

Werk

Titel: Altes Testament

Ort: Tübingen

Jahr: 1909

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1909_0012|log99

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Altes Testament.

Israelitische Religionsgeschichte.

III.

- SEVENSMA, Dr. T. P., *De Arx Gods, het ond-israelitische heiligdom.* Amsterdam, J. Clausen, Drukker, 1908. XI 166. gr. 8°. — BEER, G., *Schabbath. Der Mischnatraktat „Sabbat“ ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen.* Tübingen, Mohr, 1908. XII 120. M. 3.—. — Beihefte zur Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft XIV: LUNDGREEN, Fr., *Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion.* Giessen, Töpelmann, 1908. XXIII 191. M. 5.—. — LÖHR, M., *Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und -Kult untersucht.* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament Heft 4.) Leipzig, Hinrichs, 1908. 54. M. 1.80. — WILKE, Fr., *Das Frauenideal und die Schätzung des Weibes im Alten Testament.* Leipzig, Weicher, 1907. 62. M. 1.—. — MARTI, K., *Geschichte der israelitischen Religion.* Fünfte verb. u. verm. Aufl. von Aug. Kaysers *Theologie des Alten Testaments.* Strassburg, Bull, 1907. X 358. M. 4.40. — BENNET, W. H., *The Religion of the Post-exilic-Prophets.* (Aus *The Literature and Religion of Israel*). Edinburgh, Clark 1907. XII 396. — CHEYNE, T. K., *Traditions and Beliefs of ancient Israel.* London, Black 1907. XX 591. — GIESEBRECHT, Fr., *Die Grundzüge der israelit. Religionsgeschichte.* (Aus *Natur u. Geisteswelt*.) Zweite Auflage. Leipzig, Teubner, 1908. 128. M. 1.—. — KÖNIG, E., *Moderne Anschauungen über den Ursprung der israelit. Religion in Vorträgen vor Lehrern u. Lehrerinnen erörtert.* Langensalza, Beyer & Söhne, 1906. (Aus: *Pädagogisches Magazin*). 63. M. —.80. — KÖBERLE, J., *Die bleibende Bedeutung der bibl. Urgeschichte. Ein Vortrag.* Wismar, Bartholdi 1907. 35. M. —.80. — DERSELBE, *Die alttestamentl. Offenbarung.* Ebenda 1908. VI 142. M. 2.20. — VOLZ, P., *Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelit. Religion.* Tübingen, Mohr 1907. VII 115. M. 3.—. — STOSCH, G., *Die Prophetie* *Theologische Rundschau.* XII. Jahrg. 10. Heft.

Israels in religionsgeschichtl. Würdigung. In drei Teilen. Gütersloh, Bertelsmann 1907. VII 569. M. 7.—. — Religionsgeschichtl. Volksbücher II, 15: BENZINGER, J., Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes? Tübingen, Mohr, 1908. 48. M. —70. — STERNBERG, G., Die Ethik des Deuteronomiums. Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1908. M. 2.60.

Das Problem der Lade beschäftigt noch immer die Geister. T. P. SEVENSMA unterzieht die jüngsten Lösungsversuche von Reichel, Meinhold und Dibelius einer eingehenden Kritik. Seine eigene Anschauung geht dahin, dass die Lade ein mit Gold oder Silber überzogenes primitives Gottesbild enthielt, von dem wohl nur der Kopf sichtbar war. Die Funktion des Gottesbildes bzw. Gottes war eine doppelte: einmal empfing er die durch den Priester dargebrachten Opfer und sodann gab er durch das Werfen der Lose die Thora. S. erinnert daran, dass es in Babylonien das Gewöhnliche war, dass der Priester das Orakel aus dem Allerheiligsten holte, wo die Gottheit wohnte. Wenn die Lade das Mittel zum Erteilen des Orakels d. i. das Ephod enthielt, dann begreift es sich, dass bei der Lade stets ein Priester war. Von hier aus gewinnen wir eine Erklärung für den Segen, den Obed Edom von der in seinem Hause befindlichen Lade hatte: er bestand vielleicht in verschiedenen Obed Edom günstigen Entscheidungen der Gottheit. Vor allem begreifen wir von hier aus, wie die deuteronomistische Schule diese Lade zur Trägerin der Gesetzestafeln machen konnte. Nach S. war die Lade ursprünglich das Heiligtum des Josephstammes, und Ex 33 in seinem ursprünglichen, uns nicht mehr erhaltenen Texte berichtete uns wohl von ihrer Entstehung. Ex 32. 33 erzählt uns, dass die Israeliten ihre Schmuckgegenstände preisgaben, Ex 32 fügt hinzu, dass Ahron daraus das goldene Kalb machte, während wir in Ex 33 nicht vernehmen, was aus diesen Schmuckstücken geworden ist, vielmehr ist plötzlich von dem Zelt die Rede, das Mose ausserhalb des Lagers aufgeschlagen hat; wahrscheinlich war vorher von der Verfertigung der Lade und des Gottesbildes die Rede. Josua war der Wächter des Bildes; wenn Mose in das Lager ging, dann wich Josua nicht aus der Mitte des Zeltes. — Auch mit

dieser neuen Hypothese wird die Frage noch nicht zur Ruhe kommen. Denn die von S. nebenbei abgetane Frage der Bedeutung des Bildes im alten Jahwismus bedarf doch einer eingehenderen Untersuchung, denn das ist der eigentlich entscheidende Punkt bei dieser Lösung, die sonst manches für sich hat; gewinnt doch von hier aus die öfter hervortretende Verbindung von Gottes פניו mit der Lade eine neue Beleuchtung.

Eine treffliche Arbeit ist G. BEERS Uebersetzung und Bearbeitung des Mischnatraktates Schabbath. In der Einleitung zeigt B., dass die das verbotene Lasttragen am Sabbat behandelnden Kapitel die ursprüngliche Hauptmasse des Traktates seien, die vielleicht auf eine Urredaktion der Mischna zurückzuführen seien, während die Ergänzungen auf Nebenredaktionen zurückgehen. Die Sprache ist das Juristenhebräisch, eine Nachahmung und Weiterbildung der alttestamentlichen Legislation. Die Verbote und Gebote werden scheinbar dargeboten wie mühe- und widerspruchslos aufgestellte Sätze, tatsächlich aber sind sie oft erst das Resultat der vorhergehenden Verhandlungen, an die die eingefügten Fragen, öfter angegebene abweichende Meinungen usw. erinnern. Entscheidend für die zur Diskussion gestellten Fragen ist die Ueberlieferung; was an neuen Gesetzen durch die Bedürfnisse des Lebens sich bildet, muss sich korallenartig dem Hauptstock angliedern. — Der Sabbat hat eine lange Entwicklung durchgemacht, deren Ende und Stillstand der Mischnatraktat S. bezeichnet. Ursprünglich war er nicht der letzte Tag der Woche sondern der Vollmondtag, wovon sich noch Lev 23 11 eine Spur erhalten hat. Der Reaktion gegen alles, was mit dem Gestirndienst zusammenhängt, wird die Unabhängigmachung der Woche und der Siebnertage vom Mond zuzuschreiben sein. Der durch die Propheten geförderte soziale Zug ist in der Begründung der Feier der Siebnertage mit dem Ruhebedürfnis von Haustier, Sklave und Fremdling zu spüren. Während bei Mazzoth und Pesach die astrale Grundlage durch eine historische ersetzt wird, wird das Neumondfest von der deuteronom. Gesetzgebung gänzlich ignoriert oder gestrichen, ebensowenig erwähnt das Deut den Sabbat in seinem Fest-

