

de Gruyter Studienbuch

Julius Wellhausen

Prolegomena
zur Geschichte Israels

Mit einem Stellenregister



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2001

1. Ausgabe (unter dem Titel: Geschichte Israels, Band 1: Prolegomena)	1878
2. Ausgabe	1883
3. Ausgabe	1886
4. Ausgabe	1895
5. Ausgabe	1899
6. Ausgabe	1905
6. Ausgabe (Neudruck)	1927
Unveränderter photomechanischer Nachdruck der 6. Ausgabe (von 1927)	1981
Unveränderter photomechanischer Nachdruck der 6. Ausgabe (von 1927). Mit einem Stellenregister	2001

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Wellhausen, Julius:
Prolegomena zur Geschichte Israels / Julius Wellhausen. – Un-
veränd. photomechan. Nachdr. der 6. Ausg. (von 1927), mit ein-
nem Stellenreg.. – Berlin ; New York : de Gruyter, 2001
(De-Gruyter-Studienbuch)
ISBN 3-11-017155-4

© Copyright 2001 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Druck und buchbinderische Verarbeitung: WB-Druck, Rieden
Umschlaggestaltung: Hansbernd Lindemann, Berlin

MEINEM UNVERGESSENEN LEHRER

HEINRICH EWALD

ZU DANK UND EHREN.

Inhalt.

Einleitung. Ist das Gesetz Ausgangspunkt für die Geschichte des alten Israels oder des Judentums? Letztere Möglichkeit wird durch die Geschichte des Kanons nicht von vornherein abgeschnitten. Gründe sie in Erwägung zu ziehen. De Wette, George, Vatke, Reuss, Graf (p. 1). Die drei Schichten des Pentateuchs: Deuteronomium, Priesterkodex, Jehovist (p. 6). Um den Priesterkodex und seine geschichtliche Stellung handelt es sich. Methode der Untersuchung (p. 10).

A. Geschichte des Kultus.

Kap. 1. Der Ort des Gottesdienstes. I. Die hist. und proph. Bücher ergeben für das hebr. Altertum keine Spur von einem ausschließlich berechtigten Heiligtume (p. 17). Die Polemik der Propheten gegen die Kultusstätten. Der Fall Samariens. Josias Reformation (p. 23). Einfluß des babyl. Exils (p. 27). II. Der Jehovist (JE) sanktionirt die Vielheit der Altäre (p. 28). Das Deuteronomium (D) fordert die lokale Einheit des Gottesdienstes (p. 32). Der Priesterkodex (P) setzt sie voraus und überträgt sie mittelst der Stiftshütte in die Urzeit (p. 34). III. Die Stiftshütte als Centralheiligtum und Obdach der Lade ist in der historischen Überlieferung nirgend aufzufinden (p. 38). Unhaltbarkeit der Ansicht Nöldekes. Lev. 17 (p. 46).

Kap. 2. Die Opfer. I. Das Ritual ist nach P Hauptgegenstand der mosaischen Gesetzgebung, nach JE vormosaischer Gebrauch; nach P kommt es auf das Wie, nach JE und D auf das Wem an (p. 53). Mit JE stimmen die histor. Bücher, gegen P zeugen die Propheten (p. 56) bis auf Ezechiel (p. 58). II. Materielle Neuerungen von P. Vorbemerkungen über Begriff, Inhalt, Applicirung, sühnende Wirkung der Opfer (p. 60). Materielle und geistige Verfeinerung der Opfertgaben in P (p. 62). Das Mahlopfert tritt zurück hinter dem Holokaustum (p. 68). Ansbildung der Sühnopfer (p. 71). III. Durch die Centralisirung des Kultus in Jerusalem ist die Verbindung des Opfers mit den natürlichen Anlässen des Lebens zerstört und es hat seinen ursprünglichen Charakter verloren (p. 74).

Kap. 3. Die Feste. I. In JE und D herrscht ein Turnus von drei Festen; Ostern und Pfingsten feiern den Anfang und das Ende des Saaten-schnitts, das Herbstfest die Lesē und das Einheimsen des Korns von der Tenne. Mit dem Fest des Beginns der Mahd (Massoth) ist das Fest der Opferung der männlichen Erstgeburten des Viehs (Pascha) verbunden (p. 80). Die Feste

basieren auf der Darbringung der Aparchen von den Früchten des Feldes und der Heerde. Bedeutung des Landes und des Ackerbaues für die Religion (p. 85). II. In den historischen und prophetischen Büchern ist nur das Herbstfest deutlich bezeugt, das auch in JE und D das wichtigste ist; von den übrigen finden sich nur schwache Spuren (p. 88). Aber die Natur der Feste ist die gleiche wie in JE und D (p. 91). III. In P haben die Feste ihre Beziehung zur Ernte und zu den Aparchen verloren und sind dadurch im Wesen umgewandelt (p. 94). Die Metamorphose ist durch die Centralisation des Kultus bewirkt und läßt sich über das Deuteronomium und Ezechiel zu P hinab verfolgen (p. 99). Zu den drei Festen kommt in P der große Versöhnungstag hinzu, entstanden aus den Fasttagen des Exils. Änderung des Jahresanfangs und der Monatsbezeichnung in P (p. 103). IV. Der Sabbath, zusammenhängend mit dem Neunond, ist ursprünglich ein lunarischer Feiertag. Überspannung der Ruheforderung in P (p. 107). Sabbath- und Jubeljahr (p. 111).

Kap. 4. Die Priester und Leviten. I. Nach Ezech. 44 sollen im Neuen Jerusalem nur die Leviten von Jerusalem, die Söhne Sadoks, Priester bleiben, die übrigen Leviten aber zu ihren Dienern degradirt und ihres Priesterrechts entkleidet werden. Nach P haben die Leviten nie Priesterrecht gehabt, sondern immer nur die Söhne Aharons (p. 115), welche den Söhnen Sadoks entsprechen (p. 119). II. In der ältesten Periode der Geschichte Israels findet sich die Scheidung von Klerus und Laien nicht. Schlachten und opfern darf jeder, Berufspriester fungiren nur an größeren Heiligthümern. Priesterfamilien zu Silo und zu Dan. Keine Absonderung des Heiligen, z. B. der Lade (p. 121). Die Reichstempel der Könige, Priester daran als königl. Beamte (p. 125). Bedeutung der nordisraelitischen Priesterschaft in der Königszeit (p. 127). Die Familie Sadok zu Jerusalem (p. 132). III. In dem ältesten Teile von JE kommen keine Priester vor, kein Aharon neben Moses (p. 133). In D sind die Leviten Priester. Als solche kommen sie, abgesehen von Jud. 18., erst in der exilischen Literatur vor. Ihre Abstammung von Moses oder Aharon. Der geistliche Stamm Levi und der weltliche Stamm Levi. Schwierigkeit sie zusammenzubringen (p. 134). Konsolidirung des geistlichen Stammes in P; Scheidung der Leviten und der Priester. Fortentwicklung des nachexilischen Klerus (p. 139). Der Hohepriester als das Haupt der Theokratie (p. 142).

Kap. 5. Die Ausstattung des Klerus. I. Die Opfergefälle werden in P gesteigert (p. 147), die Aparchen werden Abgaben an die Priester und dabei noch verdoppelt (p. 149). II. Levitenstädte (p. 153). Die historische Situation, welche den Priesteransprüchen in P zu grunde liegt (p. 158).

B. Geschichte der Tradition.

Kap. 6. Die Chronik. I. David wird ohne sein Zutun der Nachfolger Sauls, ganz Israel ist von vornherein auf seiner Seite, namentlich die Priester und Leviten. Entstellung des urspr. Berichtes über die Überführung der Lade nach Jerusalem. Auslassung der nicht erbaulichen Züge im Leben Davids (p. 166). Vorbereitung des Tempelbaues. Schwelgen des Erzählers in Zahlen und Namen, in geistlichen Zutaten. Widerspruch gegen 1. Reg. 1. 2. Das

Bild Davids in der Chronik (p. 173). Salomos Opfer bei der Stiftshütte zu Gibeon. Der Tempelbau. Retouchierung des Originalberichtes (p. 177). II. Beurteilung des Verhältnisses von Juda und Israel; die Israeliten gehören nicht zum Tempel und also nicht zur Theokratie (p. 182). Levitische Idealisierung Judas. Auffassung der im Buche der Könige getadelten und der gelobten Maßnahmen der Herrscher im Tempelkultus. Konflikte mit der Erzählung der Quelle, Eintragung der Priester und Leviten (p. 185). Der göttliche Pragmatismus der heiligen Geschichte und seine Ausgebirten (p. 198). Durchschimmern des Buches der Könige (p. 205). III. Die genealogischen Verzeichnisse von 1. Chron. 1—9. Die zehn Stämme (p. 206). Juda und Levi (p. 210). Die Chronik hat für die vorexil. Zeit keine anderen Quellen zu benutzen gehabt als die auch uns im Kanon erhaltenen historischen Bücher. Die Verschiedenheit der historischen Gesamtanschauung erklärt sich aus dem Einfluß des Gesetzes, bes. des Priesterkodex. Der Midrasch (p. 217).

Kap. 7. Richter Samuelis und Könige. I. Schematische Bearbeitung des Richterbuchs, chronologischer und religiöser Natur (p. 224). Verhältnis derselben zum Stock der Überlieferung. Jud. 19—21 (p. 228). Gelegentliche Zusätze zu den ursprüngl. Erzählungen (p. 233). Geistige Abstufung der letzteren (p. 236). II. Die chronologische und religiöse Schematik im Buche Samuelis (p. 242). Durchgreifende Umgestaltung der Geschichten über die Entstehung des Königstums, über die Erhebung Sauls (p. 244). Sauls Verhältnis zu Samuel (p. 253). Davids Jugendgeschichte. Samuels Auffassung ist der Gradmesser für den Stand der Geschichte der Tradition. Saul und David (p. 259). III. Die letzte religiös-chronologische Bearbeitung des Buches der Könige. Ihre Gleichartigkeit mit der der beiden früheren Bücher. Ihr judäischer und zwar deuteronomistischer Standpunkt. Ihr Verhältnis zu dem überlieferten Stoff (p. 270. 278). Unterschiede in der Haltung der Quellen (p. 283). In der Chronik wird die Geschichte des alten Israel nach Maßgabe des Priesterkodex umgedichtet, in den älteren historischen Büchern wird sie nach der Norm des Deuteronomiums verurteilt (p. 291).

Kap. 8. Die Erzählung des Hexateuchs. I. Die Kosmogonie in P und die Geschichte vom Paradies in JE (p. 295). Die ältesten Genealogien, die Sündflut, und die Völkertrennung in P und JE (p. 307). Allgemeine Unterschiede in der Darstellung der Urgeschichte der Menschheit zwischen P und JE (p. 314). II. Die jehovistischen Erzählungen über die Erzväter (p. 316) und ihr Extrakt im Priesterkodex (p. 325). Kultussage in JE und Kultusgesetz in P (p. 335). III. Allgemeiner Gegensatz zwischen P und JE in der Auffassung und Darstellung der mosaïschen Periode (p. 340). Vergleichung der einzelnen Erzählungen in P und JE (p. 349). Schluß (p. 358).

C. Israel und das Judentum.

Kap. 9. Abschluß der Kritik des Gesetzes. I. Das Veto der kritischen Analyse (p. 367). Die historischen Voraussetzungen des Deuteronomiums (p. 367). Die deuteronomistische Redaktion erstreckt sich nicht über den Priesterkodex (p. 372). II. Die Endredaktion des Hexateuchs geht vom Priester-

kodex aus, wie aus Lev. 17ss. erhellt (p. 374). Untersuchung von Lev. 26 (p. 379). Die priesterliche Endredaktion des Hexateuchs (p. 383). III. Die Sprache des Priesterkodex (p. 385).

Kap. 10. Die mündliche und die schriftliche Thora. I. Kein geschriebenes Gesetz im alten Israel. Über den Dekalog und das Goethesche Zwotafelgesetz (p. 391). Die Thora Jahves im Munde der Priester und der Propheten (p. 393). Auffassung der Offenbarung bei Jeremias, Zacharia, dem Verfasser von Is. 40ss. (p. 398). II. Das Deuteronomium war das erste eigentliche Gesetz. Sein Durchdringen im Exil. Ende der Prophetie (p. 401). Ergänzung der reformirenden durch die restaurirende Gesetzgebung. Kodifikation und Systematisirung der Kultusbräuche durch Ezechiel und seine Nachfolger. Der Priesterkodex. Eingeführt durch Ezra (p. 403). Die Thora die Grundlage des Kanons. Erweiterung des ursprünglich an der Thora haftenden Begriffes auf andere Bücher (p. 408).

Kap. 11. Die Theokratie als Idee und als Anstalt. I. Frische und Natürlichkeit der alten israel. Geschichte (p. 410). Entstehung des Staates, Beziehung der Religion und der Gottheit auf das Leben des Staates und der Nation (p. 410). Die messianische Theokratie der älteren Propheten verläßt nicht die in dem wirklichen Gemeinwesen der Gegenwart gegebenen Grundlagen (p. 412). Die Idee des Bundes (p. 415). II. Die Gründung der theokratischen Verfassung unter der Fremdherrschaft (p. 417). Das Gesetz und die Propheten (p. 421).

