se rendaient ainsi agréables à la Divinité etc.

Unter denjenigen, welche die echte Kabbala zur Kirche führte¹⁾, sind berühmt: 1. Paul Ricci, erst Professor der Philosophie zu Pavia, dann erster Arzt Maximilian's I.; sein Werk de agricultura coelesti handelt über die Kabbala, sofern sie zur Befehrung der Juden dienlich ist. 2. Juda Mabaranel, der Sohn des fanatischen Isaak; Juda schrieb ein berühmtes Werk philosophisch-kabbalistischer Art unter dem Titel *J dialoghi d'amore*, das auch in lateinischer Uebersetzung existirt (s. De Rossi). — 3. Paul Elchanan, ebenfalls im 16. Jahrhundert, Verf. des *mysterium novum*, worin aus der Kabbala die

1) Ueber die Befehrung der Juden überhaupt machte Drach 1, 244 bereits anno 1844 die zutreffende Bemerkung: *La conversion des Juifs à la fin des temps est une tradition antique de l'Église (Rom. 11). Or ce mouvement bien extraordinaire dans la nation juive, signe certain des derniers temps du monde, a commencé à se manifester il y a une vingtaine d'années dans tous les pays, mais surtout en France. Les enfants de Jacob retournent en foule sans exagération aucune à la foi catholique, véritable croyance des leurs ancêtres. Une partie va se perdre dans le protestantisme (was der Italiener treffend ein *cambiar stanza in casa del diavolo*, eine bloße Uenderung des Logis im Hause des Teufels, nennt); mais il n'est pas rare de voir ces Israélites rentrer dans le droit chemin, dans la vraie Église sur le roc solide de S. Pierre. Seit 1844 ist die Bewegung noch bedeutend gewachsen und würde ohne Zweifel eine diesbezügliche Statistik überraschende Resultate ergeben. Was ich zu Dan. 7 und anderswo gesagt habe über den Ernst unserer Zeit, wird durch diese Verhältnisse mit dem zweiten unzerbrechlichen Siegel der Thatfachen bekräftigt. Das erste unzerbrechliche Siegel ist die, wie ich zu Dan. 7 bemerkte, selbst von Döllinger bezeugte Tradition. Ein verehrter Herr Recensent meinte zwar, Döllinger habe ja eben diese Tradition bekämpft, sie als nicht bindend zu erweisen gesucht. Aber der Herr Recensent vergaß beizufügen, daß ich ausnahmslos l. c. alle Gründe Döllinger's anführte und als unstichhaltig nachwies; auf diese meine Antworten an Döllinger hätte man eingehen, diese Antworten, wenn man konnte, durch Gründe entkräften müssen. Das ist bis jetzt nicht geschehen, nicht einmal versucht worden, wird auch nicht geschehen, denn es ist unmöglich. Döllinger hat sich in dieser Sache wieder als ein Handweiser bewährt, der Anderen die Wege zeigt, selbst aber davon wegbleibt. Zur Sache, die hier in Rede steht, ist kürzlich deutsch bei Manz eine treffliche Schrift von Hfg. Gaume erschienen: „Wie sind wir daran?“ Der Hw. Verfasser gelangt darin zu denselben Resultaten wie ich Dan. 7; beachtenswerth ist besonders die Entwicklung des *Argumentes de Judaëis* und von der bereits in der ganzen Welt vor sich gehenden „Predigt des *Evangelium's*“. Tolle lege!*

messianische Würde Jesu erwiesen wird. — 4. Petrus Galatinus, Verf. des Werkes *de arcanis catholicae veritatis*. — 5. Ferner die ebenfalls als Schriftsteller bekannten Joh. Forti, Louis Carret, Paul von Heredia, Friedrich Meyer, Abiron Marhalita, Prosper von Casal (früher Rabbi Salomon Meir, vgl. Bartolucci biblioth. rabb. IV 256 ff.). Die Conversion Rabbi Salomon's entzündete einen ähnlichen Verfolgungsturm der Juden gegen ihn wie gegen den seligen Drach, zumal Prosper wie später Drach eifrig für die Bekehrung seines Volkes thätig war. Damals (in der letzten Hälfte des 17. Jahrhunderts) war David Tintore der Rothschild der Zeit, an allen Höfen als *Duca degli Ebrei* bekannt und ausgezeichnet. David haßte Prosper um so grimmiger, als er vor dessen Tausch (25. Juni 1664) intimer Freund gewesen war; ich wäre glücklich, sagte er, könnte ich dem Prosper das Herz ausreißen und es den Hunden geben. Dieser hörte von der Aeußerung, suchte muthig den David auf und erklärte ihm aus Gen. 1, 1 nach den Principien der Kabbala die Trinität und die Incarnation des göttlichen Wortes, fügte andere Beweise aus der Kabbala hinzu, und David warf sich dem alten Freund zu Füßen, erklärte sich überwunden und als Bruder in Christo. — 6. Bekannt ist die Geschichte der Sohariten des vorigen Jahrhunderts. Ein polnischer Jude kam nach langem Aufenthalt in der Türkei nach Polen zurück; er war in der Kabbala wohl bewandert und gewann mehrere Rabbiner mit einigen tausend sonstigen Juden, die eigene Gemeinden bildeten und ihr Glaubensbekenntniß dahin abgaben, daß sie gemäß dem geschriebenen Wort Gottes und dem Buche Zohar an die Einheit Gottes in drei Personen glaubten, daß Gott nach ihrer auf den gleichen Quellen beruhenden Ueberzeugung auf Erden als Mensch erscheinen und allen Bedürfnissen und Schwächen des Menschen, die Sünde ausgenommen, sich unterwerfen könne, daß die Juden mit Unrecht einen bloß menschlichen Messias erwarteten u. s. w., vgl. P. Beer, Geschichte der relig. Secten der Juden, 2 Bd. Sohariten oder Sabbathianer.