kalender Deut 16. Bei Ez und bei P ist der Sabbat der Schlußtag der siebentägigen Woche geworden, beide stellen die Feier des Sabbats ausserordentlich hoch. Er wurde im Exil ein Ersatzmittel für die vielen Feste, deren Feier nach der deuteron. Gesetzgebung ja nicht möglich war. Das Innehalten der Ruhe am Sabbat wird jetzt zur Hauptsache, und da die einmalige Feier des Sabbats im Laufe eines Monats für das Zusammenhalten der Gemeinde nicht genügte, wird sich die Verwendung der Siebnertage als Sabbattage im Exil eingebürgert haben, die ja ebenfalls Ruhetage waren. Wie die Beschneidung, so wird auch die Beobachtung des Sabbat Zeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinde Jahwes. So erscheint der Sabbat im Dekalog. Die Ruhe wird Selbstzweck, und unter dem Einfluss des Priesterkodex wird die Sabbatgesetzgebung immer detaillierter und kasuistischer. Die strenge Handhabung der Sabbatgesetze bildet mit ein Stück jüdisches Erziehungsmittel. Das ist auch der Gesichtspunkt der jüngsten und eingehendsten Sabbatordnung aus vorchristl. Zeit im Buch der Jubiläen 2 17 ff., 50 6 ff. Während in den Jubiläen für die einzelnen Lebensgebiete nur kurze Hauptgebote aufgestellt sind, sind diese in der Mischna in ein Heer von Unter- und Nebengeboten aufgelöst; neu hinzugekommen ist als Hauptgebiet die Regelung des Medizinwesens am Sabbat. Die Gesetzgebung der Mischna ist die Kodifizierung der jüdischen Religion und Sitte gegenüber dem Hellenismus und Christentum. Diese Gesetzgebung der Mischna will den Juden hermetisch abschliessen gegen den Griechen. Die ängstliche Scheu vor allem Nichtjüdischen hat einen mächtigen Rückhalt an dem, in der Tendenz der ausgehenden Antike einschliesslich des Judentums liegenden Zug zur allgemeinen Weltflucht. Unter diesem doppelten Zeichen steht auch die Sabbatgesetzgebung der Mischna: der Sabbat soll den Juden immer wieder an den breiten Graben erinnern, durch den er von dem Nichtjuden getrennt ist; zugleich ist er ein dem Quietismus und der Askese geweihter Tag. Ganz anders stellt sich Jesus zum Sabbat: weil nicht durch die Alltagsarbeit gestört, ist der Mensch frei für die Werke der Humanität. Das

bedeutet die Aufhebung der Ruhe als obersten Weltgesetzes. Mit dieser Umdeutung des Sabbats lenkt Jesus zurück zu den Gedanken der Propheten. Durch das Christentum ist mit der Beschneidung, den Opfern und Festen auch der Sabbat als unvereinbar mit einer Weltreligion ausgeschaltet worden. Er lebt weiter in der Religion des rabbinischen Judentums, wohin er gehört, aber auf dem Boden des Christentums hat er keine Stelle; denn nachdem durch das Evangelium die Völkerschranken gefallen waren, waren auch die Schlagbäume überflüssig geworden, die durch den Sabbat zwischen Juden und Heiden errichtet waren. — Man wird diesen Ausführungen, die mit einer Charakteristik der Sabbatgesetze des Traktates schliessen, im wesentlichen zustimmen müssen. Nur bei einem Punkte habe ich Bedenken: BEER geht davon aus, dass schon die Siebenertage in älterer Zeit durch Ruhe gefeiert seien. Träfe das zu, so könnte für die Veränderung des Sabbats jedenfalls nicht mehr der Grund geltend gemacht werden, dass die einmalige Feier des Sabbats, für den ja die Ruhe die eigentliche Hauptsache war, im Laufe eines ganzen Monats für die Zwecke des Zusammenhaltens der jüdischen Gemeinde nicht genügte. Aber auch der Beweis dafür, dass diese Siebenertage seit alter Zeit Ruhetage waren, ist kaum zu führen, wir haben lediglich Ex 23 12, 34 21, bei beiden Stellen aber ist es höchst zweifelhaft, ob sie zum ursprünglichen Textbestand gehören. — Die Uebersetzung, der B. die Textausgabe von Strack zugrunde gelegt hat, ist im ganzen wortgetreu; nur da, wo es das Verständnis nötig machte, sind Ergänzungen in eckigen Klammern beigegefügt. Zugleich hat B. eine grosse Zahl von Anmerkungen beigegeben, welche alles für die Erklärung Notwendige enthalten. Uebersetzung wie Anmerkungen geben Zeugnis von der Genauigkeit der Arbeit und einem staunenswerten Fleiss in der Heranziehung alles zum Verständnis irgendwie nötigen Materials.

FR. LUNDGREENS Arbeit hat das Verdienst, das gesamte, im A. T. zerstreute Material zusammengetragen zu haben. Die Arbeit zerfällt in vier Teile. Im ersten ist von der Pflanzenwelt als Kultusort d. h.: den heiligen Bäumen, Ascheren usw.

die Rede; der zweite bespricht die Benutzung der Pflanzenwelt am Kultusort d. h. der Bäume als Baumaterial für das Heiligtum, als Material für die Kultusgeräte und die bildlichen Darstellungen im Heiligtum aus dem Gebiete der Pflanzenwelt. Im dritten umfangreichsten Teil ist von der Benutzung der Pflanzenwelt als Kultusmittel die Rede; der vierte endlich handelt von der Pflanzenwelt in alttestamentlichen Anschauungen. Hier erörtert L. die Frage des Lebens- und Todesbaumes, die Einwirkung auf die Stimmung lebender Wesen, die Belehrung durch die Pflanzenwelt, die Benutzung der Pflanzenwelt zu Aussagen über Gott, den Messias, die göttliche Weisheit, den Menschen. Die Darstellung ist klar, das Urteil besonnen, so dass man den Anschauungen des Verf. meist wird beistimmen müssen. Betreffs seiner Meinung über den siebenarmigen Leuchter liegt die Sache freilich anders: L. sieht in ihm einen Rest bzw. Ersatz einstiger Verehrung Jahves unter heiligen Bäumen. Ich halte diese Anschauung für völlig verfehlt. Trifft das zu, was L. behauptet, dass die Leuchter im salomonischen Tempel schon dieselbe Form gehabt haben wie der Ex 25 31 f. und Zch 4 1 ff. beschriebene Leuchter, so ist gar nicht zu sehen, warum man damals hätte einen solchen Ersatz schaffen sollen. Denn tatsächlich war ja damals von einer Beseitigung dieser Kultstätten unter heiligen Bäumen noch gar keine Rede. Liegt die Sache aber so, dass diese eigentümliche Form erst dem Leuchter des zweiten Tempels eigentümlich ist, so wird vollends von einem Ersatz der Verehrung Jahves unter heiligen Bäumen durch diesen heiligen Leuchter keine Rede sein können; denn diese Kultstätten galten ja und mit Recht als kanaanitisch und waren verpönt. Da nun Zch 4 1 ff. dieser Leuchter uns zuerst entgegentritt, d. h. in einer Zeit, in der nachweisbar die babylonische Kultur einen mächtigen Einfluss ausgeübt hat, so wird es doch wohl bei der von Gunkel u. a. vertretenen Anschauung sein Bewenden haben, dass nämlich die baumartige Gestalt des Leuchters auf eine alte mythologische Vorstellung vom Himmelsbaum zurückgeht, dessen Laubdach der Himmel ist und dessen Früchte die als Mandeln vorgestellten Sterne darstellen. — Die von L. wieder geltend

gemachte persönliche Fassung von פרי הארץ Jes 4 2 scheint mir wenig glücklich und die S. 54 vertretene Annahme direkt unrichtig, dass nämlich, wenn heilige Bäume nicht da waren oder nicht ausreichten, manche Gemeinde eine לשבה erbaut haben wird; unklar ist mir auch die Begründung seiner Behauptung, dass Salomo wohl keine weltlichen Lieder und Sprüche gedichtet haben kann: 1 Reg 5 12 f. dürfte sich kaum damit vertragen.

