STUDIEN

ZUR

SEMITISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE.

STUDIEN

ZUR

SEMITISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON

WOLF WILHELM GRAFEN BAUDISSIN
DR. PHIL. A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN STRASSBURG

HEFT II

BERLIN
VERLAG VON GEORG REIMER
1911

Vorwort.

Die Abhandlungen dieses zweiten Heftes meiner »Studien« bitte ich unter denselben Gesichtspunkten anzusehen, welche ich in dem Vorwort des ersten angedeutet habe.

Die hier zusammengestellten beiden Untersuchungen, ihrem Material nach sehr verschieden, wollen einen gemeinsamen Grundgedanken durchführen. In dem alttestamentlichen Begriffe der Heiligkeit sehe ich eine Fortbildung und Vertiefung der allgemein semitischen Vorstellung von der himmlischen, das Irdische vernichtenden Erhabenheit der Gottheit. In der cultischen Bedeutsamkeit irdischer Gegenstände (Gewässer und Bäume) bei den Semiten kann ich nach den dabei angewandten Gottesnamen und nach der Art einiger in dieser Verbindung vorkommenden Cultushandlungen und Cultusbilder nur eine Bestätigung der himmlischen Natur der semitischen Gottheiten erkennen (worauf der Bergcultus direct verweist), ein Zeugniss dafür, dass das Irdische hier überall nur als Gabe der im Himmel wohnenden Gottheit, nicht an und für sich als ein Göttliches angesehen wurde.

In Abhandlung I hoffe ich das Material vollständig verarbeitet und damit der grossen Verwirrung, welche betreffs jenes alttestamentlichen Begriffes herrscht, einiger-

massen gesteuert zu haben. Die in Abhandlung II vereinigten Untersuchungen sind fast ein erster Wurf, und bei diesen Dingen, wo das Material mit vielen Mühen aus entlegenen Winkeln abendländischer und morgenländischer Literatur herbeizuschaffen ist, kann es nicht fehlen, dass noch manches zur Sache Gehörige nachzutragen bleibt. Ueberall aber habe ich nur aus »dem erhaltenen Facit« des mir vorliegenden Materials auf die religionsgeschichtliche Entwickelung Schlüsse gezogen. Der Recensent δ. im Literarischen Centralblatt 1878 n. 9 tadelt (mit Bezug auf Abhandlung II des ersten Heftes) dieses Verfahren als unergiebig und empfiehlt für einige Stoffe ein anderes, welches die vorliegenden Aussagen »als die natürlichen Folgen der inneren Religionsentwickelung herausstellt«, indem der Stoff »gleich in seinem Mittelpunkte ergriffen wird«, auch auf die Gefahr hin, dass »dann Combination und Hypothese die Sicherheit der Ergebnisse scheinbar oder wirklich gefährden«. Eine Kritik dieses Rathschlages ist Historikern gegenüber nicht von Nöthen. Ich werde immer bestrebt sein, in geschichtlichen Forschungen auf ein Ergebniss zu verzichten, wo es aus einer Sichtung des überlieferten Stoffes sich nicht gewinnen lässt.

Strassburg i. E. den 30. Juli 1878.

Wolf Wilhelm Baudissin.

Inhalt.

Seite

I. Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament 1

Literatur 3

I. Die verschiedenen Definitionen 5

II. Etymologie 19

III. Der alttestamentliche Sprachgebrauch 40

1. קדש in der Anwendung auf Sachen 40

2. קדש in der Anwendung auf Menschen 61

3. קדש in der Anwendung auf Gott und auf die Engel 78

IV. Geschichtliche Entwickelung 126

II. Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern 143

I. Heilige Gewässer 148

1. Heilige Quellen, Flüsse und Seen bei Phöniciern und Syrern 154

2. Heilige Quellen bei den Hebräern 168

3. Heiligkeit des Meeres 170

II. Heilige Bäume 184

1. Heilige Bäume bei den Assyrern 189

2. Heilige Bäume bei Phöniciern und Syrern . . . 192

3. Heilige Bäume bei den Arabern 221

4. Heilige Bäume bei den Hebräern. 223

Seite

III. Heilige Höhen 231

1. Heilige Berge bei den heidnischen Semiten . . 232

2. Heilige Berge und Höhen bei den Hebräern . . 252

Nachträge und Berichtigung 270

Register 271

Verbesserungen des Drucks 286

I.

Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament.

Der Begriff der Heiligkeit

im Alten Testament.

Literatur[1].

Gottfr. Menken, Anleitung zum eignen Unterricht in den Wahrheiten der heil. Schriften (1. Aufl. 1805). Schriften Bd. VI, Bremen 1858 S. 46—53.

—— Homilien über das neunte und zehnte Kapitel des Briefes an die Hebräer (1. Aufl. 1831). A. a. O. Bd. III, 1858 S. 305—309.

G. Ph. Chr. Kaiser, Die biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus. Bd. I, Erlangen 1813 S. 123.

Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie. Jena 1828 S. 208 f.

Vatke, Die Religion des Alten Testamentes. Bd. I, Berlin 1835 S. 236—238. 598—600.

v. Cölln, Biblische Theologie. Leipzig 1836. Bd. I, S. 148—154.

C. Ch. W. F. Bähr, Symbolik des Mosaischen Cultus. Bd. I (1. Aufl. 1837). 2. Aufl. Heidelberg 1874 S. 48—51. 430—432. Bd. II, 1839 S. 20—22. 173—175.

Steudel, Vorlesungen über die Theologie des Alten Testamentes, herausgegeben v. Oehler. Berlin 1840 S. 172 f.

*Caspari, »Jesajanische Studien. II. Der Heilige Israel's« in: Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1844 Hft. III, S. 92—118.

*Achelis, »Versuch, die Bedeutung des Wortes קדש aus der Geschichte der göttlichen Offenbarung zu bestimmen« in: Theol. Studien und Kritiken 1847 Bd. I, S. 187—206.

Lutz, Biblische Dogmatik. Pforzheim 1847 S. 60. 89—92; vgl. S. 174—178.

Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments (1. Aufl. 1848). 2. Aufl. herausgeg. von Herm. Schultz. Frankfurt a. M. 1863 S. 62—65.

*Jo. Matth. Rupprecht, »Ueber den Begriff der Heiligkeit Gottes« in: Theol. Studien und Kritiken 1849 Bd. II, S. 684—696.

---

1) Mit * sind bezeichnet die Special-Abhandlungen über den Begriff der Heiligkeit im Alten Testament.

v. Hofmann, Der Schriftbeweis. Bd. I (1. Aufl. 1852). 2. Aufl. Nördlingen 1857 S. 81—86.

*Diestel, »Die Heiligkeit Gottes. Eine biblisch-theologische Abhandlung« in: Jahrbb. für deutsche Theologie 1859 S. 3—63 (für das A. Test. S. 3—43).

*Oehler, Artikel »Heiligkeit Gottes« in Herzog's Real-Encyklopädie Bd. XIX, 1865 S. 618—624.

—— Theologie des Alten Testaments. Bd. I, Tübingen 1873 S. 160—168. 272—274.

Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie. Frankfurt a. M. 1869 Bd. I, S. 301—304. Bd. II, S. 95 f. 103.

Kuenen, *De Godsdienst van Israël.* Bd. I, Haarlem 1869 S. 47—50.

*Schenkel, Artikel »Heilig, Heilige« in seinem Bibel-Lexikon Bd. II, 1869 S. 636. Vgl. Ders., Artikel »Heiligung« ebend. Bd. III, 1871 S. 3—5.

*Bruch, Artikel »Heiligkeit Gottes« ebend. Bd. III, S. 1—3.

Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott. Bd. II, Leipzig 1873 S. 237—242.

Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. II, Bonn 1874 S. 90—96. Vgl. Ders., *De ira Dei.* Bonn 1859 S. 11.

Duhm, Die Theologie der Propheten. Bonn 1875 S. 168—172.

*Alfr. Boegner, *La Sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament. Thèse présentée à la Faculté de théol. prot. de Montauban etc.* Strassburg 1876.

Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Testamentes. Freiburg i. Br. 1877 S. 83—90.

Zu vergleichen:

Nitzsch, System der christlichen Lehre. 1. Aufl. Bonn 1829 § 77.

Stier, Siebzig ausgewählte Psalmen. Bd. I, Halle 1834 S. 236 f.

Fr. Köster, »Bemerkungen zum Alten Testament aus dem Buche Kosri« in: Theol. Studien und Kritiken 1837 Bd. I, S. 159—161.

Thomasius, Christi Person und Werk. Bd. I (1. Aufl. 1853). 2. Aufl. Erlangen 1856 S. 140—142.

Hupfeld (und Riehm), Die Psalmen. Bd. II, 2. Aufl. Gotha 1868: zu Ps. 22, 4 (1. Aufl. 1858).

Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch (1. Aufl. 1866. 68). 2. Aufl. Gotha 1872 S. 39—47.

Immer, Neutestamentliche Theologie. Bern 1878 S. 23 f.

I.

Die verschiedenen Definitionen.

»Heilig, heilig, heilig ist Jahwe Zebaoth« — dieser Lobgesang der Seraphim, welcher die ganze Fülle des göttlichen Wesens scheint verkünden zu wollen, hallt in andern Aussagen von der Heiligkeit Gottes in sehr verschiedenen, scheinbar disharmonischen Klängen wider. Zitternd bekennen Israeliten: »Wer kann stehen vor solchem heiligen Gott?« und lobpreisend verkündet der Psalmist: »Lobe den Herrn, meine Seele, und was in mir ist seinen heiligen Namen; lobe den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes gethan hat.« — »Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig« — befiehlt das Gesetz, und: »Es ist kein Heiliger wie Jahwe, Keiner ist ausser dir« — betet Samuel's Mutter. — ‚Heilige' heissen mit geringer lautlicher Differenz die im Götzendienst Unzucht Uebenden, und mit der Forderung: »Ihr sollt heilig sein« wird Israel geschlechtliche Unreinheit verboten. — Den Charakter der Heiligkeit legt Jahwe ganz Israel bei, und doch trifft ein Gottesgericht die Korachiten, weil sie diesen Charakter des ganzen Volkes geltend machen gegenüber dem Anspruche der Aaroniden auf persönliche Heiligkeit. — Heiligkeit des Menschen deckt sich mit dem Gehorsam gegen Jahwe, und doch ist ein Thier, ein Haus, ein Berg heilig.

Es ist bei diesem scheinbaren Widerspruche der alttestamentlichen Aussagen über Heiligkeit nicht zu verwundern, dass die für den Begriff aufgestellten Definitionen weit auseinander gehen. Die wichtigeren derselben mögen in ihren Hauptpunkten hier vorausgeschickt werden. Es sei zugleich angegeben, worin diese Be-

stimmungen zu irren scheinen; die Rechtfertigung dieses Widerspruches muss auf die folgende Darstellung der alttestamentlichen Aussagen verschoben werden. Die meisten Definitionen sind schon dadurch irrig oder ungenügend, dass sie sich lediglich beziehen auf die Anwendung des Prädicates ‚heilig' auf Gott, während doch im A. T. die Aussagen von der göttlichen Heiligkeit an Zahl verschwindend sind gegenüber jenen Stellen, wo Menschen oder Sachen Heiligkeit beigelegt wird.

1) Als die, jedesfalls bei den Aelteren, aber auch noch in neueren Commentaren, am meisten verbreitete Definition wird diejenige gelten dürfen, welche die Heiligkeit mit der sittlichen Vollkommenheit zusammenfallen lässt, etwa in der Form, wie Thomasius dieselbe vertritt. Nach ihm ist »קָדוֹשׁ im A. T. »Wesensbezeichnung Gottes[1]. — Die Grundbedeutung der Heilig»keit . . ist . . die ethische Reinheit, die ungetrübte, sittliche »Vollkommenheit. — Das ganze Gesetz ist Offenbarung seiner »[Gottes] Heiligkeit . . ., die ganze Selbstbezeugung Gottes an »Israel und an den Heiden Manifestation derselben«[2]. Hiergegen ist schon vielfach mit Recht eingewendet worden, dass die Bestimmung als »sittliche Vollkommenheit« nur auf wenige alttestamentliche Stellen, auf die meisten gar nicht passe; ebenso ist es unrichtig, dass Jahwe's Heiligkeit in gleicher Weise den Heiden wie Israel gegenüber zur Geltung komme.

2) Dagegen ist von Mehreren in verschiedenen Modificationen als Grundbedeutung der von Jahwe ausgesagten Heiligkeit die des Erhabenseins über die Welt oder allgemeiner des Majestätischen

---

1) A. a. O. S. 140.

2) Ebend. S. 141. — Vgl. auch Caspari a. a. O. S. 113: קָדוֹשׁ von Gott = »der ethisch Lichte«. — Sittliche Vollkommenheit bezeichnet im Wesentlichen auch nach Zschokke's sehr unklarer und als Ganzes kaum zu reproducirender Darstellung die ‚Heiligkeit': »Im negativen Sinne ist Heiligkeit die äusserste »Entfernung von allem Bösen, die gänzliche Abgezogenheit von jeder kreatürlichen »Unreinigkeit und Sündhaftigkeit; im positiven Sinne aber ist sie das absolute »Gute, namentlich in ethischer Beziehung, die Wurzel der sittlichen Weltordnung« (a. a. O. S. 83).