Diese Episode wird manchen Lesern nicht unwillkommen sein, weil sie zeigt, wie die Juden ohne christlichen Einfluß, auf das N. T. allein und dessen traditionelle Erklärung gestützt, die Lehre der heiligen Väter von der ewigen und persönlichen Weisheit, der ganzen Trinität und Erlösung bezeugen. Freilich können wir die Mehrpersönlichkeit Gottes auch ohne Kabbala mittelst Anwendung der gewöhnlichen Regeln der Hermeneutik aus dem N. T. beweisen und hat Erasmus in

dieser Beziehung ganz Recht mit der Bemerkung, daß die Kenntniß des biblischen Hebräisch genügt, um studirte Juden, die Wahrheitsliebe besitzen, auf exegetischem Wege durch das N. T. allein von der Gottheit Christi und der Göttlichkeit seines Werkes zu überzeugen. Indesß kann es nicht schaden, die Zugabe, welche die Kabbala bietet, zumal in der Fassung, wie sie ein so kompetenter Mann als Drach verfochten hat, berücksichtigt zu haben. Ich schließe mit dem Sage, welchen Drach in seinen zwei Briefen an die Juden (1^e lettre p. 22, 2^o, p. 64 ff.) ausführt: La triple bénédiction Nombres 6, 24—27 renferme trois fois le nom ineffable Jehova. Il est prouvé d'après un passage de Maïmonides et la tradition des plus anciens rabbins que le Grand-Prêtre bénissait le peuple par le nom de douze lettres 'āb bēn v'rūah haqqādōš אב בן ורוה הקדש c'est-à-dire: Père, Fils et S. Esprit. Nachdem wir denn so aus der Kabbala genügend erkannt haben, daß die Weisheit, welche K. 8 persönlich auftritt, dem Judenthum vor Christus als göttliche Hypostase bekannt war, gehen wir zurück zu unserm Text.

1. Hält nicht die Weisheit ihre Predigt
Und läßt nicht vernehmen die Einsicht ihre Stimme?
2. Oben auf Höhen am Wege,
Am Scheidepunkt der Pfade hat sie sich hingestellt,
3. Zur Seite der Thore, am Ausgang der Stadt,
Am Eingang der Pforten ruft sie laut:
4. An euch Männer richte ich meine Predigt
Und meine Stimme an die Menschenkinder.
5. Lernet, Einfältige, Klugheit,
Lernet, Thoren, Verständigkeit.
6. Höret, denn Erhabenes will ich reden,
Und meiner Lippen Oeffnung ist Geradheit.
7. Denn Wahrheit spricht mein Gaumen
Und ein Greuel meinen Lippen ist Frevel.
8. Recht sind alle Reden meines Mundes,
Nicht ist darin Verschlagenes und Verdrehtes,
9. Sie alle sind recht für die Einsichtigen,
Gerade für die, so Erkenntniß erlangten.
10. Nehmet hin meine Zucht und nicht Silber
Und Erkenntniß vor auserlesenem Feingold.
11. Denn besser ist Weisheit als Perlen,
Und alle Schätze gleichen ihr nicht.
12. Ich die Weisheit bewohne die Klugheit
Und Erkenntniß der Entschlüsse finde ich.

N. 7 erschien auf offener Straße die böse Lust, aber doch bei Nacht, verstoßen, im Düstern. Weit entfernt, in der Einöde sich zu verbergen, hält die Weisheit an den bekanntesten Orten offen und laut vor allem Volke ihre Predigt, an Höhere (ἴσῆμ ἀνδρες) wie Niedrige (bēnē 'ādām ἀνθρώποι). Die abundante Aufzählung der Vertlichkeiten B. 2 f. soll die Publicität nachdrücklich hervorheben. 2² ist bēṣ (acc. loci) nēṣṣōṣ eig. „Haus der Pfade“ d. i. der Ort, von wo mehrere Wege auslaufen resp. wo sie zusammenstoßen, LXX ἀναμέσον δὲ τῶν τριβῶν ἕστηκε. — 5 ff. Was die Weisheit redet, ist Klugheit, Verstand (lēṣ wie sēxēl Job 12, 2; 17, 4 vgl. Ex. 28, 3), Erhabenes (nēyṣṣīm LXX σεμνά Vg. res magnae, eig. Fürstliches von nāyṣṣ princeps, dessen Plur. wie ein Abstr. für Adel, Größe üblich sein mußte); die „Öffnung ihrer Lippen“ (d. h. wieder, was sie redet) ist Geradheit; sie redet (hāyā 7¹ reden wie ψ 35, 28; Ps. 59, 3 hikkī „mein Gaumen“ p. synec. = Zunge) Wahrheit, nicht Frevel, „richtig“ (8¹) i. e. veraciter, nicht Trug und Verdrehung; doch recht und gerade erscheint ihr Wort nur den Empfänglichen, Belehrbaren, die Einsicht und Erkenntniß besitzen, wenn auch erst inchoativ dem Verlangen nach, ein Gedanke, der die Anrede an die Thoren und jedem Einfluß Zugänglichen B. 5 zugleich als Mahnung, sich empfänglich zu machen, erscheinen läßt. Man soll (10) der Weisheit und ihren Gaben vor Silber (zu 'al 10¹ erg. tiqhū) und feinstem Gold den Vorzug geben, denn äußere Kostbarkeiten (pēnīnīm Perlen LXX λίθων πολυτελῶν Vg. cunctis pretiosissimis s. 3, 15) stehen ihr nach, da (12) diese nicht genügen, um mit Klugheit zu leben, während die Weisheit heimisch ist in der Klugheit wie ein Mensch in seinem Hause und deshalb immerdar die rechte Erkenntniß bietet, um heilbringende Entschlüsse zu fassen. Es läßt sich nicht verkennen, daß die Weisheit hier wieder persönlich auftritt, sie lieben und Gott lieben ist eins, sie ist die Quelle jener heiligen Klugheit, die vor jedem für das Seelenheil gefährlichen Schritt bewahrt und in Gefahren, die sich nicht meiden lassen, Mittel zum Siege bietet.

13. Die Furcht Jehovah's ist Hassen des Bösen,
Hochmuth und Hoffart und Weg des Bösen
Und Trugmund hasse ich.
14. Mein ist Rath und Kraft,
Ich bin Einsicht, mein ist Stärke.
15. Durch mich regieren Könige
Und verordnen Recht Machthaber,