M. LÖHRS Untersuchung über die Stellung des Weibes zu Jahve-Religion und -Kult will als Teil seiner Studien gewertet werden, die sich mit der Frage nach dem persönlichen Leben in Israel beschäftigen. L. will zeigen, dass die Behauptung übertrieben ist, dass die Religion die Weiber viel weniger als die Männer anging und man von einem antifemininen Charakter der israelitischen Religion reden könne. L. legt zunächst dar, dass aus den Namen, die den beiden Geschlechtern gegeben sind, auf keine prinzipiell oder wesentlich verschiedene Stellung zur Jahve-Religion geschlossen werden darf. In den folgenden Abschnitten über das Gelübde der Frauen, über das Weib als Jahve-Prophetin, ihre Beteiligung am Jahvekult und endlich über ihre Leistungen und Dienste sucht L. den Nachweis zu erbringen, dass das Weib sich seinen Neigungen und Fähigkeiten entsprechend zu allen Zeiten am religiösen Leben des Jahvismus beteiligt hat, auch vom Jahvekult in älterer Zeit keineswegs ausgeschlossen war; erst im jüdischen Kultus empfängt das Weib auf der ganzen Linie eine Zurückweisung. Das ist ohne Zweifel zutreffend, nur scheint mir L. wieder über das Ziel hinauszuschiessen, wenn er behauptet, dass das Weib in älterer Zeit offenbar völlige Gelübdefreiheit gehabt habe und dass die bei P. sich findende Beschränkung des Weibes auf priesterlichen antifemininen Einfluss der späteren Zeit zurückzuführen sei. Jene Behauptung L.s scheidet schon an der sozialen Stellung die das Weib zu allen Zeiten in Israel gehabt hat und die ein Verfügungsrecht über den Besitz, die Voraussetzung für völlige Gelübdefreiheit, nicht zuliess. Wenig glücklich ist auch in dem letzten Abschnitt über die Leistungen des Weibes die Verwertung der sehr zweifelhaften Stelle Neh 7 67 vgl. Ezr 2 65, aus der L.

nicht nur für diese nachexilische sondern auch für die ältere Zeit das Vorhandensein von Tempelsängerinnen erschliesst; die von L. selbst auf S. 48 gegebenen Ausführungen hätten ihn schon gegen diesen Schluss bedenklich machen sollen. Jedenfalls kann auch L. nicht bestreiten, dass die Weiber eine andere Stellung auch zum Kultus der älteren Zeit einnahmen als die Männer: während diese priesterliche Funktionen ausüben konnten, galten die Weiber als unfähig dazu, kultfähig konnten sie höchstens insofern genannt werden, als sie mit dem gesamten Hause an den Kultmahlzeiten teilnahmen.

In der Arbeit FR. WILKES handelt es sich nicht um die Frage der religiösen bzw. kultischen Wertung der Frau, sondern um ihre Schätzung in Israel überhaupt. W. beschränkt sich darauf die hervorragendsten Züge des alttestamentlichen Frauenideals herauszuheben und zwar dadurch, dass er fünf scharf umrissene Bilder (der Rebekka, der Tochter Jephtas, der Braut des Hohenliedes, der Ruth, der Rizpa und der Hausfrau der Proverbien) vor unsern Blicken vorüberziehen lässt, die uns die Hebräerin als Mädchen, Braut, Gattin, Mutter und Hausfrau vor Augen führen und uns einen Einblick in ihre idealen Charaktereigenschaften eröffnen. W. zeigt, wie schon in alter Zeit für Israel in Bezug auf das Frauenideal nicht ästhetische, sondern ethische Gesichtspunkte massgebend sind. Natürlichkeit im besten Sinne des Wortes, ungezwungene, glückstrahlende Hingebung an den Geliebten ist das bezeichnende Merkmal der israelitischen Braut im Hohenliede, daneben eine starke realistische Betrachtung des Weibes, eine Verherrlichung der körperlichen Reize der Braut, wie sie für den heissblütigen Orientalen begreiflich ist, aber ohne zynischen Gedanken im Hintergrund, sondern arglos und treuherzig. Wohl ist ja die Frau, rechtlich angesehen, Besitz des Mannes, aber ihre tatsächliche Stellung geht doch weit über diese rechtliche hinaus. W. weist auf die beiden Schöpfungsberichte der Genesis, nach denen die Frau als die Lebensgefährtin des Mannes angesehen wird, auf Hosea und seine Nachfolger, welche die sittliche Liebesgemeinschaft zwischen Jahwe und seinem Volk unter dem Bilde der Ehe zur

Darstellung bringen, und endlich auf die Sprüche, wo die antike Vorstellung, dass das Weib lediglich Besitz des Mannes und Mittel zur Fortpflanzung des Geschlechtes ist, der hoffnungsvollen Wertung der Frau als Persönlichkeit Platz gemacht hat, die ihrem Mann in Freud und Leid getreulich zur Seite steht. Als hervorragendsten Zug in dem Idealbilde der alttestamentlichen Ehefrau hebt W. die Gattentreue heraus, von der uns das Buch Ruth ein so anziehendes Bild entwirft. Wenn W. betreffs der Mutter behauptet, dass das A. T. eine Ueberordnung der Kinder als des wertvolleren Besitzes, wie sie in der griechischen Wendung „Kinder und Weiber“ zum Ausdruck komme, nicht kenne, so ist das doch zu viel gesagt; wenn es Gen 6¹⁸ heisst: Du und deine Söhne und dein Weib und die Weiber deiner Söhne“, so bricht doch hier etwas von dieser Ueberordnung der Söhne durch, aber richtig ist es, dass je länger je mehr sich die Gleichstellung der Eltern durchsetzt, wie das Prov 1⁸, 30¹⁷ etc. beweisen. Bekannt ist ja auch, wie die Mutterliebe als höchster Grad irdischer Liebe bezeichnet wird Jes 49¹⁵, 66¹³. Als wesentlichen Charakterzug in dem Gemälde der idealen Hausfrau bezeichnet W. im Anschluss an Prov. die pflichttreue Hingabe an den gottgewiesenen Beruf. Die Stellung zu den Frauen ist noch immer ein untrüglicher Massstab für die kulturelle und sittliche Höhenlage aller Völker gewesen. W. schliesst mit dem Hinweise darauf, dass sich die Auswirkungen der alttestamentlichen Religion an diesem entscheidenden Punkte des ethischen Gebietes ganz deutlich als die Vorläufer des Christentums ausweisen, das mit der Umwertung aller Werte auch die Frau mit neuer Würde umkleidet. Es ist eine anziehende, mit grosser Frische und Anschaulichkeit geschriebene Studie, deren Urteil man beistimmen kann, freilich immer vorausgesetzt, dass man sich gegenwärtig hält, dass es sich um Idealgestalten handelt, die W. zeichnet.

Von K. MARTIS trefflichem Lehrbuch der israelitischen Religionsgeschichte ist inzwischen die fünfte Auflage erschienen, die stärkere Veränderungen aufweist als die beiden vorhergehenden. Freilich nicht so, als wäre der Charakter des Buches

ein anderer geworden, dazu lag eine Veranlassung nicht vor, da das Buch gerade durch seine durchsichtige Anlage und seine klare und einheitliche Darstellung zu dem geworden ist, was es ist: einem rechten Studentenbuch. Auch die Stellung M.s zu den grossen religionsgeschichtlichen Problemen ist inzwischen kaum anders geworden, wohl aber hat er die in den letzten Jahren erschienenen religionsgeschichtlichen Arbeiten für sein Buch nutzbar gemacht und auch in Einzelheiten geändert. Solche Aenderungen liegen vor in Bezug auf die Erklärung einzelner Totenriten, die Entstehung des Sabbat, die Scheol S. 133, den Dekalog Ex 34 S. 136, den נְבִיא S. 141, die Heiligkeit Jahves S. 155, den Gottesnamen Jahve Zebaoth S. 157 f., den Dekalog Ex 20 S. 194, die Zeit des Habakuk, den er jetzt mit Duhm etwa um 330 ansetzt, vgl. S. 206, 282; umgestaltet sind die Ausführungen über Ezechiel; Zusätze finden sich in den Ausführungen über Mose in Bezug auf die Behauptung von Baentsch, zu der über Scheol mit Rücksicht auf Zimmern S. 214, zu der über den Satan mit Heranziehung von K. Duhm S. 274. Möge das Buch auch in dieser neuen Auflage vielen ein Führer auf den viel verschlungenen Wegen israelitischer Religionsgeschichte sein!

