

Werk

Titel: Altes Testament

Ort: Tübingen

Jahr: 1909

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1909_0012|log69

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

jubiläum bisher gebracht hat, so ist doch eine zu vermissen. Ich meine nicht eine genaue Darlegung dessen, was der Calvinismus für die gesamte evangelische Kirche bedeute oder wie ein Austausch der Konfessionen sich allmählich vollzogen habe¹. Ich meine vielmehr eine Geschichte des Calvinismus. Die eigenartige Gestaltung des evangelischen Christentums, wie sie mit dem Namen Calvinismus bezeichnet wird, hat namentlich LANG zu bestimmen sich angelegen sein lassen, und es finden sich auch Notizen über seine Geschichte seit den Tagen Calvins in allen oben aufgezeigten Biographien. Aber es fehlt eine monumentale Gesamtdarstellung. Wäre es nicht eine dankenswerte Aufgabe, zu zeigen, wie sich der Charakter und Geist Calvins der von ihm hervorgerufenen Kirche aufgeprägt und sich in ihr erhalten hat? Man würde sehen, was dieser Mann auch heute noch für die Welt bedeutet.

Kiel.

G. Ficker.

Altes Testament.

Israelitische Religionsgeschichte.

II.

WINCKLER, H., Die babylonische Geisteskultur. Leipzig, Quelle & Meyer 1907. 152. M. 1.—. — WILKE, Fr., Biblische Zeit- und Streitfragen. III, 10: Die astral-mythologische Anschauung und das Alte Testament. Gr. Lichterfelde-Berlin, Runge 1907. 52. M. —.50. — JEREMIAS, A., Das Alter der babylonischen Astronomie.

¹ Ich kann mir nicht versagen, Knodts Worte anzuführen (Vorwort): „Unsere Kirchengemeinde- und Synodalordnungen, unsere Betonung des allgemeinen aktiven Priestertums, der allgemeinen Dienstpflicht jedes Evangelischen, die aus den reformierten Ländern stammende Heranziehung aller Bürger zu kommunaler und staatlicher Mitarbeit, um auch darin den christlichen Einfluss geltend zu machen, die immer stärker werdende Bewegung für die Teilung der grossen Gemeinden in übersichtliche Seelsorgergemeinden, hängen mehr oder weniger mit dem Calvinismus, also im letzten Grund mit dem Genfer Reformator zusammen.“

(Aus: Im Kampf um den alten Orient herausgeg. von Alfr. Jeremias und H. Winckler.) Leipzig, Hinrichs 1908. 64. M. 1.20. — JEREMIAS, A., Bibl. Zeit- und Streitfragen IV 2: Der Einfluss Babyloniens auf das Verständnis des Alten Testamentes. Gr. Lichterfelde-Berlin, Runge 1908. 32. M. —.50. — HALTENHOFF, J., Die Wissenschaft im alten Orient in ihrem Verhältnis zu Bibelwissenschaft und Offenbarungsglauben. (Aus: Pädagogisches Magazin, herausgeg. von Fr. Mann). Langensalza, Beyer & Söhne 1906. VIII, 69. M. 1.—. — KOEBERLE, J., Die Beziehungen zwischen Israel und Babylonien. Sechs Vorträge, herausgegeben von Walther. Wismar, Bartholdi 1908. 95. M. 2.—. — MACALISTER, R. A. Stewart, Streiflichter zur biblischen Geschichte aus der altpalästinensischen Stadt Geser. Ausgrabungen und Entdeckungen. Autor. deutsche Ausgabe mit Anmerkungen von Fr. Hashagen, Rostock. Wismar, Bartholdi 1907. 112. M. 1.50. — TELL EL-MUTESELLIM, Bericht über die 1903—1905 mit Unterstützung Sr. Majestät des deutschen Kaisers und der deutschen Orient-Gesellschaft vom deutschen Verein zur Erforschung Palästinas veranstalteten Ausgrabungen. I. Band. Fundbericht erstattet von G. SCHUMACHER, herausgeg. vom geschäftsführenden Ausschuss unter der verantwortlichen Redaktion von Steuernagel. Leipzig 1908, in Kommission bei Haupt. A. Texte, B. Tafeln. SS. 192 und 50 Tafeln. M. 40.—. — GRESSMANN, H., Religionsgeschichtliche Volksbücher III 10: Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament. Tübingen, Mohr 1908. 48. M. —.50. — BENZINGER, I., Hebräische Archäologie. Zweite vollständig neu bearbeitete Auflage. Mit 253 Abbildungen im Text und einem Plane von Jerusalem. Tübingen, Mohr 1907. (Grundriss der theologischen Wissenschaften VI.) XX, 450. M. 10.—. — KITTEL, R., Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte. (Aus: Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament.) Mit 44 Abbildungen. Leipzig, Hinrichs 1908. 242. M. 7.50. — GROENMANN, A. W., Het Vasten bij Israel Een vergelijkend Onderzoek. Leiden, Ijdo 1906. XX, 331.

Es ist begreiflich, dass auch jetzt noch, nachdem die Hochflut des Babel-Bibelstreites längst vorüber ist, der Streit über den Einfluss der babylonischen Kultur seinen Fortgang nimmt.

Die Schrift H. WINCKLERS „Die babylonische Geisteskultur“ kommt wesentlich nur um ihres letzten Abschnittes willen hier in Betracht. Des Verf. Absicht geht dahin, den Einfluss dieser babylonischen Geisteskultur darzulegen und zu zeigen, wie die bei allen Völkern in ihren Mythen sich wiederfindenden astralen

Vorstellungen als Entlehnung aus der Heimat aller Gestirnkunde, Babylonien, und als Bestandteil eines grossen Systems einer alles umfassenden Weltkunde anzusehen sind. Auch die biblische Religion darf nicht als ausschliessliches geistiges Eigentum des Volkes Israel angesehen werden, sondern ist in ihrer Eigenart ebenso von der umgebenden Welt des alten Orients bedingt wie alle und jede Kulturerrungenschaft. Nicht nur einzelne biblische Erzählungen sind aus dieser Welt herübergenommen, sondern der Leitgedanke der biblischen Religion ist durch das Wesen der altorientalischen Religionen bedingt; denn auch diese haben wie tatsächlich alle höheren Religionen den Grundgedanken der einen grossen Gottheit, welche über oder hinter all ihren vielen Erscheinungsformen steht. Dieser Gedanke ist freilich nur das Eigentum der Wissenden, das Volk erfährt nur die kultischen und mythologischen Einkleidungen, ihm werden deshalb die vielen Erscheinungsformen der Gottheit zu ebenso vielen Göttern. Dagegen kehrt sich das biblische Bilderverbot, nicht nur der Priester und Eingeweihte sondern jedermann soll hinter der Götterstatue oder hinter dem Himmelskörper im grossen Weltenraum das Walten der übersinnlichen Gottheit erkennen. Wie alle Bewegungen, welche sich in Gegensatz zu den herrschenden stellen, verwirft die biblische Lehre auch manches von deren Wissen, das ihre Vertreter vielleicht zunächst nicht so gut beherrscht haben. In einem aber konnte die neue Lehre sich nicht von der Luft frei machen, in der das alte geistige Leben atmete. Um zu sprechen mussten sie sich derselben Mittel bedienen, welche bis dahin entwickelt waren. So hat auch die Bibel die Darstellungs- und Erzählungs- wie die geschichtliche Anschauungsweise des alten Orients. Zum Wesen der Erzählungskunst gehört das Anschlagen mythischer Motive, mit denen wir noch nicht den ganzen Inhalt dieser Erzählungen verwerfen dürfen. Ganz besonders gilt diese mythologische Darstellung von den Ueberlieferungen über die ältesten Zeiten. Wenn wir von diesen mythologischen Stoffen, die also Darstellungsmittel sind, absehen, so ergibt sich derselbe Gehalt für die Entwicklung der Religion, den wir nach den sonstigen Ge-