16. Durch mich herrschen Herrscher
Und Fürsten, alle Regenten der Erde.

Die Weisheit erscheint hier als ganz mit Gott identisch, wie denn die Väter überhaupt nach Calmet's Bemerkung das ganze Kapitel von der 2. Person Gottes erklären. Wer Gott fürchtet (13), haßt das Böse, weil Gottesfurcht Uebereinstimmung mit Gottes Willen ist, weil Gott selbst (13²) das Böse hasset: ich, sagt in diesem Sinn die persönliche Weisheit, hasse Hochmuth, Handeln in Bosheit, falsche Rede. Die Form *sônôš* (= *sônô'êš* wie *j'böšêš*) 13¹, eine Form wie *m'loš*, steht nicht substantivisch = „Haß“ wie *sin'ā*, sondern ist s. v. a. „Hassen“ und gewählt, um das Prädicat hervortreten zu lassen. — 14. Parallel stehen *'ēgā* und *binā*, *tūšijā* und *g'bürā*, weshalb *tūšijā* hier Kraft (Vg. *aequitas* ist nicht glücklich gewählt, besser LXX *ἀσφάλεια* *securitas*) bedeutet (s. 2, 7). Aber Rath, Einsicht, Kraft und Stärke sind nicht Eigenschaften, die von der Weisheit verschieden sind, sondern sie sind ihr Wesen, weshalb sie 14² sagt: ich bin Einsicht. Deshalb ist alles, was sich an Einsicht und Stärke als Eigenschaft auf Erden findet, Gabe der himmlischen, persönlichen Weisheit (15 f.); dies wird in Bezug auf den Regenten besonders hervorgehoben, weil es sich dann a fortiori für die Regierten von selbst versteht. Könige und Machthaber, Herrscher und Fürsten, kurz alle Regenten empfangen von der göttlichen Weisheit das, was sie in Stand setzt und befähigt, nach Gebühr zu regieren, rechte, dem Gemeinwohl förderliche Verordnungen zu treffen; die Mißgriffe der Herrscher, ihre schlechten Acte sind ihr eigenes Werk, nicht die gute Gabe der Weisheit. Da nun aber die Gesetze der Herrscher, auch wenn sie der Gerechtigkeit würdig sind, doch ohne Bedeutung wären, wenn sie nicht obligirende Kraft hätten, beides also, die Obligation als solche und die Gerechtigkeit wesentliche Eigenschaften des Gesetzes sein müssen, so folgt, daß die Autorität als solche wie die zweckdienliche Anwendung derselben Gabe der Weisheit ist; beides zumal ist nöthig, daß der Herrscher in Stand gesetzt sei, zu regieren, beides zumal enthält der Spruch: *per me reges regnant*. Mit Recht folgert daher der heil. Thomas von Aquin S. Theol. 1. 2 q. 93 a 3 aus unserer Stelle: „*omnem legem derivari a lege aeterna, haec enim idem est cum sapientia aeterna.*“ Es ist selbstredend, daß der Ausdruck *omnis lex* die *lex iniusta* ausschließt, denn die *iustitia* gehört zu den wesentlichen *dotes legis*. Zwar ist man nicht befugt, ungerechter

Gefetze wegen sich der Auflehnung gegen den Herrscher schuldig zu machen, man ist verpflichtet, auch in solchem Fall des Fürsten Thron, sein Leben, sein Eigenthum heilig zu halten und jeder Machination, welche ihn derselben berauben will, fern zu bleiben; aber das ungerichte Gesetz selbst entbehrt der verpflichtenden Kraft, man kann und darf es nicht befolgen, sondern muß in Geduld die Leiden tragen, welche solche Nichtbefolgung nach sich zieht: Das ist der passive Gehorsam, die mit Leiden verknüpfte Respectirung des Herrschers, ein Martyrium zu Ehren der Wahrheit und Gerechtigkeit. Neben šōp̄tē 'ārēg 16² findet sich (Targum, Syr., Vulg.) die Lesart šōp̄tē q̄ādēg; aber die masoretische Lesart 'ārēg scheint ursprünglich zu sein, wird von LXX geboten und paßt als Zusammenfassung aller vorher genannten 4 Synonyma des Herrschens (m^elāxīm, rōznīm, sārīm, n^edībīm) besser in den Context; überdies erweckt offenbar q̄ādēg den Verdacht, aus 16¹ zu stammen. Weniger beweisend ist die Bemerkung von Delitzsch, daß sonst Gott nur šōp̄ēt q̄ādēg heiße; denn als sein Stellvertreter können irdische Regenten ebenso genannt werden, führen sie ja doch im Exodus deshalb auch den Namen 'elōhīm.

17. Ich liebe die mich Liebenden,
Und die mich eifrig suchen, finden mich.
18. Reichthum und Ehre ist bei mir
Dauerhafte Habe und Gerechtigkeit.
19. Besser ist meine Frucht als feines und gediegenes Gold
Und mein Ertrag als außerlesenes Silber.
20. Auf dem Weg der Gerechtigkeit gehe ich,
Mitten auf den Pfaden des Rechtes,
21. Als Erbtheil zu geben meinen Liebhabern Wesenhaftes,
Und ihre Schatzkammern fülle ich.

Die Weisheit lieben und Gott lieben ist eins, deshalb gibt das kthib 17¹ das erklärende 'oh^abē hā 'elōhīm, die Gott Liebenden. Die Weisheit liebt diese Gott Liebenden, denn sie ist Gott. Wer mit Eifer die Weisheit oder Gott sucht (šahar das Frühlicht, das Verb šāhar „früh suchen“ im Sinne überh. des Eifrigen, der nicht den Langschläfer macht), findet Gott; der Gleichgültige und Laue findet ihn nicht und verliert ihn, wenn er ihn besaß. Die Güter B. 18 sind Habe (hōn 'āthēg Drach: le bien solide et durable, denn 'āšēg ist alt, Dauer habend, dann auch ehrwürdig, daher V. opes superbae, LXX in gleicher Bedeutung κτήσις πολλῶν) und Ehre höherer Art, weshalb „Gerechtigkeit“ das alle qualificirende



Schlusswort bildet und B. 19 Silber und das beste Gold hintangesetzt wird der „Frucht“ (das Bild vom Baum liegt zu Grunde) und dem „Ertrag“ (Bild des Acker) der Weisheit. Gerechtigkeit und Recht (20) sind eben die Wege, welche die Weisheit wandelt, um ihren Kindern mit solidem Eigenthum (jēs Substanz, nicht Flitter, Drach: les solides richesses, die spanische kath. Volksbibel: el ser) gefüllte Schatzkammern zu geben, ein Contrast zu der Buhle c. 7, die Fleischelust, fette Mahlzeit, Buz und andere vergängliche Thorheit bietet. Die Weisheit kann die größten Schätze bieten, denn sie ist Gott; dieser im Vorigen schon deutlich hervortretende Gedanke wird jetzt umständlich durchgeführt: sie ist älter als die Welt, sie ist Gott.

22. Jehova hat mich hervorgebracht als Erstling seines Weges,
Vor seinen Werken, von jeher.
23. Von Ewigkeit her ward ich eingesetzt,
Von Anbeginn, von den Zeiten vor der Erde.
24. Als die Wassergründe noch nicht waren ward ich geboren,
Als noch nicht waren die Quellorte, beladen mit Wasser,
25. Ehe die Berge eingesenkt wurden,
Vor den Hügeln ward ich geboren,
26. Als er noch nicht gemacht Erd' und Fluren
Und die Summe der Staubtheile des Erdkreises.
27. Als er die Himmel herstellte, war ich dabei,
Als er zeichnete einen Kreis über dem Wasserabgrund,
28. Als er befestigte die Aetherschichten oben,
Als er festigte die Quellen des Wasserabgrundes;
29. Als er dem Meere seine Schranke setzte,
Daß die Wasser nicht überschreiten sein Gebot,
Als er gründete die Fundamente der Erde:
30. Da war ich bei ihm als Werkmeisterin
Und war ganz Ergöken Tag um Tag,
Spielend vor ihm alle Zeit,
31. Spielend auf dem Bohnland seiner Erde
Und mein Ergöken habend an den Menschenkindern.