Das Problem

des vorliegenden Buches ist die geschichtliche Stellung des mosaischen Gesetzes. Und zwar handelt es sich darum, ob dasselbe der Ausgangspunkt sei für die Geschichte des alten Israel oder für die Geschichte des Judentums, d. h. der Religionsgemeinde, welche das von Assyrern und Chaldäern vernichtete Volk überlebte.

1. Es ist eine verbreitete Ansicht, daß die Bücher des Alten Testaments, im ganzen und großen, sich nicht bloß auf die vorexilische Periode beziehen, sondern auch aus ihr stammen. Es sind die Reste, meint man, welche die Juden aus der Literatur des alten Israel retteten, das Erbe der Vergangenheit, von dem sie in Ermangelung eines eigenen geistigen Lebens zehrten. Auch wenn man nicht gerade mit der Dogmatik das Judentum einfach als ein Vacuum betrachtet, über welches hinweg das Alte Testament in das Neue mündet, hält man doch insgemein daran fest, daß dasselbe an der Hervorbringung der Schriften, welche es in die heilige Sammlung aufnahm, nur ausnahmsweise einen Anteil gehabt habe. Aber die Ausnahmen, die man in der jüngsten und in der mittleren Schicht des Kanons zugibt, sind nicht so ganz geringfügig. Von den Hagiographen ist bei weitem der größte Teil erweislich nachexilisch, erweislich vorexilisch dagegen nichts; der Daniel reicht hinunter bis zu den makkabäischen Kriegen, Esther vielleicht noch tiefer. Auch die prophetischen Schriften fallen durchaus nicht alle noch in die Königszeit, sondern zu einem sehr beträchtlichen Teile überschreiten sie diese Grenze; die im Kanon damit unter gleichem Namen zusammengefaßten Historienbücher sind, wie wir sie haben, nach dem Tode des gefangenen Königs Jechonia verfaßt, der noch eine Weile über das Jahr 560 hinaus gelebt haben muß. Bringt man nun auch die älteren Quellen in Anschlag, welche in den Büchern der Richter, Samuelis

und der Könige vielfach benutzt und meist wörtlich aufgenommen sind, so beläuft sich doch die vorexilische Literatur, die uns im Alten Testament abzüglich des Pentateuchs erhalten ist, auf nicht viel mehr als die Hälfte vom Umfange des Ganzen. Das Übrige gehört der späteren Periode an; darunter nicht bloß kümmerlicher Nachwuchs aus halb erstorbenen Trieben von ehemals, sondern auch so wertvolle und originelle Erzeugnisse wie Isa. 40—66 oder Ps. 73.

Wir kommen zum Gesetze. Ausdrückliche Angaben über den Verfasser und die Abfassungszeit fehlen, wie gewöhnlich; um uns ungefähr zu orientiren, sind wir darauf angewiesen, aus der Analyse des Inhalts passende Daten zu gewinnen und sie zu dem, was wir anderweit vom Verlaufe der israelitischen Geschichte wissen, in Beziehung zu setzen. Hier aber pflegt man den zu vergleichenden historischen Zeitraum von vornherein so abzustecken, daß das babylonische Exil als eine ebenso unüberschreitbare Grenze nach unten gilt wie der Auszug aus Ägypten nach oben. Verleiht etwa die Geschichte des Kanons ein Recht dazu? Es könnte so scheinen. Das Gesetz ist am frühesten kanonisch geworden durch Ezra und Nehemia; die Propheten sind beträchtlich später hinzugekommen, am spätesten die Hagiographen. Es liegt nun nahe, aus der Stufenfolge der Kanonisierung dieser Schriften auf eine ungefähre Stufenfolge ihres Alters zu schließen und demgemäß nicht nur die Propheten den Hagiographen, sondern auch die fünf Bücher Mosis den Propheten voranzustellen: wenn schon diese zum größeren Teile der vorexilischen Zeit angehören, wie viel mehr jene! Aber so zulässig eine derartige Vergleichung zwischen der mittleren und der jüngsten Schicht des Kanons sein mag, so unzulässig ist sie zwischen der ersten Schicht und den beiden anderen. Nämlich der Begriff des Kanons haftet an der Thora und ist von da erst auf die übrigen Bücher übertragen; den letzteren wuchs allmählich und unter der Hand ein gewisser Anteil an der Geltung zu, welche die Thora durch einen öffentlichen und ganz formellen Akt erlangt hatte, wodurch sie als die Magna Charta der jüdischen Gemeinde eingeführt wurde (Nehem. 8—10). Bei jenen gehört der kanonische, d. h. gesetzliche Charakter nicht zur Sache, sondern ist erst nachträglich hinzugetreten; da muß ein längerer, kann ein sehr langer Zeitraum zwischen der Entstehung und der Sanktionierung gelegen haben. Dagegen

der Thora ist der kanonische Charakter in der That viel wesentlicher; die Annahme birgt Schwierigkeiten, daß das mosaische Gesetz im vorexilischen Altertum entstanden sei und dann erst viele Jahrhunderte später unter völlig veränderten Umständen Gesetzeskraft erlangt habe. Wenigstens kann daraus, daß es die öffentliche Geltung als Gemeindebuch, die es beansprucht, früher gewonnen hat als Schriften, die darauf in keinerlei Weise angelegt sind, gewiß nicht gefolgert werden, daß es älteren Ursprungs sei als jene.

Somit läßt sich die Möglichkeit, daß das Gesetz des Judentums auch das Erzeugnis des Judentums sei, nicht gleich vor der Türe abweisen, und es gibt dringende Gründe, sie in nähere Erwägung zu ziehen. Vielleicht schickt es sich hier, persönliche Erfahrung reden zu lassen. Im Anfange meiner Studien wurde ich angezogen von den Erzählungen über Saul und David, über Elias und Ahab, und ergriffen von den Reden eines Amos und Jesaias; ich las mich in die prophetischen und geschichtlichen Bücher des Alten Testaments hinein. An der Hand der mir zugänglichen Hilfsmittel glaubte ich sie zwar leidlich zu verstehn, hatte aber dabei ein schlechtes Gewissen, als ob ich bei dem Dache anfinde statt bei dem Fundamente; denn ich kannte das Gesetz nicht, von dem ich sagen hörte, es sei die Grundlage und Voraussetzung der übrigen Literatur. Endlich faßte ich mir Mut und arbeitete mich hindurch durch Exodus, Leviticus und Numeri und sogar durch Knobels Kommentar dazu. Aber vergebens wartete ich auf das Licht, welches von hier aus auf die geschichtlichen und prophetischen Bücher sich ergießen sollte. Vielmehr verdarb mir das Gesetz den Genuß jener Schriften; es brachte sie mir nicht näher, sondern drängte sich nur störend ein, wie ein Gespenst, das zwar rumort, aber nicht sichtbar, nicht wirksam wird. Wo sich Berührungen fanden, da waren Verschiedenheiten damit verbunden, und ich konnte mich nicht entschließen, auf seiten des Gesetzes das Ursprüngliche zu sehen; dunkel empfand ich einen allgemeinen Abstand zweier verschiedenen Welten. Jedoch zu einer klaren Anschauung gelangte ich keineswegs, sondern nur zu einer unbehaglichen Verwirrung, die durch Ewalds Erörterungen im zweiten Bande seiner Geschichte des Volkes Israel noch gesteigert wurde. Da erfuhr ich gelegentlich im Sommer 1867, daß Karl Heinrich Graf dem Gesetze seine Stelle hinter den Propheten anweise, und

beinah ohne noch die Begründung seiner Hypothese zu kennen, war ich für sie gewonnen: ich durfte mir gestehn, daß das hebräische Altertum ohne das Buch der Thora verstanden werden könne.

Graf verdankt die Anregung zu seinen Aufstellungen seinem Lehrer Eduard Reuss. Am richtigsten wäre aber die Grafsche Hypothese zu benennen nach Leopold George und Wilhelm Vatke; denn diese haben sie zuerst literarisch vertreten, unabhängig von Reuss und unabhängig von einander. Ihrerseits sind alle diese Männer von Martin Lebrecht de Wette ausgegangen, dem epochemachenden Eröffner der historischen Kritik auf diesem Gebiete¹⁾. Zu einer festen Position ist freilich de Wette nicht gelangt, aber er hat zuerst deutlich die Kluft empfunden und nachgewiesen, welche sich zwischen dem angeblichen Ausgangspunkte der israelitischen Geschichte und ihr selber auftut. Das in der Wüste auf so breiter Grundlage errichtete Gebäude der religiösen Gemeinde,

¹⁾ W. M. L. de Wette, Beiträge zur Einleitung in das A. T., Bd. I: Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik, Bd. II: Kritik der Mosaischen Geschichte; Halle 1806. 1807. J. F. L. George, die älteren Jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch; Berlin 1835 (Vorrede vom 12. Oktober). W. Vatke, die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt; Berlin 1835 (Vorrede vom 18. Oktober, nur der erste Teil des ersten Bandes ist erschienen). K. H. Graf, die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, Leipzig 1866. Daß Graf, ebenso wie J. Orth (Nouv. Revue de Théol. III. 384 ss., IV. 350 ss., Paris 1859. 1860), die Anregung seiner Kritik von seinem Straßburger Lehrer empfangen habe, war nicht unbekannt; deutlich hat es sich aber erst im Jahre 1879 gezeigt durch die Veröffentlichung gewisser Thesen, die Reuss schon 1833 oder nach einer anderen Angabe 1834 formulirt, damals aber dem großen theologischen Publikum gedruckt vorzulegen Bedenken getragen hatte. Die Thesen, auf die es ankommt, lauten (L'Histoire Sainte et la Loi, Paris 1879 p. 23. 24): 1. L'élément historique du Pentateuque peut et doit être examiné à part et ne pas être confondu avec l'élément légal. 2. L'un et l'autre ont pu exister sans rédaction écrite. La mention, chez d'anciens écrivains, de certaines traditions patriarcales ou mosaïques, ne prouve pas l'existence du Pentateuque, et une nation peut avoir un droit coutumier sans code écrit. 3. Les traditions nationales des Israélites remontent plus haut que les lois du Pentateuque et la rédaction des premières est antérieure à celle des secondes. 4. L'intérêt principal de l'historien doit porter sur la date des lois, parce que sur ce terrain il a plus de chances d'arriver à des résultats certains. Il faut en conséquence procéder à l'interrogatoire des témoins. 5. L'histoire racontée dans les livres des Juges et de Samuel, et même en partie celle comprise dans les livres des Rois, est en contradiction avec des lois dites mosaïques; donc celles-ci étaient inconnues à l'époque de la rédaction de ces livres, à plus forte raison elles n'ont pas existé dans les temps qui y sont décrits. 6. Les prophètes du 8^e et du 7^e siècle ne savent rien du code mosaïque. 7. Jérémie est le premier prophète qui connaisse une loi écrite et ses citations rapportent au

mit ihrem heiligen Mittelpunkte und ihrer uniformen Organisation, verschwindet spurlos, seit Israel landsässig und ein eigentliches Volk geworden ist. Die Richterperiode stellt sich uns dar als ein buntes Chaos, aus dem allmählich eine zusammenfassende Ordnung hervorgeht, unter dem Druck der äußeren Umstände, aber auf eine höchst natürliche Weise und ohne jegliche Reminiscenz an eine einheitliche heilige Verfassung, die einst zu Recht bestanden hätte. Hierokratische Neigungen hat das hebräische Altertum gar nicht; die Macht ist lediglich bei den Geschlechts- und Familienhäuptern und bei den Königen, sie verfügen auch über den Gottesdienst und setzen die Priester ein und ab. Der Einfluß, den die letzteren besitzen, ist bloß ein moralischer; die Thora Jahves ist nicht ein ihre eigene Stellung sicherndes Dokument in ihren Händen, sondern eine Unterweisung für andere in ihrem Munde; sie hat wie das Wort der Propheten nur göttliche Autorität, gilt nur so weit, als sie freiwillig anerkannt wird. Was endlich die Literatur betrifft, die uns aus der Königszeit überliefert ist, so wird es dem besten Willen schwer, ein paar zweideutige Anklänge an das Gesetz aufzustöbern, die gar nichts bedeuten, wenn man bedenkt, was Homer für die Griechen gewesen ist.