setzen des Völkerlebens voraussetzen mussten. Die geistige Bewegung, welche die biblische Religion trägt, ist aber auf dem Boden der orientalischen Kultur erwachsen, zunächst als Sekte, dann sich ausdehnend und überall verbreitet. Juda und Israel sind nicht die alleinigen Träger dieser Religion, wohl aber sind dort mehrfach Versuche gemacht, die Religion Jahves durchzuführen. W. weist speziell auf die Erlaubnis zur Rückkehr aus dem Exil: das wäre unmöglich gewesen, wenn es sich nur um die paar Tausend aus Jerusalem weggeführten Juden gehandelt hätte, es werde aber leicht verständlich, wenn diese bei Religionsgenossen einen starken Rückhalt in Babylonien selbst gefunden haben. Es sei überhaupt nichts neues, wenn von da an, wo wir die Geschichte des nun als Judentum erscheinenden Jahvetums besser verfolgen können, uns die Religionsgemeinschaft oder Sekte überall in den jeweilig führenden Ländern und besonders in deren Hauptstädten begegnet. In Ninive zur Assyrerzeit, in Babylon zur Zeit des neubabylonischen Reiches am Hofe des Zerstörers von Jerusalem selbst, dann in Susa unter der Perserherrschaft, wo die Bekenner Jahves auf leitende Regierungsstellen Ansprüche machten, dann im Hellenismus sowohl im Staate der Seleukiden wie dem der Ptolemäer, in Antiochia und in Alexandrien. — W. sucht an zwei Beispielen den Einfluss der altorientalischen Welt auch auf das Christentum zu zeigen. Die Lehre von den drei Erscheinungsformen der Gottheit ist vorchristlich im Orient vielfach nachweisbar und findet ihren symbolischen Ausdruck in der Anschauung von der Einheitlichkeit der drei grossen Gestirne Sonne, Mond und Venus, die jedes in sich ein Abbild, eine „entsprechende“ Erscheinungsform der anderen sind. Auch der Name, den die Christen zunächst tragen, ist eine Anlehnung an die altorientalische Lehre. „Nazarener“ ist hergenommen von Nazareth, dem Geburtsort Jesu, aber diese Bezeichnung ist gewählt, weil sie in einer Weise, welche rein orientalisches ist und ohne Sprachkenntnisse nicht verstanden werden kann, ein Wortspiel oder einen Anklang bildet an den Begriff des *naçer*, welchen die altorientalische Religion entwickelt hat. Er ist der Retter, der auch

in vielen anderen Religionen erscheint und der in Babylon eben Marduk gewesen ist. — Doch genug damit. Das Dargelegte wird genügen zur Charakteristik des von W. Gebotenen.

Bei dem heutigen Stande wissenschaftlicher Arbeit kann es niemand einfallen, den Einfluss, den Babylonien auf die israelitische Religion ausgeübt hat, zu bestreiten und es ist überaus wahrscheinlich, dass wir mit fortschreitender Erkenntnis der assyrisch-babylonischen Dokumente noch schärfer als bisher den Zusammenhang mit dem Euphratlande erkennen werden. Gegen die Lösung des Problems aber, die WINCKLER und seine Schüler vertreten, müssen wir nach wie vor Stellung nehmen und das namentlich aus zwei Gründen: weil einmal das von W. vorausgesetzte Bild altorientalischer Kultur mit seinem esoterischen Monotheismus in alter Zeit eine Fiktion ist, die in den uns zugänglichen Quellen eine Bestätigung nicht findet; sodann weil W. der israelitischen Religion und ihrer Eigenart auf keine Weise gerecht wird. Wir müssen es nach wie vor für eine Täuschung halten, von dieser einmal zugestandenen Annahme des über den alten Orient verbreiteten esoterischen Monotheismus aus die Eigenart der israelitischen Religion nach ihrer Entwicklung zu begreifen, hier spielen eben doch andere Faktoren eine Rolle, die in gleicher Weise im alten Orient von uns vergeblich gesucht werden, jene eigenartigen Träger des Jahvismus, die allein durch die Macht göttlichen Geistes, die in ihnen wirkte, nicht aber auf dem Wege der Reflektion oder als Träger einer ihnen überkommenen esoterischen Tradition die Fähigkeit gewannen, religiöses Leben auch in andern zu wecken und damit auch neue auf dem Boden solches Lebens erwachsene Erkenntnisse zu zeitigen.

Wie schon vorher gesagt ist das von WINCKLER vertretene Bild altorientalischer Kultur, speziell die These von einem geschlossenen altbabylonischen Weltsystem, das in der ältesten durch Urkunden bezeugten Zeit babylonischer Kultur abgeschlossen vorgelegen haben soll, keineswegs allgemein anerkannt. J. X. Kugler hat in dem ersten Bande seines 1907 erschienenen Werkes „Sternkunde und Sterndienst in Babel“ den Beweis

versucht, dass die Babylonier vor 700 eine Astronomie im wissenschaftlichen Sinn nicht besessen haben können, und Franz Boll hat im Februarheft der Neuen Jahrbücher für das klassische Altertum 1908 behauptet, dass er in dem „astralmythologischen System“ nur eine grosse Phantasie erblicken könne, in der Wahres und Unwahres zu einem fast unentwirrbaren Knäuel verschlungen sei. Aehnlich äusserte sich Ed. Meyer, dass es nicht angehe alles Assyrische einfach für altbabylonisch zu halten. Die gewaltigste Steigerung habe die völlig unhistorische Auffassung in den Phantastereien der Astralmythologie und der „babylonischen“ und „orientalischen“ Weltanschauung erfahren. Sie versetze in die Urzeit, was in Wirklichkeit das Endergebnis eines langen Entwicklungsprozesses gewesen sei und sich nicht früher als im Verlauf des ersten Jahrtausends v. Chr. schrittweise zu einem theologisch-wissenschaftlichen System ausgebildet habe. WILKE hat speziell die astralmythologische Weltanschauung einer Untersuchung unterzogen, indem er zuerst die kosmischen Vorstellungen, dann die Gottesanschauung und endlich die Geschichtsdarstellung des Alten Testaments auf ihren Zusammenhang mit den babylonischen Parallelen prüfte. In Bezug auf die kosmischen Vorstellungen zeigt sich zwischen den israelitischen und babylonischen eine so nahe Verwandtschaft, dass die Annahme einer isolierten parallelen Entwicklung nur auf einen geringen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann, vielmehr liegt Abhängigkeit jener von diesen vor. In einem Punkte aber hat sich die israelitische Weltbetrachtung in diametralen Gegensatz zur babylonischen Auffassung gestellt, nämlich in dem ganzen Komplex der Vorstellungen, die mit der Sternenwelt in Zusammenhang stehen, d. h. Israel ist an dem entscheidenden Punkte der altorientalischen Weltanschauung seine eigenen Wege gegangen. Auch in der Gottesanschauung wie in der Idee vom Himmelsgotte, dem Weltschöpfer und dem allumfassenden, höchsten Wesen zeigt sich eine gewisse Aehnlichkeit, die sich am einfachsten aus der Berührung Israels mit der viel älteren babylonischen Kultur erklärt. Gegen das für die altorientalische Weltanschauung ausschlaggebende Element,

die theologische Spekulation, hat Israel dagegen von Anfang eine tiefgewurzelte, unüberwindliche Abneigung bekundet. Der israelitische Monotheismus entstammt nicht einem spekulativen System, sondern er ruht auf Offenbarung und ist vermittels Ueberwindung der gottgeordneten Vorstufen in der Geschichte erkämpft worden. Was endlich die alttestamentliche Geschichtsdarstellung angeht, so lehnt W. das sogenannte „astralmythologische“ Schema ab, weil 1) es nur möglich ist durch die Uebertragung der von W. Wundt so energisch abgelehnten Wanderhypothese auf nebensächliche und alltägliche Einzelheiten, die historisch und psychologisch ihre natürlichste Erklärung finden; 2) weil dies ganze „astralmythologische“ Schema quellenmässig keineswegs sicher nachgewiesen ist. 3) Wenn man zur Stütze dieser eigentümlichen Geschichtsdarstellung auf die Gemeinsamkeit der Motive und die Zahlenspekulation bei Babyloniern und Israeliten hingewiesen hat, so bestreitet W. demgegenüber mit Recht, dass die israelitischen Erzähler bei jenen fraglichen Motiven und diesen typischen Zahlen an die astralmythologischen Beziehungen gedacht haben, und dass es ihre Absicht war, den Leser daran zu erinnern. Den für das Astralsystem charakteristischen Mythen ist die Religion Israels auf allen Stufen ihrer Entwicklung bitter feind gewesen. Soweit die alttestamentlichen Darsteller daher Formeln benutzen, deren Ursprung im Astralmythus liegt, haben sie diese ihres mythologischen Charakters sorgsam entkleidet. Ja Israel hat die seiner Gottes- und Weltanschauung eigentümlichen Faktoren, das persönliche, geschichtliche und teleologische Moment im Gegensatz zu jener astralmythologischen Weltbetrachtung ausgebildet und damit die Naturverehrung, die trotz allem doch den Untergrund der babylonischen Weltbetrachtung bildet, im Prinzip vollkommen überwunden. Man wird im wesentlichen dieser besonnenen Darlegung nur zustimmen können.

