

## Werk

**Titel:** Religionsgeschichte Israels. II.

**Autor:** Nowack, W.

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1914

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1914\\_0017](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1914_0017)|log22

## Kontakt/Contact

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

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

## Altes Testament.

### Religionsgeschichte Israels.

#### II.

SELLIN, E., Der alttestamentl. Prophetismus. Leipzig, Deichert, 1912. VIII. 252. M. 4.80. — HINCKLEY, G. Mitchell, The Ethic of the Old Testament (Aus der Serie: Handbooks of Ethic and Religion). The University of Chicago Preß, Chicago. X. 417. — BUDDE, K., Die altisraelit. Religion. 3. verbesserte und reicher erläuterte Doppelauf. von „Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung“ (Amerikan. religionswissenschaftliche Vorlesungen 4. Reihe). Gießen, Töpelmann, 1912. XII. 148. M. 2.50. — KAUTZSCH, E., Biblische Theologie des Alten Testaments. Aus dem Nachlaß des Verf. hrg. von K. Kautzsch. Tübingen, Mohr, 1911. XV. 412. M. 8.— — KÖNIG, E., Geschichte der alttestamentl. Religion, kritisch dargestellt. Gütersloh, Bertelsmann, 1912. VIII. 608. M. 7.—

SELLINs Arbeit umfaßt drei, aus Vorträgen hervorgewachsene Studien. Die erste Studie gibt eine Skizze der Geschichte des alttestamentlichen Prophetismus. Er beginnt mit dem Prophetismus um das Jahr 1000 und versucht ein Bild Samuels und der in seinen Tagen hervortretenden Nebi'im zu zeichnen. Im Gegensatz zu den meisten sieht er in diesem Nebi'ismus nicht eine von den Kanaanäern entlehnte Erscheinung, sondern Nebi'im hat es seit ältester Zeit in Israel gegeben, aber als ekstatische Genossenschaften begegnen wir ihnen nie vor der Aera des Samuel. In dem Auftauchen jener Scharen von Verzückten in dieser Zeit liegt die Wurzel zu einem neuen Wachstum des alten Nebi'ismus, seit dieser Aera wurden sie mehr und mehr das, was wir gewöhnlich unter Propheten verstehen; von dieser Zeit an haben die Nebi'im die Tendenz zur Offensive erhalten; endlich ist seitdem der Gedanke immer stärker zum Durch-

bruch gekommen: es kommt etwas Neues, es kommt Gott selbst. Im zweiten Abschnitt, Der Prophetismus im 9. Jhdt, zeigt S. als das Charakteristische die freiwillige Unterordnung der einstigen Ekstatikerscharen unter die geistesmächtigen Gottesmänner und ihre daraus sich ergebende Disziplinierung. Nun folgt in fünf Kapiteln eine Charakteristik der einzelnen Schriftpropheten und ihrer Predigt: in trefflicher und feiner Weise werden die für jeden Propheten charakteristischen Gedankenreihen herausgehoben und in ihrem inneren Zusammenhang aufgezeigt. Es ist ja bekannt, daß S. einer mehr konservativen Richtung zugeordnet wird, aber dieser Mann in seiner Eigenart ist in einer solchen Rubrik nicht ohne weiteres unterzubringen. Neben nicht wenig Stellen, in denen er aus seinem Gegensatz zur literarkritischen Schule Wellhausens kein Hehl macht und in denen er, seiner konservativen Neigung folgend, dem vorliegenden Text nicht gerecht wird — ich erinnere nur an S. 6, wo er die in c. 7<sub>1</sub> ff. vorliegende Auffassung von Samuel als Richter und ursprünglichem Gegner gegen des Volkes Verlangen, einen König zu haben, nur formal, aber kaum sachlich verschieden von der in 8<sub>1</sub> ff. findet, wonach gerade Samuel der eigentliche Gründer des Königtums ist —, neben solchen Stellen finden sich andere, aus denen sich in deutlichster Weise ergibt, daß auch er der Kritik in sehr erheblicher Weise Konzessionen macht. So sagt er, daß die an Elisa sich anschließenden Wundererzählungen sich weit von dem entfernen, was nach sonstiger biblischer Anschauung gottgewirkte Wundertaten sind, die zum guten Teil schon in das Gebiet der Magie hineinschlagen. Es sind Volkserzählungen, wie sie wohl auch sonst im Orient verbreitet sind und die im Kreise der israelitischen Propheten auf den Wundermann übertragen wurden (S. 26). Und in bezug auf Jer 7<sub>21</sub> ff. gesteht er unumwunden zu, daß Jeremja sich nie hätte so ausdrücken können, wenn in seiner Zeit schon die breite Opfergesetzgebung des Priesterkodex als mosaisch gegolten hätte. Was sind alles für Apologetenkunststücke versucht worden, um Jer 7<sub>21</sub> ff. als für die Pentateuchkritik bedeutungslos hinzustellen! (S. 64 Anm. 2.) Ich verweise endlich auf sein Urteil über Eze-