Um das Befremden auf die Spitze zu treiben, kommt nun noch hinzu, daß im nachexilischen Judentum der bis dahin latente Mosaismus plötzlich überall zum Vorschein kommt. Da haben wir das Buch als Grundlage des geistigen Lebens, „die Leute der Schrift“ wie der Koran sagt; da haben wir das Heiligtum, die Priester und Leviten, im Mittelpunkt und das Volk als Gemeinde darum gelagert, da haben wir den Kultus, die Brand- und Sünd-

Deutéronome. 8. Le Deutéronome (4, 45 — 28, 69) est le livre que les prêtres prétendaient avoir trouvé dans le temple, du temps du roi Josias. Ce code est la partie la plus ancienne de la législation (rédigée) comprise dans le Pentateuque. 9. L'histoire des Israélites, en tant qu'il s'agit du développement national déterminé par des lois écrites, se divisera en deux périodes, avant et après Josias. 10. Ezéchiel est antérieur à la rédaction du code rituel et des lois qui ont définitivement organisé la hiérarchie. 11. Le livre de Josué n'est pas, tant s'en faut, la partie la plus récente de l'ouvrage entier. 12. Le rédacteur du Pentateuque se distingue clairement de l'ancien prophète Moïse. — Trotzdem darf Reuss mit Vatke nicht auf eine Linie gestellt werden; ihm ging eben ein Licht auf, als jener bereits sein Buch schrieb, und er verstand dies Buch nicht, als es erschien, sondern erst ein halbes Jahrhundert später, nach seinem eigenen Ringeständnis. Vgl. jetzt den Briefwechsel zwischen Reuss und Graf, herausgegeben von Budde und Holtzmann, Gießen 1904.

opfer, die Reinigungen und Enthaltungen, die Feste und Sabbathe genau nach der Vorschrift des Gesetzes, als die Hauptsache des Daseins. Man nehme die Gemeinde des zweiten Tempels und vergleiche sie mit dem alten Volke Israel, so hat man auch den Abstand dieses letzteren vom sogenannten Mosaismus. Die Juden selbst haben diesen Abstand sehr wol empfunden. Die gegen Ende des babylonischen Exils unternommene Bearbeitung der Bücher der Richter, Samuelis und der Könige, die weit stärker eingreift, als man gewöhnlich annimmt, verdammt die ganze Königszeit als häretisch. Später gestaltete man die mehr und mehr mit einem gewissen Nimbus umgebene Vergangenheit lieber einfach ins Legitime um, als daß man sie verurteilte: die Chronik zeigt, wie sich die Geschichte des Altertums ausnehmen müßte unter der Voraussetzung, daß die mosaische Hierokratie ihre Grundlage gewesen sei.

2. Diese kurzen Bemerkungen haben nur den Zweck, zu zeigen, daß es kein eingebildetes, sondern ein wirkliches und unabweisbares Problem ist, um das wir uns bemühen. Dasselbe soll damit nur eingeleitet werden; zu erledigen ist es nicht so leicht, im Gegenteil schwierig genug. So schlechthin läßt sich die Frage überhaupt gar nicht aufwerfen, welche geschichtliche Stellung das Gesetz einnehme. Denn das Gesetz, wenn wir darunter den ganzen Pentateuch verstehn, ist keine literarische Einheit und keine einfache geschichtliche Größe. Seit Peyrerius und Spinoza hat die Kritik die komplicirte Natur dieses merkwürdigen Schriftwerkes erkannt und seit Jean Astruc sich mit Erfolg bemüht, die ursprünglichen Bestandteile aus ihrer Verschlingung zu lösen; sie ist gegenwärtig zu einer Anzahl von Ergebnissen gelangt, die als gesichert gelten können. Folgende sind darunter die vornehmsten. Die fünf Bücher Mosis gehören mit dem Buche Josua zusammen, indem nicht der Tod Mose's, sondern vielmehr die Eroberung des verheißenen Landes den wahren Abschluß zu der Erzvätergeschichte, der Ausführung aus Ägypten, und der Wüstenwanderung bildet: man redet also literarisch richtiger vom Hexateuch als vom Pentateuch. Aus diesem Ganzen löst sich am einfachsten das Deuteronomium ab, als ein von Haus aus selbständiges Gesetzbuch. Im übrigen tritt am markantesten die s. g. Grundschrift hervor, ehemals auch, wegen der Anwendung des Gottesnamens Elohim bis auf Moses, als der Elohist, von Ewald, nach der regelmäßigen

Form der Kapitelüberschriften in der Genesis, als das Buch der Ursprünge bezeichnet. Sie zeichnet sich aus durch ihre Neigung zu Zahl und Maß, überhaupt zum Schema, durch ihre starre pedantische Sprache, durch die beständige Wiederholung gewisser Ausdrücke und Wendungen, die sich im älteren Hebraismus sonst nicht finden: sie hat die ausgesprochensten Charakterzüge und ist daher am leichtesten und sichersten zu erkennen. Ihr Grundstock ist der Leviticus nebst den verwandten Teilen der angrenzenden Bücher, Exod. 25—40 mit Ausnahme von Kap. 32—34, und Num. 1—10. 15—19. 25—36 mit geringen Ausnahmen. Sie enthält demnach vorzugsweise Gesetzgebung, und zwar bezieht sich selbige wesentlich auf den Kultus der Stiftshütte und was damit zusammenhängt. Historisch ist nur die Form, sie dient dem gesetzlichen Stoff als Rahmen, um ihn anzuordnen, oder als Maske, um ihn zu verkleiden. Gewöhnlich ist der Faden der Erzählung sehr dünn und häufig nur dazu da, der Zeitrechnung als Vehikel zu dienen, die von Erschaffung der Welt an bis zum Auszug aus Ägypten lückenlos fortgeführt wird; nur wo die anderweitigen Interessen einspielen, schwillt sie an, wie in der Genesis bei den drei Vorstufen des mosaischen Bundes, die sich an die Namen Adam, Noah und Abraham knüpfen. Scheidet man nun außer dem Deuteronomium auch diese Grundschrift aus, so bleibt das jehovistische Geschichtsbuch übrig, welches im Gegensatz zu jenen beiden wesentlich erzählender Natur ist und den Überlieferungstoff recht mit Behagen ausbreitet. Die Patriarchengeschichte, die ihr beinah ganz angehört, charakterisirt diese Schrift am besten; dieselbe erscheint hier nicht als kurz abzumachende Einleitung für das Wichtigere, was kommen soll, sondern als eine ausführlichst zu behandelnde Hauptsache. Legislative Elemente finden sich nur an einer Stelle aufgenommen, wo sie in den geschichtlichen Zusammenhang hineingehören, nämlich bei der Gesetzgebung auf dem Sinai (Exod. 20—23. 34).

Lange Zeit hat man sich mit dieser Zwierteilung des nicht-deuteronomischen Hexateuchs begnügt, bis Hupfeld in gewissen Stücken der Genesis, die man bis dahin teils der Grundschrift, teils dem Jehovisten zugewiesen hatte, eine dritte zusammenhängende Quelle aufwies, den s. g. jüngeren Elohisten. Der Name ist darum gewählt, weil auch hier Elohim die regelmäßige Bezeichnung der Gottheit ist, ebenso wie es in der Grundschrift bis

Exod. 6 der Fall ist; doch bleibt der Zusatz der jüngere Elohist besser weg, da er ein unberechtigtes Präjudiz enthält und zur Unterscheidung von der Grundschrift nicht mehr nötig ist, seit für sie der in der Tat unpassende Name Elohist aufgegeben worden ist. Hupfeld nahm nun an, daß die drei Quellen neutral neben einander hergelaufen seien, bis ein Späterer sie allesamt zugleich zu einem Ganzen vereinigt habe. Aber dies ist eine unhaltbare Vorstellung, der Elohist ist nicht bloß im Stoffe und in der Anschauung dem Jehovisten nächstverwandt, sondern er ist uns auch nur als ein Ingrediens der jehovistischen Schrift erhalten; was zuerst Nöldeke erkannt hat¹⁾. Dann bleibt es also, trotz Hupfelds Entdeckung, dennoch bei der alten Zwierteilung in zwei große Schichten; und man hat alle Ursache, diesen Hauptgegensatz als Grundlage der historischen Untersuchung festzuhalten, trotzdem sich mehr und mehr herausstellt, daß nicht bloß der Jehovist, sondern auch die Grundschrift komplicirte Gebilde sind, und daß daneben noch zwitterhafte oder posthume Elemente vorkommen, die sich nicht einfach der einen oder der anderen Schicht zuweisen lassen²⁾.

Das Gesetz nun, nach dessen geschichtlicher Stellung wir fragen, ist die s. g. Grundschrift, die nach ihrem Inhalt und Ursprung der Priesterkodex zu heißen verdient und so auch hin-

¹⁾ Hermann Hupfeld, die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung; Berlin 1853. Theodor Nöldeke, die s. g. Grundschrift des Pentateuchs (in den Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, Kiel 1869).

²⁾ J. Wellhausen, die Komposition des Hexateuchs (Jahrbücher für Deutsche Theologie 1876. 1877). Einzelheiten gebe ich preis; in der allgemeinen Betrachtungsweise des literarischen Prozesses, wodurch der Pentateuch entstanden ist, glaube ich der Forschung die richtige Bahn gewiesen zu haben. Wesentlich korrigirt bin ich bis jetzt nur durch Kuenen, in den seit 1877 in der Leidener Theologischen Tijdschrift von ihm veröffentlichten Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Jozua; aber diese Korrektur ist von der angenehmen Art, daß sie meine eigene Grundanschauung befreit von hangen gebliebenen Resten des alten Sauerteiges der mechanischen Quellenscheidung. Kuenen zeigt namentlich, daß gewisse Elemente, die ich dem Elohisten zugewiesen habe, nicht Fragmente eines einst selbständigen Zusammenhanges sind, sondern eingeschaltete Nachträge, die sich parasitisch einem anderweitigen Zusammenhange angesetzt haben. Ich bezeichne das jehovistische Geschichtsbuch mit JE, die Elohimquelle desselben mit E, die Jahvequelle mit J. den Priesterkodex mit P. und verweise im übrigen auf die Nach-

fort genannt werden soll. Der Priesterkodex prävalirt nicht bloß in Umfang, sondern auch in Geltung über die anderweitige Gesetzgebung, er gibt in allen Hauptsachen Maß und Ausschlag. Nach seinem Muster haben die Juden unter Ezra ihre heilige Gemeinde eingerichtet, und auch wir stellen uns darnach die mosaische Theokratie vor: mit der Stiftshütte als ihrem Centrum, dem Hohenpriester als ihrem Haupte, den Priestern und Leviten als ihren Organen, dem legitimen Kultus als ihrer regelmäßigen Lebensäußerung. Dies Gesetz im eminenten Sinne ist es nun auch gerade, welches in jene Schwierigkeiten verwickelt, die unser Problem begründen; und nur hier herrscht der große Zwiespalt über die Entstehungszeit. Bei der jehovistischen Schrift ist man in erfreulicher Weise darüber einverstanden, daß sie, ihrem Hauptbestande nach, durch Sprache, Gesichtskreis und übrige Voraussetzungen, der goldenen Periode der hebräischen Literatur zugewiesen wird, aus der die schönsten Stücke der Bücher der Richter, Samuelis und der Könige und die ältesten der uns erhaltenen prophetischen Schriften herrühren, der Zeit der Könige und Propheten, die der Auflösung der beiden israelitischen Reiche durch die Assyrer vorhergeht. Über den Ursprung des Deuteronomiums herrscht noch weniger Zweifel; in allen Kreisen, wo überhaupt auf Anerkennung wissenschaftlicher Resultate zu rechnen ist, wird anerkannt, daß es in der Zeit verfaßt ist, in der es entdeckt und der Reformation des Königs Josias zu grunde gelegt wurde: diese letztere wurde etwa eine Generation vor der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer durchgeführt. Nur beim Priesterkodex gehn die Ansichten weit aus einander. Derselbe sucht nämlich mit Fleiß das Kostüm der mosaischen Zeit festzuhalten und seine eigene so viel es immer geht zu verschleiern. Das Deuteronomium tut dies bei weitem nicht in dem Grade, läßt vielmehr die wirkliche Situation, die Periode, wo nach der Zerstörung Samariens nur das Reich Juda allein noch fortbestand, sehr deutlich durch die angenommene hindurch scheinen (12, 8. 19, 8). Der Jehovist nun gar will kein mosaisches Gesetz, sondern ein einfaches Geschichtsbuch sein; der Abstand der Gegenwart von der Vergangenheit, über die gehandelt wird, wird nicht im mindesten verdeckt. Hier finden sich alle jene Bemerkungen, die zuerst Abenezras und später Spinozas Aufmerksamkeit erregten, wie Gen. 12, 6: damals wohnten nämlich die Kanaaniten im Lande; Gen. 36, 31: das sind

die Könige, welche in Edom herrschten, ehe die Kinder Israel einen König hatten; Num. 12, 6. 7. Deut. 34, 10: es stand fürder kein Prophet in Israel auf, der Moses gleichgekommen wäre. Dahingegen der Priesterkodex hütet sich vor jeder Hinweisung auf die spätere Zeit, auf das ansässige Leben im Lande Kanaan, welches sowol im jehovistischen Bundesbuch (Exod. 21—23) wie im Deuteronomium die ausgesprochene Basis der Gesetzgebung ist: er hält sich formell streng innerhalb der Situation der Wüstenwanderung und will alles Ernstes eine Wüstengesetzgebung sein. Es ist ihm wirklich gelungen, mit dem beweglichen Tabernakel, mit dem Wanderlager, und mit dem übrigen archaischen Schein seine wahre Abfassungszeit so zu verschleiern, daß die vielen materiellen Widersprüche gegen das uns anderweit bekannte vor-exilische Altertum, die er enthält, nur als Zeichen davon aufgefaßt werden, wie er über alle historische Zeit weit hinausrage und vor lauter Unvordenklichkeit kaum noch in einer Berührung damit stehe. Der Priesterkodex also gibt uns das Rätsel auf.