Gegen die oben kurz skizzierten Angriffe Kuglers und indirekt auch gegen Boll und Ed. Meyer ist ALFR. JEREMIAS auf dem Plan erschienen und hat den Versuch unternommen das Alter der babylonischen Astronomie darzutun. Das Resultat

lässt sich kurz dahin zusammenfassen 1) dass Kugler den astronomischen Hintergrund der astrologischen Omina nach J. unterschätzt, denn offenbar setze die Kultur Babyloniens hohe astronomische Leistungen und Erkenntnisse voraus; 2) dass K. die selbständige geistige Bedeutung der Zeit Asurbanipals, für die er den Anfang einer wissenschaftlichen Sternkunde in Anspruch nimmt, überschätzt, nichts spreche dafür, dass unter Asurbanipal neue wissenschaftliche Bahnen eingeschlagen seien; vollends sei es ausgeschlossen, dass die absterbende Kultur der Seleukidenzeit, die zu altersschwach war, um ihre eigenen Lande gegen die Parther zu halten, noch kulturelle Neuerungen auf hellenischem Gebiet getroffen haben soll. Dagegen ist J. geneigt sich in der hohen Einschätzung des Fortschrittes insonderheit der Planetenkunde in hellenistischer Zeit dem Standpunkte von Kugler und Boll zu nähern. Die induktive Methode musste hier zu grossen Fortschritten führen.

Eine sichere Entscheidung der hier behandelten Streitfrage wird sich wohl erst ermöglichen lassen, wenn die Quellen aus alter Zeit durch erfolgreiche Ausgrabungen in Babylonien reichlicher fliessen. Aber selbst wenn schon für die alte Zeit jene von J. behauptete Höhe astronomischer wissenschaftlicher Erkenntnisse bewiesen wäre, die eben skizzierte Stellung von WILKE zu der „astralmythologischen Weltanschauung“ wird dadurch keineswegs berührt, nach wie vor werden W. wie die meisten anderen Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft es bestreiten, dass die israelitische Religion dort ihre Quellen habe und ihre Entwicklung unter dem entscheidenden Einfluss dieser altorientalischen Weltanschauung erfolgt sei. Das wird auch zum Teil gelten in Bezug auf ALFR. JEREMIAS Darlegung des Einflusses Babyloniens auf das Verständnis des Alten Testaments, wengleich er hier den Faktoren, die für die Entstehung der Eigenart religiösen Lebens in Israel von Bedeutung waren, in anderer Weise Rechnung trägt, als das von WINCKLER u. a. geschieht. J. beginnt mit der Behauptung, dass es keine kulturlose Zeit in der Geschichte Israels gebe, es sei nichts mit jener Annahme der religionsgeschichtlichen Schule, wonach Israel ur-

sprünglich Nomadenvolk und Jahve, Israels Gott sich erst allmählich aus primitiven Anfängen entwickelt habe, vielmehr habe die eine israelitische Tradition Recht, nach der schon die Patriarchen Verehrer dieses Einen Gottes waren, ja auch sie bilden nicht den Anfang einer kulturellen Entwicklung, sondern fallen auch in ihren religiösen Beziehungen mitten in die Entfaltung des orientalischen Kulturlebens hinein. Offenbar war die religiöse Gedankenwelt des Mahdi Abraham organisch mit der religiösen Lehre von Ur und Haran verbunden, seine Hedschra bedeute einen Protest gegen bestehende Zustände, nämlich den Mardukkult von Babylonien, der durch Hammurabi zur durchgreifenden Geltung kam. Diese Mardukreligion bedeute wenigstens in ihrer mythologischen Ausgestaltung eine Dekadence gegenüber der reineren Astralreligion. Um einige charakteristische Spuren dieser Abrahamreligion zu gewinnen verwendet J. Gen 14, das auf die Existenz analistischer Ueberlieferungen hinweist. Der Ursprung der Volksgemeinde hinge freilich mit dem Bundeschluss am Sinai zusammen, wo Jahve sich als der heilige eifernde und barmherzige Gott zu erkennen gibt, dessen Wesen die Gemeinde Israels widerspiegeln sollte. Zu unterscheiden von dieser Idealreligion sei die heidnische Volksreligion, die wir zu allen Zeiten beobachten können, bei der freilich eine Ober- und Unterströmung zu unterscheiden sei. Jene enthalte auch in ihrer mythologischen Popularisierung und Materialisierung religiöse Wahrheiten, sie bilden das organische Band, das auch die Idealreligion Israels mit den übrigen altorientalischen Religionen verbinde. In dreierlei Weise finden sich in den Formen und Bildern, gewissermassen im Begriffsalphabet der israelitischen Idealreligion, die Spuren der altorientalischen Gedankenwelt 1) in der Symbolik des Kultus, 2) in dem künstlerischen Stil der für die Erbauung des Volkes bestimmten Erzählungen aus Israels Vergangenheit, insofern die Repräsentanten der Heilsgeschichte als Retter erscheinen und als solche in hundertfacher Variation mit den Motiven der Kalendermythen vom Bringer des Weltenfrühlings ausgestattet werden, 3) in der wissenschaftlichen Weltbetrachtung. Von hier aus kommt J. zur Behand-

lung der biblischen Urgeschichte, bei der es sich um eine hinter der Geschichte stehende einheitliche Ideenwelt, keineswegs um unzusammenhängende „Sagen“ handle, die von einem Redaktor künstlerisch komponiert seien. J. weist nun einerseits auf die Zusammenhänge dieser Urgeschichte mit der altorientalischen Weltanschauung und andererseits auf ihre religiöse Eigenart hin, aber beides ist von andern eingehender und besser geschehen. Wie bei den meisten Arbeiten von J. so tritt auch hier der Mangel an Schärfe der Gedanken hervor, dafür nur zwei Beispiele. J. wendet sich gegen Gunkel u. a., welche behaupten, dass die israelitische Sagengeschichte aus einzelnen einst selbständig bestehenden Sagen zusammengesetzt sei, demgegenüber betont J., dass es sich um eine hinter der Geschichte stehende einheitliche Ideenwelt handle S. 25, ohne zu erkennen, dass damit die von ihm bekämpfte Position keineswegs getroffen wird. Eine besondere Freude macht es J., den Religionsgeschichtlern den abgefallenen Baentsch vorzuführen, der die Unhaltbarkeit der bisherigen Auffassung klar erkannt habe. Aber gerade die Wahl der neuen von Baentsch vertretenen und, wie behauptet wird, für die religionsgeschichtliche Auffassung tödlichen Position ist wenig glücklich, hat doch B. ausdrücklich betont, dass „klipp und klar der monotheistische Gedanke im alten Babylonien nicht ausgesprochen“ sei, vielmehr weiss er von einem Monotheismus, „der den Polytheismus nicht aussondern vielmehr als seine Voraussetzung einschliesst“. Auch von Abrahams Monotheismus behauptet Baentsch, dass er noch keinen prinzipiellen Bruch mit der polytheistischen altbabylonischen astralen Religion hat bedeuten wollen, und betreffs Mose gesteht B. zu, dass zwar der monotheistische Gedanke in nuce gegeben war und Mose klar vor Augen stand, aber es sei ausgeschlossen, dass er auch die volle Konsequenz seiner religiösen Erkenntnis gezogen und die reale Existenz auch anderer Gottheiten geleugnet hätte und somit zu einem begrifflichen oder theoretischen Monotheismus fortgeschritten wäre, erst den grossen Propheten sei es zu danken, dass der Monotheismus endlich den Sieg davon trug. Mit Recht haben demgegenüber

Cornill u. a. betont, dass es nichts als Täuschung sei, hier von einem Gegensatz gegen die Anschauung der religionsgeschichtlichen Schule zu reden, denn in allen entscheidenden Punkten habe sie nicht anders gelehrt.