erkannt worden. So erklärt Baumgarten-Crusius: »קָדוֹשׁ »erscheint, auf Gott bezogen, . . . in drei Bedeutungen: abgeson»dert überhaupt, erhaben in Kraft und Würksamkeit, verehrungs»würdig«[1] — soweit ganz richtig; nur wird dann unrichtig oder doch einseitig die Forderung der Heiligkeit Israel's nach dem Bilde des heiligen Gottes dahin erklärt, als heisse hier Jahwe der Heilige, insofern er nichts gemein habe mit den Gottheiten des Heidenthums, wesshalb auch Israel sich trennen solle von heidnischer Sitte. — Eben diese letzte Erklärung der Heiligkeit Israel's im Verhältniss zu der Jahwe's hatte schon G. Ph. Chr. Kaiser[2] aufgestellt, indem auch er als Grundbedeutung annahm: »majestätisch, anbetungswürdig« u. s. w. — Die beiden Momente: Gegensatz zur Natur und sittliche Vollkommenheit findet in קָדוֹשׁ, und zwar von Anfang an verbunden Vatke, indem er von der Mosaischen Auffassung sagt: »Die göttliche Heiligkeit galt theils »als ausschliessendes Princip nach der Seite des natürlichen Da»seins und des Naturdienstes, theils als Norm des objectiven recht»lichen und sittlichen Lebens; sie musste daher, um die Elemente »der sinnlichen und höheren Weltordnung zu scheiden und das »sittliche Gefühl aus dem Traum des Naturlebens zu erwecken, »als Strenge, als ein verzehrendes Feuer und eine ausschliessende »Macht dem Bewusstsein erscheinen . . .«[3] — worin mir nur die Annahme jener beiden Momente als von Anfang an neben einander bestehender nicht richtig zu sein scheint. — Verwandt ist die Definition v. Cölln's: »Das Wort קָדוֹשׁ . . ., welches man durch », heilig ' übersetzt, wird richtiger durch , hehr ' gegeben; es be»deutet das von dem Gemeinen Gesonderte, das Reine, Ver»ehrungswürdige, und dies wird dann übergetragen auf das sittlich

1) A. a. O. S. 209.

2) A. a. O. Unverständlich bleibt in Verbindung mit den übrigen Angaben: »Heilig dachte man sich Gott ursprünglich nach menschlicher Heiligkeit« — namentlich da unmittelbar darauf folgt: »und קדוש war Lev. 19, 2 nicht für mo»ralisch, sondern für majestätisch . . . und ausgezeichnet vor allen Göttern genom»men. Eben so ausgezeichnet sollten die Juden vor allen Völkern seyn . . .«

3) A. a. O. S. 237.

»Ehrwürdige, weil die Begriffe der Aussonderung, Reinheit, Ehr-»würdigkeit und sittlicher Vollkommenheit bei dem Hebräer im »nächsten Zusammenhang stehen«[1]. — Aehnlich Steudel: »Liegt »nun auch in dem קָדוֹשׁ das Herausgehobenseyn aus dem Gemei-»nen und Gewöhnlichen, und bezeichnet es desswegen auch Gott »als den mit nichts Andrem Vergleichbaren, allein Anbetungs-»würdigen . . .; so ist doch überall die Idee sittlicher unantast-»barer Reinheit in dem Worte mitgesetzt«[2] — worin bloss der Nachsatz, weil nur für einzelne Fälle Richtiges verallgemeinernd, ungenau ist. — Dagegen das Verhältniss der Grundbedeutung des Begriffes zu einer secundären ethischen Färbung desselben richtig bestimmend, erklärt Lutz: קֹדֶשׁ bezeichnet »die Eigenschaft, ein »ganz einziges Wesen zu sein, dem kein anderes Wesen zu ver-»gleichen ist[3]. — Durch seine Macht und Ueberlegenheit vindicirt »er [Gott] sein Ansehen, entfernt unrichtige Verdunkelungen und »Herabsetzungen seines Wesens, und straft, wenn sein einziges »Wesen verkannt und verachtet wird. Alles Unreine, was schon »den Menschen als solches erscheint, kann in keiner Gemeinschaft »mit Gott sein, denn Er ist rein[4]. — Die sittliche Idee setzte »sich . . . nur wie Ein Element an, und förderte die Ausbildung »der ganzen Heiligkeitsidee nur im Verhältniss der Läuterung und »Vervollkommnung des sittlichen Gefühls«[5]. — Jene beiden Momente, das der physischen Erhabenheit und das der sittlichen Reinheit sind in קָדוֹשׁ ebenfalls neben einander gedacht, nur in umgekehrter entwickelungsgeschichtlicher Folge, bei Hävernick. Er pflichtet bei der Bestimmung von Nitzsch: ». . . die Grund-»vorstellung von קָדוֹשׁ ist doch ‚rein sein', und Gott ist überall

1) A. a. O. S. 148 f. — Ganz gegen den Geist der alttestamentlichen Religion wird S. 148 als grundlegende Definition des Begriffes der Heiligkeit an die Spitze gestellt: »Die Heiligkeit an sich betrachtet ist die Uebereinstimmung des »Willens mit dem Vernunftgesetze . . .«. Ein solches über Gott schwebendes Gesetz als »eigentlich höchste Gottheit« (Duhm a. a. O. S. 169) kennt weder die alttestamentliche noch irgend eine andere Religion.

2) A. a. O. S. 173. 3) A. a. O. S. 60. 4) Ebend. S. 89 f.

5) Ebend. S. 94.

»der Heilige in Bezug auf mögliche oder wirkliche Unreinheit der »persönlichen Geschöpfe . . . Der Begriff der Heiligkeit beruhet »aber nicht bloss auf diesen Worten, sondern zugleich auf den »Behauptungen, dass Gott kein Schutzherr des Bösen sei«. Hävernick selbst fügt hinzu: »Der Begriff der Heiligkeit ist ganz »der Erhabenheit der Gottesidee angemessen; er wird oft ge»braucht, wo wir die Seite der Majestät und Herrlichkeit mehr »hervorheben würden . . . In קָדוֹשׁ sind die Begriffe *sanctus* und »*sacer* nicht gesondert«[1]. Die hier vorgetragene Grundbedeutung ‚rein sein' lässt sich schwerlich aufrecht erhalten, und was Hävernick wie einen Anhang behandelt, die Vorstellung der Erhabenheit, wird vielmehr an die Spitze zu stellen sein, oder, um uns seinem Ausdruck anzuschliessen, *sacer* ist das Primäre und *sanctus* das Secundäre in קָדוֹשׁ. — Mit diesen Darstellungen, am nächsten mit der von Baumgarten-Crusius, berührt sich die v. Hofmann's. Nach ihm bezeichnet קָדוֹשׁ als Gottesname »den »schlechthin Besonderen, in sich Geschlossenen, welcher im Ge»gensatze zur Welt, der er nicht angehört, also in seiner Ueber»weltlichkeit der Eigene, sein Selbst Seiende ist«. Israel heisst ein heiliges Volk, »weil es aus der Welt besondert . . . ist«[2]. — »Eben desshalb wird Gottes Liebe so gepriesen, weil sie Herab»lassung, Selbstverläugnung, weil sie Liebe des Heiligen ist«[3]. Der Gegensatz gegen das Irdische überhaupt ist hier jedoch in der Heiligkeit Gottes zu einseitig betont und für die Heiligkeit Israel's in unrichtiger Ausschliesslichkeit die negative Seite. — Der Reihe der soeben aufgeführten Erklärungen schliesst sich unter den neueren an die Kuenen's, welche uns den Kern des weitschichtigen Begriffes in seiner Anwendung auf Gott in glücklich gewählten Ausdrücken zu bezeichnen scheint: »Jahwe heisst der Heilige, »insofern er unterschieden wird von allem Geschaffenen und das»selbe weit überragt; es ist ebensowohl die fleckenlose Reinheit »seines Wesens als seine erhabene Majestät, welche in diesem »Namen zum Ausdruck kommt«[4].