chiels Gesetze zur Regelung des Lebens in der neuen Theokratie; damit sei, so schreibt er, ein Pfad betreten, der bergab führt von der Höhe der Propheten, der hineinführt in eine Gesetzesreligion, der gerade die Propheten den Kampf auf Leben und Tod erklärt hatten (S. 77). Ich könnte daneben freilich auch nicht wenig Beispiele für meinen Dissensus mit S. beibringen, aber sie können an meinem Urteil nichts ändern, daß wir im Augenblick auf knapperem Raum kaum eine Darstellung der Geschichte der Prophetie haben, die uns besser in die zur Zeit schwebenden Streitfragen einführt.

Für den Fachmann wertvoller und anregender ist die zweite Studie, die sich mit Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie beschäftigt. S. macht hier nach zwei Seiten Front: einerseits gegen die Vertreter der literar-kritischen Schule Wellhausens und andererseits gegen Greßmann und Gunkel. Jene hatten in mannigfachen Variationen die Behauptung vertreten, daß erst die Propheten die eschatologische Hoffnung geschaffen haben: aus der ihnen gewordenen Erkenntnis von dem Untergang des Jahvevolkes lasse sich psychologisch ihre ganze Zukunftserwartung ableiten. Von Ezechiel an sprudeln diese Gedanken nicht mehr unmittelbar und natürlich, sondern werden aus den früheren schriftlichen Quellen abgeleitet und künstlich ausgeschmückt mit allerhand ausländischen mythologischen Stoffen oder Erzeugnissen eigener Phantasie, mit anderen Worten: die vorexilische Zukunftserwartung sei psychologisch, die nachexilische sei literarisch zu erklären. S. zeigt demgegenüber, daß diese psychologische Erklärung versagt, weil uns Gedanken entgegentreten, die von hier aus nicht begriffen werden können, und weil diese Zukunftserwartungen nicht erst in der Zeit der Propheten beginnen, sondern weit über die ältesten Propheten rückwärts bis in die mosaische, ja vormosaische Periode zurückreichen. Andererseits aber macht S. namentlich gegen Greßmann, dem er in den oben dargelegten Gedanken zustimmt, sehr energisch Front, weil Gr., wie S. behauptet, das Wesen der israelitischen Zukunftserwartungen verkannt hat. Nach Greßmann ist Unheil wie Heil naturmythologisch gedacht und aller

ethischen Beziehungen bar; beide sind auch nach Gr. nicht organisch verbunden, sondern beide haben lose nebeneinander gestanden. Sie ständen als zwei stark geschädigte, allein übrig gebliebene Reste eines einstmaligen einheitlichen Tempels vor uns, wären aber wahrscheinlich schon getrennt nach Palästina gekommen. Demgegenüber betont S., daß Gr. das Wesen der Unheils- wie Heilserwartung verkannt und Peripherisches in den Mittelpunkt gerückt habe. Die Zukunftserwartungen gipfeln in dem Satz der kommenden schrankenlosen Herrschaft Jahves, wir befänden uns demnach nicht mehr auf einer naturmythologischen Stufe, sondern die Erwartung war durchaus eine heilsgeschichtlich verankerte und orientierte, mögen auch manche peripherische Züge in der Einzelausmalung der künftigen großen Theophanie letztlich in Naturmythologie ihre Wurzel haben. Ist das der Zentralgedanke der israelitischen Zukunftserwartungen: die kommende Weltherrschaft des Jahve vom Sinai, so ist von hier aus klar, daß Heil und Unheil in der Eschatologie nicht lose und ohne organische Verbindung nebeneinander bestanden haben, sondern daß sie vielmehr beide eng zusammengehören, denn diese schrankenlose Herrschaft des kommenden Jahve bedeutet auch die Wiederkehr des Paradieses, des Reiches des Friedens und der Gerechtigkeit. Dieser Gedanke ist für Israel nicht mehr nur ein naturmythologischer, sondern die ethische Orientierung ist in Schilderungen wie in Jes 11 9 unverkennbar. Mag auch diese ethische Orientierung bei der breiten Masse eine recht primitive gewesen sein, ganz ist sie nicht auszuschalten. Wie als Gott des Gerichts so hat Alt-Israel Jahve auch als Gott des Heils gekannt und als solchen am Ende der Tage erwartet. Im dritten Kapitel sucht S. darzutun, daß die Heilandserwartung uralte ist, sie läßt sich, wenn auch nur in vereinzeltten Spuren, bis in die Anfangszeit der israelitischen Geschichte zurückverfolgen. Der Heiland ist eine Parallelerscheinung zu dem Gott, dessen Kommen als Herrscher und König S. als Kern der israelitischen Unheils- und Heilserwartung ansieht. Der Versuch, diese Heilandserwartung aus dem alten Orient abzuleiten, ist gescheitert, denn dieser kennt den eschatologischen König nicht. Die eigent-