Ein begeisterter und entschiedener Verteidiger ist A. Jeremias in J. HALTENHOFF erstanden, der die Vertreter der altorientalischen Weltanschauung wie der alttestamentlichen Kritik Revue passieren lässt, unter jenen hat nur Alfr. Jeremias Gnade gefunden, er nur nimmt den einzig richtigen Standpunkt sowohl in der Offenbarungsfrage als auch in der Beurteilung des Zusammenhangs zwischen der religiösen Vorstellungswelt Israels und des alten Orients ein. Ich zweifle freilich, ob Jer. in H. einen kompetenten Beurteiler der in Betracht kommenden Probleme sehen wird. Zur Charakterisierung wes Geistes Kind H. ist, nur einige Sätze: Keine Gemeinschaft irgendwelcher Art kann bestehen „ohne feste, unverbrüchliche, für alle verbindliche Normen und Rechtsgrundsätze und ohne eine gewisse statutarische Verpflichtung des Einzelnen auf sie. Damit ist auf kirchlichem Gebiet die Notwendigkeit von Glaubenssätzen und Bekenntnisstücken ausgesprochen. . . . Es müssen die Diener des Wortes Gottes, die Boten und Verkündiger des Heils, die Geistlichen und Oberhirten der Gemeinden, meinetwegen auch mit Hinzuziehung weltlicher Kreise, gebildeter Laien in gemeinsamer Arbeit auf Konzilien und Synoden den Wortlaut der Bekenntnisstücke beraten und feststellen“ und H. fügt hinzu, dass ihren Beschlüssen gegenüber dem Einzelnen nur ein beschränktes Mass religiöser Freiheit zugestanden werden kann. Denselben öden Dogmatismus zeigen alle Ausführungen des Verf., sie beweisen, dass ihm durchaus die Unbefangenheit fehlt, ohne die man religionsgeschichtliche Probleme weder erkennen noch beurteilen kann.

Nach der Lektüre der Schrift von Haltenhoff ist die von J. KÖBERLE eine wahre Erquickung; auch er gehört durchaus der „positiven“ Richtung zu, aber er ist zugleich ein Mann von Kenntnissen und voll Unbefangenheit, der zu viel gelernt hat um für die Othodoxie die Notwendigkeit des Umlernens zu ver-

kennen. Es sind sechs Vorträge, die K. im Juli 1907 auf einem in Rostock veranstalteten Hochschulkurse gehalten und die nach dem Tode des der Wissenschaft zu früh Entrissenen sein Schwiegervater veröffentlicht hat. In den beiden ersten Vorträgen zeichnet K. in knappen Zügen ein Bild der Geschichte Israels im Rahmen der Geschichte Vorderasiens. Im dritten zeigt er den Einfluss der babylonischen Kultur auf die Israels, weist aber andererseits darauf hin, dass Israel doch eine eigenartige Kulturentwicklung durchgemacht hat, wie das sowohl die israelitische Literatur als auch das in seinen Gesetzen sich ausprägende Rechtsleben dartut. Im vierten Vortrag behandelt K. den babylonischen Götterglauben und den israelitischen Monotheismus. Wohl finden wir in Babylonien monotheistische Ideen, nicht aber Monotheismus, denn es fehlt der klare gegensätzlich sich auswirkende Gedanke. Die Existenz der einzelnen Götter wird nicht prinzipiell bestritten, die göttliche Kraft selbst bleibt ihrem Wesen nach unbestimmt und unklar. Vor allem aber bleiben diese Ideen auf die Spekulation der Priester beschränkt — im Volke sie zu verbreiten oder gar auf Grund solcher Spekulationen den Polytheismus als irrig zu bekämpfen fiel niemand ein. Demnach wird man der Annahme, dass der israelitische Monotheismus mit dem babylonischen geschichtlich zusammenhänge, doch sehr skeptisch gegenüberstehen; nicht anders ist das mit dem Versuch einer Ableitung aus Aegypten. Israels Monotheismus kann nicht aus fremder Quelle abgeleitet werden. Klipp und klar gesteht K. in diesem Vortrage zu, dass der theoretische Monotheismus überhaupt dem alten Israel fremd war, es ist eine Art praktischer Monotheismus, der hier die Grundlage bildet, und dieser Monotheismus ist von vorn-

ist. Das alte Testament will wirklich aus dem Geist der altorientalischen Kultur heraus verstanden sein. Aber ebenso fest behauptet K., 2) dass Israel seine religiöse Eigenart im Gegensatz zu der umgebenden religiösen Kultur, speziell auch der babylonischen entwickelt hat. Steht aber alles Eigentümliche und Grosse in der Geschichte der Religion Israels im Gegensatz zu der babylonischen Religion und Kultur, so wird es uns auch kaum glaublich erscheinen, dass in der israelitischen Geschichtserzählung nun mit einem Male alles voll von babylonischen astralmythologischen Motiven sein soll. Nicht das ist für die Geschichtserzählung charakteristisch, dass sich Anspielungen finden, die an babylonische Mythologie erinnern, sondern dass das Mythologische beseitigt, überwunden und ausgeschieden ist. Man wird im wesentlichen diesen Ausführungen nur zustimmen können.

Von grosser Bedeutung für die israelitische Religionsgeschichte sind die Ausgrabungen, die seit einer Reihe von Jahren namentlich durch Engländer und Deutsche auf dem Boden Palästinas unternommen sind. Leider liegen ausführliche Berichte, die uns eine volle Verwertung der Funde ermöglichen, noch nicht vor. MACALISTER, der schon 1898—1900 gemeinsam mit Frederick Jones Bliss die vier Sephelahügel untersucht hatte, trug 1902—1905 einen Teil des Tell dschezer, ungefähr halbwegs zwischen Jerusalem und Jaffa, ab und ist seit 1907 zum zweitenmal dort tätig, um den Hügel, der die alte Stadt Geser birgt, zu untersuchen. Von seinem für einen weiteren Leserkreis berechneten Bericht liegt eine deutsche Uebersetzung von HASHAGEN vor. Im Rahmen von zehn biblischen Bildern z. B. die Missetat der Amoriter, Rebekkas Heirat, Achans Beute, Simsons Tod usw. führt er einen Teil der Ergebnisse dem Leser vor. Für uns ist von besonderer Bedeutung der Massebenfund. M. fand auf einem Platz von etwa 30 m Länge noch heute acht Masseben aufrecht, ausserdem sind noch zwei Sockel und eine kleinere umgestürzte Säule vorhanden, so dass wohl im ganzen elf Masseben (?) angenommen werden müssen, die von ungleicher Höhe sind. Sämtliche Steine liegen in einer

geraden Linie, die genau von Nord nach Süd orientiert ist. Zwischen dem fünften und sechsten Stein befindet sich ein Steintrog, den M. zuerst für den Sockel der Aschera, dann als Becken für zeremonielle Waschungen hielt, der aber wahrscheinlich als Untersatz für die zwölfte Massebe anzusehen ist. GRESSMANN vermutet, dass sie Hauptgegenstand der Verehrung war und wohl bei der Zerstörung des Platzes geraubt sei. Den Einwohnern zu Geser wäre also geschehen, was sie einst selbst getan, denn die genaue geologische Untersuchung hat gezeigt, dass die siebente Massebe aus der Gegend von Jerusalem stammt. Bei dieser heiligen Stätte entdeckte M. einen Kinderkirchhof. Als Särge waren grosse ornamentlose zweihenklige Krüge benutzt. Die Körper der Kinder waren gewöhnlich mit dem Kopf voran in die Krüge gesteckt, zugleich befanden sich in den grösseren kleinere Krüge, die offenbar für diese Kinder bestimmte Nahrungsmittel enthielten. Keines dieser Kinder war mehr als acht Tage alt. Als einzige Ausnahme sind zwei Kinder von ungefähr sechs Jahren zu betrachten, deren Skelette deutliche Spuren von Feuer trugen, während die anderen Leichen keinerlei Spuren von Verstümmelung zeigten. Offenbar handelt es sich bei diesen am heiligen Orte beigesetzten Kindern um Erstgeburtsoffer, die dem Gott dargebracht und wohl lebendig erstickt wurden. In der Nähe der Säulenreihe fand man in einem abgeschlossenen Raume das Bronzobild einer Cobra, das wohl zu einem Motivopfer gedient hatte, eine Parallele zu jener 2 Reg 18 4 erwähnten ehernen Schlange. Ein anderes Fundstück innerhalb der Grenzen der „Geserhöhe“ bestand in der Figur der „zweigehörnten Astarte“, die auch sonst auf palästinensischem Boden an zahlreichen Stellen sich gefunden hat. An der Wand eines Hauses, dessen Trümmer eine Mutter mit ihren Kindern begraben, fand man das Bild der Göttin, die offenbar von der Familie als Hausgöttin verehrt wurde. Auch sonst förderten die Ausgrabungen Bilder von Schutzgottheiten, teils kleine Menschen-, teils Tierfiguren zu Tage, auch Terrakotta-Platten mit symbolischen Figuren in Bas-relief kamen vor, die auf Schutzgottheiten deuten. Auch zahlreiche

Tonbilder von einer Kuh fanden sich in Geser; ob dabei freilich an das „goldene Kalb“ zu denken ist, ist fraglich, doch sind an anderen Stellen freilich solche Stierbilder zu Tage getreten. Ursprünglich war der Stier das heilige Tier des aramäischen Gottes Ramman, der im A. T. gewöhnlich nur „der Baal“ genannt wird, und einmal uns auch unter seinem Doppelnamen „Hadad-Rimmon“ begegnet. Sein Symbol ist das Blitzbündel, das ihn als Vegetationsgott bezeichnet. In gleicher Weise verkörpert der junge Stier, der Repräsentant der Haustiere, die seinem Schutz empfohlen sind, die Fruchtbarkeit.