1) A. a. O. S. 63. 2) A. a. O. S. 83. 3) Ebend. S. 84.
4) A. a. O. S. 47 f. — Zu den soeben besprochenen Darstellungen darf etwa

3) In directem Gegensatze zu diesen Erklärungen, welche alle in verschiedener Weise in dem auf Gott angewandten קָדוֹשׁ seine Trennung von der Welt erkennen, hatte Menken die Heiligkeit Gottes vielmehr bestimmt als die Selbstmittheilung Gottes, welche auf alttestamentlichem Gebiete nur Israel gegenüber zur Geltung komme: »Alle Völker des Erdbodens . . . konnten ‚die ewige »Kraft und Gottheit' wahrnehmen an den Werken der Schöpfung, »aber von Gottes Heiligkeit wussten sie nichts; diese, d. h. seine »sich selbst erniedrigende Liebe, hatte Gott nur in Israel offen»bart[1]. — Die Heiligkeit Gottes heisst nicht nur und nicht so sehr »die ganze unvergleichbare Vortrefflichkeit und Herrlichkeit Got»tes, worin er über alle Vortrefflichkeit aller Geschöpfe unendlich »erhaben ist, sondern vielmehr wird dadurch Gottes sich herab»lassende Gnade, Gottes sich selbst erniedrigende Liebe »ausgedrückt«[2]. Hiermit hat Menken zum ersten Male die richtige Beobachtung der speciellen Beziehung der göttlichen Heiligkeit auf Israel zur Geltung gebracht; aber es beruhte auf der einseitigen und darum beirrenden Erwägung weniger alttestamentlicher Aussagen, wenn er die Heiligkeit als Liebe definiren konnte. Für ganz vereinzelte Stellen scheint dies zu passen; für die bei weitem überwiegende Zahl passt es entschieden nicht. — Menken's Gedanken ist beigestimmt worden von Stier[3] und, ebenfalls mit ausdrücklicher Anlehnung an ihn[4], ist derselbe, mit

---

die von Duhm gestellt werden, wenn wir bei ihm folgenden Satz in den Mittelpunkt setzen: es will »der Gedanke der Heiligkeit nur der Vorstellung das Bild, der »Stimmung die Farbe und dem Verkehr die Form geben, die dem Verhältnis zwi»schen dem majestätischen Herrscher und seinem ihn erhebenden und durch ihn »erhobenen Volk entspricht« (a. a. O. S. 171). — Vgl. auch noch: Immer a. a. O.; er versteht zunächst unter ‚Heiligkeit': »die Abgetrenntheit von allem Kreatür»lichen und Gemeinen, die Erhabenheit über alles Sichtbare und Irdische« (S. 23). Können wir dem beistimmen, so dagegen nicht der Deutung des Ausdrucks »Heiliger Israel's«, worunter, wenn wir recht verstanden haben, Immer Denjenigen denkt, welcher sich das Volk Israel zum Eigenthum ausgesondert hat.

1) A. a. O. Bd. III, S. 306. 2) Bd. VI, S. 46.

3) A. a. O. S. 237: ». . . [wir müssen] Menkens Meinung im Ganzen aus »rein exegetischen Gründen beipflichten . . ., obwohl wir nicht grade seine Aus»drücke und Folgerungen annehmen«. 4) S. Achelis a. a. O. S. 191.

einer durch die weitere Ausdehnung des in Betracht gezogenen alttestamentlichen Materials nur stärker hervortretenden Einseitigkeit, aufgenommen worden von Achelis: »Gott ist der Heilige, »sofern er sich Israel nähert, sofern er sich in der Hütte des Stif»tes offenbart[1]. — Gott ist der Heilige, wie er sich in Israel »offenbart. Es lässt sich aber diese grosse Offenbarung schwer»lich in Ein Wort, in Einen Satz fassen, es lässt sich also auch »der Begriff schwerlich definiren; seine Grenzen sind das ganze »Werk Gottes unter Israel«[2]. Unrichtig wird diese Beziehung der Heiligkeit Gottes auf Israel nur durch jene Limitation: »sofern er sich Israel nähert« oder wie es an einer andern Stelle lautet: Jehova ist »der Heilige unter Israel« als »der Lebendige, der Nahe, der sich Mittheilende«[3].

4) Jener von Menken gegebene Wink für die Beziehung der Heiligkeit Gottes auf Israel ist ohne Zweifel Veranlassung gewesen für den Grundgedanken der ausführlichsten Darstellung, welche die Idee der Heiligkeit Gottes bisher gefunden hat, bei Diestel. Heilig werden nach ihm Sachen und Personen genannt, sofern sie zu der Gottheit in ein Verhältniss gesetzt, ihr zugeeignet werden — was unbezweifelbar ist. Ebenso soll auch, auf Gott angewandt, Heiligkeit zunächst ein Verhältnissbegriff sein, ihn bezeichnend als Den, der sich Israel zu eigen gegeben hat, der Israel's Bundesgott ist. Da jedoch mit diesem Verhältnissbegriff nicht für alle alttestamentlichen Aussagen von der Heiligkeit auszukommen war, so wurde weiter als Inhalt jener formalen Bestimmung aufgestellt die Idee des absoluten Lebens. — Damit ist dann aber jene auf den ersten Blick bestechende Conformität des Begriffes der Heiligkeit nach seiner formalen Seite in der Anwendung auf Menschen und Sachen einerseits und auf Gott andererseits vollkommen, wie uns scheint, durchbrochen. Gott könnte etwa mit ‚heilig' bezeichnet sein als der Lebendige und dem entsprechend auch das ihm Zugeeignete als Lebendiges, weil der

1) Ebend. S. 195. 2) Ebend. S. 197. 3) Ebend. S. 198.

Gottheit nur geweiht werden kann was ihrem Wesen verwandt ist. In diesem Sinne scheint das griechische ἱερός das der Gottheit Geweihte als ‚lebenskräftig' zu bezeichnen. Aber dasselbe Adjectivum, welches den Besitz der Lebensfülle ausdrückt, kann unmöglich zugleich die Mittheilung des Lebens bezeichnen, wie die Deutung der Heiligkeit Gottes als seiner Selbstmittheilung an Israel bei Diestel voraussetzt. — Die hier folgende Abhandlung hat ihr Absehen vornehmlich darauf gerichtet, nachzuweisen, dass, abgesehen von dieser Incongruenz der formalen und materialen Deutung bei Diestel, קָדוֹשׁ, von Gott gebraucht, weder den Israel sich zu eigen gebenden noch den das absolute Leben besitzenden bezeichne [1].