3. Es war ein richtiger Instinkt, daß die Kritik von dem zuerst in de Wettes Geist aufgestiegenen und bestimmter von George und Vatke erfaßten geschichtlichen Probleme vorläufig Abstand nahm und zunächst mit der Komposition des Pentateuchs einigermaßen ins Reine zu kommen suchte. Es war aber ein Irrtum, daß man mit dem Ausscheiden der Quellen — wobei man ganz sachgemäß die Hauptaufmerksamkeit auf die Genesis richtete — beiläufig zugleich jene große historische Frage erledigt zu haben glaubte. In Wahrheit hatte man sie nur in Schlaf gesungen: es ist Grafs Verdienst, nach einer langen Zeit sie wiedererweckt zu haben. Seinerseits übersah er dabei freilich, nicht zu seinem Vorteil, den Fortschritt der Secirarbeit und verwickelte sich dadurch in eine Verlegenheitsannahme, die völlig unhaltbar war, indessen auch gar nicht mit der eigentlichen Hypothese zusammenhing und auf dem Stande, zu dem Hupfeld inzwischen die Quellenkritik gefördert hatte, von selber wegfiel. Graf folgte nämlich anfangs der älteren, besonders durch Friedrich Tuch vertretenen Meinung, daß der Priesterkodex in der Genesis, mit seinem so nackt hervortretenden Skelett, die Grundschrift sei, der Jehovist aber der Ergänzender und als solcher natürlich jünger; da er nun die Kultusgesetzgebung der mittleren Bücher umgekehrt für weit jünger hielt als den Jehovisten, so mußte er dieselbe

wol oder übel von ihrer Einleitung in der Genesis losreißen und das eng Zusammengehörige durch einen Zeitraum von einem halben Jahrtausend trennen. Aber längst hatte Hupfeld zur Anerkennung gebracht, daß der Jehovist kein Ergänzter sei, sondern Verfasser eines vollkommen selbständigen Schriftwerks, und daß die Stücke, die, wie Gen. 20—22, vorzugsweise als Beispiele jehovistischer Überarbeitung der Grundschrift vorgeführt wurden, in Wirklichkeit einer ganz anderen Quelle, dem Elohisten, angehörten. Dadurch war der Anstoß, über den Graf gestrauchelt war, bereits im voraus beseitigt, eine unerwartete Bundesgenossin hatte ihm die Wege geebnet. Dem Winke A. Kuenens folgend zögerte er nicht, ihre Hand anzunehmen, er widerrief die gewaltsame Zersplitterung des Priesterkodex und zog nun unbehindert aus den Ergebnissen, die er für den gesetzlichen Hauptteil gewonnen hatte, die Konsequenz auch für den erzählenden Teil in der Genesis¹⁾.

Damit war der Grund gelegt; zur weiteren Ausgestaltung der Hypothese hat hernach Kuenen das meiste beigetragen, den die Hebräer den Goel Graf's nennen würden. Die Inhaber der herrschenden Meinung wehrten sich freilich, so gut sie vermochten; sie waren aber vom langen Besitze her ein wenig erstarrt auf ihren Hefen. Sie erhuben gegen den Grundstürzer eine Reihe von Einwänden, die alle mehr oder weniger an dem Fehler litten, daß sie das erschütterte Fundament zur Basis hatten. Stellen aus Amos und Hosea wurden vorgebracht, welche Bekanntschaft mit dem Priesterkodex verraten sollten; wer aber diesen für jünger hielt als jene, auf den konnten sie keinen Eindruck machen. Fast ungeberdig stellte man sich darüber, daß die Kultusgesetzgebung nun unter das Deuteronomium hinabgedrückt war: man berief sich darauf, daß dieses sie ja benutze. Aber die Spuren erwiesen

¹⁾ K. H. Graf, die s. g. Grundschrift des Pentateuchs, in Merz' Archiv 1869 p. 466—477. Schon in einem Schreiben an Kuenen vom 12. Nov. 1866, Theol. Tijdschrift 1870 p. 412, hatte er geäußert: vous me faites pressentir une solution de cette énigme c'est que les parties élohistiques de la Genèse seraient postérieures aux parties jéhovistiques. Graf war auch in dieser Hinsicht Reuss gefolgt, welcher letztere a. O. p. 24 von sich sagt: Le côté faible de ma critique a été que, à l'égard de tout ce qui ne rentrait pas dans les points énumérés ci-dessus, je restais dans l'ornière tracée par mes devanciers, admettant sans plus ample examen que le Pentateuque était l'ouvrage de l'historien élohiste, complété par l'historien jéhoviste, et ne me rendant pas compte de la manière dont l'élément légal, dont je m'étais occupé exclusivement, serait venu se joindre à l'élément historique.

sich als äußerst problematisch, während umgekehrt die gänzliche Abhängigkeit des Deuteronomiums vom Jehovisten mit der größten Klarheit hervortrat. Man wies auf die letzte Redaktion des hexateuchischen Gesamtwerkes hin, die anerkanntermaßen deuteronomistisch sei — es stellte sich aber heraus, daß die deuteronomistische Redaktion bei den zum Priesterkodex gehörigen Stücken schwer aufzuspüren war. Auch die Sprachgeschichte mußte gegen Graf erhalten; sie war es leider gewohnt, wie weiches Wachs behandelt zu werden. Kurz, die Argumente, die ins Feld geführt wurden, entlehnten insgeheim ihre Kraft der moralischen Überzeugung, daß die Kultusgesetzgebung alt sein müsse und nicht erst in der Periode des Judentums niedergeschrieben sein könne: wenn sie vorher nicht wirksam, ja unter den vorexilischen Verhältnissen unausführbar gewesen sei, so könne sie ja darum doch vorher existiert haben. Diese Überzeugung war um so unerschütterlicher, je weniger sie auf Gründen beruhte.

Von der Stelle, wo das Feuer angelegt war, hielt sich die Löschmannschaft fern. Ich meine das Gebiet der gottesdienstlichen Antiquitäten und der herrschenden Religionsideen, in dem ganzen Umfange, wie Vatke es in seiner biblischen Theologie behandelt hat. Nur hier aber, wo der Kampf eigentlich entbrannt ist, kann er zum Austrage gebracht werden. Indem ich dazu gegenwärtig den Versuch mache, gehe ich aus von der Vergleichung der drei Schichten des Hexateuchs, des Priesterkodex, des Deuteronomiums und des Jehovisten. Allerdings enthalten die ersteren beiden, wie wir gesehen haben, Gesetzgebung, der letztere Erzählung; aber wie der Dekalog (Exod. 20), das Zweitafelgesetz (Exod. 34), und das Bundesbuch (Exod. 21—23) zeigen, fehlt dem Jehovisten das legislative Element nicht ganz, und in noch weit stärkerem Maße ist das historische im Priesterkodex und im Deuteronomium vertreten. Außerdem spiegelt sich immer in der Darstellung der Geschichte der gesetzliche, in der Darstellung der Gesetze der geschichtliche Standpunkt ab: an direkten und indirekten Vergleichungspunkten mangelt es also in keiner Weise. Daß nun die drei Schichten erheblich von einander absteht, ist anerkannt; es fragt sich, wie sie folgen. Das Deuteronomium steht sowol dem Jehovisten als dem Priesterkodex näher, der Unterschied zwischen den beiden letzteren ist der weiteste, so weit, daß aus diesem Grunde Ewald es bereits im Jahre 1831 (Stud. und Krit. p. 604) für unmöglich

erklärt hat, daß eins zur Ergänzung des andern geschrieben sei. Nehmen wir hinzu, daß der Jehovist unbestritten dem Deuteronomium vorangeht, so würde sich ergeben, daß der Priesterkodex an das Ende der Reihe gehöre. Aber diese Betrachtung, wenngleich, so weit mir bewußt, von Zugestandenem ausgehend, hat keinen Wert, so lange sie sich so im allgemeinen hält. Es kommt darauf an, die Folge der drei Schichten im einzelnen aufzuweisen und sie daneben mittels eines unabhängigen Maßes zugleich zu erproben und zu fixiren, nämlich mittels des inneren Ganges der israelitischen Geschichte, so wie er uns aus anderweitigen unverdächtigen Zeugnissen bekannt ist.

Es ist eine literargeschichtliche Untersuchung umfassender und schwieriger Art, die wir beginnen. Sie zerfällt in drei Teile. Im ersten, grundlegenden, werden die auf die sakralen Altertümer bezüglichen Data gesammelt und in der Weise disponirt, daß man sieht, wie im Pentateuch die Schichten ebenso auf und aus einander folgen, wie in der Geschichte nachweisbar die Entwicklungsstufen. Nicht gegen, aber ohne die anfängliche Absicht ist eine Art Geschichte des Kultus daraus geworden. Freilich durch Schuld des Materials eine farblose und grobe; denn es handelt sich immer bloß in erster Linie um den Gegensatz von vorexilisch und nachexilisch, in zweiter um den von deuteronomisch und vordeuteronomisch. Ein Vorteil ist indessen bei den ausgedehnten Perioden: sie müssen sich greifbar unterscheiden, es muß bei geschichtlichen und gar bei gesetzlichen Werken zu erkennen sein, ob sie vor oder nach dem Exil geschrieben sind. Der zweite Teil, in mancher Hinsicht abhängig vom ersten, weist den Einfluß der jeweils herrschenden Vorstellungen und Tendenzen auf die Gestaltung der historischen Tradition nach und verfolgt die verschiedenen Phasen in der Auffassung und Darstellung derselben; er enthält so zu sagen eine Geschichte der Überlieferung. Der dritte Teil resumirt den kritischen Ertrag der beiden anderen mit Hinzufügung einiger weiteren Entscheidungsgründe, und schließt mit einer allgemeineren Ausschau.

Die Voraussetzungen, die ich mache, werden im Laufe der Untersuchung immer wieder neu gerechtfertigt; die beiden vornehmsten sind, daß das jehovistische Werk, seinem Grundstocke nach, vor die assyrische Periode fällt, das Deuteronomium an den Schluß derselben. Für so sicher ich übrigens die Datirung des

letzteren nach 2. Reg. 22 auch halte, benutze ich diese Position doch nicht in dem Maße wie Graf, um meine Hebel anzusetzen. Das Deuteronomium ist der Ausgangspunkt nicht in dem Sinne, daß ohne es nichts zu machen wäre, sondern nur in dem Sinne, daß seine Ansetzung nach historischen Gründen die notwendige Forderung nach sich zieht, auch den Priesterkodex nach historischen Gründen anzusetzen. Meine Untersuchung ist breiter angelegt als die Grafs und nähert sich der Art Vatkes, von welchem letzteren ich auch das meiste und das beste gelernt zu haben bekenne.

I.

Geschichte des Kultus.

Legem non habentes naturaliter quae legis sunt faciunt.

Erstes Kapitel.

Der Ort des Gottesdienstes.

Wie aus dem Evangelium bekannt ist, stritten sich zur Zeit Jesu Juden und Samariter über die richtige Stätte, wo man anbeten solle; daß es nur eine einzige geben könne, das war ihnen so ausgemacht, wie die Einheit Gottes selber. Die Juden sagten, es sei der Tempel zu Jerusalem, und seit er zerstört war, hörten sie auf zu opfern. Allein von jeher hat diese Einheit des Heiligtums in Israel weder tatsächlich bestanden noch rechtlich gegolten, sie hat sich erst allmählich im Laufe der Zeit herausgebildet. Die Überlieferung des Alten Testaments gestattet noch ganz wol zu verfolgen, auf welchem Wege. Mehrere Stadien lassen sich dabei unterscheiden: es wird sich fragen, ob die drei Schichten des Pentateuchs eine Beziehung zu einem oder dem anderen Stadium aufweisen, ob und wie sie sich in den Verlauf des geschichtlichen Prozesses fügen, dem wir an der Hand der historischen und prophetischen Bücher seit der Richterzeit nachgehn können.

I.

1. Für die älteste Periode der israelitischen Geschichte, vor dem Tempelbau, läßt sich von einem ausschließlich berechtigten Heiligtume nicht die Spur auffinden. In den Büchern der Richter und Samuelis wird kaum ein Ort erwähnt, an dem nicht auch, wie sich bei Wege ergibt, ein Altar steht und geopfert wird. Zum großen Teil gehörte diese Vielheit der Heiligtümer schon zur kanaanitischen Erbschaft der Hebräer; wie in die Städte und überhaupt in die Kultur der alten Bewohner, so wuchsen sie auch

in ihre Kultusstätten hinein. Die sogenannten Höhen (Bamoth) mit ihrem Zubehör sind ohne Zweifel von Haus aus kanaanitisch (Deut. 12, 2. 30 Num. 33, 52. Exod. 34, 12s.), hinterher finden sie sich ganz allgemein von den Hebräern angeeignet. Bei Sichem und Gibeon vollzieht sich der Übergang beinahe im vollen Licht der Geschichte; einige andere alt-israelitische Kultusorte, die hinterdrein zum Teil zu Levitenstädten gemacht worden sind, verraten wenigstens durch ihre Namen ihren Ursprung, wie Bethsemes oder Ir-heres, Anathoth, Astharoth. Auch in dem Volksgedächtnis ist die Erinnerung daran, daß man manche der später angesehensten Opferstätten schon bei der Einwanderung vorgefunden hatte, nicht ausgestorben. Sichem Bethel Beerseba gelten in der Genesis als Stiftungen der Patriarchen, andere gleich wichtige Heiligtümer nicht — der Grund dafür kann nur in dem Bewußtsein ihres jüngeren Alters liegen; jene hatte man bei der Einwanderung vorgefunden, diese hatte man selbst gegründet. Denn natürlich, wenn sich die Hebräer nicht scheuten, die alten Landesheiligtümer sich anzueignen, so trugen sie auch kein Bedenken neue zu stiften. In Gilgal und Silo, den festen Lagern, wo sie zuerst im eigentlichen Palästina festen Fuß gefaßt haben, entstehn alsbald bedeutende Centra des Gottesdienstes, ebenso an anderen Orten von politischem Belang, auch an solchen, die nur zeitweilig in den Vordergrund rücken, wie Ophra, Rama, Nob bei Gibeon. Und neben den größeren fundirten Stätten, mit mehr oder weniger regelmäßigem Dienste, ist es durchaus gestattet, überall wo ein Anlaß sich bietet ohne weiteres einen Altar zu errichten und Opfer zu bringen. Als nach der Schlacht von Michmas das Volk, müde und hungrig, über erbeutetes Vieh herstürzte und anfing das Fleisch im Blute zu verzehren, ließ Saul einen großen Stein herwälzen und befahl, jeder solle dort sein Rind oder Schaf schlachten. Das sei der erste Altar, den Saul dem Jahve gebaut habe, fügt der Berichterstatter hinzu, gewiß nicht um ihm einen Vorwurf zu machen oder auch nur um sein Handeln als auffallend zu bezeichnen. Das Beispiel ist um so lehrreicher, weil es zeigt, wie das Verbot, Fleisch zu essen ohne das Blut auf den Altarstein zu streichen, in einer Zeit wo das Volk nicht auf ganz engem Raume zusammengedrängt wohnte, notwendigerweise die Freiheit voraussetzt, überall zu opfern — oder zu schlachten, denn beides ist ursprünglich ganz gleichbedeutend.