Die jüdische Tradition (Kabbala) zu diesem Abschnitt liest man in Kürze bei Galatin de Arcanis p. 112 f. (ed. Basil. 1550). Ad probandam Messiae divinitatem, heißt es hier, ante omnia dicere necesse est, quid de hoc verbo dei prisci Judaeorum senserint. Itaque necessario notandum est, quod verbum Dei, per quod non modo quatuor elementa, sed ipsi quoque coeli facti sunt, aliud non est, quam illud rēšîṣ principium, de quo scriptum est: in principio creavit Deus coelum et terram. Principium hoc non esse nisi sapientiam Dei genitam, ex eo

constat, quod in persona ipsius divinae sapientiae apud Salomonem prov. 8 dicitur: Deus possedit me principium viae suae, ante opera sua. Ex quo patet, idem re omnino esse, licet nominibus differant, principium, quo mundus creatus est, et sapientiam, quam Deus possedit. Quando quidem, quod hic principium viae id est creaturae suae dicitur, sit illud ipsum Dei verbum, quo coeli facti sunt. De quo ps. 104 (103) ait: omnia in sapientia fecisti. Capnio, der Gegner in disputatione, bemerkt dann S. 115: Recentiores Judaeorum super illud prov. 8 Dominus possedit me principium viae suae, quod tu de Sapientia Dei increata, quae est Verbum, per quod Deus omnia fecit, exposuisti, asserunt, sapientiam hanc esse mosaicam legem, aiuntque, ipsam ibidem de se dicere: Ego diligentes me diligo. Galatinus antwortet: Id profecto tantae absurditatis est, ut confutatione non egeat. Si enim lex Mosis nec dilectionis nec odii capax est nisi velut cetera huiusmodi inanimata, quae in membranis scribuntur, quomodo dicere possunt, quod ipsa de se dicat: Ego diligentes me diligo? Diligere enim rationalis naturae proprium est. Si praeterea lex ipsa Mosis in tempore illo esse coepit, quo sibi principium essendi in monte Sinai sumsit, quonam pacto ante rerum omnium initium cum Deo esse potuit? Item ipsi dicunt hoc in loco, quod verbum hoc *qānā* aequivocum sit et quandoque *emere* quandoque *possidere* significet. Et possidere quidem ibi illud significare dicunt, ubi Melchizedec Abraham benedicens dixit Gen. 14: Benedictus Abram Deo Altissimo possessori (*qōnē*) coeli et terrae. Hic autem verbum ipsum *qānā* aiunt idem esse quod *emere*. Quare ab eis quaerendum est: Si Deus coelum et terram atque legem ipsam emit, quis fuit harum rerum venditor, neminem certe assignare possunt. Desinant ergo talia vel cogitare et *iuxta priscas doctorum suorum traditiones* credant, Salomonem hoc in loco non de lege mosaica, sed de ipsa Dei sapientia, per quam Deus mundum fabricavit, meminisse etc. Calmet bemerkt zur Stelle: Pertinent haec ad Sapientiam aeternam, Verbum Patris, secundam in Trinitate personam. Deus filium suum tota aeternitate possedit, cum Verbum ab initio Deus esset (Joh. 1, 1). LXX: „Deus condidit me initium viarum suarum“, .. ut virtutum omnium exemplar, ..

veterum quidam (Athanasius, Eusebius): me constituit, instruxit, ordinavit; LXX reddidere qānā per κτάσμαι Gen. 4, 1; 26, 10 et ferme ubique, duobus in locis vertunt κτίζω, creo, hic et Gen. 14, 19, semel γεννώω gigno Zach. 13, 5, interdum usurpant ἀγοράζω emo. Die traditionelle Erklärung vom λόγος, welche in diesen Auszügen zum Ausdruck kommt, findet sich bei den Vätern und alten Cregeten ganz allgemein; mögen die aus dem Texte selbst und dem Sprachgebrauch hergenommenen Gründe zur Unterstüzung oder Erhärtung der Ueberlieferung ihre Schwächen bieten, die Thatfache, der Text gehe nach dem Zeugniß der Geschichte auf das ewige Wort, wird nirgends bezweifelt. Insbesondere tritt die Arianische Zeit in dieser Beziehung hervor. Beide Theile waren einig, daß der λόγος gemeint sei, ein Bedenken nach dieser Richtung trat gar nicht auf; die Differenz bezog sich lediglich auf die Natur des λόγος. Die Arianer, daß ἔκτισε der LXX (auch Syr. und Trg.) bevorzugend, folgerten daraus die zwar vorweltliche, aber doch zeitanfängliche Natur des λόγος. Die orthodoxen Lehrer vertheidigten mit Nachdruck meistens das ἐκτίσαστο des Aquila, Symmachus, Theodotion (demgemäß Hieronymus possedit). Der heil. Athanasius adoptirte das ἔκτισεν und verstand es dahin, daß der Vater den Sohn als Haupt und Herrscher über die ganze Schöpfung einsetzte oder, wie der heil. Cyrill es nahm, als totius universi fundamentum et principium constituirte (constituit). In der That war kein Grund vorhanden, gegen die Tradition einen zeitlichen Anfang des λογος aus den Worten zu folgern, mochte man die eine oder die andere Uebersetzung vorziehen. Die Grundbedeutung ist die des Hervorbringens, ohne daß aber das Wort, von Gott gebraucht, wie bārā ein Hervorbringen von bisher nicht Gewesenem bezeichnet; die Verba condere, κτίζειν sind daher ebenso richtig als die abgeleiteten Verba des Erwerbens κτάσθαι und possidere, letzteres im Sinne von in Besitz nehmen, gewinnen wie Gen. 4, 1 Possedi hominem per Deum, Num. 13, 31 Ascendamus et possideamus terram (vgl. 1 Mach. 1, 34). Als herborgebracht erscheint die Weisheit auch bei Sirach 1, 4 προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία u. 1, 9 αὐτὸς ἔκτισεν αὐτήν; 1, 4 ὁ κτίσας με. Der Gedanke, ob diese Hervorbringung (oder Schaffung im weitern Sinn) durch zeitliche Geburt oder durch ewige Geburt geschah, liegt nicht in dem Wort an sich; dasselbe bietet an sich beides als möglich, so daß die Entscheidung, ob die eine oder andere Idee wirklich gemeint sei,