liche Wurzel der altisraelitischen Heilandserwartung liegt in der Offenbarungstat am Sinai, hier wurde der Grund dazu gelegt, die ganze Geschichte zu betrachten unter dem Gesichtspunkt des Wartens auf die Erscheinung des Weltgottes, der das All mit seiner Herrlichkeit erfüllen sollte. Weil das Auge keines Sterblichen diese Herrlichkeit schauen konnte, so mußte sich mit derselben Energie überall, wo man so dachte, die Notwendigkeit der Erscheinung in einem Organ ergeben, in dem man seiner Herrlichkeit inne werden konnte ohne zu sterben. Ein solches Organ wurde nicht durch Reflexion gewonnen, sondern man besaß es als gegebene Größe in dem Urmenschen, der zwar als göttliches Geschöpf und ein Abbild göttlicher Herrlichkeit, doch vertrauten Umganges mit Gott gewürdigt und zur Herrschaft über die Natur bestimmt war. In der altisraelitischen Eschatologie wurde die rückwärts gewandte Sehnsucht nach dem Urmenschen eine klare, bestimmte, in die Zukunft blickende Geschichtserwartung: Jahve wird in diesem Menschen, der zwar sein Geschöpf ist, aber bei ihm war, ehe die Berge wurden, wird in diesem seinem Sohn kommen, die Weltherrschaft aufzurichten, Israel und die Völker zu richten, das Paradies und den Völkerfrieden zu bringen. Diese Erwartung wurde mit vielen der Farben und Bilder, mit denen man im alten Orient jenen Paradiesesmenschen schilderte, ausgeschmückt, ja gewisse Züge der altisraelitischen Heilandserwartung, zu denen wir keine Parallele im alten Orient bisher nachweisen können, werden zum festen Bestand der altorientalischen Vorstellung vom Paradiese gehört haben. Der eigentliche Kern aber dieser Heilandserwartung ist altisraelitisch, er wurzelt nicht in der Mythologie, sondern in der Religion Israels.

Ref. stimmt in einer Hinsicht völlig mit S. überein, in der Ueberzeugung, daß die Zukunftserwartungen von Unheil und Heil nicht erst von den Schriftpropheten geschaffen, sondern von ihnen vorgefunden und ihrer religiösen Erkenntnis entsprechend umgestaltet sind. Auch Greßmann gegenüber scheint mir S. in einer Reihe von Punkten im Rechte zu sein, während andere, wie z. B. die Behauptung des Zusammenhangs der Vorstellung

vom Urmenschen mit der messianischen Erwartung, überhaupt von der Entstehung der Zukunftserwartung mir sehr disputabel erscheinen; jedenfalls gibt die jetzt vorliegende Formulierung dem Ref. an verschiedenen Punkten Anlaß zu Bedenken. Aber trotz alledem liegt in dieser Studie eine nach Form wie Inhalt vortreffliche Leistung vor, die reich an Anregung ist und von keinem, der sich mit diesen Fragen beschäftigt, übersehen werden kann.

Dies Urteil gilt auch im wesentlichen von der dritten Studie, die sich mit altorientalischer und alttestamentlicher Offenbarung beschäftigt. Es ist leider nicht möglich, sie im einzelnen hier wieder zu geben, nur das sei gesagt, daß S. hier überzeugend den Nachweis führt, wie bei aller Aehnlichkeit in einzelnen Dingen beide doch im Wesen verschieden und die alttestamentliche turmhoch über der altorientalischen steht. Das ist bedingt dadurch, daß in letzterer die Voraussetzungen fehlen, die in Israel gegeben sind, nämlich die ganz anderen Vorstellungen vom Wesen der Gottheit: von einem Plane der Gottheit, nach dem sie die Welt regiert und die Geschichte leitet, von einem Kommen des Reiches Gottes ist wohl in der alttestamentlichen, nie aber in der altorientalischen Offenbarung die Rede. — Ref. wünscht diesen Studien SELLINS recht viele aufmerksame Leser.