W. H. BENNETTS Religion der nachexilischen Propheten ist nur ein Teil eines grösseren Unternehmens, das die Gebrüder Clark in Edinburg, die Herausgeber des International Critical Commentary und International Theological Library, geplant haben, das die Literatur und Religion Israels überhaupt zum Gegenstand hat. Die Grundlagen, Institutionen und Gesetzgebung, Geschichte, Psalmen, vorexilische Propheten, Weisheitsliteratur, geschichtliche Gleichnisse und apokalyptische Schriften sind die Titel der geplanten Werke. BENNETTS Werk zerfällt in zwei Teile: im ersten literarischen gibt er eine Uebersicht über die in Betracht kommende Literatur und nimmt zu den literarkritischen Problemen Stellung. Er beginnt mit einer kurzen Skizze der Religion Israels zu Beginn des Exils und geht dann sofort zu Ezechiel als erstem dieser Propheten über, er schliesst mit Joel, Zach 9—14, Jona und Jes 24—27, den Propheten der

griechischen Periode. Sein kritischer Standpunkt ist etwa der von Hastings Dictionary of the Bible bezw. von Drivers Einleitung. Es ist begreiflich, dass B. die zum Teil sehr komplizierten Probleme nicht bis ins einzelne verfolgt, sondern sich auf eine Darlegung seiner Stellung zu diesen Problemen beschränkt; liegt doch seine eigentliche Aufgabe auf dem biblisch-theologischen Gebiet, die er im zweiten Teil behandelt. Die Lösung war auf doppelte Weise möglich: entweder so, dass er den religiösen Gehalt der einzelnen Prophetenschriften zur Darstellung brachte, die Verbindungslinien zog und andererseits das Neuhervortretende scharf heraushob, oder so, dass er den gesamten Stoff gewissermassen unter dogmatische loci verteilte. B. ist den zweiten Weg gegangen; die Kapitelüberschriften sind folgende: Natur und Eigenschaften Gottes; Gott und Welt, Natur; Gott und Menschen, Heiden; Gott und Israel; Offenbarung; Natur des Menschen; das normale religiöse Leben; Gerechtigkeit und Sünde; Belohnung und Bestrafung; Sühne und endgültige Verwerfung; das zukünftige Leben und die Welt, die Königsherrschaft Gottes; der Messias; das Individuum nach dem Tode. Auch innerhalb dieses Schemas lässt sich dem historischen Gesichtspunkt Rechnung tragen, und das ist auch durch B. geschehen, aber die Eigenart der einzelnen Persönlichkeiten und ihre Bedeutung für religiöses Leben und Erkennen wäre unzweifelhaft stärker zur Geltung gekommen, wenn B. den ersten Weg gegangen wäre und bei jedem Propheten die in seinem Mittelpunkt stehenden Gedanken zum Ausgangspunkt seiner Darlegungen gemacht hätte. Im übrigen verdient B.s Leistung durchaus Anerkennung: sie zeugt von eindringendem Studium und gründlicher Bekanntschaft mit der einschläglichen Literatur, auch der deutschen, und die Darstellung ist klar. Wir können dem Unternehmen nur weiteren gedeihlichen Fortgang wünschen.

Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte von FR. GIESEBRECHT liegen ebenfalls in neuer Auflage vor. Auch G. hat sich, so wenig wie Marti, veranlasst gesehen, infolge der Publikationen von Winckler, A. Jeremias, Baentsch, Volz

u. a. seine Anschauungen über den Entwicklungsgang der israelitischen Religionsgeschichte zu ändern: die Abweichungen, in denen diese Auflage sich von der vorhergehenden unterscheidet, sind sehr unbedeutend. So ist jetzt der Abschnitt: direkte, spätere Entlehnungen aus Mesopotamien, S. 25—27 der 1. Aufl., gestrichen, obgleich er freilich S. 16 unter c auch in der zweiten Auflage noch angekündigt wird. Neu ist S. 118 der kurze Abschnitt über das Exil und seine Kämpfe, während der letzte Abschnitt, der unter dem Titel „die nachexilische Gemeinde“ erschien, jetzt treffender „die nachexilische Dogmatik“ überschrieben ist. Auch da und dort finden sich einzelne kleinere Zusätze, z. B. 119 eine Polemik gegen die von einigen Neueren vertretene Auffassung vom Ebenbild Gottes. Möge das Büchlein auch in seiner neuen Auflage Interesse und Verständnis für die Fragen der alttestamentlichen Religionsgeschichte wecken.

CHEYNES Traditions and beliefs of ancient Israel ist im wesentlichen bis S. 515 ein Kommentar zur Genesis und von S. 515 ab ein solcher zu mehreren Partien des Exodus (bis 33¹⁴). Freilich werden die Abschnitte nicht im einzelnen exegetisch erläutert, sondern CH. untersucht den Inhalt derselben und ihr Verhältnis zu andern antiken Vorstellungsreihen, in erster Linie natürlich zu den verwandten Anschauungen der Babylonier. Der der Arbeit zu Grunde liegende Gedanke ist zweifellos zutreffend: wenn irgendwo, so treffen wir in der alten Väter-sage Rudimente der einst auch bei Israel üblich gewesenen religiösen Anschauungen, die dann freilich durch den Prophetismus überwunden bzw. völlig in den Hintergrund gedrängt sind. Nur freilich muss der Kritiker sich immer gegenwärtig halten, wie unsicher der Boden ist, auf dem er sich bewegt. Aus bestimmten Ausdrücken und Wendungen z. B., die Israel mit den Babyloniern gemeinsam hat, ohne weiteres darauf schliessen, dass der ganze Vorstellungskreis, in dem solche Ausdrücke ursprünglich heimisch sind und aus dem heraus sie nach ihrer ursprünglichen Bedeutung allein verstanden werden können, auch bei den Israeliten vorhanden war, würde nicht

selten zu ganz verkehrten Ergebnissen führen; denn diese Sagenkreise sind meist nicht in ihrem Gesamtumfange übernommen, sondern oft nur einzelne Teile, und auch diese in sehr wesentlichen Punkten stark umgestaltet, ohne dass aber auch alle Ausdrücke und Wendungen, die auf dem Boden der älteren, aber zurückgedrängten Anschauung erwachsen sind, verschwunden wären. Das scheint mir CH. öfter als einmal aus den Augen gelassen zu haben. Nicht selten lässt er sich auch zu Kombinationen fortreissen, für die ihm durchaus der sichere Boden unter den Füßen fehlt. So z. B. folgert CH. aus dem Fem. von רִוּחַ, dass der Verf. von Gen 1² sich eine Unterscheidung des Männlichen und Weiblichen in der Gottheit vorgestellt habe; רוּחַ sei aus יְרוּחִית, der kürzeren Form für יְרוּחַמְאֵלִית entstanden; das letztere Wort sei zu יְרוּחַ abgekürzt und daraus habe durch leichte Veränderung ein alter Herausgeber רִוּחַ gemacht, vgl. S. 20 f. Zu Gen 1²⁶ bemerkt CH. S. 14, dass „der erste Mensch ein Gott genannt werden kann wie sein Hervorbringer ein Mensch“. Er beruft sich für diese Auffassung auf Hi 15⁷ f. und Ez 28¹² ff. Aber aus der in Hiob sich findenden Frage, ob Hiob als erster Mensch geboren und den Weltenplan in der Ratssitzung Gottes erfahren habe, folgt ebensowenig, dass der erste Mensch göttliche Natur gehabt habe, wie sich aus Ez 28¹² ff. ergibt, dass der dort genannte König von Mişsor — so sei zweifellos für Sor — zu lesen — is the grand form of the First Man. Deshalb ist die Behauptung, dass der erste Mensch ein Gott genannt werden konnte, in der israelitischen Literatur nicht zu begründen, nicht minder ist es lediglich Phantasieleistung, dass der himmlische Mensch, der vom priesterlichen Schriftsteller in einem besondern Sinn elohim genannt wurde, gleich dem irdischen Menschen Gesellschaft liebte, und dass dieses Streben seinen Ausdruck gefunden habe in dem Wort: „Lasset uns Menschen machen“. Es wäre leicht, derartige Beispiele zu verzehnfachen. Freilich fehlt es andererseits auch nicht an treffender Abweisung irriger Anschauungen; so findet sich S. 182 eine treffende Kritik der Behauptung Crawleys, dass Gen 3¹ ff. unmissverständliche Be-

ziehungen auf sexuelle Verhältnisse vorliegen; die Schlange sei eben das tiergestaltete Symbol der Männlichkeit usw. Demgegenüber weist Ch. treffend darauf hin, dass diese Auffassung mit dem ganzen mythologischen Charakter der Erzählung unverträglich sei. Aber im grossen und ganzen bietet die Arbeit Ch.s mehr des Problematischen, das zum Widerspruch reizt, als des Ueberzeugenden, dem auch ein anders Gearteter sich nicht verschliessen kann. In den Händen Urteilsloser kann eine solche Arbeit unheilvoll wirken.