Wenn Diestel's Abhandlung das Verdienst hat des erstmaligen Versuches, eine aus den verschiedenen alttestamentlichen Aussage-Reihen sich ergebende einheitliche Grundvorstellung zu gewinnen, so sind doch die einzelnen hier combinirten Momente nicht neu. Nicht nur hat Menken für die Erklärung als Verhältnissbegriff Bahn gebrochen, sondern diese liegt ganz deutlich ausgesprochen schon mit der doppelten Anwendung auf das heilige Volk Israel und auf Jahwe, den heiligen Gott, vor bei Köster: im A. T. »heissen »ganz allgemein . . . die Israeliten קְדוֹשִׁים . . ., d. h. die sich Gott »geweiht haben, mit ihm im Bundesverhältnisse stehen. Und nach »derselben Analogie wird Jehova . . . קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל genannt, d. h. »der sich mit Israel feierlich verbunden hat . . .« [2]. Die Analogie ist aber nur scheinbar; denn קָדוֹשׁ bedeutet nicht ‚zugeeignet' überhaupt, sondern bezeichnet nur das Gott Zugeeignete, würde also, in diesem Sinne auf Gott angewendet, durchaus nicht den

1) Vgl. jedoch Diestel in Jahrbb. für deutsche Theol. 1877 S. 132 in einer Notiz über Bögner's These: »So wenig Ref. auf seinen eigenen früheren Ansichten »beharren will, vielmehr dieselben längst wesentlich geändert hat ...« —. Zu beachten ist schon die Modification der früheren Aufstellungen Diestel's in seiner Ausgabe von Knobel's Jesaja (4. Aufl. 1872) zu c. 3, 8: Die göttliche כָּבוֹד ist »die »der göttlichen Majestät, als Machtfülle wie als Heiligkeit, angemessene »Erscheinungsweise Jahve's . . . Die enge Verbindung von Macht und Heiligkeit »ist der Vorstellung wesentlich . . .« 2) A. a. O. S. 160.

von Köster und Diestel darin erkannten Gedanken ausdrücken, vielmehr, um mit v. Hofmann zu reden, Gott als den »sein Selbst seienden« bezeichnen.

Die Erklärung der Heiligkeit als Lebensfülle liegt ferner schon den wenig consequenten und deutlichen Aufstellungen Bähr's zu Grunde: »Indem dieser Gott [Jahwe] der allein und wahr-»haft Seiende, ein persönlicher d. i. selbstbewusster ist, ist er »damit zugleich nothwendig auch der allein wahrhaft und voll-»kommen Wollende . . .; sein Wesen ist daher Heiligkeit, er ist »der absolut Heilige[1]. — Die rechte, wahre Lebensfülle, die »höchste Stufe des Glückes besteht ihm [dem Mosaismus] in der »Uebereinstimmung mit dem Willen des heiligen Gottes . . . in »der Gerechtigkeit und Heiligkeit; diese ist die eigentliche Blüthe »des menschlichen Lebens und Wesens . . .[2] — Licht und Leben, »ethisch aufgefasst, kommen . . . in einem Dritten zusammen, in »dem Begriff der Heiligkeit, dessen Correlata sie sind, und der »רוּחַ [Lebensgeist] Jehova's ist darum zugleich das Princip der »göttlichen Heiligkeit, insofern sie sich äussert und mittheilt, wes-»halb er denn geradezu רוּחַ קֹדֶשׁ d. i. Geist der Heiligkeit heisst«[3]. Die Begriffe חַיִּים »Leben« und »geheiligtes Leben« = [?] »Gerech-tigkeit«[4] sind hier ungehörig untereinander gemengt: חַיִּים ist Vor-aussetzung oder auch Folge des קֹדֶשׁ, aber nicht mit diesem zu-sammenfallend, Gerechtigkeit eine Aeusserung der Heiligkeit, aber nicht diese selbst.

Der Gedanke des vollkommenen Lebens als Erklärung der Heiligkeit liegt, vermischt mit vielem Andern, auch vor in der sehr flüchtigen und mangelhaften kleinen Abhandlung von Rupp-recht: Heiligkeit Gottes bezeichnet »die ganze göttliche Vollkom-»menheit, Herrlichkeit und Seligkeit, also den ganzen Complex »dessen, was wir nach unserer menschlichen Unvollkommenheit

1) A. a. O. Bd. I, 2. Aufl. S. 49. 2) Ebend. S. 430.
3) Bd. II S. 174. 4) Ebend. S. 148.

»und Kurzsichtigkeit in den einzelnen Eigenschaften Gottes ver-»einzelt zu betrachten und darzustellen pflegen«[1].

5) Die späteren Bestimmungen des Begriffes der Heiligkeit sind vielfach durch Diestel beeinflusst oder doch im Gegensatze zu seinen Aufstellungen entstanden[2]. — Nachdem früher Ritschl, insoweit Diestel beistimmend, in der Heiligkeit Gottes einen Ausdruck seines Gemeinschaftsverhältnisses zu Israel erkannt hatte[3], erklärt er neuerdings, am meisten etwa übereinstimmend mit der von Lutz vorgetragenen Auffassung, aber mit Diestel die Idee des Lebens als Inhalt der Heiligkeit festhaltend: ». . . indem in den »verschiedenen Religionen die Gesichtspunkte verschieden sind, »nach denen man die Erhabenheit des Göttlichen über das Ge-»wöhnliche beurtheilt, so ist dem Hebräer sein Gott deshalb heilig »oder der Heilige, weil er der Einzige ist, weil der Gedanke des »Gottes, der Himmel und Erde gemacht hat, streng genommen »es verbietet, Götter zu denken . . . Indem die Israeliten ihren »Bundesgott als den wirklichen, lebenden Schöpfer und Herrn aller »Dinge kennen, so beziehen sie das Prädicat der Heiligkeit eben »auf diese Grundmerkmale des göttlichen Wesens«[4]. Es wird dem vollkommen beizustimmen sein, dass Jahwe der Heilige heisse, insofern er einzigartig ist, und der somit gewonnene Gegensatz gegen die »andern Götter« ist für die Erklärung des Gottesnamens »Heiliger Israel's« wichtig. Nur schliesst diese Bezeich-

---

1) A. a. O. S. 691.

2) Unter diesem Gesichtspunkt seien sie hier (vgl. jedoch oben S. 9 f. über Kuenen, Duhm, Immer) nach der Zeitfolge angereiht, da es mir nicht gelingen wollte, sie zum Zweck der Uebersichtlichkeit wie die früheren Darstellungen in Gruppen unterzubringen, ohne durch Hervorhebung eines einzelnen Momentes der Gesammtdarstellung der Verfasser Unrecht zu thun.

3) *De ira Dei* S. 11: »*Sanctum deum esse omnia V. Ti. documenta principalia proclamant . . . . sola ratione eius rei habita, quod verus et unicus deus gentem Hebraeorum tanquam propriam sibi acquisitam habeat. Ideo sanctitas . . . significat verum et omnipotentem deum, quatenus societate speciali cum populo a se electo coniunctus est*«. Die von mir hervorgehobenen Worte in dieser Definition machen einen wesentlichen Unterschied aus von Diestel's Aufstellungen und bilden den Anknüpfungspunkt für die neuere Darstellung Ritschl's.