Ueber die Ausgrabungen, welche der deutsche Palästinaverein in Tell el-Mutesellim d. i. Megiddo unternommen hat, gibt der von Baurat SCHUMACHER erstattete Fundbericht Auskunft. Der Bericht ist um deswillen von besonderer Wichtigkeit, weil wir mit seiner Hilfe feststellen können, welchen Kultureinflüssen diese Bewohner des mittleren Landes unterworfen waren. Daraus ergibt sich nämlich, dass die Behauptung unbegründet ist, dass in dem mittleren und nördlichen Lande der babylonische Einfluss der bei weitem überwiegende und der ägyptische hinter denselben zurückgetreten sei. Es ist eine nicht zu bestreitende Tatsache, dass bis in die fünfte Schicht d. h. bis zum Beginn des 8. Jahrhunderts sich nennenswerte assyrisch-babylonische Einflüsse hier in Megiddo nicht nachweisen lassen, wohl aber durch alle Schichten einerseits ägyptische und andererseits phönizisch-mykenische. Zahlreich sind die Skarabäen, Horausagen, Amulette, Tier- und Menschenfiguren, auch Siegel, die nach Form und Bild ägyptischen Einfluss zeigen. Es ist höchst bedeutsam, dass in Megiddo kein einziges Gottesbild aus dem assyrisch-babylonischen Pantheon gefunden ist, wohl aber solche ägyptischen Ursprungs. Dahin gehören vor allem Besgötzen, die wie auch die anderen Götterfiguren offenbar nicht im öffentlichen, sondern im häuslichen Kult besonders als apotropäische Gottheiten eine Rolle gespielt haben. Auf phönizisch-mykenischen Einfluss weist namentlich die Keramik. Es ist möglich und wahrscheinlich, dass auch nach dieser Seite Aegypten einen Einfluss ausgeübt hat, aber bei weitem über-

ragender ist doch der mykenische durch die Phönizier vermittelte. Auch bei den Bauten scheint dieser mykenische Einfluss sich geltend gemacht zu haben. Sichere Beweise für assyrisch-babylonischen Einfluss haben wir erst in der fünften und sechsten Schicht und zwar beschränkt sich dieser Einfluss, wenn ich recht sehe, wesentlich auf die hier gefundenen Siegel. Das Siegel des „Schema, des Dieners des Jerobeam“ beweist assyrischen Einfluss, aber selbst hier macht sich der ägyptische geltend, insofern das Siegel nicht die Form des babylonischen Zylinders sondern die des ägyptischen Skarabäoids hat, auch weist die offenbar nachträglich gemachte Einritzung auf ägyptischen Einfluss, der sich in stärkster Weise bei dem zweiten in der fünften Schicht gefundenen Asaph-Siegel geltend macht. Erst in der sechsten Schicht finden wir einen Siegelzylinder rein babylonischer Art mit Keilschrift, aber daneben wieder verschiedene, die ebenso unzweifelhaft ägyptischen Einfluss aufweisen.

Für unsere Kenntnis des öffentlichen Kultus werfen diese Ausgrabungen in Mutesellim wenig ab. Es sind zwar Räume aufgedeckt, die nach SCHUMACHERS Vermutung dem Kultus dienten, aber sie unterscheiden sich kaum wesentlich von andern Räumen, höchstens dass wir einige Masseben mit Napflöchern finden, die wohl kultischen Zwecken gedient haben. Die bei weitem meisten Masseben, die aufgedeckt sind, haben architektonische Aufgaben als Deckstützen usw. zu erfüllen. Ob einzelne der grossen auf anderen Steinen ruhenden Steinplatten sich als Altäre ansprechen lassen, ist nicht sicher zu entscheiden. Für diesen Mangel an Ergebnissen für unsere Kenntnis des öffentlichen Kultus werden wir aber entschädigt durch die zahlreichen Funde, die uns einen Blick in das religiöse Leben des Volkes tun lassen und die beweisen, wie berechtigt die Klagen der alten Propheten über die religiösen Zustände des Volkes waren. Bedeutungsvoll ist die Tatsache, dass wir wohl verschiedene Bilder aus dem ägyptischen Pantheon finden, in erster Linie den Besgötzen, aber auch Anubis u. a., dagegen kein einziges assyrisch-babylonisches Götterbild; denn die Astarte-

bilder, die mehrfach auch in Megiddo gefunden sind, sind nicht dahin zu rechnen. GRESSMANN hat Recht, wenn er behauptet, dass diese Bilder, die meistens höchstens handgross sind, für den öffentlichen Kultus nicht in Betracht kommen können, sie gehören vielmehr dem grossen Bereich der Amulette an, die als Schutzmittel gegen alle schädlichen Dinge gebraucht wurden. Die Astarte ist von den Israeliten offenbar als die Himmelskönigin gedacht, als die Göttin der Fruchtbarkeit, die namentlich von den Weibern z. B. in den Tagen des Jeremja verehrt wurde, und die bei der grossen Masse des Volkes immer eine Rolle gespielt hat gerade wie die mit ihr im Zusammenhang stehende Hierodulie. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Frauen diese Astartebilder bei den verschiedenen Akten des weiblichen Geschlechtslebens als schützende Abwehrmittel benutzten. — Bedeutungsvoll ist jedenfalls, dass irgend ein Jahvebild bzw. ein Symbol Jahves nicht gefunden ist. Bedeutungsvoll sind auch diese Ausgrabungen in Mutesellim für die Frage des Menschenopfers. Auch hier ist zu allen Zeiten das Erstgeburtsoffer geübt. Es kann danach nicht zweifelhaft sein, dass das Gesetz Ex 22 28 aus alter Zeit stammt; erst unter prophetischem Einfluss ist die Lösung der Erstgeburt gefordert und Ex 22 28 f. so verstanden. Auch 1 Reg. 16 34 empfängt jetzt neues Licht: derartige Bau- oder Fundamentopfer, wie es Hiel durch Hingabe seines Erstgeborenen brachte, finden sich auch in Megiddo: in oder unter den Fundamenten des Hauses oder Bodens wurden Menschen namentlich Kinder eingemauert, offenbar um die Gottheit mit dem Bau des Hauses auszusöhnen. Auch diese Sitte lässt sich durch die verschiedensten Zeiten verfolgen, so dass wir es also bei der Tat des Hiel keineswegs mit etwas Ausser- oder Ungewöhnlichem zu tun haben. Uebrigens bietet GRESSMANN in dem von ihm herausgegebenen Volksbuch eine sehr lesenswerte Darstellung des Ertrages der verschiedenen Ausgrabungen auf dem Boden Palästinas.

Unter den archäologischen Arbeiten kommt in erster Linie BENZINGERS zweite Auflage seiner Archäologie in Betracht; ist doch B. inzwischen ein überzeugter Anhänger von H. Wincklers

altorientalischer Weltanschauung geworden. Wer im Orient es tagtäglich mit Händen greifen könne, „dass der Orient nicht nur ein geographischer Begriff ist, sondern eine reale Macht, eine gewaltige Kulturwelt, die vom Nil bis Euphrat die verschiedenen Länder und Völker umfasst, der kann sich auch den alten Orient gar nicht anders vorstellen, und der Gedanke einer altorientalischen Weltanschauung und gemeinsamen Kultur sei ihm ein ganz selbstverständlicher“. Daher sei denn auch er von ganz anderem Ausgangspunkt als die Assyriologie zu dem als einem Postulat gekommen, was sie uns als vorhanden darlege. Man brauche nicht Assyriolog zu sein, um aus inneren Gründen gerade die Hauptgedanken der neuen von H. Winckler zuerst dargelegten Anschauung vom alten Orient als richtig anzuerkennen. M. E. liegt hier eine gewisse Unklarheit der Gedanken vor. Denn es sind doch zwei verschiedene Dinge: die Ueberzeugung von einem dem Leben des Orients gemeinsamen Typus, was niemand bestreitet, und die von der Richtigkeit der H. Winckler eigentümlichen altorientalischen Weltanschauung. Ueberdies wird die Einzelprüfung zeigen, dass von diesem neuen Standpunkt B.s aus die Lösung der Probleme keineswegs einfacher wird. Nicht selten tritt uns eine Schätzung des babylonischen Einflusses entgegen, die in den uns erhaltenen Quellen keinen Grund hat, sondern lediglich aus der vorausgesetzten „altorientalischen Weltanschauung“ erschlossen ist. Wenn B. S. 177 f. wie W. behauptet, dass auch in Israel die Keilschrift die Schrift der Religion und Verwaltung bis auf Hiskia gewesen sei, so reicht dazu der Hinweis auf die in Geser gefundenen Keilschriftverträge um so weniger aus, als es keineswegs erwiesen ist, dass diese in Geser ihre ursprüngliche Heimat gehabt; vielmehr ist es sehr wahrscheinlich, dass sie von Nordsyrien nach Geser verschleppt sind (vgl. Pal. Expl. Fund 1904 S. 229 ff.). Und wie will B. von hier aus die Entstehung der ganzen religiösen und gesetzlichen Literatur Israels begreifen? Hosea kennt zahlreiche schriftliche Toroth Jahves, die zweifellos in hebräischer Sprache geschrieben waren — wäre das nicht der Fall gewesen, so hätten so entschlossene Gegner alles Nichtisraelitischen wie