Ed. KÖNIGS Arbeit enthält verschiedene Vorträge, die er vor Lehrern und Lehrerinnen gehalten hat. Er kritisiert zuerst die Versuche, die israelitische Religion aus Totemismus, Animismus und Fetischismus abzuleiten. Im zweiten Teil wendet er sich zunächst gegen die von Renan vertretene Ansicht, die israelitische Religion sei gewissermassen aus der monotheistischen Anlage bezw. Instinkt der semitischen Völker zu erklären, und nimmt dann Stellung Männern wie Fried. Delitzsch, Winckler u. a. gegenüber, welche Israels Monotheismus, freilich in sehr verschiedener Art, mit Babylonien in Verbindung bringen. Zuletzt endlich bespricht K. die psychologischen Erklärungsversuche der israelitischen Religion, wie sie von Pfeleiderer, Max Müller u. a. unternommen sind. Alle derartige Versuche sind gescheitert, vielmehr muss man das Vorhandensein einer Geistespotenz annehmen, „die nicht zu dem für gewöhnlich wirksamen Komplex der Weltkräfte gehörte. Durch die Tatsache der alttestamentlichen Religion, die in ihrer vielfachen Eigenart eingestandenermassen aus den gewöhnlichen Kräften der Geistesgeschichte nicht erklärt werden kann, ist ein Blick auf die Wirklichkeit eines weltüberragenden Geistwesens gewährt worden. Ferner ist jenem Heros Mose die Idee von Jahve als dem absolut Seienden, dem über Zeit und Wechsel erhabenen Wesen, dort am Horeb enthüllt worden“ usw. Mit einem Wort: Ohne die Annahme der Offenbarung Jahves an Mose ist eine Erklärung des Ursprungs der israelitischen Religion unmöglich. In der Hauptsache kann ich KÖNIG nur zustimmen: ich halte jeden Versuch einer Erklärung des Jahvismus aus Totemismus und Animismus für verfehlt, nicht minder

für unhaltbar die Behauptung, dass Israel seine spezifische religiöse Erkenntnis Babylonien verdankt. Leider aber muss ich in der Begründung in vielen Punkten K. widersprechen. Ich vermag nicht zu sehen, wie man es leugnen kann, dass in Israel sich Spuren des Animismus finden; ebensowenig begreife ich es, dass K. sich gegen die von den meisten vertretene Auffassung von Bethel sträuben kann. Es ist richtig, dass in dem Text gewisse Wendungen, die von KÖNIG geltend gemacht werden, dem zu widersprechen scheinen, aber das kommt lediglich daher, dass eine jüngere vergeistigte Auffassung in die ältere eingearbeitet ist. Mit dem Zugeständnis derartiger Dinge, die sich nun einmal nicht weglegen lassen, ist aber über die Entstehung des Jahvismus gar nichts gesagt: das alte Israel ist ein sehr kompliziertes Gebilde, die einzelnen Teile, aus denen es zusammengewachsen ist, haben keineswegs alle dieselben religiösen Anschauungen gehabt; so gewiss es mir einerseits ist, dass einzelne Teile schon in der vormosaïschen Zeit zu dem Sinaigott Beziehungen gehabt haben, so sicher ist es mir andererseits, dass für andere Teile davon keine Rede sein kann. Von hier aus verliert die Frage nach dem etwa in Israel vorhandenen Animismus ihre Bedeutung für die Entscheidung der andern Frage nach dem Ursprung des Jahvismus.

Mit Wehmut zeige ich die beiden letzten, nicht lange vor seinem Tode veröffentlichten, Arbeiten von J. KOEBERLE an, der durch seine gründliche Kenntnis der Probleme, durch seine ehrliche Mitarbeit, durch seinen unbestechlichen Wahrheitssinn und nicht zuletzt durch seine tiefe Frömmigkeit auf einem nicht leichten Boden Anerkennung errungen hatte und leider dahingegangen ist, noch ehe er die Höhe des Mannesalters erreicht hatte. Die kleinere Arbeit über die bleibende Bedeutung der biblischen Urgeschichte ist ein Vortrag, der die ganze Eigenart K.s zeigt. Mit Tapferkeit wendet er sich gegen die faule und unwahre Apologetik, die uns einreden will, dass irgend eine Differenz zwischen der Weltanschauung dieser Urgeschichte und unserer naturwissenschaftlichen Anschauung nicht besteht. „Man hüte sich doch in solchen Punkten unserem Geschlecht, in-

sonderheit dem denkenden Teil unserer Gemeinden gewaltsam ein Joch aufzulegen, das weder wir noch unsere Väter haben tragen mögen. Bilden wir uns doch nicht ein, dass das Herumreiten auf solchen Dingen etwas nütze und fördere!“ Die bleibende Bedeutung der Urgeschichte liege lediglich in den religiösen Gedanken, die in diesen Erzählungen zum Ausdruck kommen: „in der vorausgesetzten Gottesanschauung, in der Idee einer einheitlichen, menschlichen Heilsgeschichte, in der Ablehnung alles Mythischen (vgl. Gen 6 1 ff.) und Polytheistischen, in der ganzen sittlich-religiösen Grundanschauung, die diese Erzählungen durchdringt und beherrscht“.

Die zweite Arbeit K.s ist hervorgegangen aus seinen ehemals veröffentlichten Vorträgen: „Zum Kampfe um das Alte Testament“. Der Vortragscharakter ist jetzt abgestreift, aber auch inhaltlich ist der grösste Teil neu, so der ganze dritte Teil, der die alttestamentliche Offenbarung psychologisch zu beleuchten sucht, während von dem zweiten, der sie unter historischen Gesichtspunkten betrachtet, das, was über die Offenbarung Gottes vor Mose und über die Zeit nach Mose gesagt ist, neu ist. Der Abschnitt über Mose ist durchgreifend umgestaltet; dasselbe gilt von grossen Partien des ersten Teils, der die alttestamentliche Offenbarung zu beleuchten sucht. K. zeigt hier, wie „der Offenbarungscharakter des Alten Testaments sich als notwendige Konsequenz des Offenbarungscharakters des Neuen Testaments ergibt. Er steht fest, unabhängig von jedem Resultat religionsgeschichtlicher Vergleichung des Inhalts oder historischer Untersuchung der Entstehung des Alten Testaments. Als Urkunde der göttlichen Offenbarung bezeugt uns das Alte Testament die auf Jesus Christus hinführende Vorgeschichte des Heils, wie sie sich abspielt in dem Zusammenwirken eigentümlicher geschichtlicher Erlebnisse, einzigartiger religiöser Persönlichkeiten und einer durch Gott gewirkten und geleiteten Aneignung der in beiden gegebenen Offenbarung. Da es der Zweck der göttlichen Offenbarung ist, das Heil zu wirken, gehört alles, was nicht mit diesem Zweck in organischer Verbindung steht, zur zeitgeschichtlich bedingten Einkleidung, nicht

aber zum wesentlichen Inhalt der göttlichen Offenbarung. Der Offenbarungscharakter eignet dem Alten Testament als Ganzem, das Einzelne erhält seine Bedeutung nach dem Mass seiner Beziehung zu der Person und dem Werke Christi. Ihrem Charakter nach ist die alttestamentliche Offenbarung zu beschreiben als vorbereitende d. h. auf Christus hinführende Offenbarung . . . , ihre Schranken liegen in ihrem nationalen Charakter, ihrer gesetzlichen Form, ihrer Beziehung auf einen mehr künftigen als gegenwärtigen Heilsbesitz.“ In dem geschichtlichen Teil sucht K. die Linien von der mosaischen Zeit rückwärts zu ziehen und die Religion Abrahams zu rekonstruieren. Ich muss jeden derartigen Versuch für verfehlt halten, weil uns die Mittel zu einer solchen Rekonstruktion durchaus fehlen. Auch K. deutet das an; Wendungen wie die: „in dem vorliegenden Fall müsste man sich die Sache etwa folgendermassen denken“ „So ist es denkbar, dass usw.“ „So dürfen wir annehmen, dass usw.“ zeigen, dass auch er ein starkes Bewusstsein davon hat, wie unsicher der Boden ist, auf dem er sich bewegt. Wenn er sonst der kritischen Schule gegenüber und öfter mit Recht darauf dringt, offen ein Non liquet auszusprechen, ob nicht auch für ihn dies Bekenntnis hier näher gelegen hätte als dieser Bau in die Luft? Bei der Darstellung des Mosaismus weist auch K. wie König die Versuche, die israelitische Religion aus Animismus, Fetischismus usw. abzuleiten, zurück, aber er ist bei weitem weniger gewaltsam als König. Was das Werk des Mose angeht, so hat nach K. schon Mose Opposition gegen die astrale Form der Gottesverehrung gemacht. Auch K. gibt zu, dass der Sabbat ursprünglich Vollmondstag war; nach ihm hat Mose ihn von seiner engen Beziehung zu den Mondphasen gelöst, eine Behauptung, für die es an jeder Begründung fehlt und die angesichts der Stellung, die der Neumond noch Jahrhunderte nach Mose eingenommen hat, recht unwahrscheinlich ist. Ebenso hat Mose von Anfang an der Naturreligion gegenüber sich ablehnend verhalten. Mit Recht betont K., dass die Frage, wie weit Mose den Monotheismus vertreten hat, weit weniger wichtig ist als die andere, wie Jahve sich zum Mensch-