Es versteht sich, die Opferstätten, auch abgesehen von den improvisirten, standen sich nicht gleich an Ansehen und Frequenz; neben rein lokalen gab es auch solche, zu denen man von weit und breit wallfahrtete. Gegen Ende der Richterzeit scheint Silo eine vielleicht über die Grenzen des Stammes Joseph hinausreichende Bedeutung gewonnen zu haben. Den Späteren galt der dortige Tempel sogar als der Vorgänger des salomonischen, d. h. als der einzig legitime Kultusort, dem Jahve alle Brandopfer der Kinder Israel verliehen habe (Hierem. 7, 12. 1. Sam. 2, 27—36). In Wahrheit aber, wenn ein wolhabender Mann aus Ephraim oder Benjamin beim Jahreswechsel zum fröhlichen Feste nach Silo pilgerte, so tat er das nicht, weil in seiner Heimat zu Rama oder Gibeon keine Gelegenheit gewesen wäre, vor Jahve zu essen und zu trinken. Eine strenge Centralisation ist für jene Zeit ein unmöglicher Gedanke, auf dem Gebiete des Gottesdienstes nicht minder, wie auf jedem andern. So zeigt sich denn auch, daß die Zerstörung des Hauses von Silo, dessen Priesterschaft wir später zu Nob wiederfinden, auf den dermaligen Charakter und Zustand des Kultus nicht den geringsten Einfluß ausübt; dasselbe verschwindet stillschweigend vom Schauplatz und taucht nicht wieder auf, bis wir von Jeremias erfahren, daß es, mindestens seit der Gründung des salomonischen Tempels, in Trümmern lag.

Für die Periode, wo der Tempel von Jerusalem noch nicht stand, läßt auch die letzte Bearbeitung der historischen Bücher, die vielleicht nicht bei allen von der selben Hand, aber aus der selben Zeit (des babylonischen Exils) und aus dem selben Geiste stammt, die Vielheit der Altäre und heiligen Orte unbeanstandet. Kein nachsalomonischer König kommt ohne Rüge davon, daß er die Höhen geduldet habe, aber Samuel darf in eigener Person einem Opferfeste auf der Bama seiner Vaterstadt vorstehn, Salomo im Anfange seiner Regierung ein solches auf der großen Bama zu Gibeon anrichten, ohne daß es getadelt wird. Der anstößige Name wird 1. Sam. 9. 10 mehrfach in harmlosester Weise gebraucht und die Redaktion läßt ihn ohne Anstand passiren. Der Grundsatz, von dem sie sich bei diesem wie es scheint ungleichmäßigen Verhalten leiten läßt, erhellt aus 1. Reg. 3, 2: das Volk opferte auf den Höhen, denn bis dahin war noch kein Haus dem Namen Jahves gebaut. Erst seit das Haus dem Namen Jahves gebaut war, das ist die Meinung, kam das

Gebot in Kraft, keine anderen Anbetungsstätten daneben zu haben.¹⁾ Von dem salomonischen Tempelbau, der ja auch als chronologische Hauptepoche gilt, wird also ein neuer Abschnitt in der Kultusgeschichte datirt. In gewisser Weise mit Recht. Das Königtum in Israel verdankte seine Entstehung dem notgedrungenen Erwachen des Bedürfnisses, die bis dahin nur sehr lose verbundenen Stämme und Geschlechter der Hebräer zu der Einheit eines Volkes und Reiches zusammenzufassen; es hatte eine ausgesprochene centralisirende Tendenz, die sich sehr natürlich auch des Kultus als eines geeigneten Mittels zu dem politischen Zwecke bemächtigte. Schon der erste, der beinah König geworden wäre, Gideon, stiftete ein kostbares Heiligtum in seiner Stadt Ophra; David ließ die Lade Jahves in seine Burg auf dem Sion holen und legte Wert darauf, den Erben der alten Familie, welche ehemals zu Silo sie gehütet hatte, zum Priester zu haben; auch Salomos Tempel sollte die Anziehungskraft seiner Residenz erhöhen helfen. Unzweifelhaft gab auf diese Weise die politische Centralisation den Antrieb zu einer größeren Centralisation auch des Gottesdienstes, und dieser Antrieb wirkte fort nach der Spaltung, in Israel ein wenig anders als in Juda. Die königlichen Priester, die großen Reichstempel, die Festversammlungen des ganzen Volkes und die ungeheuren Opfer — das waren die Züge, wodurch der früher wie es scheint sehr einfache Kultus jetzt die Signatur einer neuen Zeit erhielt. Noch eins ist bezeichnend: die häuslichen Dienste, die noch zu Davids Zeit bestanden haben müssen, kamen allmählich ab, versteckten sich und verloren ihre Bedeutung, weil die Kreise der Gemeinschaft sich erweiterten und das Leben öffentlicher wurde.

Aber diese Betrachtungsweise der Bedeutung des Königtums für die Geschichte des Kultus ist nicht die des Verfassers der Königsbücher. Er beurteilt den Tempel Salomos als ein Werk, lediglich unternommen im Interesse des reinen Gottesdienstes und einer ganz anderen Absicht entsprungen als die heiligen Bauten der israelitischen Könige, denen er darum nicht gleich, sondern ent-

¹⁾ 1. Reg. 8, 16. Nach Deut. 12, 10s. wird die lokale Einheit des Kultus Gesetz von der Zeit an, wo die Israeliten zur Ruhe (Menucha) gekommen sind. Vergleicht man damit 2. Sam. 7, 11. 1. Reg. 5, 18, so scheint die Menucha erst zur Zeit Davids und Salomos eingetreten zu sein. Die Richterperiode müßte dann viel kürzer vorgestellt sein, als es nach der jetzigen Chronologie den Anschein hat.

gegen steht wie das Echte dem Falschen. Er ist seiner Natur nach einzigartig und von vornherein in der Absicht angelegt worden, daß nun alle anderen Opferstätten aufhören sollten: in einer religiösen Absicht, die von der Politik unabhängig ist und nichts mit ihr zu schaffen hat. Diese Auffassung nun ist ungeschichtlich und überträgt die Bedeutung, die der Tempel kurz vor dem Exil in Juda erlangt hat, in die Zeit und in die Absicht seiner Gründung. In Wahrheit ist er nicht gleich anfangs gewesen, was er nachgehens geworden ist. Er wirkte durch seine eigene Schwere, aber nicht durch ein Monopol Salomos. Nirgends hören wir davon, daß dieser als ein Vorläufer Josias seinem neuen Heiligtum zu lieb die übrigen habe abschaffen wollen; von einem so unvorbereiteten gewaltsamen Einschnitte in die bisherigen Verhältnisse des Gottesdienstes findet sich nicht die geringste geschichtliche Spur. Nicht einmal die auf das kleine Juda beschränkten Nachfolger Salomos machten den hier vielleicht durchführbaren und gewiß in ihrem Interesse gelegenen Versuch, den öffentlichen Kultus in ihrem Tempel zu vereinigen, so eigenmächtig sie sonst auf diesem Gebiete schalteten. Die Höhen wurden nicht beseitigt — so wird regelmäßig bei allen konstatirt. Für das eigentliche Israel war Jerusalem erst recht nicht der Ort, den Jahve erwählt hatte — vollens nach der Spaltung des Reichs. Scharenweise pilgerten die Ephraimiten durch die ganze Länge des Südreichs hindurch nach Beerseba und gemeinschaftlich mit den Judäern nach dem an der Grenze gelegenen Gilgal; nach Jerusalem gingen sie nicht. Im eigenen Lande dienten sie dem Jahve zu Bethel und Dan, zu Sichem und Samarien, zu Phenuel und Mispha und an vielen anderen Orten; jede Stadt hatte ihre Bama, in der alten Zeit meist frei auf dem Berge gelegen, auf dessen halber Höhe die Menschen wohnten. Der große Eiferer für den reinen Gottesdienst, Elias, nahm so wenig an den Höhen und an der Vielheit der Altäre Jahves Anstoß, daß er ihre Zerstörung als die Spitze des Frevels empfand und mit eigener Hand den verfallenen Altar auf dem Karmel wieder aufbaute. Und daß auch das improvisirte Opfer bei außerordentlichen Gelegenheiten nicht außer Brauch gekommen war, zeigt Elisas Beispiel, der, als er hinter dem Pfluge weg berufen wurde, seine Rinder auf der Stelle zerstückte und opferte. In dieser Hinsicht blieb also auch nach Salomos Tempelbau alles beim alten.

Wenn Volk und Richter oder Könige, Priester und Propheten, Männer wie Samuel und Elias ungescheut opferten, wo sie Anlaß und Gelegenheit hatten, so hatte offenbar in jener ganzen Zeit niemand eine Ahnung davon, daß dies ketzerisch und verboten sei. Wenn eine Theophanie dem Josua die Heiligkeit Gilgals kundtat, Gideon und Manoah veranlaßte in ihrer Heimat Altäre zu gründen, David auf die Tenne Araunas aufmerksam machte, so galt darnach Jahve selbst als der eigentliche Stifter aller dieser Heiligtümer, und zwar nicht bloß dem Zeitalter der Richter, sondern viel gewisser noch dem Zeitalter des Erzählers dieser Legenden. Durch eine gnädige Offenbarung belohnte er Salomos erstes Opfer auf der großen Bama zu Gibeon, er konnte also kein Misfallen daran haben. Nach alledem ist es absurd, von einer Illegitimität des faktischen Bestandes zu reden; in der ganzen älteren Zeit der israelitischen Geschichte ist die Beschränkung des Kultus auf einen einzigen auserwählten Ort auch als fromme Forderung keinem bewußt gewesen. Wo glaubte man in Bethel oder in Jerusalem Gott näher zu sein als an einer beliebigen anderen Stätte, aber solcher Pforten des Himmels gab es mehrere, und es überwog doch immer die Vorstellung, die sich am greifbarsten 2. Reg. 5, 17 ausspricht, daß Palästina als Ganzes Jahves Haus, sein Grund und Boden sei. Nicht außerhalb Jerusalems, sondern außerhalb Kanaans weilte man fern von seinem Angesicht, unter der Herrschaft und — cuius regio eius religio — im Dienste fremder Götter, die Heiligkeit des Landes floß nicht aus der Heiligkeit des Tempels, sondern eher umgekehrt. ¹⁾

¹⁾ Gen. 4, 14. 16; indem Kain aus dem Lande (Kanaan) vertrieben wird, wird er vom Angesichte Jahves (Jon. 1, 3. 10) vertrieben. 46, 4: Jakob soll sich nichtscheuen nach Ägypten auszuwandern, denn Jahve will, in ausnehmender Gnade, seinen Wohnsitz mit ihm wechseln. 1. Sam. 26, 19: David, durch Saul in die Fremde getrieben, wird dadurch aus der Familiengemeinschaft am Erbe Jahves losgerissen und gezwungen, fremden Göttern zu dienen. Os. 8, 1: ein Adlergleicher stößt auf Jahves Haus, d. h. der Assyrer auf Jahves Land; 9, 15: aus meinem Hause will ich sie vertreiben, d. h. die Israeliten aus ihrem Lande. Am deutlichsten redet Os. 9, 3—5: sie bleiben nicht wohnen in Jahves Lande, Ephraim muß wieder nach Ägypten, und in Assur müssen sie Unreines essen; sie spenden Jahve keinen Wein mehr und schichten ihm keine Opfer; wie Trauerbrot ist ihr Brot, wer davon ißt, wird unrein, denn ihr Brot wird nur für den Hunger sein, kommt nicht in Jahves Haus — was wollt ihr gar machen zur Zeit der Versammlung und am Tage des Festes Jahves! Vergl. Hier. 16, 13. Ezech. 4, 13. Mal. 2, 11. 2. Reg. 17, 25s. Möglich auch, daß der große Zorn 2. Reg. 3, 27 nicht sowol als Zorn Jahves, wie als Zorn Kamos' vorgestellt wird, in dessen Lande sich das israelitische Heer befindet.