aus dem Context oder aus dem geschichtlichen Zeugniß der Ueberlieferung über die Intention des Autors zu fällen ist. In unserem Falle spricht der Context (durch 22², 24¹ u. 25²) wie die Tradition für den zweiten Gedanken. Wem es gefällt, ein Verbum des Erwerbens zu wählen, hat zu erwägen, daß man nicht bloß durch Kauf, sondern auch durch Geburt erwirbt, bei Gott kommt aber zu der zeitlichen auch die ewige Geburt hinzu, so daß wiederum Context und Tradition die wirkliche Lage der Sache bestimmen. Es macht auch für den Lehrinhalt keinen Unterschied, ob man weiterhin *rēšīth* (LXX Aquila, Sym. Theod.) als zweiten Acc. des Objects nimmt oder (ohne sonstige Bezeugung und gegen Job 40, 19) mit dem heil. Hieronymus *hērēšīth* liest. Im ersten Fall ist die Weisheit wie Apok. 3, 14 als *ἀρχὴ τῆς κτίσεως, τοῦ θεοῦ* oder wie Col. 1, 15 als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (cf. Sir. 1, 4) bezeichnet; der „Weg Gottes“ ist eben seine *κτίσις* als Thätigkeit, sein *κτείνειν*, und der „Erstling“ dieses seines Hervorbringens ist die Weisheit. Im zweiten Fall ist der Gedanke kein anderer, weil „Gottes Wege des Hervorbringens“, kurz seine Hervorbringungen von aller Ewigkeit stattfanden: ab aeterno genuit filium, ab aeterno ex patre filioque procedit Spiritus sanctus; die possessio oder Erwerbung des Sohnes Gottes ist ebenso eine von Ewigkeit, die ewige Zeugung des Sohnes oder der Weisheit geschah im Anfang alles göttlichen Wirkens und durch sie „gewann“ der Vater desgleichen von Ewigkeit den Sohn. Daß die „Hervorbringung“ oder „Erwerbung“ eine vorzeitliche ist, sagt sofort 22²: von jeher (*mēāz*, 23¹ *mē'ōlām*, Vg. a principio); „vor seinen Werken“ ist wie Sir. 1, 4 *προτέρων τῶν ἔργων αὐτοῦ*, und dieser Gedanke bleibt, gleichviel ob man mit den Alten *qādēm* als Präposition (aramaisirend wie Dan. 7, 7) oder als Substantiv, das Bordere, räumliches wie zeitliches Voransein, nehmen will.

23. Das Wort *našīk* bez. 2 Gr. 28, 15; Ez. 32, 30; Mich. 5, 4 den Fürsten; es bezeichnet ihn aber nach der Bedeutung des Verbums *nāsāk* „fest hingießen“ (daher *massēχā* Metallguß, *nēsēχ* Gußbild) als „hingestellt, aufgestellt, eingesetzt, Vg. ordinata“ (vgl. ψ 2, 6). Die Weisheit ist eine *κατ'ἐξοχὴν* fürstlich „Aufgestellte, Eingesezte, ordinata“, die Hispanica: *el principado*, Martini dall'eternità ebbero principato di tutte le cose, le quali tutte per lui furono fatte, wie der heil. Cyrill: *ab aeterno constituta totius universi fundamentum et principium*. Weil *mē'ōlām*, die Ewig-

keit rückwärts in unabsehbare Ferne, das Datum jener „Einfegung“ ist, so ist die Weisheit Gott selbst; weil aber von Jehova ab aeterno hervorgebracht und eingesezt, so ist sie zugleich als besondere göttliche Hypostase gekennzeichnet; als Hypostase, als besondere Seinsweise der Wesenheit bloß, nicht aber als besondere göttliche Wesenheit, weil das durch sich seiende ewige Wesen unendlich und darum nur eines ist. 23² wird die Ewigkeit abermals hervorgehoben; mērōš, vom Weltanfang her ist sie schon, nicht als ob mit dem Weltanfang erst eingesezt, sondern als bei demselben schon vorhanden; deshalb folgt miqqadmê-’ārēç, ein Ausdruck, der das ante terram mit wundervoller Lebendigkeit umschreibt: von den Zeiten vor der Erde, qādēm das (auch zeitliche) Vornsein, wie schon 22² vorkam; LXX πρὸ τοῦ τῆν γῆν ποιῆσαι Vg. antequam terra fieret, Hispanica: antes de la tierra.

24 ff. Damit die vorzeitliche Existenz der Weisheit noch mehr hervortrete, heißt es weiter, daß die Weisheit geboren wurde (genitus, non factus!), ehe die Erde mit ihren Wassern, Bergen und Fluren da war. Die „Abgründe der Gewässer“ (Vg. abyssi) 24¹ sind die das Anfließ der Erde im Anfang bedeckenden Urgewässer; daneben werden 24² „Quellorte beladen (lies niçbaddê Ew. Gr. § 214 b) mit Wasser“ genannt (Drach: des fontaines chargées d’eaux, Pagnin: fontes gravati aquis, Vg. und LXX ungenau fontes aquarum) d. h. die wasserreichen, innerirdischen Ursprünge der Flüsse und Bäche: ehe solche überhaupt waren (b’ēn, LXX πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς, Vg. nondum eruperant, weil sie, wie sich erklären läßt, überhaupt noch nicht da waren, daher die Spanierin antes que fuessen las fuentes), war die Weisheit. — 25. Aus dem Wasserchaos kamen zuerst die Berge zum Vorschein, als die Scheidung von Festland und Wasser begann; weil sie aus dem Wasser auftauchten, heißen sie 25¹ in dieselben vordem versenkt, und ehe diese Versenkung geschah, war die Weisheit. LXX πρὸ τοῦ ὄρη ἐδραστοῦναι antequam collocarentur, Vg. antequam montes gravi mole (dieser Zusatz scheint durch Versetzung des niçbaddê [im] aus 24² veranlaßt und ist in der Hispanica übergangen: antes que los montes fuessen fundados) constiterant (= existere, Vence la pesante masse des montagnes n’était pas encore formée). — 26. Nach der Scheidung von Wasser und Festland erfolgte die Ausgestaltung der Erde zu fruchtbarem Land; „die Erde und Fluren“ (hūçōš) d. h. die Erde mit ihren Fluren, den Fruchtgefiliden, den zur

Bebauung und Fructification bestimmten Feldern; Vg. flumina setzt nicht eine Lesung naharôš voraus, sondern kann (freilich irrig) Deutung von hûçôš sein, etwa à la Corn. a L. extra terram siccam plateae. 26²: die Summen (rôš wie κεφάλειον caput, Capital, Summe) der Staubkörner (Vg. übergeht 'agrôš u. nimmt rôš = cardo) des Erdreichs (täbêl, von jābal Ertrag haben, sprossen, ist der fruchtbare Boden), die Fruchtbodenbildung, existierte noch nicht, und die Weisheit war schon.