lichen und Natürlichen, sagen wir besser zu seinem Volke stellte. Die Frage, worin das Werk des Mose bestand, beantwortet K. dahin, dass Mose 1) die nationale Einheit schuf, 2) nicht minder aber die religiöse Eigenart Israels auf ihn zurückgeht, ohne die Israel sich den Kanaanitern gegenüber nicht hätte behaupten können; 3) dass Jahve von Anfang an nicht als Naturgottheit sondern als lebendige sittliche Persönlichkeit gefasst wurde und die Religion Israels von Anfang an geschichtliche Religion war und 4) dass sie dennoch stets besonders enge Beziehungen zu den nationalen Erlebnissen, namentlich dem Krieg gehabt hat. 5) Grundlegend für die Auffassung des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel ist die Idee, dass Jahve Israel zu seinem Volk gemacht hat; das drückt die Idee des Bundes aus. 6) Mose hat auch die Grundlagen der rechtlichen und sozialen wie der kulturellen und zeremoniellen Gesetzgebung gelegt; auf ihn geht auch der Dekalog, befreit von den erläuternden und motivierenden Zusätzen, zurück. Mit dem allen ist gegeben, inwiefern das Werk des Mose wirklich eine Offenbarung Gottes war: Israel hat sich unauslöschlich eingeprägt, dass Mose zu Jahve in einem ganz einzigartigen Verhältnisse stand und Jahve sich ihm offenbarte. Auch in der Zeit nach Mose geben vor allem die überragenden Persönlichkeiten neuen Anstoss zu fortschreitender Entwicklung. Für das geschichtliche Verständnis der Offenbarung Gottes an die Propheten ist zweierlei wichtig: 1) die Offenbarung Gottes steht stets im Zusammenhang mit den nationalen Erlebnissen des Volkes, und 2) ihr treibendes Grundprinzip ist die Energie der religiösen und der sittlichen Forderung. Damit ist gegeben, dass wir überall nach der geschichtlichen Anknüpfung der Weissagung suchen: manche sind uns, weil wir die geschichtlichen Verhältnisse nicht kennen, unverständlich, z. B. Sach. 11, andere gehen so weit über die zu konstatierenden Anknüpfungspunkte hinaus, dass sie einer wirklich historischen Erklärung zu spotten scheinen vgl. Jes. 53; in anderen Fällen ist es die eigentümliche Form, die uns das geschichtliche Verständnis nicht völlig erreichen lässt, so bei den Nachtgesichten Sacharjas und manchen Weissagungen Ezechiels. —

Im dritten Teil endlich bespricht KÖBERLE den psychischen Vorgang der Offenbarung. Die niedrigste Stufe, die Stufe völliger Passivität des persönlichen Selbstbewusstseins, wird repräsentiert durch die ekstatische Raserei, die aber in der grossen Prophetie des 8. und 7. Jhdts. überwunden ist. Bei der eigentlichen prophetischen Vision und Audition finden wir überall irgend eine Anknüpfung im Bewusstsein des Propheten, aber auch Weiterführung über diese hinaus. Der im Proph. aufsteigende Gedanke ist göttlich gewirkt. Das entscheidende Merkmal zur Erkennung der wahren Prophetie ist der sittlich-religiöse Charakter derselben; nicht minder ist charakteristisch für die wahre Prophetie die unmittelbare Nötigung das von Gott Geschenkte auszusprechen. Nur untergeordnete Bedeutung für die Offenbarung hat der Traum. Die Vorbedingungen der göttlichen Offenbarung im Menschen sind vor allem sittlich-religiöse; im übrigen betonen die Propheten nichts stärker, als dass nicht sie, nicht die in ihnen gelegenen Bedingungen und Gaben, sondern einzig Gottes Ruf, Sendung und Gabe sie zu Propheten gemacht haben. K. gibt dann eine kurze Darstellung der Inspiration der späteren Propheten, speziell Ezechiels, sowie der prophetischen Geschichtsschreibung und schliesst endlich mit einer Ausführung über spezielle Prädiktionen. — Das ist in kurzen Zügen der Inhalt der Arbeit, die durchaus geeignet ist, in das Verständnis der hier in Betracht kommenden Fragen einzuführen. Auch wer öfter mit K. nicht übereinstimmen kann, wird Klarheit der Darstellung, Besonnenheit des Urteils und tapferen Wahrheitsmut anerkennen müssen. Ich kann von dieser seiner letzten Arbeit nur mit dem schmerzlichen Bedauern scheidend, dass dieser edle und tapfere Mann so früh uns genommen ist.

In gewisser Beziehung ein Seitenstück zu Baentsch' Monotheismus ist P. VOLZ' Monographie über Mose, ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion. Er beginnt mit der Darlegung seines Standpunktes, von dem aus er an die Untersuchung geht. Er unterscheidet sich von dem „heilsgeschichtlichen“, nach dem die israelitische Religion

vom Christentum aus verstanden werden muss, der leitende Gesichtspunkt in ihrer Betrachtung ist der in Christus verwirklichte Heilsplan. Im Gegensatz zu diesem von Koeberle u. a. vertretenen Standpunkt steht der „religionsgeschichtliche“ von Wellhausen, Stade u. a., der die Religion etwa als Extrakt der Kultur behandelt, bei der Erforschung der Religion alles zunächst menschlich, natürlich und in stetem Zusammenhang mit dem ganzen Kulturleben des Volks zu erklären sucht: es ist für ihn ein letztes Auskunftsmittel, mit dem er seine Grenze bereits überschritten zu haben glaubt, wenn er zur Erklärung des Ursprungs der Religion von Gott und Offenbarung redet. Anders ist das bei dem „theologischen“ Standpunkt von Volz: das Gemeinsame mit der „heilsgeschichtlichen“ Richtung und der grosse Unterschied von der „religionsgeschichtlichen“ liegt in der Benutzung des Faktors Gott und Offenbarung für den Wissenschaftsbetrieb, während V. gemeinsam mit der religionsgeschichtlichen Richtung und im Unterschied von der heilsgeschichtlichen das A. T. und die israelitisch-jüdische Religion nicht einseitig auf Christus hin betrachtet und wertet, sondern ihr eine selbständige Kraft und Bedeutung zuerkennt. — Nach einer kurzen Skizze der von der religionsgeschichtlichen Richtung — als ihr Vertreter erscheint vorwiegend Stade — vertretenen Anschauung von der israelitischen Religion in der vorprophetischen Zeit versucht V. eine Darstellung der nachmosaisch-vorprophetischen Periode, aber nicht nach ihrem gesamten Umfang, sondern wesentlich so, dass er die Spitzen des religiösen Lebens aufzuzeigen, dem religiösen und sittlichen Besitz der führenden Geister nachzuspüren sucht. Als Resultat ergibt sich für V. die Erkenntnis, dass die religionsgeschichtliche Richtung ihr Augenmerk zu sehr auf die Elemente niederer Erkenntnis und tieferstehenden Glaubens gerichtet hat. Die hervorragende und begeisterte Beschäftigung der kritischen Richtung mit der Prophetie hat zu einer einseitigen Ueberschätzung derselben geführt, die Theorie, dass der sittliche Monotheismus, der sittliche Charakter Jahves, das Sittengesetz, der religiöse Individualismus erst Errungenschaften