Amos und Hosea gewiss mit einem Wort darauf hingewiesen. Und wie sollen wir uns vom Standpunkt B.s aus die Entstehung der alten Sagenbücher erklären? Der Hinweis auf den sich immer mehr verschärfenden Gegensatz zu den babylonischen Anschauungen, durch den die nationale Literatur gefördert sei, reicht zur Erklärung nicht aus. Besonders charakteristisch für B.s Abhängigkeit von der panbabylonistischen Anschauung ist seine Schwenkung in der Levifrage. „Levit“ ist nicht, wie das A. T. es meist darstellt, Bezeichnung der Stammeszugehörigkeit, sondern des Amtes Ex 4 14, Jdc 17 7 ff. Erst später schlossen sich die Leviten zusammen zum Priesterstamm, und so wurde Levi ein eigener Stamm, der sich den anderen an die Seite stellen konnte. Der Hauptbeweis B.s liegt darin, dass in drei uns bekannten minäischen Inschriften lawi'u und lawi'at als Bezeichnung von Priester und Priesterin sich findet. Aber was wissen wir denn von diesen minäischen Inschriften, ihrem Alter, der ganzen Kultur dieses Volkes, den verschiedenen Einflüssen, die sich bei ihm geltend machten usw.? Wenig oder nichts, jedenfalls reicht dies lawi'u zu einem so weitreichenden Schluss um so weniger aus, als die Möglichkeit israelitischen bzw. jüdischen Einflusses ohne weiteres keineswegs von der Hand zu weisen ist. Dazu kommt, dass dieser Auffassung Levis sowohl die Sage von Simeon und Levi Gen 34 als auch der Jakobsegens Gen 49 entgegenstehen. Freilich schrecken diese Schwierigkeiten B. nicht, vielmehr sind sie nach ihm bedeutungslos geworden, seitdem man die astralmythologischen Beziehungen des Jakobsegens erkannt hat: Simeon und Levi sind die Gemini, die Dioskuren, babylonisch Gilgames und Eabani. „Sie morden die Männer im Kampf um ihre Schwester, vergleiche die Dioskuren, die ihre Schwester Helena retten . . . Sie zerstückeln den Stier — das ist nur verständlich aus dem babylonischen Epos, wo beide den Himmelsstier töten und zerstückeln, desgleichen ihr Zorn, der sich bei Gilgames und Eabani gegen ihre Schwester richtet usw.“ Ganz abgesehen von der Frage, inwieweit wirklich diese Parallelen zutreffen — wird denn wirklich dadurch die von Gen 34 und 49 herrührende

Schwierigkeit beseitigt? Mögen Simeon und Levi in einer einst uns nicht mehr zugänglichen Zeit gewesen sein, was sie wollen, das ist doch unbestreitbar, dass die Verf. von Gen 49 und 34 in ihnen Jakobsöhne sehen, dass sie ihnen wie die anderen Jakobsöhne Repräsentanten von Stämmen sind. Deshalb muss an Gen 34 und 49 jede derartige Deutung scheitern, und B., dem ja doch Ed. Meyers Untersuchungen noch vor dem Erscheinen dieser Auflage zugänglich gewesen sind, hätte gut getan, sich eingehender mit ihnen zu beschäftigen und zu überlegen, ob die von Ed. Meyer angedeutete Möglichkeit zu einer historischen Auffassung zu gelangen, ohne die überlieferten Texte zu ignorieren oder zu vergewaltigen, vgl. Ed. Meyer S. 82 f., 424 ff., nicht den Vorzug vor der von ihm vertretenen verdient. Nicht anders liegt die Sache mit B.s Urteil über die israelitischen Jahresfeste S. 491 ff. — S. 121 f. legt B. in sehr einleuchtender Weise dar, dass die Beschneidung kultische Bedeutung nur in einem Kultus haben konnte, der in der Gottheit die lebenspendende, zeugende Naturkraft verehrte, in das Schema des reinen Gestirndienstes passe sie nicht. S. 446 dagegen werden wir durch Fr. Jeremias belehrt, dass der Gedankenkreis von der religiösen Bedeutung der Zeugung als dem Geheimnis des Lebens ebenso in der Astralreligion wie in den kanaänischen Kulten vorhanden gewesen sei. Nach einer etwas rätselhaften Auseinandersetzung über den Unterschied zwischen beiden heisst es: „Dass die mit dem Geschlechtsleben zusammenhängenden Vorstellungen astral sind, geht am deutlichsten aus dem Motiv des jada' hervor: 1. jada' = erkennen: Sonne und Mond sehen sich in Opposition (Vollmond), sonst sind sie getrennt. Das ist die Hochzeit; daher 2. jada' in geschlechtlicher Bedeutung = Vollzug der Hochzeit. Diese, die das neue Leben einleitet, birgt zugleich den Tod, daher 3. jada' bringt als Wirkung den Tod: der Baum der Erkenntnis ist der Baum des Todes: der Mond, wenn er die Sonne gesehen, wendet sich ihr sterbend zu, bis er in der Unterwelt versinkt: Gottschauen bringt den Tod.“ Ich unterlasse jedes Wort der Kritik, nur eine Frage: glaubt man mit derartigen Darlegungen in der Tat

das Verständnis der A. T. lichen Religion zu fördern? Ich halte es für ein verhängnisvolles Unternehmen, statt den Aeusserungen des religiösen Lebens und der Volkssitte in den uns erkennbaren Zeitläufen nachzugehen, sich abzumühen mit Anschauungen, die aprioristischer Art sind, und wenn sie überhaupt einmal Wirklichkeit waren, so doch nur in einer Zeit, die vor aller historischer Erinnerung liegt. Ich muss es schliesslich auch als verfehlt ansehen, von der babylonischen religiösen Gedankenwelt aus ohne weiteres israelitische Sitten und Gebräuche erklären zu wollen, denn dabei ist ganz ausser Acht gelassen, dass diese babylonischen Kulturelemente Israel meist nicht direkt, sondern durch das Medium der Kanaaniter bekannt geworden sind. Es wäre daher für uns von entscheidender Wichtigkeit, erst diese kanaanitische Kulturwelt in vollkommenerer Weise zu erkennen, als das bisher möglich gewesen ist. Es ist zu hoffen, dass die fortgesetzten Ausgrabungen uns genug Material liefern werden, diesem Ziele näher zu kommen. Die bisherigen Ergebnisse bestätigen keinesfalls die Folgerungen der Panbabylonisten. Was Sellin auf Grund seiner Ausgrabungen behauptet, dass in der eigentlich israelitischen Aera der babylonische Einfluss aufhört, das wird, wie schon oben gesagt, durch die Ausgrabungen von Mutesellim bestätigt. Als aber der babylonische Einfluss sich geltend machte, haben die Israeliten sich ihm keineswegs urteilslos hingegeben, sondern sehr stark die spezifisch mythologischen Elemente ausgeschieden oder umgestaltet. Ich halte es deshalb für mehr als unwahrscheinlich, dass die zwölf Edelsteine im Schild des Hohenpriesters zum Tierkreis gehören wie die Metalle zu den Planeten: „sie bedeuten das Jahr mit seinen zwölf Monaten, natürlich bei den Juden auch die zwölf Stämme.“ Das Goldblech auf der Stirn bedeute die Sonne, mit einem Wort: das ganze Kleid des nachexilischen Hohenpriesters habe symbolische Bedeutung und stelle den Himmel mit dem grossen Kreislauf der Sonne dar. Aehnliche Versuche finden sich auch sonst, ich erinnere z. B. an B.s Erklärung 'ohel mō'ed, das nichts als der Ort sei, wo sich die Götter versammeln, um am Neujahr die Geschicke der Welt zu