27 ff. Aber nicht bloß war die Weisheit vor der Welt, sie war auch mitthätig bei der Schöpfung. Sie war dabei, 30¹ in der Stellung des Werkmeisters, als Gott den Himmel oben (27¹) und (27²) die Wasser unten in den Weltraum hinstellte; dies wird bezüglich der Wasser 27² in einem malerischen Bild so gegeben, daß Gott gleichsam in der Höhe, über den Wassern, stehend einen Kreis auf der Erde zog, innerhalb dessen die Fluthen sich bewegen sollten. Die LXX versteht 27² von den „oberen Wassern“: ὅτε ἀφώριζε τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ' ἀνέμων, cum secerneret suam sedem super ventos, wohl an die poetische Vorstellung der von den Winden getragenen Wolken als Gottes Wagen denkend; die Speakers Bible versteht den „Kreis“ von the great vault of heaven stretched over the deep seas. Die Vulg. bezieht es auf die „unteren Wasser“, übersetzt aber nicht wörtlich, sondern erklärt: quando certa lege et gyro vallabat abyssos; Drach wörtlich: lorsqu'il décrivait un cercle sur la face de l'abîme, die Spanierin quando señalava por compas la sobre haz del abismo. Die Beziehung auf die unteren Wasser wird durch B. 28 begünstigt, der parallel den Gedanken von B. 27 wiederholt: die „Hinstellung des Himmels“ 27¹ erscheint 28¹ als „Festigung der Aetherschichten“ (š'hāqîm Sym. αἰθέρα Vg. aethera, Span. los cielos, von šahaq dünn machen, bez. die dünnen durchsichtigen Luftschichten, identisch mit rāqî'a). Job 27² hervor, daß den Fluthen ihr Gebiet gezeichnet wurde, so heißt es 28² ba'zôz 'inôš (st. 'ênôš, ein Lautübergang wie in gālîšā, aber hier ein unicum) t'hom. Das erste Wort nehmen einige Neueren intransitiv (= „als stark wurden, mit starker Fülle hervorbrachen“); aber zugebend, daß der transitiv Gebrauch desselben nicht unmöglich ist (obgleich es in dem erhaltenen kleinen Sprachschatz sonst intr. steht), sollten sie den Alten, die von LXX an sämtlich transitiv übersetzen, ruhig vertrauen, zumal die sämtlichen inff. mit h von 27¹ bis 30 auf Gottes Thätig-

keit gehen und die Subjectsbezeichnung sich aus den Suffixen dieser umgebenden inff. von selbst ergänzt; mit Recht daher Drach: lorsqu'il fortifiait les fontaines de l'abîme; diese Festigung (oder Bändigung) der Quellen des abyssus bezeichnet wie 27² die Regelung des ganzen irdischen Wasserbereiches, was die Vg. (das „Festigen“ erklärend) durch librabat fontes aquarum gibt, Vence: lorsqu'il dispensait dans leur equilibre les eaux, Span. quando afirmava las fuentes del abismo. Weil aber die Macht des Schöpfers in der Bändigung des Meeres besonders hervortritt, wird B. 29 die Bestimmung „seiner“, der von Gott gewollten Schranken desselben speciell erwähnt; das Suffix in huqqô geht auf Gott, nicht auf jām Meer, da das parallele pîv nicht ora (was sâpâ wäre) eius (maris), sondern nach Job 23, 12 mandatum eius (Dei) ist. 29³ b^ehûqô = b^ehuqqo 27²: als er bestimmte, feststellte, gründete die Fundamente der Erde. Vgl. Job 38, 4. 10. 11.

30. Die Weisheit, hieß es 27², war dabei, als die Schöpfung wurde; hier wird dies näher bestimmt, sie versah die Arbeit eines Werkmeisters ('āmôn חן 'āmān, aram. 'ūmān opifex wie Jer. 52, 15, Vg. umschreibend cuncta componens, LXX ἤμην παρ'αὐτῷ ἀρμολοῦσα, disponens, vgl. Sap. 7, 21 πάντων τεχνίτις), indem sie die Weltidee vom Vater empfing und ausführte. Der Vater wirkt alles durch den Sohn und heiligen Geist. Das Wirken durch den Sohn, die Weisheit, wird hier für das Werden, das durch den Sohn im heiligen Geist wird sonstwo für die Vollendung des Gewordenen ausgesagt; denn obgleich alle drei Personen dem göttlichen Wesen nach in allem gleichbetheiligt sind, so ergibt doch die Natur der Geschöpfe nach ihrem ersten Urgrund in der Idee, nach dem ersten Werden in der Ausführung und nach ihrem Abschluß in der Bildung, ihrer Vollendung, eine specielle Beziehung zu der ewigen, innergöttlichen Stellung der Personen, des Vaters als des ersten Principis und des Sohnes als des zuerst aus und durch den Vater Gesetzten und des heiligen Geistes als der Vollendung beider in dem Austausch der gegenseitigen Liebe (Weiteres bei Gonet de trin.).

In ihrer Schöpferthätigkeit war die „Weisheit“ „ganz Ergötzen“ (ša'šû'im 30² ist ein Intensivplural: Fülle von Ergötzung, ganz Ergötzen) „tagtäglich“, indem ihre Thätigkeit während der ganzen Dauer desselben sie mit Freude erfüllte; sie „spielte allezeit vor Jehova“, d. h. sie brachte voll Lust und Jubel, spielend, unter Jehova's

Augen ihr Werk als Weltbaumeisterin zu Stande, ihre Arbeit war keine ermüdende, sondern leicht und angenehm wie das Spiel den Kindern. Der vornehmliche Gegenstand (31) ihrer Thätigkeit war aber die Erde um des Menschen willen; die Erde entwickelte sie in fröhlicher Lust zum t̄ābēl d. h. zum fruchtbaren Erdreich, das von Menschen, da es alles ihnen Nöthige hervorbringt, bewohnt werden kann und deshalb auch „bewohntes“, „bewohnbares Land“ (Speakers B. the habitable part of his earth) übersetzt wird (Gegensatz midbār Wüste Jf. 14, 17); man kann t̄ābēl 'arçô auch für 'arçô allein nehmen, in dem Sinne „bewohnbare Erde“ (vgl. Job 37, 12, Vg. orbis terrarum). Aber der Gedanke ist noch umfassender. Nicht bloß „spielte“, arbeitete in fröhlicher Lust, die Weisheit auf dem t̄ābēl 'arçô, um zu bewohnbarer Stätte die Erde zu machen, sondern auf der so eingerichteten Erde wirkt sie aufgehend in Liebe zum Menschen fort; diese Liebe ließ sie die Wohnstatt herrichten, indem sie voll Entzücken die ersten Schritte that, den Menschenkindern für das erhabene Ziel, welches ihnen bestimmt war, zu helfen und zu dienen; diese Liebe setzt sie fort auf dem Erdkreis, erleuchtend jeden Menschen, der kommt in diese Welt, dann in der Zeiten Fülle herniedersteigend, um als Mensch unter Menschen zu wandeln und sterbend das Erdreich mit einer Quelle des ewigen Lebens auszustatten. Sensus est, schreibt G. a Lapide, ego sapientia cum Deo omnia molians, creans, conservans, propagans, gubernans tum in ipsa rerum creatione tum post eam orbe perfecto.