2. Eine Änderung hierin bereitet sich erst seit jener denkwürdigen Epoche der israelitischen Religionsgeschichte vor, welche durch den Sturz Samariens und das demselben entsprechende Auftreten der Propheten bezeichnet wird. Amos und Hosea setzen den Zustand voraus, wie er eben beschrieben worden ist: überall in den Städten, auf den Bergen, unter grünen Bäumen eine Menge von Heiligtümern und Altären, wo dem Jahve gedient wird, in gutem Glauben, nicht um ihn zu ärgern, sondern um sein Wolgefallen zu erwerben. Es war eine unerhörte Sprache, welche jene Männer führten, wenn sie verkündigten, Gilgal und Bethel und Beerseba, Jahves Lieblingsstätten, seien ihm ein Greuel; die Opfer und Gaben, womit man ihn dort ehre, reizen seinen Zorn, statt ihn zu beschwichtigen; unter den Trümmern seiner Tempel, wo es Schutz und Zuflucht suche, solle Israel begraben werden (Am. 9). Was wollten sie sagen? Man würde die Propheten falsch verstehen, zu meinen, sie haben an den heiligen Stätten — die noch Amos Bamoth nennt (7, 9) und zwar ohne Spott, im höchsten Pathos — an und für sich Anstoß genommen wegen ihrer Pluralität und weil es nicht die richtigen seien. Sie eifern nicht gegen die Orte, sondern gegen den Kultus, der daselbst getrieben wird, und zwar nicht bloß gegen seine falsche Art, weil allerlei Misbräuche sich darin finden, sondern beinah noch mehr gegen ihn selber, gegen seine falsche Wertschätzung. Die gemeine Meinung war: wie Moab sich als des Kamos Volk beweist, weil es dem Kamos seine Opfer und Gaben darbringt, so Israel als Jahves Volk, weil es dem Jahve seinen Kultus widmet, und es ist seiner um so sicherer, je glänzender und eifriger es ihn verehrt. In Zeiten der Gefahr und Not, wo man seines Beistandes besonders bedurfte, verdoppelten und verdreifachten sich die Anstrengungen. Das ist es, wögegen die Propheten opponiren, indem sie ganz andere Leistungen fordern, worin sich das Verhältnis Israels zu Jahve lebendig erweisen müsse. Das ist der Grund, warum sie dem Kultus so feind wurden; von da stammte ihr Haß gegen die großen Heiligtümer, wo der abergläubische Eifer sich selber überbot, ihr Zorn auf die Vielheit der Altäre, die auf dem Boden des falschen Vertrauens üppig emporwuchsen. Daß die Stätten abgeschafft wurden, der Kultus selbst aber wie bisher die Hauptsache in der Frömmigkeit bliebe, nur zusammengedrängt an einen einzigen Ort, das war keineswegs, was sie wünschten.

Aber mit durch ihre Predigt kam es in der Tat dahin, daß alle übrigen Bamoth der von Jerusalem das Feld räumten. Dazu wirkten freilich die äußeren Umstände auf das wesentlichste mit.

So lange das nördliche Reich bestand, pulsierte dort der Hauptstrom israelitischen Lebens; man braucht bloß einen Blick in die Königsbücher oder in den Amos zu werfen, um das zu erkennen. Zwar waren in Jerusalem die Tage Davids und Salomos unvergessen, sie wurden zurückersehnt und große Ansprüche daraus hergeleitet, aber der Wirklichkeit entsprachen diese Ansprüche gar wenig. Da fiel Samarien, Israel schrumpfte auf Juda zusammen, Juda allein blieb als das Volk Jahves übrig. Dadurch ward für Jerusalem das Feld frei. Die Residenz hatte immer ein erdrückendes Übergewicht über das kleine Land gehabt, in ihr selbst aber trat die Stadt zurück gegen den Tempel. Aus den wenigen von Juda handelnden Erzählungen gewinnt man fast den Eindruck, als gebe es dort keine anderen Angelegenheiten als die des Tempels, und namentlich die Könige scheinen dieser Ansicht gewesen zu sein und die Sorge um ihr Palastheiligtum für ihre allerwichtigste Aufgabe gehalten zu haben: beinah alle jüdischen Erzählungen im Buche der Könige drehen sich um den Tempel und um die Maßnahmen der Regenten in diesem ihrem Heiligtume. So kam die Bedeutung, welche dem Hause Juda durch den Fall Samariens zuwuchs, in erster Linie der Hauptstadt und ihrem Heiligtume zu gut, zumal überhaupt der Gewinn mehr ein geistiger als ein politischer war und mehr in der Steigerung des religiösen Selbstbewußtseins als in der äußeren Macht bestand. Hatte schon immer das große Gotteshaus auf dem Sion die übrigen jüdischen weit überragt, so stand es nun ohnegleichen da in ganz Israel. Um aber dies Resultat des Verlaufs der Dinge recht zu würdigen, dazu gaben die Propheten die Anleitung. Sie hatten, der Zeit gemäß, bisher vorzugsweise das Nordreich, seinen drohenden Sturz und die Heillosigkeit seiner Bewohner im Auge gehabt, und so auch namentlich über die dortigen Kultusstätten ihren Zorn entladen: Juda beurteilten sie aus persönlichen und sachlichen Gründen günstiger und hofften, daß es erhalten bleibe, für Jerusalem verleugneten sie ihre Sympathien nicht. Unter dem Eindruck ihrer Rede wurde nun der Untergang Samariens aufgefaßt als ein Gottesgericht gegen das sündige Königreich zu gunsten der verfallenen Hütte Davids, und die Zerstörung der israelitischen

Heiligtümer galt als eine unmissverständliche Kundgebung Jahves gegen seine älteren Sitze zu gunsten seiner Lieblingswohnung auf dem Sion.

Vollens der Umstand, daß Jerusalem aus der Gefahr, der die stolze Nebenbuhlerin erlegen war, zwanzig Jahre später triumphierend hervorging, daß im kritischen Augenblicke die Assyrer unter Senaherib plötzlich abziehen mußten, steigerte die Verehrung des Tempels auf den höchsten Grad. Mit Recht pflegt man dabei die prophetische Wirksamkeit Jesaias' besonders in Anschlag zu bringen, dessen Vertrauen, daß der Fels Sions fest gegründet sei, unerschütterlich wurde, als derselbe unheimlich zu wanken anfang. Nur darf man nicht vergessen, daß für Jesaias die Bedeutung Jerusalems nicht am Tempel Salomos hing, sondern daran, daß es die Stadt Davids und der Inbegriff seines Reiches war, der Mittelpunkt nicht des Kultus, sondern der Herrschaft Jahves über sein Volk. Der heilige Berg war ihm die ganze Stadt als politisches Gemeinwesen, mit ihren Bürgern, Räten und Richtern (11, 9); sein Glaube an den festen Grundstein, auf dem Sion stehe, war weiter nichts als der Glaube an die lebendige Gegenwart Jahves im Lager Israels. Aber anders verstanden die Zeitgenossen den Sinn der Ereignisse und die Worte des Propheten. Für sie wohnte Jahve deshalb zu Sion, weil er dort sein Haus hatte, der dortige Tempel war durch die Geschichte als sein wahrhaftiger Sitz erprobt worden, und die Unantastbarkeit des Tempels verbürgte nun die Unzerstörbarkeit des Volkes selber. Ganz allgemein verbreitet war dieser Glaube zur Zeit Jeremias', wie die höchst lebendige Schilderung in Kap. 7 seines Buches zeigt. Aber schon zur Zeit Michas, im ersten Drittel des siebenten Jahrhunderts, muß der Tempel als ein Gotteshaus ganz eigener Art gegolten haben, so daß es paradox war, ihn mit den Bamoth Judas gleichzustellen, und unerhört, an seine Verwüstung zu glauben.

Indessen so überaus hoch und allgemein der Tempel verehrt wurde, so blieben die anderen Heiligtümer vorerst doch neben ihm bestehn. Zwar soll der König Hizkia schon damals einen Versuch gemacht haben, sie abzuschaffen, der aber ganz spurlos verlaufen und darum zweifelhafter Natur ist. Sicher ist, daß der Prophet Jesaias nirgend auf die Beseitigung der Bamoth hinarbeitet. Erst etwa ein Jahrhundert nach der Zerstörung Samariens wurde

in Wirklichkeit der Schritt gewagt, aus dem Glauben an die Einzigartigkeit des jerusalemischen Tempels die praktische Konsequenz zu ziehen. Natürlich geschah dies nicht der bloßen Folgerichtigkeit wegen, sondern in einer anderweiten heilsamen Absicht. Mit der wegwerfenden Art, womit die früheren Propheten bisweilen im Eifer ihrer Opposition vom Kultus sprachen, war praktisch nichts auszurichten; es kam nicht darauf an ihn abzuschaffen, sondern ihn zu reformiren, und dazu sollte seine Konzentration in der Hauptstadt als Mittel dienen. Propheten und Priester scheinen gemeinschaftlich die Sache betrieben zu haben. Der Hohepriester Hilkia machte zuerst auf das gefundene Buch aufmerksam, welches der Aktion zu grunde gelegt werden sollte, die Prophetin Hulda bekräftigte dessen göttlichen Inhalt, die Priester und Propheten bildeten einen hervorragenden Bestandteil der Versammlung, worin das neue Gesetz veröffentlicht und beschworen wurde. Da nun ein enges Verhältnis der beiden leitenden Stände überhaupt im Wesen der geistigen Entwicklung in Juda begründet und für dieselbe charakteristisch erscheint, wie das namentlich aus Jeremias hervorgeht, so wird man annehmen dürfen, daß das bei dieser Gelegenheit hervortretende Einvernehmen nicht lediglich zu Zwecken der Inscenirung gestiftet war. In der Tat entsprach eine derartige Umgestaltung des Kultus dem beiderseitigen Interesse, sowol dem des Tempels, wie von selbst einleuchtet, als auch dem der prophetischen Reformpartei. Für die letztere mußte die Beschränkung des Opferdienstes an sich als ein Vorteil gelten; dieselbe hat hernach am meisten zu seiner Beseitigung beigetragen, und etwas von dem späteren Erfolg hat ohne Zweifel in der ursprünglichen Absicht gelegen. Dazu kam, daß nur zu leicht der Jahve von Hebron als verschieden von dem zu Bethsames oder zu Bethel angesehen wurde, und daß darum aus dem streng monarchischen Gottesbegriff die Folgerung floß, daß auch die Stätte seiner Wohnung und seiner Anbetung nur eine einzige sein könne; allenthalben bei den Schriftstellern der chaldäischen Periode fällt der enge Zusammenhang auf, in dem der Monotheismus mit der lokalen Einheit des Kultus gedacht wird. Die Wahl des Ortes aber konnte natürlich nicht zweifelhaft sein, der Mittelpunkt des Reiches mußte auch der Mittelpunkt des Gottesdienstes werden. Mochte das Haus Jahves zu Jerusalem auch selber der Reinigung nicht unbedürftig sein, den Vorzug vor den Winkelaltären verdiente es doch. Jerusalem

war der Sitz der geistigen Bildung, der Reform und der Kontrolle am leichtesten zugänglich; es war die Stadt Davids, an die sich die stolzesten Erinnerungen der israelitischen Geschichte knüpften. Außerdem mochte der kanaanitische Ursprung der meisten Bamoth, der z. B. dem Deuteronomium nicht unbekannt ist, zu ihrer Diskreditirung beitragen, während die Lade, die dem jerusalemischen Tempel den Ursprung gegeben hatte, mit Recht als echt israelitisches Heiligtum gelten konnte.

Im 18. Jahre Josias, 621 v. Chr., fiel der erste schwere Schlag gegen die lokalen Opferstätten. Wie gewaltsam der König verfuhr, wie neu die Maßregel war und wie tief sie ins Fleisch schnitt, lehrt der Bericht 2. Reg. 23. Welche Lebenskraft hatten doch noch immer die grünen Bäume auf den hohen Bergen! Sie wurden auch jetzt nur gekappt und nicht entwurzelt. Nach Josias Tode sehen wir die Bamoth allenthalben, nicht bloß in der Landschaft sondern auch in der Hauptstadt selber, wieder auftauchen; so viel Städte, so viel Altäre in Juda, muß Jeremias klagen. Was von der reformatorischen Partei erreicht war, war einzig die feste Position eines geschriebenen und feierlich von allem Volk beschworenen Gesetzes, das noch immer von Gottes wegen zu Rechte bestand. Aber dasselbe wieder in Kraft zu setzen und durchzuführen war nicht leicht, und alleine den Anstrengungen der Propheten, eines Jeremias und Ezechiel, wäre es wol nicht gelungen.