4) Lehre von der Rechtfertigung Bd. II, S. 92.

nung noch nicht geradezu das Dasein anderer Götter neben Jahwe, sondern zunächst nur etwa ihre Gleichartigkeit mit Jahwe aus; und wenn allerdings darin die Anerkennung Jahwe's als des »Herrn« aller Dinge liegt, so lässt sich doch kaum aus einer alttestamentlichen Aussage (auch nicht aus der von Ritschl angeführten: I Sam. 2, 2) die Bezeichnung Jahwe's als des Heiligen im Sinne »des wirklichen, lebenden Schöpfers aller Dinge« direct entnehmen. Dagegen ist wieder sehr richtig hervorgehoben, dass קָדוֹשׁ, von Gott gebraucht, als zunächst negativer Begriff seinen Inhalt zu empfangen habe aus der alttestamentlichen Gottesidee überhaupt; mit dieser Annahme ist der scheinbare Widerspruch, in welchem die einzelnen Aussagen von der göttlichen Heiligkeit zu stehen scheinen, glücklich gelöst.

Manche Berichtigungen der Darstellung Diestel's sind von Oehler gegeben worden: »... als der Heilige ist Gott der »schlechthin über die Welt Erhabene[1]. — Der positive Ausdruck »für diese absolute Erhabenheit und Einzigkeit Gottes wäre dieser, »dass Gott in seiner Ueberweltlichkeit und Abgezogenheit von der »Kreatur eben der sein selbst Eigene, sich in seinem von der »Kreatürlichkeit abgezogenen Wesen stets Bewahrende ist«[2]. Oehler hat aber Diestel wohl schon zu viel zugegeben, wenn er bemerkt: »in der göttlichen Heiligkeit [ist] nicht bloss die göttliche »Selbstbewahrung, sondern auch die göttliche Selbsterschliessung enthalten«[3]. — Inhaltlich ist nach Oehler die göttliche Heiligkeit »als absolute Lebensvollkommenheit zu bestimmen, aber »so dass diese Bestimmung wesentlich in ethischem Sinne gefasst »werden muss«[4] — was durchaus richtig ist, insofern Oehler als Gegensatz nicht nur die »kreatürliche Sündhaftigkeit«, sondern auch die »Unreinheit« versteht[5], welche beide im alttestamentlichen Gesetze nicht geschieden werden. — Mit Oehler stimmt meist überein Cremer, in der Hauptsache auch, doch von Diestel die Idee des

1) Theologie des A. T. Bd. I, S. 161. 2) Ebend. S. 162.
3) Ebend. S. 163. 4) Ebend. S. 166. 5) Ebend. S. 167.

absoluten Lebens herübernehmend, die nur zu einigen Punkten gute selbständige Bemerkungen enthaltende Abhandlung Bögner's[1].

Vermittelnd zwischen Diestel und Oehler ist die Darstellung bei Herm. Schultz: »Gott ist im schlechthinnigen Sinne heilig, »als der dessen Leben und Sein jeder Verunehrung entzogen in »ihm selbst ruht; — er ist für Israel heilig, als der Bundesgott, »der mit diesem Volke in Verbindung trat«[2]. Es wird dem beizustimmen sein bis auf das »als der Bundesgott«; nicht als Bundesgott ist Jahwe Israel's Heiliger, sondern der Bundesgott Israel's ist, abgesehen von diesem Bundesverhältnisse, der heilige Gott. Zuzustimmen ist dagegen der andern von Schultz gegebenen Formulirung: es »entfaltet sich in der göttlichen Heiligkeit der Begriff »des Israel zugewendeten, in ihm sich offenbarenden schlechthin »vollkommenen und unvergleichlichen Gottes«[3].

Sehr weit und ziemlich unbestimmt ist die Erklärung Ewald's. Die Heiligkeit gilt ihm als Vollendung des sittlich Guten[4], auch der Liebe[5]; sie ist nicht denkbar ohne die Allmacht, aber nicht mit dieser zu identificiren[6].

Wenn nach so vielen Darstellungen noch einmal ein neuer Versuch auf den folgenden Blättern gemacht werden soll, so kann dabei die Absicht nicht sein, wesentlich neue Gesichtspunkte aufzustellen; denn es sind ungefähr schon alle möglichen und auch manche unmöglichen Anschauungen über den Begriff der Heiligkeit zu Tage gefördert worden. Sie leiden aber alle mehr oder weniger daran, dass sie den gesammten alttestamentlichen Stoff nicht beherrschen, sondern Einzelheiten herausgreifend diese einseitig geltend machen. Dagegen wird die folgende Abhandlung, keine Stelle — wie ich hoffe — unerwähnt und unerwogen lassend, wenigstens Jedem die Bildung eines Urtheils ermöglichen.

---

1) Vgl. meine Anzeige dieser Dissertation in Schürer's Theolog. Literaturzeitung 1877 n. 15.

2) A. a. O. Bd. I, S. 303. 3) Ebend. S. 304. 4) A. a. Orte S. 239.

5) Ebend. S. 240 f. 6) Ebend. S. 241.

Da im Vorstehenden das Referat über die verschiedenen Definitionen des Begriffes der Heiligkeit nur gegeben werden konnte auf Grund der durch die folgende Untersuchung gewonnenen eigenen Anschauung, so glaube ich zum Zweck der Verständlichkeit das Resultat dieser Untersuchung in Kürze vorweg andeuten zu sollen.

Jedesfalls bezeichnet קֹדֶשׁ, welches auch seine ursprüngliche Bedeutung sein mag, im alttestamentlichen Sprachgebrauche Sachen und Menschen, welche der Menge des für Alle Zugänglichen enthoben, weil der Gottheit zugeeignet sind. Daher liegt in קֹדֶשׁ die Vorstellung des Unantastbaren und weiter auch des Ausserordentlichen. Da Jahwe nur Reines geweiht werden darf, so kann קָדוֹשׁ ‚gottgeweiht' die Bedeutung ‚rein' einschliessen; zunächst aber scheint damit allgemein das Erhabensein des Geweihten über das Nichtgeweihte ausgedrückt zu sein. Auch da, wo von Israel Heiligkeit gefordert oder wo Israel als heiliges Volk bezeichnet wird, ist damit zunächst nicht irgendwelche Beschaffenheit des Volkes angegeben, sondern lediglich sein Eigenthumsverhältniss zu Jahwe, aus welchem sich dann freilich der Gehorsam gegen den Willen Jahwe's als Voraussetzung wie als Folgerung ergibt. Hier überall ist קָדוֹשׁ mit Recht als »Verhältnissbegriff« erklärt worden. — Auf Gott übertragen bezeichnet ‚heilig' ihn, sofern er sich unterscheidet von allem Irdischen, drückt nicht eine besondere göttliche Eigenschaft, sondern allgemein das Gottsein aus — ebenso wie Sachen und Menschen als קֹדֶשׁ bezeichnet werden, um sie für göttlich, d. h. gotteignend, zu erklären im Gegensatz zu dem Nichtgöttlichen. Gott scheint der ‚Heilige' zu heissen, zunächst als der getrennt vom Irdischen über demselben in der Höhe Wohnende; er heisst dann weiter so als verschieden von Allem, was etwa den Anspruch erheben könnte, ihm gleich zu sein, also als der Einzigartige. Indem er der Heilige ist als der über die Erde und alles ausser ihm Seiende Erhabene, verbindet sich mit der Idee der Heiligkeit nothwendig die der Macht- und Herrscherstellung. Weil aber ‚heilig' Gott heisst, sofern er von der Erdwelt