bestimmen S. 312 f. — Dass im übrigen das Buch viel Anregung gewährt und oft in treffender Weise Sitten und Gebräuche erläutert, auch uns einen klaren Blick in den Entwicklungsgang des kultischen und staatlichen Lebens tun lässt, sei ausdrücklich hervorgehoben. Von den Studien KITTELS zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte kommt vorwiegend die zweite über den primitiven Felsaltar und seine Gottheit in Betracht. K. nimmt seinen Ausgangspunkt von der Gideongeschichte, die eine doppelte Art von Kultstätte kennt: 1. den Fels, der Esstisch und Schüssel zugleich ist, auf ihn stellt man für das im Felsen oder Baum usw. gegenwärtige numen die Speise, damit die Gottheit von dort sie hole, und 2. den Altar, auf dem das Tier geschlachtet und auf dem es durch Verbrennen der Gottheit geweiht wird. So will es Jahwe, wie er es Gideon kund tun lässt; einst war es anders, da stellte man der Gottheit die Gabe hin. Auch damals kannte man das Tieropfer, aber man eignete das Tier oder Teile desselben nicht durch Verbrennen auf dem Altar der Gottheit zu, sondern man gab der Gottheit lediglich das Blut, wie das noch heute beim arabischen Opfer der Fall ist, vgl. I Sam 14 31 ff. Dieser Empfangnahme des Blutes dienten die Vertiefungen und Rinnen, die man auf Dolmen, Felsplatten usw. im heutigen Palästina findet, ja auch die an der Seite befindlichen Löcher. Deutliche Spuren von Feueropfern in Verbindung mit Blutriten haben die Ausgrabungen in Megiddo zutage gefördert; dort stiess man auf einen Opferaltar aus drei senkrechten Blöcken und einer darüber gelegten Platte (?). Bei den Israeliten hat man auf den Naturfelsen zuerst wahrscheinlich Stein- oder Erzaufsätze gestellt, und man ist dann zu Quaderbauten von beträchtlicher Höhe mit Stufenaufgängen oder zu kunstvoll aus den Felsen gemeisselten Altären fortgeschritten, vgl. den Altar des Ahas zu Jerusalem. K. legt nun dar, wie diese verschiedene Opferpraxis durch die Verschiedenheit der Gottesvorstellung bedingt ist. Jene älteste Praxis (nach der der Gottheit die Speise dargereicht oder das Blut in Schalen oder Löcher gegossen wird, so dass es in die unter dem Felsen befindliche Höhle fliesst)

setzt den Glauben an chthonische Gottheiten voraus und führt etwa in das 3. Jahrtausend, in die Zeit der Höhlenbewohner, die wahrscheinlich keine Semiten, jedenfalls keine Baalsverehrer waren; denn Baal ist kein Erdgeist, sondern der Gott des Fruchtlandes, der diese chthonischen Gottheiten verdrängte. Ob man von Anfang an ihn durch Feueropfer verehrte, ist sehr fraglich, seine ursprüngliche Natur als Gott der Fruchtbarkeit führt nicht notwendig darauf, vielmehr werden die Be'alim in der ersten Periode wohl durch Spenden von Früchten und Speisen auf dem Altar, durch Giessen des Blutes verehrt: das Alte wird neben dem Neuen fortgelebt haben. Man benutzt den Felsen oder errichtet auf ihm oder aus ihm den Libationsaltar vgl. Ta'anach, Sar'a, Marmuta. Um die Wende des 2. Jahrtausends treffen wir den kanaanitischen Brandopferaltar mit dem Feueropfer. Dies setzt eine andere Gottheit als den bisher verehrten Baal voraus; dieser wird zum Sonnengott, der im Brandopfer verehrt wird. Wie ist es dazu gekommen? Die naheliegende Vermutung, dass die babylonischen Gottheiten, die von jeher ihrer Natur entsprechend durch Feueropfer verehrt wurden, einen Einfluss ausgeübt haben, bestreitet K. nicht, aber der Hauptanstoß ist nach ihm von Kreta, dem Bindeglied zwischen Palästina und dem mykenisch-ägäischen Westen, ausgegangen; denn zu gleicher Zeit wie in Palästina finden wir auch in Kreta den Brandopferaltar, und zwar ist es der des himmlischen Zeus. Bei dem regen Verkehr, den die seefahrenden Kanaaniter mit Kreta und den Mittelmeerländern unterhielten, wird das Zusammentreffen kein zufälliges sein. Diese Vermutung wird umso mehr richtig sein, als es uns auch sonst an Spuren einer von dort ausgehenden Beeinflussung nicht fehlt. Jahwe, Israels Gott, hatte sich ihm im Gewitter und Feuer kundgetan, Gewitter und Blitz sind seine Aeusserungen in der Natur, er hatte mit Baum- und Quellgottheiten oder mit dem heiligen Stein nichts zu tun, er leckte weder Blut noch wollte er Speise und Trank wie jene; für ihn konnte nur die im Opferdampf emporsteigende Speise in Betracht kommen. Damit war der Weg zur bloss symbolischen Fassung des Opfers betreten,

was besonders vom Blutbrauch gilt. Einst setzte er gewiss einen blutsaugenden Dämon voraus, jetzt wird er zum Symbol: dem Eigner des Lebens gehört das Leben. Ein solcher Gott musste, wenn die Idee des Feueropfers irgend im Bereich seiner Verehrer verwirklicht war, die letzteren notwendig auf die Feueropfer weisen. Wohin nur die Israeliten in Kanaan kamen, da konnten sie die alten Opferstätten übernehmen, aber ein Brandopferaltar, war er nicht schon vorhanden, musste für sie notwendig Bestandteil der heiligen Stätte werden. Und er musste sie bei ihrem Gott, wurde seine Eigenart festgehalten, immer wieder an die geistige Seite erinnern. Ob letzteres freilich in dem Mass zutrifft, wie K. annimmt, lässt sich auf Grund unserer Kenntnis der Religionsgeschichte billig bezweifeln, aber abgesehen davon und von einer für die hier behandelte Frage bedeutungslosen Differenz über die Quellenverhältnisse der Gideonsgeschichte zwischen mir und K. wüsste ich nichts Nennenswertes an seiner Beweisführung zu beanstanden: seine Arbeit ist das Muster einer methodisch angelegten und alle in Betracht kommenden Instanzen sorgsam abwägenden Untersuchung. — Nicht ohne Bedeutung für die Religionsgeschichte ist auch die vierte Abhandlung, die sich mit den Kesselwagen des salomonischen Tempels beschäftigt. Nachdem K. die Frage der Konstruktion eingehend erörtert und gezeigt, dass auch hier cyprisch-mykenischer Einfluss vorliegt, legt er dar, dass sie keine praktischen Zwecke zu erfüllen hatten, sondern dass sie Symbole der regenspendenden Gottheit waren, was um so eher wahrscheinlich wird, als auch für das eherne Meer die symbolische Bedeutung nicht zu bestreiten ist, beides Zeugnisse dafür, wie stark damals fremder Einfluss auf Israel auch in seinem kulturellen Leben eingewirkt hat.