3. Wären die Judäer ruhig in ihrem Lande geblieben, so wäre die Reformation Josias schwerlich im Volke durchgedrungen, weil die Fäden zu stark waren, welche die Gegenwart mit der Vergangenheit verbanden. Um die Bamoth, an die sich von den Vätern her die heiligsten Erinnerungen knüpften, die wie Hebron und Beerseba durch Abraham und Isaak selber gestiftet waren, in den Ruf abgöttischer und ketzerischer Greuelstätten zu bringen, dazu bedurfte es eines vollständigen Durchschneidens der natürlichen Tradition des Lebens, des Zusammenhangs mit den ererbten Zuständen. Dies wurde bewirkt durch das babylonische Exil, wodurch die Nation gewaltsam aus ihrem Mutterboden losgerissen wurde und für ein halbes Jahrhundert von demselben getrennt blieb — ein Einschnitt in die geschichtliche Kontinuität, wie er kaum größer gedacht werden kann. Die neue Generation hatte kein natürliches, sondern nur noch ein künstliches Verhältnis zu der Vorzeit; die so fest eingewurzelten Gewächse des alten Ackers,

Dornen in den Augen der Frommen, waren ausgerissen, der Neubuch bereit für neue Samen. Es ist allerdings nicht an dem, daß eine allgemeine Bekehrung im Sinne der Propheten damals das ganze Volk ergriffen hätte. Vielleicht die Mehrzahl gab die Vergangenheit überhaupt preis, verlor sich aber eben dadurch unter den Heiden und kam für die Zukunft nicht mehr in Betracht. Nur die Frommen, die zitternd Jahves Worte folgten, verloren sich nicht; sie allein hatten die Kraft, in dem Völkergewoge, in dem sie umhertrieben, die jüdische Besonderheit zu bewahren. Aus dem Exil kehrte nicht die Nation zurück, sondern eine religiöse Sekte, diejenigen, welche sich mit Leib und Seele den reformatorischen Ideen ergeben hatten. Es ist kein Wunder, daß diesen Leuten, die sich noch dazu bei ihrer Heimkehr alle in der nächsten Umgebung Jerusalems ansiedelten, nicht der Gedanke kam, die lokalen Kulte herzustellen. Es kostete sie keine Kämpfe, die zerstörten Bamoth in Trümmern liegen zu lassen, ihnen war es völlig in Fleisch und Blut übergegangen, daß der eine Gott auch nur eine Anbetungsstätte hätte, und seitdem galt das für alle Folgezeit als eine selbstverständliche Sache.

II.

Dies war der faktische Verlauf der Centralisation des Kultus, diese drei Stadien kann man unterscheiden. Läßt sich nun eine Korrespondenz zwischen den Phasen des wirklichen Hergangs und denen der Gesetzgebung in diesem Punkte aufzeigen? Die drei Schichten der Gesetzgebung enthalten sämtlich Bestimmungen über den Opferdienst und die Opferstätten. Es ist anzunehmen, daß dieselben irgendwie in der Geschichte wurzeln und nicht völlig außer oder über dem Boden der Wirklichkeit in der Luft schweben.

1. Das jehovistische Hauptgesetz, das sogenannte Bundesbuch, enthält Exod. 20, 24—26 folgende Verordnung: „Einen Altar von Erde sollst du mir machen und darauf deine Voll- und Schlachtopfer, deine Schafe und Rinder opfern; an jedem Orte, wo ich meinen Namen ehren lasse, will ich zu dir kommen und dich segnen. Oder wenn du mir einen Altar von Steinen machen willst, so sollst du nicht mit behauenen bauen; denn hast du dein Eisen darüber geschwungen, so hast du sie entweiht. Und nicht auf Stufen sollst du zu meinem Altar aufsteigen, damit nicht deine

Scham vor ihm entblößt werde.“ Ohne Zweifel ist hier nicht der Altar der Stiftshütte, der aus Holz gezimmert und mit Erz überzogen war, oder der des salomonischen Tempels, der an seiner Ostseite eine Treppe¹⁾ und rings herum auf halber Höhe einen Umgang hatte, als der einzig wahre beschrieben. Dahingegen gilt augenscheinlich eine Vielheit von Altären nicht bloß als zulässig, sondern als selbstverständlich. Denn es wird gar kein Wert darauf gelegt, immer die gleiche sei es stehende oder gar überallhin mitzuschleppende Opferstätte zu haben; Erde und unbehauene Feldsteine²⁾ findet man allerwegen, und sie zerfallen ebenso leicht wie sie zusammengeschichtet werden. Auch wird zweierlei Material zur Wahl gestellt, nach der ursprünglichen Meinung doch wol zum Bau verschiedener Altäre; und nicht an dem Orte, sondern an jedem Orte, wo er seinen Namen ehren läßt, will Jahve zu seinen Anbetern kommen und sie segnen. Das in Rede stehende Gesetz steht also im Einklange mit Sitte und Brauch der ersten geschichtlichen Periode, wurzelt darin und sanktionirt sie. Allerdings scheint die Freiheit, überall zu opfern, etwas beschränkt zu werden durch den Zusatz: überall, wo ich meinen Namen ehren lasse. Aber das hat weiter nichts zu bedeuten, als daß man die Stätte, wo der Verkehr zwischen Himmel und Erde vor sich ging, nicht gerne als willkürlich gewählt gelten ließ, sondern als irgendwie durch die Gottheit selbst zu ihrem Dienste ausersehen betrachtete.

Mit dem jehovistischen Gesetze stimmt die jehovistische Erzählung des Pentateuchs vollkommen überein, wie namentlich die Patriarchengeschichte in J und E sehr deutlich lehrt. Überall, wo sie wohnen oder vorübergehend sich aufhalten, gründen hiernach

1) Der Altar des zweiten Tempels hatte keine Stufen, sondern einen schrägen Aufgang, ebenso nach der Meinung der Juden auch der der Stiftshütte. Der Grund übrigens, weshalb Exod. 20, 26 die Stufen verboten werden, fällt hinweg, wenn die Priester Hosen trugen (Exod. 28, 42).

2) Der Plural der Steine ist vielleicht bemerkenswert. Es gab auch Opferstätten aus einem großen Steine 1. Sam. 14, 33, 6, 14. 15. 2. Sam. 20, 8. Jud. 6, 20. 13, 19. 20. 1. Reg. 1, 9. Da aber solche einzelne heilige Felsen leicht in eine mythologische Beziehung zur Gottheit traten, so nahm man Anstoß daran, wie aus dem Nachtrag Jud. 6, 22—24 erhellt, worin der Felsaltar, der als Sitz der Theophanie gedachte Stein unter der Eiche, auf dem Gideon opfert und aus dem die Flamme schlägt (6, 19—21), in einen Altar auf dem Felsen verbessert wird. Die Masseboth werden Exod. 24, 4 vom Altar unterschieden, anderswo jedoch damit gleichgesetzt (Gen. 33, 20. 35, 14).

die Erzväter Altäre, richten Malsteine auf, pflanzen Bäume, graben Brunnen. Das geschieht nicht an gleichgiltigen zufälligen Orten, sondern zu Sichem und Bethel in Ephraim, zu Hebron und Beerseba in Juda, zu Mispha Mahanaim Phenuel in Gilead: an lauter berühmten altheiligen Kultusstätten. Daran hängt das Interesse solcher Angaben, es sind keine antiquarischen Notizen, sondern sie haben die lebendigste Bedeutung für die Gegenwart der Erzähler. Der Altar, den Abraham zu Sichem gebaut hat, ist eben der, auf dem noch immer geopfert wird, und trägt „bis auf den heutigen Tag“ den Namen, den ihm der Patriarch gegeben; wo er zu Hebron den Jahve zum ersten Male bewirtet hat, da wird diesem seither beständig der Tisch bereitet; wie Isaak so schwören seine Söhne noch immer (Am. 8, 14. Os. 4, 15) bei dem heiligen Brunnen von Beerseba, den er gegraben, und opfern dort auf dem Altar, den er gebaut, unter der Tamariske, die er gepflanzt hat; zu Bethel bezahlt noch das lebende Geschlecht den Zehnten, den jener einst dem dortigen Gotteshause gelobte. Darum sind auch die Stellen dieser Reliquien dem Berichterstatter so wolbekannt, daß er sie auf den Punkt genau angeben kann, trotz den 400 Jahren des ägyptischen Aufenthalts, welche die Wiederauffindung sonst einigermaßen erschwert haben würden. Der Altar, den Abraham zu Bethel errichtete, liegt auf dem Berge östlich von der Stadt, zwischen Bethel im Westen und Ai im Osten; andere sind durch einen Baum oder eine Quelle fixirt, wie der von Sichem oder Beerseba.¹⁾ Natürlich aber war es nicht die Absicht, den Kultus der Gegenwart dadurch zu verunehren, daß man seine Einrichtung den Erzvätern zuschrieb. Diese Legenden glorificiren vielmehr den Ursprung der Stätten, an denen sie haften, und umgeben sie mit dem Nimbus altersgrauer Weihe. Um so mehr, als die Patriarchen ihre Altäre in der Regel nicht nach eigenem Gutdünken errichten,

¹⁾ Vgl. Josephus Ant. 15, 364. Bellum 4, 533. Das richtige Verständnis bei Ewald, Geschichte des Volkes Israel I² p. 436s. A. Bernstein (Ursprung der Sagen von Abraham usw.; Berlin 1871) bringt die Politik hinein, in garstiger Weise. „Er betritt zwar nicht Sichem und Bethel selber — das sind Stätten, die Jehuda feindlich sind — aber in echt jehudäischer Demonstration erbaut er in ihrer Nähe Altäre und ruft an den Namen Jehovas“ (p. 22). Er baut vielmehr die Altäre genau an den Stellen, wo sie später nachweislich standen; sie standen nicht innerhalb der Städte! In Gen. 18 wird auch die Eiche Mamre nicht gebraucht, den Wohnsitz Abrahams, sondern den Ort der Erscheinung Jahves zu fixiren.

wo es ihnen beliebt. Sondern eine Theophanie macht sie aufmerksam auf die Heiligkeit des Ortes oder bestätigt dieselbe wenigstens nachträglich. Jahve erscheint dem Abraham bei Sichem, da erbaut jener den Altar „dem ihm erschienenen Jahve“; er ißt bei ihm unter der Eiche Mamre, das ist der Ursprung des Opferdienstes daselbst; er zeigt ihm den Ort, wo er seinen Sohn darbringen soll, da steht noch heute die Stätte. In der ersten Nacht, wo Isaak auf dem heiligen Boden von Beerseba schläft, erhält er den Besuch des dort wohnenden Numen, baut infolge davon den Altar, pflanzt die Tamariske und gräbt den Brunnen (Gen. 26, 25). Überrascht von profanen Blicken wirkt Jahve vernichtend, aber freiwillig weist er selbst seinen Lieblingen die Orte, wo er sich schauen lassen will; und wo Menschen ihn gesehen haben und lebendig geblieben sind, da bezeichnet ein Heiligtum den offen stehenden Zugang zu ihm. Der Inhalt der Offenbarung ist dabei verhältnismäßig gleichgiltig: ich bin die Gottheit; das Wichtige ist die Theophanie an sich, ihr Erfolgen an dem betreffenden Orte. Man darf sie nicht als ein vereinzelt Faktum ansehen, sondern vielmehr als den eklatanten Anfang eines an dieser Stelle fortzusetzenden Verkehrs (ראה פני יהוה) zwischen Gott und Mensch, gleichsam als die erste und stärkste Ausstrahlung der Heiligkeit des Bodens. In größter Klarheit und mit unvergleichlicher Anmut tritt uns diese Vorstellungsweise in dem Berichte über die Himmelleiter entgegen, welche Jakob zu Bethel sah. „Ihm träumte, da war eine Leiter, die stand auf der Erde und ihre Spitze rührte an den Himmel, und siehe die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder. Und er fürchtete sich und sprach: wie schauerlich ist diese Stätte, dies ist nichts anderes als ein Haus Gottes und dies ist die Pforte des Himmels.“ Die Leiter steht an dieser Stätte nicht bloß in diesem Augenblick, sondern immer und gleichsam von Natur; Bethel — das erkennt Jakob daraus — ist ein Ort, wo Himmel und Erde sich berühren, wo die Engel auf und nieder steigen, um den an diesem Tore von Gott gestifteten Verkehr zwischen Himmel und Erde zu vermitteln.

Dies alles ist nur zu verstehn als eine Verklärung der Verhältnisse und Einrichtungen des Kultus, wie wir sie etwa in den ersten Jahrhunderten des geteilten Reiches antreffen. Was einer späteren Zeit anstößig und heidnisch erscheint, wird hier durch Jahve selbst und seine Lieblinge geweiht und autorisirt, die Höhen,

die Malsteine (Masseboth), die Bäume, die Brunnen.‘) Zwischen dem jehovistischen Gesetze, welches die bestehenden Kultusstätten sanktionirt, und der jehovistischen Erzählung herrscht wesentliche Übereinstimmung, die letzte ist ihrem Fundamente nach vielleicht noch etwas älter. Beide gehören augenscheinlich der vorprophetischen Periode an — eine spätere Bearbeitung der Erzählung in prophetischem Sinne hat das Wesen ihres Kernes nicht geändert. Es ist undenkbar, daß Amos und Hosea oder ein ähnlich gesonnener Mann mit so teilnehmender Liebe und gläubiger Ehrfurcht sich in Geschichten versenken konnten, die nur dazu dienten, dem bestehenden Gottesdienste, wie ihn das Volk auf den Höhen Isaaks als seine heiligste Angelegenheit trieb, noch mehr Nimbus und größeres Ansehen zu verleihen.