verschieden, wird die in dieser sich offenbarende Aeusserung seiner Herrschaft nicht als Heiligkeit bezeichnet. Er heisst nicht der Heilige mit Bezug auf sein Herrschen über die Natur, oder über die Menschen überhaupt, sondern nur im Verhältniss zu Menschen, insofern sie nicht bloss allgemein wahrnehmbare Aeusserungen seiner Herrlichkeit, sondern diese selbst, sein von allem Irdischen verschiedenes Wesen erkennen, also nur mit Bezug auf seine Verehrer, zunächst auf Israel. Israel's Gott heisst »der Heilige Israel's«, weil allein diesem Gott im Unterschiede von allen »andern Göttern« das Prädicat des absoluten Erhabenseins zukommt. — So ist also, auf Gott angewandt, der Begriff der Heiligkeit ein durchaus negativer. Nur an wenigen Stellen, so in den Heiligkeitsgeboten des Leviticus, beginnt er sich mit positivem Inhalte zu füllen; wenn hier an Israel die Forderung gestellt wird, heilig zu sein, weil Jahwe heilig ist, so genügt hier nicht die Erklärung, Israel solle sich abgesondert halten von Allem, was ihm als einem gotteignenden Volke nicht ziemt, weil auch sein Gott abgesondert sei von allem Irdischen, sondern die Parallele lässt sich nur so denken, dass Jahwe's vollkommene Makellosigkeit hier aufgestellt werde als Vorbild des Verhaltens Israel's. Hier ist ein Anfang gemacht, den negativen Begriff des Gesondertseins vom Irdischen umzusetzen in den positiven der vollkommenen (physischen wie sittlichen) Reinheit[1].

Die Entwickelung des Begriffes der Heiligkeit in der Weise »historisch« geben zu wollen, dass die Aussagen des Gesetzes als Ausdruck der »Mosaischen« Anschauung vorausgeschickt, die prophetischen Aussagen nachgestellt werden, wie Diestel, Oehler und Bögner es gethan haben, ist bei dem heutigen Stande der Pentateuchkritik unthunlich. In der folgenden Anordnung sind lediglich sachliche Gesichtspunkte beobachtet worden. Da der Wechsel der Anschauungen von der Heiligkeit bei den verschie-

1) Ich stimme durchaus überein mit den kurzen, aber sehr guten Bemerkungen von Hupfeld und Riehm zu Ps. 22, 4.

denen alttestamentlichen Schriftstellern kein sehr bedeutender ist (wenigstens, soweit wir bei diesem Begriffe an und für sich bleiben — wie das unsere Absicht ist —, ohne auf die daraus gezogenen Folgerungen abzuschweifen), kann am Schlusse der Versuch eines historischen Entwurfes gemacht werden, ohne dass für die allerdings dadurch herbeigeführte Wiederholung zu viel Raum beansprucht würde; sie wird geringer sein, als wenn für bestimmte Gruppen von Schriften (was sonst allein möglich wäre) der modificirte Begriff jeweils von neuem bestimmt würde.

Die Apokryphen und das Neue Testament glaubte ich unberücksichtigt lassen zu sollen, da die im A. T. bereits vorliegenden Wendungen des Begriffes hier nicht wesentlich umgestaltet sind und das Material in zur Orientirung genügender Weise von Diestel zusammengestellt worden ist[1].

II.

Etymologie.

1) Die Bestimmung der Grundbedeutung von קֹדֶשׁ ist dadurch erschwert, dass dieses Wort mit seiner ganzen Verwandtschaft lediglich auf religiösem Gebiete gebraucht wird, so dass eine ursprüngliche sinnliche Bedeutung sich nicht nachweisen, sondern nur vermuthen lässt. — Was aber jenen religiösen Sprachgebrauch betrifft, so dürfen diese der Untersuchung über den alttestamentlichen Begriff des קֹדֶשׁ vorausgeschickten sprachlichen Bemerkungen als allgemein anerkannt voraussetzen, dass dies Nomen und das entsprechende Adjectivum, wo damit nicht Gott selbst bezeichnet wird, zunächst ein Göttliches, d. h. ein Gotteignendes, benennen, welcher Art denn auch die Vorstellungen sein mö-

1) Für die Apokryphen a. a. O. S. 41—43; für das N. T. ebend. S. 43—52. Vgl. für das N. T. namentlich auch Bernh. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T. 2. Aufl. 1873 *passim*.

gen, welche diese Bezeichnung veranlassten oder damit sich verbanden.

Man ist darüber verschiedener Meinung gewesen, ob קֹדֶשׁ und קָדוֹשׁ die Bedeutung des Reinen oder die des Abgesonderten haben. Zunächst hat wohl jedesfalls der Stamm קדשׁ, dessen gebräuchliche Verbalformen übrigens allesammt als Derivata von dem Nomen קֹדֶשׁ oder dem Adjectivum קָדוֹשׁ anzusehen sind, die Bedeutung: ‚getrennt, abgesondert sein', woraus sich aber unmittelbar die andere: ‚rein sein' ergeben könnte. — Für die Bedeutung ‚rein, hell sein' werden sich nur noch Wenige nach den Principien der etymologischen Methode Fürst's berufen auf sanskrit. *dhûsch* ‚glänzend, schön sein' (also *rad.* דשׁ mit ק als Präfix), wofür man verglichen hat דֻּשָׁא ‚helles, lichtes Grün'[1]. Diese Etymologie ist hinfällig mit der ganzen Präfix-Präpositional-Theorie und ist nur desshalb erwähnenswerth, weil sie noch immer verwirrend wieder auftaucht. Auf jeden Fall ist קדשׁ mit Fleischer[2] (und jetzt auch Delitzsch[3]) abzuleiten von einer Wurzel *ḳad.* Es wird zusammenzustellen sein mit קדד, wovon קָדְקֹד ‚Scheitel' = ‚Schneidung'[4]; ferner dürfen wohl verglichen werden חדשׁ ‚neu s.' und חדד, חדק ‚scharf s.', eigentlich ‚schneidig s.'; גדד

1) Franz Delitzsch, *Jesurun* 1838 S. 155. Psalmen 1. Aufl. Bd. I, 1859 S. 589. Von einer Wurzel *dasch* ‚licht s.' leiten קדשׁ auch ab: Fürst, Handwörterbuch *s. v.* קָדַשׁ; Oehler, Artik. »Heiligk.« S. 618, Theol. Bd. I, S. 160; sogar noch Bögner S. 87 f.; vgl. ferner Keil zu Ex. 19, 6 (2. Aufl. 1866).

2) In Delitzsch's Psalmen 1. Aufl. Bd. I S. 588. — Die Grundbedeutung des ‚Ausgeschiedenseins' setzte für קדשׁ schon voraus Hupfeld zu Ps. 22, 4 (1858) ohne etymologische Begründung; vgl. Ders. zu Ps. 89, 6 (1860). Dass Ernst Meier dieselbe Grundbedeutung annahm, mag lediglich erwähnt sein.