32. Und nun, Söhne, höret auf mich,
Wohl denen, die bewahren meine Wege.
33. Höret Zucht und werdet weise
Und verschmähet nicht.
34. Heil dem Menschen, der auf mich hört,
Wachend an meinen Thoren Tag für Tag,
Wartend an den Pfosten meiner Thüren.
35. Denn wer mich findet, hat Leben gefunden
Und sich Gnade verschafft von Jehova.
36. Und wer sündigt gegen mich, thut sich Leid an,
Alle, die mich hassen, lieben den Tod.

„Und nun“, itaque: da die Weisheit so hoher Herkunft, so hochvermögend und beglückend ist, wie bislang geschildert wurde, so möge man sie hören. 33² ist das Object „Zucht“. 34¹ lišqôd vigilando, 34² lišmôr exspectando Ew. § 280 d; das Bild des Wachens ist von den Leviten entnommen, welche am Heiligthum wachten

ψ 134, 1; 135, 2. 35. Weisheit ist Leben, das einzig wahre Leben; das „Wort“, das „Licht“ ist auch das Leben der Menschen Joh. 1, 4; das ewige Leben ist, Gott zu erkennen und Christus Joh. 17, 3.

Neunte Spruchrede. Kap. 9.

Die Weisheit und die Thorheit.

1. Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut,
Sich ausgehauen der Säulen sieben,
2. Hat geschlachtet ihr Schlachtvieh, gemischt ihren Wein,
Auch zugerichtet ihren Tisch,
3. Hat geschickt ihre Dienerinnen,
Daß sie einluden auf den Höhenrücken der Stadt:
4. „Wer ist einfältig? er trete ab hieher!“
Wer ohne Verstand, dem sagt sie:
5. „Kommet, esset von meinem Brode,
Und trinket von dem Wein, den ich mischte!“
6. Lasset ab, Einfältige, und lebet
Und wandelt auf dem Wege der Einsicht!“
7. Ein Zuchtmeister eines Spötters holt sich Schande,
Und wer unterweist den Frevler, sein Schimpf ist's.
8. Nicht unterweise den Spötter, daß er dich nicht hasse,
Unterweise den Weisen und er wird dich lieben.
9. Gib dem Weisen und er wird noch weiser
Belehre den Gerechten und er nimmt zu an Erkenntniß.
10. Anfang der Weisheit ist Furcht Jehova's,
Und Erkenntniß des Allheiligen ist Einsicht.
11. Denn durch mich werden viel deine Tage
Und werden dir vermehrt Jahre des Lebens.
12. Bist du weise, so bist du weise für dich,
Und spottest du, so wirst du allein es tragen.

Dieser Abschnitt beginnt mit einer Parabel, die an sich voll Schönheit ist und durch ihren Parallelismus zu den Parabeln des Herrn Mt. 22, 3 f. Lk. 14, 16 noch mehr interessirt. Nach der Erklärung der heiligen Väter ist es die ewige Weisheit, die zweite göttliche Person, welche auch hier redet. Wie der Königssohn Mt. 22 ladet die Weisheit ein zu einem Gastmahl in ihrem wohleingerichteten Hause. Die sieben Säulen darin wird man am besten als Stütze einer Gallerie der höheren Stockwerke im innern Hofe denken, je einen an den vier Ecken des Hofes, zwischen denselben je eine auf drei Seiten, so daß die vordere Seite, welche den Eintritt in den Hofraum gab, bloß auf jeder Ecke ihre Säule hatte. So war ohne Zweifel mancher Palast angelegt. Salomo meint aber ein allegorisches Haus, welches die

Weisheit auf Erden hat. Es ist die Kirche. Die Säulen, wenn man die Zahl sieben allgemein als Ausdruck des Vollständigen nimmt, sind alle die verschiedenen sichtbaren und unsichtbaren Mittel des Heiles, welche dieses Haus wohnlich, angenehm, schön und beglückend machen: die großen Lehrer, welche der Herr dort aufstellt, an ihrer Spitze die Apostel, die Vollmachten des Priestertums, welche er vor allem durch die sieben Sacramente wirken läßt, auch die specielle Thätigkeit des heiligen Geistes durch die Fülle der Gnadenspendung in den Charismen wie in den besonderen sieben Gaben. Fleisch und Wein, die Gaben der irdischen Tafel, symbolisiren die Seelenspeise, welche die Weisheit durch das Lehramt, das Priestertum, die Sacramente, deren besondere wie allgemeine Gnaden, und die Geistesgaben den Menschen zukommen läßt.

Dienerinnen (LXX δούλοι, eine schlechte Umsezung in Verhältniß zu der weiblich gedachten Gastgeberin) laden auf den Höhen der Stadt (Vg. umschreibt: ad arcem et moenia misit, ut vocarent) alle Welt ein. Es sind die Prediger der Wahrheit, sowohl die berufsmäßig zum Lehramt bestellten wie alle, welche irgendwie der Wahrheit Zeugniß geben, oft ohne es auch nur zu wollen. Die Einfältigen und Unverständigen (4—6) sind die noch Unentschiedenen, für das Gute noch Empfänglichen. Die gänzlich Unempfänglichen, Spötter und Frebler (Freigeister und harte Libertinisten 7), werden nicht geladen, nicht direct angedet, weil solche Leute nur mit Hohn und Schimpf antworten, die Perle der Wahrheit in den Staub treten und den Apostel mit Haß verfolgen (8), während Weise durch den Zuspruch zunehmen an Weisheit und Gerechtigkeit. Die Erwähnung der Freigeister veranlaßt B. 10 eine nochmalige Zeichnung des Wesens der Weisheit: ihr Anfang und überhaupt ihre Natur, sie selbst, ist Furcht Jehova's, Erkenntniß (theoretische wie praktische) des Allheiligen (q'edōšim ist Intensivplural: der absolut Heilige, wie 'Elōhīm: der absolut Starke); so ist's, und Beweis ist die Folge davon (11), indem die Verheißung des Lebens sich an den Kindern der Weisheit erfüllt (jōšpū 11² mit unbestimmten Subject „man“, worunter die himmlischen Mächte zu denken sind, vgl. Gesen. Chr. S 137 Anm.); so gereicht die Weisheit dem Weisen selbst (LXX καὶ τοῖς πλῆσιον, ein offenbar ungehöriger, wenn auch an sich wahrer, Zusatz) zum Heil, während der Spötter auf Religion und Tugend sich allein schadet. Die LXX setzt bei: „Wer auf Lügen vertraut, führt Winde und folgt auch selbst