Eine verdienstvolle Arbeit ist die Untersuchung A. W. GRÖNMANNS über Zweck und Entstehung des Fastens in Israel. GR. unterscheidet drei verschiedene Arten des Fastens: die erste ist ein Enthalten von heiliger Speise aus Furcht, unternommen zu dem Zweck, den Totengeist von sich fern zu halten; die zweite ist ein Enthalten von profaner Speise, um mit den über-

irdischen Mächten in Verbindung zu treten; die dritte ist völlig freie Tat, die um ihrer selbst willen geschieht, hier ist das Fasten Demütigung vor Gott, eine Form der Bussübung und Zeichen der Geringschätzung der Natur. Ist bei der zweiten Form das Uebernatürliche eine dem Menschen gegenüberstehende Macht, mit der er Gemeinschaft sucht durch das Mittel des Fastens, so wird bei der dritten der natürliche Mensch des Uebernatürlichen dadurch teilhaftig, dass er dem Natürlichen abstirbt. Die nun folgende eigentliche Untersuchung verläuft in vier Abschnitten. Der erste beschäftigt sich mit den im A. T. sich findenden Ausdrücken für das Fasten, den Zeugnissen über dasselbe und der Stoffeinteilung; der zweite bespricht die sämtlichen Fälle, in denen das Fasten mit dem Tode in Verbindung steht; der dritte die des gottesdienstlichen Fastens; der vierte die sonstigen verschiedenen bei den Juden sich findenden Fasttage. Der disputable Charakter einzelner Stellen stellt die Hauptresultate der Untersuchung nicht in Frage. Es sind folgende: 1. Das Fasten in der israelitischen Zeit ist eine an sich wertvolle Handlung, verschieden nach Art und Charakter. In den ältesten Zeiten kommt der Sinn der Enthaltung dem des Totenfastens nahe. Das hat seinen Ursprung im Totenopfer und ist Enthaltung von den im Totenhouse gegenwärtigen Speisen, die als unter dem Einfluss des herumirrenden Totengeistes stehend, unrein sind. Rein und unrein sind in gewissem Sinne synonym: das Heilige wie das Unreine sind um der inwohnenden übernatürlichen Kräfte willen für den Menschen gefährlich. Deshalb hat Enthaltung von heiliger Speise dieselbe Bedeutung wie das Nichtessen unreiner Nahrung. Wer nicht im Stand der Heiligkeit war, durfte in keinem Fall heilige Speise geniessen. Während freilich der Stand der Unreinheit durch dämonische Mächte verursacht wird, wird der der Heiligkeit durch göttliche hervorgerufen; handelt es sich dort um eine dem Menschen feindliche Macht, die zu fliehen ist, so handelt es sich hier um Gott und eine befreiende Macht, und darum wird der Zustand der Heiligkeit gesucht. Enthalten sich die Hinterbliebenen der im Sterbeause vorhandenen Nahrung wegen

ihrer Unreinheit, so wird andererseits die Gemeinschaft mit der Gottheit durch den Gebrauch heiliger Speise, die göttliche Kräfte mitteilt, gesucht; Bedingung dafür ist, dass man sich profaner Speise enthält. Da übrigens die Gottheit nicht nur beim Opfer, sondern auch im Krieg und beim Rechtsprechen gegenwärtig ist, so sind die daran Teilnehmenden im heiligen Zustand. — In demselben Mass als der Gottesbegriff transszendenter wurde, verlor das Fasten seine alte Bedeutung; es lebte zwar als eine Gott wohlgefällige Handlung fort, aber ohne rechten Inhalt, es wurde zu einer rein mechanischen Handlung, gegen die die Propheten sich wandten. Eine höhere Bedeutung des Fastens wird durch Jer 14 12; Jes 58; Zch 7 3 angebahnt. Denn genau zugesehen wenden sich diese Propheten nicht gegen das Fasten überhaupt, sondern gegen den Geist, in dem es geschah: durch ihn erhält das Fasten, das Ausdruck der Gesinnung ist, allein Wert und Beziehung zu Jahwe. Das ist die Bedeutung, die es in der zweiten, jüdischen Periode hat und die auch in dem jetzt hervortretenden *עֲשֵׂה נִסְיָי* zum Ausdruck kommt. Die Kasteiung ist Mittel zur Erweckung der Gesinnung und kann darum als Zeichen der Demütigung vor Gott angesehen werden. Während man vor dem Exil fastete, um das Unheil abzuwenden, diente es jetzt dazu, einem Uebel zuvorzukommen, es ist freiwillige Kasteiung, die bei der Gottheit den Eindruck hervorrufen soll, dass man sich des Unrechts bewusst ist und sich schon gestraft hat, so dass die Strafe durch die Gottheit überflüssig ist. Allmählich gewinnt die Selbstkasteiung auch positive Bedeutung. Diese Bedeutung des Fastens als Ausdruck der Gesinnung bleibt die gleiche sowohl im gesetzlichen Judentum wie im Christentum. Zwei Gründe haben dazu beigetragen, dass in nachexilischer Zeit das Fasten stärker geübt wurde als in der vorexilischen: 1. weil man jetzt das Fasten in positiver Absicht unternahm, um sich der Hilfe und den Schutz der Gottheit zu sichern und 2. weil jetzt der Individualismus herrschend wurde: war einmal das Fasten als Ausdruck der Gesinnung und als Mittel, die Gottheit zu versöhnen, gedacht,

so war es begreiflich, dass jetzt das private Fasten in ganz anderer Weise sich geltend machen musste als in der vor-exilischen Zeit, wo das Individuum nur eine untergeordnete Rolle spielte. Entsprechend der doppelten Richtung im Judentum, der priesterlich gesetzlichen und der prophetischen, entwickelt sich nun auch das Fasten nach zwei Seiten: jene legt den Nachdruck auf die Handlung an sich, diese auf die Gesinnung, deren Ausdruck sie ist. Während das Fasten am Versöhnungstag ursprünglich Ausdruck der Gesinnung ist, wird ihm im späteren Judentum sündentilgende Kraft zugeschrieben, d. h. es ist an und für sich ein verdienstliches Werk. Damit fällt das Judentum wieder auf den Standpunkt der alten Zeit zurück. Es fühlte sich auch dabei völlig befriedigt im Unterschied von der prophetischen Richtung, die eine höhere Auffassung des Fastens anbahnte. Diese liegt in den verschiedenen Motiven zum Fasten, die jetzt zur Geltung kommen: man fastet nicht mehr um Schutz und Segen der Gottheit zu gewinnen, sondern zur Befriedigung des inneren geistlichen Lebens und zur Unterstützung des Gebets. Die prophetische Richtung findet ihre Fortsetzung in der Apokalyptik, die den Uebergang zum Christentum bildet. Während das Judentum das Fasten zur Erreichung endlicher Zwecke unternimmt, und das Fasten im Christentum die Stärkung des inneren Lebens zum Zweck hat, ist es das Kennzeichen des Fastens des Apokalyptikers, dass es die Ekstase zur Folge hat: man fastet, um Einsicht und Kenntnis göttlicher Dinge zu gewinnen. Unleugbar besteht ein natürlicher Zusammenhang zwischen langandauerndem Fasten und Ekstase, er ist für die Geschichte des Fastens von grosser Bedeutung. Der Verf. des Dan ist sich dieses Zusammenhanges noch nicht bewusst, das ist anders bei den Verf. von IV Esra und Baruch. Dazu kommt ein anderes. Je mehr sich die transzendente Gottheit dem Bereich der nach Befriedigung verlangenden Juden entzog, um so mehr begann man die Stimme der Gottheit im eigenen Innern zu vernehmen. Ist die ausserweltliche Gottheit nicht im Stande, das gottesdienstliche Bedürfnis zu befriedigen, so wird der Fromme erst durch

die Erkenntnis des Göttlichen im Menschen dem Zweifel entrückt, indem er einsehen lernt, dass der Lohn der Frömmigkeit nicht in äussern Gunstbeweisen der Gottheit, sondern im innerlichen Frieden zu suchen ist. Auch in dieser Hinsicht stehen die Apokalyptiker zwischen den Psalmisten und dem Christentum. Erst im Christentum wird die Erkenntnis des Göttlichen im Menschen voll gewürdigt, erst hier wird das Fasten ein Unterdrücken des Natürlichen im Menschen zu Gunsten seines geistlichen Lebens. — Dadurch, dass im Christentum die Gesinnung in den Vordergrund gerückt wird, hat der Fastenritus im Prinzip seine Bedeutung verloren, deshalb sieht man hier das Fasten allmählich verschwinden. Dadurch, dass das Fasten im Christentum ausschliesslich der Förderung des geistlichen Lebens dient, begreift es sich, dass das Fasten nicht mehr Enthaltung von aller Nahrung ist, sondern vielmehr Beschränkung im Gebrauch und Enthaltung von bestimmten Speisen. So wird das Fasten allmählich zur Askese bzw. die Askese tritt an die Stelle des Fastens. Jene eben herausgehobene Tatsache ergibt sich einerseits aus der Praxis der Christenheit, andererseits daraus, dass der Ausdruck für den Begriff „Fasten“, um die Enthaltung auszudrücken, allmählich verschwindet, sowie daraus, dass er einen viel weiteren, ursprünglich ihm nicht zukommenden Inhalt gewinnt. Damit, dass im Christentum die Askese zur Beförderung des geistlichen Lebens an die Stelle des Fastens tritt, ist der Fastenritus prinzipiell abgetan. Freilich erst im Protestantismus, in dem auch die Askese ihre Bedeutung verloren hat, verschwindet das Fasten als gottesdienstliche Handlung. — Das ist in knappen Zügen der Inhalt dieser durch methodische Sicherheit der Untersuchung und Klarheit der Darstellung ausgezeichneten Arbeit.

Strassburg i. E.

Nowack.

(Fortsetzung folgt.)