3) Genesis 4. Aufl. 1872 S. 109. Psalmen 3. Aufl. Bd. I, 1873 S. 219; schwankend noch: Jesaja 2. Aufl. 1869 S. 36.

4) Ueber קדם ‚vorn s.' s. Gesenius, *Thesaurus s. v.*; vielleicht = ‚an der Spitze s.' von einer Grundbedeutung ‚scharf s., schneiden', vgl. קַרְדֹּם = קַרְדֹּם ‚Axt'; s. auch Delitzsch, Psalmen 3. Aufl. Bd. I, S. 173. — Aus dem Arabischen sind ausser قَدَّ ‚schneiden' von der Wurzel *ḳad* noch zu vergleichen: قَدَرَ, dessen verschiedene Bedeutungen auf die des Schneidens, Scheidens, Entscheidens zurückzuführen sind; قَدَعَ ‚zurückhalten von Etwas' = ‚abschneiden von Etwas'.

‚einschneiden‘ und גדע ‚umhauen‘; mit Wandelung des zweiten Radicals קטם (قَطَّ) ‚abschneiden‘, קטל (?), wie קצב ‚abschneiden‘ (vgl. חצב) und קצם ‚brechen‘ (vgl. aram. חצם), קצר und קצץ ‚abschneiden‘; חצה ‚theilen‘ und חצץ ‚schneiden‘; גזה und גזז ‚schneiden‘ (vgl. גזל, גזם [כסם], גזע, גזר); כסח ‚abschneiden‘. Für die Wurzel *ḳad* (vgl. *ḳaṭ; gad, chad; ḳaṣ, chaṣ; gaz; kas*) lässt sich darnach mit grösserer Sicherheit als sonst in den meisten Fällen eine bestimmte Bedeutung nachweisen, wobei wir lediglich auf die mit קד, גד beginnenden Stämme Gewicht gelegt haben wollen, die scheinbar verwandten lediglich als vielleicht zu vergleichende herbeiziehend[1]. Der Bedeutung ‚schneiden, trennen‘, entspricht jedoch das dem Stamme קדש scheinbar sehr nahe stehende חדש[2] ‚neu s.‘ nicht unmittelbar. Dass die Bedeutung des Neuseins ausgehe *ab acuto, polito, splendido*[3], ist wenig wahrscheinlich, eher wohl wäre der Bedeutungsübergang von ‚schneiden, trennen‘ zu ‚neu s.‘ so zu erklären, dass das Neue als rein, mit Anderm noch nicht in Berührung gekommen, als intact, abgesondert bezeichnet würde[4]. — Auf jeden Fall aber, auch wenn die Wurzelbedeutung aller dieser Stämme die des Trennens, Absonderns ist, legt die Vergleichung mit חדש die Vermuthung nahe,

---

1) Vgl. über קד und die verwandten Wurzeln: Philippi, »Der Grundstamm des starken Verbums im Semitischen« in: Morgenländische Forschungen . . . von Derenbourg u. s. w. 1875 S. 101.

2) Wechsel von ק und ח scheint allerdings stattzufinden wie unter den oben angegebenen Stämmen doch wohl חצץ neben קצץ zeigt (weitere Beispiele s. bei Caspari a. a. O. S. 111 Anmerk. 21); allein קדש darf nicht einfach mit Diestel a. a. O. S. 5 für denselben Stamm wie חדש, nur mit Verhärtung des *ḥ* zu *ḳ* angesehen werden, weil jenem im Arabischen قدس, diesem حدث entspricht mit verschiedenem drittem Radical, worauf mich Professor Nöldeke aufmerksam macht, dem übrigens auch der Wechsel von ח und ק bedenklich scheint.

3) Gesenius, *Thesaurus s. v.* חָדַשׁ; vgl. Caspari S. 111 f. Anmerk. 23.

4) Vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 83: חדש bezeichnet »ein Anderssein . . . »im Gegensatze zu dem, was bis dahin gewesen«. — Für קדר (قَذِرَ, قَذُرَ), ‚schwarz s., trauern‘, welches Diestel S. 4 einwendet, weiss ich freilich keine Erklärung aus der Wurzelbedeutung ‚schneiden‘; den andern deutlichen Beispielen gegenüber aber ist diesem einen kein Gewicht beizulegen.

dass der Stamm קדשׁ von vornherein bedeute ‚abgesondert s.' = ‚rein s.', dass also קָדוֹשׁ von Anfang an synonym sei mit טָהוֹר; vgl. בַּר ‚rein' von ברר ‚schneiden, ausscheiden'[1]. Auf Grund der Vorstellung des Reinen als eines Abgesonderten erklären die Araber طَهُرَ *ṭahura* ‚rein s.' (טהר) von طَهَرَ *ṭahara* in der Bedeutung أَبْعَدَ *ab'ada* ‚entfernen'[2].

Die Bildung קָדוֹשׁ hat, wie alle ursprünglichen Adjectivbildungen intransitive Bedeutung, ebenso wie טָהוֹר, גָּדוֹל u. s. w.[3] und ebenso die Nominalform קֹדֶשׁ wie טֹהַר, גֹּדֶל u. s. w.[4], ebenso auch das ursprünglich wohl nur dialektisch verschiedene, im A. T. mit Absicht für das heidnische Gebiet reservirte[5] קָדֵשׁ wie אָמֵא, רָעֵב u. s. w.[6]. Es ist nicht unwichtig, diese zuständliche Bedeutung in Erinnerung gebracht zu haben, da es darnach unmöglich ist, קָדוֹשׁ stellenweise so zu erklären, als bedeute es: ‚die Eigenschaft des Heiligseins mittheilend' (wie z. B. von Oehler geschehen).

Wenn die Wurzelbedeutung unentschieden lässt, ob קָדוֹשׁ zu verstehen sei in dem allgemeinern Sinne ‚abgesondert' oder in dem specielleren aus jenem sich unmittelbar ergebenden ‚rein', so kann nur der Sprachgebrauch hinsichtlich des Gegensatzes von קָדוֹשׁ sowie hinsichtlich synonymer Ausdrücke für das eine oder andere geltend zu machen sein.

2) Schon in den ältesten uns vorliegenden hebräischen Schriften verbindet sich allerdings mit den Derivaten des Stammes קדשׁ

---

1) Einfach bei der Vergleichung von קדשׁ mit חדשׁ ‚neu (rein) s.' bleiben stehen Diestel S. 4 f. und Ewald a. a. O. S. 238; vgl. auch Caspari S. 111. — Ueber √ בר, פר s. Philippi a. a. O.

2) S. Fleischer a. a. O. — Eine Vermuthung über die wirkliche Grundbedeutung von טהר (√ טר) s. in Gesenius' Handwörterbuch. 8. Aufl. von Mühlau und Volck *s. v.* טָרַד.

3) S. Ewald, Ausführl. Lehrbuch § 149[b].

4) Ebend. § 146[b].

5) Der Ortsname *Ḳadesch* (*Barne'a*) ist gewiss vorisraelitisch, und der legalen Religion Israel's wenigstens galt dieser Ort nicht als gottgeweihte Stätte.

6) Ewald § 149[c]. Vgl. Caspari S. 109 f.