fliegenden Vögeln; denn er verließ die Wege seines Weinbergs und ist abgeirrt mit den Rädern seiner eigenen Ackerwirthschaft. Er geht durch eine Wildniß ohne Wasser und über ein Land in wasserleerer Gegend, und mit seinen Händen sammelt er Unfruchtbarkeit.“ Der Ursprung dieses sonderbaren Zusatzes ist schwer zu enträthseln, obgleich theilweise aus dem Folgenden erklärbar; der heil. Hieron. hat ihn mit Recht unberücksichtigt gelassen; nur den ersten Zweizeiler gibt er hinter 10, 4: qui nititur mendaciis, hic pascit ventos, idem autem ipse sequitur aves avolantes, was freilich aber auch in vielen lat. Codd. fehlt, obgleich der heil. Augustin (contra crescon. 3, 9) und Clemens Alex. es lasen. — Im Folgenden tritt das Gegenbild der Weisheit als Frau Thorheit auf.

13. Frau Thorheit ist lärmend,
Leichtfertigkeit und nicht wissend irgend etwas,
14. Und hat sich gesetzt an die Thür ihres Hauses
Auf einen Stuhl auf den Höhen der Stadt,
15. Zu rufen denen, die des Wegs vorüberkommen,
Die geradehin ihre Pfade wandeln:
16. „Wer ist einfältig? der biege ab hieher!“
Und ist Jemand verstandlos, so sagt sie ihm:
17. „Gestohlene Wasser schmecken süß
Und heimlich Brod ist angenehm.“
18. Und er weiß nicht, daß dort Verlebte sind,
Und in den Tiefen der Hölle ihre Geladenen.

Während die Weisheit an den hervorragenden, volkreichen und angesehenen Plätzen ihre Prediger allen die Wahrheit verkündigen läßt, hat auch Frau Thorheit (עֲשֵׂהְךָ כְּשִׁלְיָהּ wie baſ — שִׁלְיָהּ ein Weib, das Zion, Thorheit heißt, gen. appos.) sich eben dort niedergelassen und sich ein Haus gebaut, wo sie in fauler Behaglichkeit und Weichlichkeit auf einem Stuhl vor der Thüre sitzt und Leute zu fangen sucht. Ihr Wesen ist „lärmend“ d. h. leidenschaftliche Erregtheit, innere Gährung und lüsterne Aufregung, ganz Leichtfertigkeit (Vg. plena illecebris), „nichts wissend“ d. h. sich freiwillig über jede bessere Erkenntniß wegsetzend, kein Gesetz kennend (anerkennend). Richtig gibt Cornelius a Lapide den Character dieses Abschnittes mit den Worten: Sapientiae quasi reginae invitanti omnes ad regium virtutis epulum opponit mulierem insipientem, quae ad suas delicias cunctos pellicit: ut illius honestas et pulchritudo, huius inhonestas et turpitude ex mutua collatione clarius appareat utque invitati huius fraudes et illecebras exitiales agnoscant

et caveant, illius vero honoratum veritatis probitatisque epulum sectentur et ambient. Salomonem de more secutus Plato et philosophi similia narrant de Hercule. Is enim, ut ex iisdem narrat S. Basilius hom. 24 de legendis libris Gentilium, cum quadam die, an sequenda esset via voluptatis an virtutis, ambigeret, astiterunt illi duae feminae quarum conditionem statim ex ipso habitu agnovit, altera, inquit, forma conspicua, molliore facie, lascivis oculis, sermone blando, omnia fausta faciliaque et ad vitae solatia tendentia per otium pollicendo Herculem ad se trahere conabatur. Altera vero vultu rigido, squalenti moestoque ore, magnam fiduciam atque constantiam prae se ferens nihil iucundum, nihil amoenum ostendebat laboresque immensos terra marique subeundos. Ganz so ist's mit Frau Thorheit (LXX irrig *γυνή ἄφρων καὶ Ἰρασεία* und Vg. mulier stulta et clamosa, richtig Cornelius mulier stultitiae i. e. stultitia ipsa personata) dieses Kapitels; sie ist nicht bloß Sinnlichkeit, sondern jegliche Verfehrtheit, weshalb Drach gut bemerkt, daß die sinnliche Lust, welche zunächst geschildert wird, nicht bloß als solche, sondern zugleich als Repräsentantin aller Formen des Weltgeistes zu nehmen ist: les pères, ist seine Bemerkung, entendent dans un sens figuré la fausse sagesse du siècle, qui entraîne les hommes dans le vice et dans l'erreur.

B. 17 ff. wird im Gegensatz zu B. 5 ff. gesagt, was die innerlich gährende, corrumpirte Thorheit, während sie faul vor der Thür sitzt, den vorübergehenden Simpeln zuflüstert. Den „Einfältigen“ ladet sie ein; das Wort ist doppelstimmig: Salomo meint es von dem Simpel, das Weib spricht es im Sinn des Empfänglichen, des für „edle Freuden“, „gebildete, angenehme Conversation“ Empfänglichen. Sofort aber fährt Salomo mit der unzweideutigen Bezeichnung des „Empfänglichen“ als eines Verstandlosen fort; ihm, der, statt raschen Schrittes davonzugehen, neugierig und lüftern sein Ohr leiht, raunt das Weib zu, daß sie süßes Wasser und schmachhaftes Brod zu bieten hat, aber die Nahrung ist um so lockender, weil sie verboten ist: denn gestohlenen, heimlich zu reichendes Brod und Wasser bietet sie an, die versagte, auferhebeliche Sinnenlust (3, 15 ff.). Wer aber (18), von Leidenschaft bethört, diese diebische und lichtscheue Kost in dem Hause der Buhle acceptirt, übersieht, daß die Genossen der Thorheit „Schatten“ sind, lebendig schon dem Todtenreich verfallen und zu den Bewohnern