der schriftstellernden Propheten seien, ist mit den Quellen nicht in Einklang. Nachdem V. so den Boden vorbereitet, schreitet er nun im zweiten Hauptteil seiner Arbeit dazu, den religiösen Besitz des Mose und seine Persönlichkeit zu zeichnen; denn da wir direkte Quellen über Mose nicht haben, bleibt nichts anders übrig, als uns den Rückschluss aus dem religiösen Besitz der nachmosaischen vorprophetischen Zeit zu machen. Zugleich geht V. dabei von dem Gedanken aus, dass Mose die ihm folgende Periode überragte, so dass also alles, was in dieser an niederen Formen religiösen Lebens uns entgegentritt, die Folge davon ist, dass man von der mosaischen Höhe herabsank bzw. Mose nach seiner ganzen Bedeutung kaum verstanden hat. Mose selbst hatte nun nicht den Plan, ein Volk zu sammeln und ihm ein Land zu gewinnen, sondern den sittlichen Jahvedienst aufzurichten. Der Zweck des Mose war also nicht national, es scheint im Gegenteil seiner Schöpfung von Haus aus etwas Uebernationales, im Prinzip Antinationales anzuhaften. Das unzweifelhafte Nebeneinander von nationaler und übernationaler Jahvereligion erklärt sich so, dass Mose innerhalb der bereits vorhandenen Jahvereligion eine Jahveliga gestiftet hat, und es scheint, dass die Erwählten Moses dem Stamme Levi angehörten. Da nach V. zur Zeit des Mose die Welt schon den allgemeinen Monotheismus entweder von Anfang an besass oder doch schon errungen hatte, Gott aber der Welt durch Mose etwas Neues mitteilen wollte, es auch merkwürdig wäre, wenn die Schöpfung Moses tiefer stünde als das Niveau der voraufgehenden Zeit, so ist es ziemlich sicher, dass die Religion des Mose eine monotheistische war: die Religion des Mose ist die Religion des Einen sittlichen Gottes, und sein Werk ist die Durchsetzung desselben. Kultus Jahves ist Sittlichkeit; denn Mose offenbarte den Israeliten, dass Jahve nicht in erster Linie durch Feste, Gelübde, Opfer verehrt werde, sondern durch die Erfüllung seiner Gebote; ja vielleicht hat er auch schon den kultuslosen Gottesdienst, die Unabhängigkeit des Gebets und des ganzen Religionslebens von der Kultusstätte erkannt, vgl. Am 5 25, Jer 7 22. Die Folge wäre, dass der sittlich freie Mensch des

Mose auch von der Priesterherrschaft frei gedacht wäre. Die beschränkte Stellung, die der Priester im alten Israel bei aller Achtung einnahm, könnte nach V. dafür sprechen. Zu dieser Erkenntnis ist Mose durch persönliche Offenbarung gekommen, die freilich nicht absolut Neues brachte, sondern an den verhältnismässig hohen Stand der Erkenntnis der vormosaïschen Zeit anknüpfte.

Ohne Zweifel am meisten Zustimmung wird V. in Bezug auf seinen ersten Teil finden. Man wird zugeben müssen, dass bisher für die Darlegung der israelitischen Religion in der vorprophetischen Zeit vorwiegend das uns entgegentretende Niveau des Durchschnitts bestimmend war und die da und dort hervortretenden Höhenpunkte nicht genügend berücksichtigt sind. Anders steht die Sache mit dem zweiten Teil: hier treten uns Anschauungen entgegen, die in viel schärferer Weise mit dem Quellenbefund der israelitischen Religion kollidieren, als das V. von den Anschauungen der Religionsgeschichtler behauptet, und die lediglich durch das Mittel öder Konsequenzmacherei gewonnen sind. Es lohnt sich in der Tat nicht, dagegen zu polemisieren, dass die Religion des Mose von Anfang an einen übernationalen, ja antinationalen Zug gehabt, dass Mose eine Jahveliga gestiftet, deren Mitglieder sich zur absoluten Hingabe an den Einen sittlichen Gott verpflichtet, zur Verbreitung seines Dienstes unter den Hebräerstämmen und zur rückhaltlosen Verteidigung desselben gegen alles Fremde verpflichtet haben. Mir ist es ein völliges Rätsel, wie V. bei dieser Trennung des Nationalen und Religiösen überhaupt diese alte Zeit, in der alles mit religiösem Geist durchtränkt ist, begreifen will. Und wo findet sich in unsern Quellen auch nur eine Spur der Begründung für die Behauptung, dass Kult Jahves Sittlichkeit ist, ja dass Mose wohl schon den Gedanken einer kultlosen Verehrung Jahves gewollt habe? V. wird doch nicht im Ernst glauben, dass derartige Schlüsse aus Am 5 25, Jer 7 22 ff. sich ergeben. Ueberhaupt liegt in der Benutzung der Quellen eine schwache Stelle von V. So operiert er z. B. an zahlreichen Stellen mit J und E, als wären das einheitliche Grössen: so gewiss die

ältesten Teile dieser Quellen für die vorprophetische Zeit zu verwenden sind, so sicher ist es andererseits, dass sie in ihrer jetzt vorliegenden Form in die prophetische Zeit fallen und prophetischen Einfluss erfahren haben. — So wenig ich dieser Arbeit von V. in ihrer Hauptsache zuzustimmen vermag, so sehr freue ich mich über ihr Erscheinen wie seiner Zeit über das von Baentsch' Arbeit: sie zeigen für jeden Einsichtigen, was dieser Sturm gegen die „Entwicklungstheoretiker“ auf sich hat.

G. STOSCH, der uns schon mehrfach als Schriftsteller auf alttestamentlichem Gebiet begegnet ist, weist darauf hin, dass durch die religionsvergleichende Forschung bisher so wenig fruchtbare Resultate erzielt sind. Die Ursachen dieser Erscheinung sind mannigfaltige. Was die innerliche oder philosophische Seite angeht, so seien diese Untersuchungen zu allgemein und zu theoretisch geführt, dagegen bei Spezialuntersuchungen sei man zu äusserlich verfahren. Das gelte namentlich von der Anwendung der religionsgeschichtlichen Methode auf das A. T. Diese heiligen Urkunden können es beanspruchen, nach der ihnen innewohnenden genuinen Meinung, nicht nur nach äusseren Zusammenklängen, mit parallelen Geistesprodukten der heidnischen Religionen verglichen zu werden. Damit ist der Gesichtspunkt der Arbeit gegeben. Es ist unmöglich, den Inhalt dieser durch 570 Seiten sich hinziehenden, öfter auch geistvollen Plauderei hier darzulegen, nur einige Beispiele zur Charakteristik. S. 52 werden die Mythen über Herakles, Buddha und andererseits die Geschichte von der Entrückung des Elia einander gegenübergestellt. Die Hinnahme des Elia in eine übernatürliche Welt widerstreite in jedem einzelnen Zuge dem Gepräge des Mythos, und der Bericht des wunderbaren Vorgangs zeige einen starken Kontrast gegen jede mythologisierende Deutung. Hier sei alles geistig und doch real, alles natürlich und doch wunderbar. Psychologische Wahrheit verbinde sich mit jener Einfalt, wie sie nur einem geschichtlichen Ereignis innewohnt, in welchem die unsichtbare Hand der Gottheit wirkt. Den eigentlichen Kern der Arbeit bildet eine Behandlung des Jesajabuches, das natürlich als völlig einheitliche Grösse angesehen wird; die Aus-

führungen erstrecken sich von 147—434: des Volkes Verstockung und die Verheissung Immanuel, die Weltgeschichte als Weltgericht, Gericht und Gnade in ihrer Fülle und Erfüllung, Weltpolitik und Gottespolitik, die Selbstoffenbarung des Schöpfergottes, der Mittlerberuf des Erlösers, die Heiligungsarbeit auf dem Wege zur Vollendung. Das sind die Gesichtspunkte, unter die St. den Inhalt des Jesajabuches stellt. Der dritte Teil behandelt die nachjesajanische Prophetie bis zu Daniel hin, den St. besonders schätzt, weil dies Buch uns das lebendige Schema eines lichten göttlichen Planes zeigt, nach dem Gott die Geschicke der Menschheit in Geschicken von Völkern und Reichen zu einem lichten Endziel emporführt. Eben um der Klarheit und Wirklichkeitskunst dieses Bildes willen tritt das Wirken und Amt der Engel in leuchtender Klarheit und Milde vor unsere Augen. . . . Sie schmiegen sich mild und elastisch an alles Erscheinende und setzen doch Grund und Norm, Möglichkeit und Wirklichkeit der Erscheinungen. Sie begleiten die Geschichte wie unsichtbare Lichtschatten und sind doch die energievollen Meister alles Geschehens. Dass diese Anschauung sich von der Geistermythologie des Heidentums wie Wahrheit vom Irrtum und wie Klarheit von Verworrenheit unterscheidet, wird von niemandem geleugnet werden. Es wäre leicht, diese Phantastereien mit weiteren zahlreichen Beispielen zu belegen, doch wird das Obige genügen. Daneben finden sich auch da und dort verständige und nüchterne Bemerkungen. Sieht man das Buch als Ganzes an, so muss man sich doch fragen, wem es dienen soll. Denn von strenger wissenschaftlicher Untersuchung findet sich keine Spur; dazu fehlt dem Verf. auch offenbar die Unbefangenheit und die methodische Schulung, trotz aller eingestreuter Gelehrsamkeit.