2. Das jehovistische Bundesbuch liegt zwar dem Deuteronomium zu grunde, aber in einem Punkte differiren sie beträchtlich, und das ist gerade der, der uns hier angeht. Wie dort, so eröffnet auch hier eine Verordnung über den Altardienst die eigentliche Gesetzgebung (Deut. 12). Aber hier hält nun Moses seinen Israeliten folgende Rede. „Wenn ihr in das Land Kanaan kommt, so sollt ihr alle daselbst vorfindlichen Kultusstätten zerstören und nicht in der Weise, wie die Heiden ihre Götter verehren, ebenso tun dem Jahve eurem Gotte. Vielmehr nur an dem Orte, den Jahve aus allen euren Stämmen sich zur Wohnung erwählen will, sollt ihr ihn suchen und dort eure Opfer und Gaben darbringen und dort vor ihm essen und euch freuen. Gegenwärtig tun wir so, wie es jedem gut dünkt, aber wenn ihr zu festen Sitzen und zur Ruhe vor den Feinden gelangt seid, so soll der Ort, den Jahve sich in einem eurer Stämme zur Wohnung erwählen wird, der einzige sein, wohin ihr eure Opfer und Gaben bringt. Hütet euch, an einem beliebigen Orte zu opfern, ihr dürft nicht in jeder Stadt eure heiligen Abgaben verzehren, sondern nur an der Stätte, die Jahve erwählen wird.“

Das Gesetz wird nicht müde, die Forderung der lokalen Einheit des Gottesdienstes immer und immer zu wiederholen. Es

1) Aber nur der öffentliche Kultus, namentlich an gewissen Hauptstätten, wird glorificirt; dagegen der häusliche Penatenkultus, an dem besonders die Weiber hängen, schon von Jakob (in E) gemisbilligt. Aschereu werden nicht erwähnt, Gußbilder verworfen, namentlich von E. Vielleicht hat hier schon in JE eine Korrektur der alten Sage stattgefunden.

tritt damit dem, „was wir gegenwärtig zu tun gewohnt sind“, bewußt entgegen und bekämpft die bestehende Sitte, es hat durch und durch polemischen, reformatorischen Charakter. Mit Recht wird es darum von der geschichtlichen Kritik in die Zeit der Angriffe der jerusalemischen Reformpartei gegen die Bamoth gesetzt. Wie das Bundesbuch und überhaupt das ganze jehovistische Schriftwerk die erste, vorprophetische Periode der Kultusgeschichte abspiegelt, so ist das Deuteronomium der gesetzliche Ausdruck der zweiten Periode des Kampfes und des Überganges — dieses historische Nacheinander ist um so sicherer, da die literarische Abhängigkeit des Deuteronomiums von den jehovistischen Gesetzen und Erzählungen ohnehin erwiesen und anerkannt ist. Nahe liegt es daher auch zu glauben, daß das Buch, dessen Auffindung dem König Josias den Antrieb zur Zerstörung der lokalen Heiligtümer gegeben hat, eben das Deuteronomium gewesen sei, welches ursprünglich selbständig und in einer kürzeren Gestalt existirt haben muß. Wenigstens bringt von allen Büchern des Pentateuchs nur dieses die Beschränkung des Opferdienstes auf den einen erwählten Ort so gebieterisch zum Ausdruck, nur hier macht sich die Forderung in ihrer aggressiven Neuheit so fühlbar und beherrscht die ganze Tendenz des Gesetzgebers. Das alte Material, welches er sonst benutzt, gestaltet er überall nach dieser Richtung um. Nach allen Seiten geht er den Konsequenzen der Maßregel nach; um ihre Durchführung zu ermöglichen ändert er frühere Einrichtungen, erlaubt was verboten, verbietet was erlaubt war; fast immer steht bei seinen übrigen Neuerungen diese im Hintergrunde. So, wenn er gestattet zu schlachten ohne zu opfern und zwar an jedem Orte, wenn er, um nicht mit den Altären zugleich die Asyle (Exod. 21, 13. 14. 1. Reg. 2, 28) abzuschaffen, besondere Zufluchtsstädte für unschuldig Verfolgte einrichtet, wenn er für die Priester der aufgehobenen Heiligtümer sorgt, den Provinzialen empfiehlt, bei ihren Opferwallfahrten sie mitzunehmen, und ihnen das Recht gibt, im Tempel zu Jerusalem zu amtiren so gut wie der dort erbgesessene Klerus. Auch übrigens dominirt der beregte Gesichtspunkt, z. B. werden hauptsächlich ihm zu liebe die alten Verordnungen und Bräuche betreffend die Abgaben und die Feste dargestellt, so, wie sie sich nun ausnehmen müssen. Ein so lebendiges Gesetz, das sich überall an der Wirklichkeit reibt, gegen das Hergebrachte kämpft, durch Abrechnung mit den Bedürfnissen der

Praxis sich Bahn bricht, ist keine Velleität, kein Hirngespinnst eines müßigen Kopfes, sondern ebenso entstanden aus geschichtlichem Anlaß, wie in den Verlauf des geschichtlichen Prozesses wirksam einzugreifen bestimmt. Ein sachgemäßes Urteil kann demselben daher nur einen geschichtlichen Platz anweisen in der Reformbewegung, die durch den König Josias zum Siege gebracht worden ist.

3. Über den Priesterkodex ist die Meinung verbreitet, daß er sich in dieser Sache ziemlich indifferent verhalte, weder die Vielheit der Opferstätten erlaube, noch auf die Einheit Gewicht lege, und daß ihm dieser Haltung wegen die Priorität vor dem Deuteronomium zukomme.¹⁾ Diese Meinung ist, gelinde gesagt, oberflächlich in hohem Grade. Die Voraussetzung der Konzentration des Gottesdienstes auf einen einzigen Mittelpunkt durchdringt den Priesterkodex ganz und gar. Wer sich um sie zu erweisen auf Lev. 17 oder auf Jos. 22 beruft, der zeigt, daß er Exod. 25 bis Lev. 9 von Anfang bis zu Ende nicht verstanden hat. Ehe noch irgend eine die Materie des Kultus betreffende Verordnung gegeben werden kann — das ist der Sinn jenes großen Abschnitts —, muß erst der rechte einige Ort desselben vorhanden sein. Die Stiftshütte ist nicht bloß Historie, sondern wie alle Historie in jenem Buche ist sie zugleich Gesetz. Sie drückt die gesetzliche Einheit des Kultus als geschichtliche Tatsache aus, die von Anfang an, seit dem Auszuge aus Ägypten, in Israel bestanden habe. Ein Gott, ein Heiligtum — das ist ihre Meinung. Mit ihrer Einrichtung, die den Inhalt der göttlichen Offenbarung auf dem Sinai ausmacht, wurde die Theokratie begründet: wo sie ist, da ist jene. Ihre Beschreibung steht darum ebenso an der Spitze des Priesterkodex, wie die des Tempels an der Spitze der Gesetzgebung Ezechiels. Sie ist die Grundlage und der unentbehrliche Boden, ohne den alles andere in der Luft stünde; erst muß die Stätte der göttlichen Gegenwart auf Erden da sein, ehe die heilige Gemeinde ins Leben und der Kultus in Kraft treten kann. Glaubt man, die Stiftshütte dulde noch andere Heiligtümer neben sich? Wozu dann

¹⁾ De Wette, Habilitationsschrift über das Deuteronomium (Jena 1805) unter 5: *de hoc unico cultus sacri loco . . . priores libri nihil omnino habent. De sacrificiis tantum unice ante tabernaculum conventus offerendis lex quaedam exstat. Sed in legibus de diebus festis, de primitiis et decimis, tam saepe repetitis, nihil omnino monitum est de loco unico, ubi celebrari et offerri debeant* (Opusc. theol. p. 163—165). Vgl. dagegen Komposition des Hexateuchs (1899) p. 150s.

aber das Lager der zwölf Stämme um sie herum, das keine kriegerische, sondern rein geistliche Bedeutung hat und seinen ganzen Sinn von dem heiligen Mittelpunkte aus empfängt? woher diese Konzentration des ganzen Israels zu einer einzigen großen Gemeinde (eda), die nirgends im Alten Testamente ihresgleichen hat? Vielmehr es gibt nur diesen einen Ort, wo Gott wohnt und sich schauen läßt, nur diesen einen, wo der Mensch sich ihm nahen und mit Opfern und Gaben sein Antlitz suchen kann. Diese Anschauung durchzieht die ganze Ritualgesetzgebung des mittleren Pentateuchs, wie etwas das sich gar nicht anders denken läßt. Bezeichnend dafür ist besonders das überall beiläufig eingestreute *li ph ne ohel moed* (vor der Stiftshütte), namentlich in der Opferordnung.

Was folgt nun hieraus für die geschichtliche Eingliederung des Priesterkodex, wenn man eine solche überhaupt für nötig hält? Er kann nicht in die erste Periode verlegt werden, konsequenterweise so wenig wie das Deuteronomium. Aber in welchem Verhältnis steht er zu diesem? Im Deuteronomium wird die Einheit des Kultus gefordert, im Priesterkodex wird sie vorausgesetzt. Stillschweigend liegt sie ihm allenthalben zu grunde, aber von Lev. 17, worüber demnächst weiter zu reden sein wird, abgesehen, macht sie sich hier nirgend mit ausdrücklichem Anspruch geltend, sie ist nichts Neues, sondern etwas ganz Selbstverständliches. Was folgt daraus für unsere Frage? Doch wol nichts anderes, als daß der Priesterkodex auf dem Resultat fußt, welches das Deuteronomium anstrebt. Dieses steht mitten im Kampf und in der Bewegung, es spricht deutlich seine reformatorische Absicht aus, seinen Gegensatz gegen das Hergebrachte, „was wir gegenwärtig zu tun pflegen“; jener steht außer und über dem Streit, das Ziel ist erreicht und sicherer Besitz geworden. Auf grund des Priesterkodex wäre nie eine Reformation erfolgt, kein Josias hätte daraus gemerkt, daß der damalige Zustand verkehrt sei und umgestaltet werden müsse; es wird ja getan, als sei alles seit je in bester Ordnung. Und auch nur im Deuteronomium sieht man hinein in die Wurzel der Sache und erkennt ihren Zusammenhang mit der Sorge für einen strengen Monotheismus und für die Entfernung volkstümlich-heidnischer Elemente aus dem Gottesdienste, also mit einem tieferen und wirklich wertvollen Zwecke; im Priesterkodex beruht die Ratio der an sich doch keineswegs rationellen Einrichtung auf ihrer eigenen „Legitimität“, wie alles Tatsächliche für die Gewohn-

heit natürlich erscheint und unbedürftig der Motivirung. Nirgends tritt hier hervor, daß die Abschaffung der Bamoth mitsamt Ascheren und Malsteinen der eigentliche Zweck ist. Diese Institute sind kaum noch bekannt, und was nur als negative und polemische Maßregel sich begreifen läßt, wird als in sich sinnvoll angesehen.

Die Idee als Idee ist älter wie die Idee als Geschichte. Im Deuteronomium trägt sie ihre angeborene Farbe, tritt fordernd und aggressiv der Wirklichkeit entgegen. Insofern allerdings als sie dem Moses in den Mund gelegt wird, geschieht ein Schritt, sie geschichtlich einzukleiden; aber dieser Anfang hält sich in bescheidenen Grenzen. Moses stellt nur das Gesetz auf; es auszuführen, macht er weder für seine eigene Zeit Anstalten noch verlangt er es von der nächsten Zukunft. Vielmehr soll dasselbe erst in Kraft treten, wenn das Volk mit der Eroberung des Landes fertig und zur Ruhe gelangt ist. Es ist oben vermutet, daß der letztere Termin die Giltigkeit des Gesetzes bis auf die Tage Davids und Salomos (1. Reg. 8, 16) hinausrücke. Dies ist um so wahrscheinlicher, da zu seiner Ausführung „der Ort, den Jahve erwählen wird“, gehört, womit nur die judäische Hauptstadt gemeint sein kann. Davon also, daß das, was sein soll, auch von jeher geschichtlich dagewesen sei, weiß das Deuteronomium gar nichts; bis auf den salomonischen Tempel hat die Kultuseinheit eigentlich nicht einmal zu Recht bestanden, und daß sie von da ab auch mehr eine fromme, als eine praktische Forderung gewesen sei, steht unverkennbar zwischen den Zeilen. Dahingegen der Priesterkodex kann so wenig von ihr abstrahiren, daß er sich Israel ohne sie in keinem Augenblicke vorstellen kann, daß er ihr tatsächliches Vorhandensein bis in den Anfang der Theokratie hinaufrückt und demgemäß die alte Geschichte völlig umgestaltet. Die Grundlage der Konzentration des Gottesdienstes, der Tempel, der in Wirklichkeit erst von Salomo gebaut wurde, gilt hier auch für die unruhige Zeit der Wanderung, die der Selbsthaftigkeit vorherging, als so unentbehrlich, daß er tragbar gemacht und als Stiftshütte in die Urzeit versetzt wird. Denn diese ist in Wahrheit nicht das Urbild, sondern die Kopie des jerusalemischen Tempels. Die beiderseitige Ähnlichkeit ist bekannt,¹⁾ aber mit nichten wird

¹⁾ Sap. Sal. 9, 8 heißt der Tempel ein *μνημα σκηνης άγίας*. Josephus sagt Ant. 3, 103 von der Hütte: *ή δ' ούδέν μεταφερομένου και συμπερινοστούντος ναού διέφερε*. Er nennt sie geradezu das heilige Haus, ebenso wie den Hof den Tempel und das Lager die Stadt.