Lesenswert ist die kleine Arbeit J. BENZINGERS über die Frage, wie die Juden das Volk des Gesetzes wurden. Er zeigt, wie wir Israels Gesetz nicht bis zur letzten Quelle, der ungeschriebenen Sitte, zurückverfolgen können, weil die Ausbildung der Sitte zum Recht sich gar nicht auf israelitischem Boden vollzogen hat. Das Hammurabigesetz hat bewiesen, dass schon

lange vor der Einwanderung der Israeliten in Kanaan, ja lange vor der mosaischen Zeit ein fein ausgebildetes Gesetz in Vorderasien herrschte. Aus diesem Gesetz hat sich das israelitische entwickelt. B. zeigt an einzelnen charakteristischen Beispielen die Verwandtschaft des israelitischen Rechts, speziell im Bundesbuch, mit dem Hammurabigesetz, betont aber andererseits auch, dass das israelitische Recht von der gleichen Grundlage aus sich doch eigenartig entwickelt hat. Diese eigenartige Entwicklung ist einerseits durch die Verschiedenheit der Kulturstufe Israels und der Babylonier und andererseits durch die der Religionen bedingt. B. geht dann über zum Deuteronomium, dem durch die Macht des Staats durchgeführten Gesetz, das durch den Kompromiss von Propheten und Priestern zustande kam, bei dem aber schliesslich Kultus und Priester allein den Vorteil hatten. Damit war die Entwicklung auf eine schiefe Bahn gekommen, deren verhängnisvolle Folgen Jeremja klar erkannte. In seinem jüngeren Zeitgenossen, Ezechiel, ersteht dann der Mann, der dieser noch von Jeremja bekämpften Richtung die Bahn freimacht, insofern er mit seiner prophetischen Autorität den Gedanken vertritt, dass von Jahve Heil nur zu erwarten ist, wenn man den im Gesetz deklarierten Willen Jahves aufs peinlichste erfüllt. Er zieht auch die rituellen und kultischen Forderungen in den Kreis dieser Gesetze, wie in gleicher Weise das in den Heiligkeitsgesetzen geschieht, die dann in das Gesetzbuch Esras, das diese von Ezechiel eingeschlagene Richtung am konsequentesten fortführt, aufgenommen sind. Damit dass das Gesetz „heilige Schrift“ wurde, in der Gottes Willen kodifiziert vorliegt, ist das Aufkommen der Schriftgelehrten gegeben, deren Aufgabe eine dreifache war: Auslegung des Gesetzes, Unterricht im Gesetz und Rechtsprechung. Das Ziel dieser Schriftgelehrten war es, das ganze Leben der Menschen durch genaue Vorschriften so zu regeln, dass ihm der Gehorsam gegen das Gesetz zur Gewohnheit wurde. Die Last, die sie dem Frommen auferlegten, hat zarte Gewissen geschärft und aufrichtige Gemüter wie einen Paulus zur Erkenntnis der Sündenknechtschaft geführt.

Die Untersuchung der Ethik des Deut., die G. STERNBERG unternommen hat, ist eine dankenswerte Aufgabe; denn so reich wir auch an Monographien über das Deut. sind, diese Aufgabe ist noch nicht gelöst, wenn auch einige in dies Gebiet fallende Themata von andern behandelt sind. Die Voraussetzung, von der St. ausgeht, ist die einheitliche Abfassung und die wesentliche Richtigkeit des überlieferten Textes. Der Verf. hat sich bei diesen letzten Reden Moses nicht einer Einkleidung bedient, um die zu seiner Zeit passenden Forderungen auszusprechen, sondern er hat alles das geben wollen, was nach seiner Kenntnis der Mosegeschichte und den ihm als mosaisch geltenden Gesetzesquellen als Inhalt des letzten Denkens und Redens des scheidenden Führers im Blick auf Israels Zukunft vorgestellt werden konnte. Als Abfassungszeit kommt für St. die Zeit Salomos nach dem Tempelbau in Betracht. Die eigentliche Darstellung der Ethik zerfällt in zwei Hauptteile: im ersten handelt es sich um die theoretischen Momente der deuteronomischen Ethik, im zweiten um das im Deut. als ethische Praxis geforderte sittliche und soziale Leben Israels. Im ersten Teil legt er die im Deut. zur Anwendung kommende ethische Norm dar, nämlich den Gesetzeswillen bei der Regelung und bei der Beurteilung des menschlichen Handelns. Aber ist diese befehlende Gesetzesform wirklich imstande, ethisches Handeln und ethisches Urteil zu verursachen? Dies Problem hat schon das Deut. empfunden und darum der von ihm verkündeten Norm eine Begründung an die Seite gesetzt, die diese Bedenken beseitigen soll. Solche Begründung konnte nur in religiösen Kategorien geboten werden: alles dreht sich um den religiösen Bundesgedanken. Durch die freie Gnade und Liebe Jahves auf Grund der Bundeszusage werden die Beziehungen zwischen dem befehlenden Willen Gottes und dem gehorchenden bzw. nicht gehorchenden Willen der Menschen zunächst schon ihrer äussern Härte entkleidet. Das Gesetz tritt nicht mehr als eine fremde Gehorsam fordernde Autorität auf, sondern lockt zu seiner Erfüllung, weil auf ihr die Verheissung eines äussern Segens zum Lohn des Gehorsams liegt. Noch einleuchtender für das christ-

liche Empfinden offenbart sich die ethische Bedeutung des Zusammenwirkens der göttlichen Gnade und der Gerechtigkeit im Rahmen des Bundesverhältnisses da, wo es gilt nicht das gesetzestreue Israel zu belohnen, sondern das ungehorsame zu bestrafen. Auf der einen Seite wird hier dem Ernst des Gerichts nichts abgebrochen, er wird sogar noch verschärft, auf der andern Seite wird der Gedanke nicht aus den Augen verloren, dass Gott dem wahrhaft reuigen Israel sein vergebendes Erbarmen schenkt. — Ziel der Begründung der deuteronomischen Gesetzesnorm ist die freiwillige Gehorsamstat. Dies Ziel ist erst dann erreicht, wenn nicht nur die menschliche Einsicht überzeugt ist, sondern auch der menschliche Wille durch mancherlei Gefühlsmotive wirklich zur Tat angetrieben erscheint. Solche Gefühlsmotive natürlicher Art sind: Eudämonismus, Familiensinn, Nationalgefühl, humaner Trieb, religiöser Art: Gottesfurcht, Liebe zu Gott, Dankbarkeit. — Der zweite Hauptteil behandelt die verschiedenen Gebiete der sittlichen Betätigung: Israels Verhalten zu den Fremden; die öffentlichen Gemeindeaufgaben: Krieg, Kultus, Recht; die Betätigung der Einzelnen in privaten Lebensverhältnissen. — Das Buch ist mit eindringendem Fleiss gearbeitet, aber seine Lektüre ist keine leichte; das hängt mit der grossen Schwerfälligkeit und Breite der Darstellung, namentlich in gewissen Partien des ersten Teils zusammen. Wie schon oben gesagt, sieht St. das Deuteronomium als einheitliche Arbeit an, verfasst unter Salomo nach dem vierten Jahr seiner Herrschaft. Was St. für diese Anschauung als Stütze aus dem Deut. beibringt, wird schwerlich andere überzeugen: dass nämlich die Gegenwart des Verf. des Königsgesetzes nicht lange nach Salomos Zeit liegen kann. Wie Dt 26¹² ff. dem Hosea bei seinem Ausspruch 6⁶ vgl. 8¹² im Sinne gelegen haben soll, ist schwer verständlich. Natürlich ist des Verf. kritische Stellung zur Frage der Abfassung des Deut. auch nicht ohne Bedeutung für die Lösung seiner Aufgabe gewesen. Durch sie ist ihm die Einsicht verschlossen, dass offenbar die Tendenz des Deut., genauer zugesehen, keineswegs eine ganz einheitliche ist, sondern dass neben der prophetischen mit