Das Buch von Hinckley G. MITCHEL, *The Ethic of the Old Testament*, verdient ebenfalls im Rahmen dieser religionsgeschichtlichen Literatur behandelt zu werden, denn Israels Ethik war durchaus religiös bestimmt, und demgemäß muß jede alttestamentliche Theologie, welche die sämtlichen Aeüßerungen des religiösen Lebens zur Darstellung bringen will, auch die Entwicklung der sittlichen Anschauungen Israels geben. Das schließt nicht aus, daß jemand wie Mitchell diese Fragen der alttestamentlichen Ethik in einer gesonderten Untersuchung behandeln kann. Von entscheidender Bedeutung für die Untersuchung ist natürlich des Verf. Stellung zu den Quellen, deshalb gibt er zuerst einen kurzen Ueberblick über diese seine Stellung; wir ersehen daraus, daß M. im wesentlichen auf dem Boden der deutschen literar-kritischen Schule steht. In 31 Kapiteln legt

sodann M. die ethischen Anschauungen der verschiedenen Zeiten und Persönlichkeiten dar. Das hat den Nachteil, daß der Leser kein scharfes Bild von dem Gesamtcharakter alttestamentlicher Ethik im Unterschied von der Ethik anderer altorientalischer Völker Vorder-Asiens empfängt, aber es hat den Vorteil, daß die entscheidenden Momente in der Entwicklung deutlicher herausgehoben werden können. Und in dieser Beziehung verdient diese Arbeit eines besonnenen Forschers Beachtung. Eine Benutzung der über diese Fragen vorliegenden deutschen Literatur ist dem Ref. nirgends entgegengetreten, sie würde dem Verf. an mehr als einem Punkt Bereicherung gebracht haben.

BUDDES Vorlesungen über die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung erschienen zuerst 1899, nachdem der Verf. sie im Winter 1898/99 in Amerika gehalten hatte. An Lehrbüchern und kürzeren Darstellungen des gleichen Stoffes fehlt es ja bei uns nicht, dennoch hat sich B.s Arbeit neben ihnen allen erfolgreich behauptet, so daß sie nun in dritter Auflage ausgehen konnte. Dieser Erfolg ist begreiflich; denn B. hat es verstanden, mit Beiseitelassung aller nebensächlichen Momente die Hauptpunkte der Entwicklung scharf herauszuheben: gründliche Beherrschung des Stoffes, vorsichtig abwägendes Urteil und klare, von warmer religiöser Begeisterung getragene Darstellung, das sind die unverkennbaren Vorzüge dieses Buches. Auch in seiner Neubearbeitung läßt das Buch das ruhig abwägende Urteil des Verf. deutlich erkennen. Arbeiten namentlich über die Anfänge des Jahvismus — ich nenne nur Volz und Baentsch — sind in diesem letzten Jahrzehnt mehrfach veröffentlicht, aber B. hat sich nicht veranlaßt gesehen, die einst von ihm vertretenen Anschauungen preiszugeben oder auch nur zu modifizieren; was an sicheren Ergebnissen die Forschungen des letzten Jahrzehnts gebracht haben, hat, wie er mit Recht behauptet, seine Position eher befestigt als erschüttert. Die Änderungen in dieser neuen Auflage sind daher gering, nur auf S. 37 ist eine solche aufgefallen, wo B., durch die neueren Untersuchungen bestimmt, seine frühere Anschauung vom Zusammenhang der siebentägigen Woche mit den sieben Planeten preisgibt und von



der Viertelung des Monats nach den vier Mondphasen ausgeht. Zahlreicher sind die Zusätze in den Noten, die jetzt fast den doppelten Umfang der ersten Auflage haben: ohne das Buch mit gelehrtem Ballast zu beschweren, nehmen sie auf die verschiedenen in den letzten Jahren hervorgetretenen Probleme literarkritischer wie religionsgeschichtlicher Art Bezug. In ersterer Hinsicht erinnere ich namentlich an Bemerkungen wie die zu Am 9 s ff. Hos 1—3 usw., in letzterer an seine Ausführungen zum Sabbathproblem. — Ref. wünscht den Vorlesungen auch in dieser neuen Auflage dankbare Leser; denn es gibt kaum ein zweites Buch, das auf knappem Raum in so trefflicher Weise über den Entwicklungsgang der altisraelitischen Religion zu orientieren vermag.

Es ist ein eigentümliches Geschick, dem die Bearbeitung der alttestamentlichen Theologie unterworfen zu sein scheint: abgesehen von wenigen Arbeiten, welche die Autoren selbst veröffentlicht haben, sind die meisten erst nach dem Tode ihrer Verf. publiziert, ich erinnere an die Bücher von Dan. von Cölln, Haevernick, Ewald, Oehler, Hitzig, Kayser, Riehm, Dillmann, zu denen nun auch das Buch von KAUTZSCH hinzutritt, der bei seinem am 7. Mai 1910 erfolgten Tode ein für den Druck bestimmtes Manuskript hinterließ, dessen letzte Durcharbeitung ihm aber leider nicht mehr beschieden war. Den Fachleuten ist die Arbeit freilich nicht unbekannt; denn sie deckt sich im wesentlichen mit dem Artikel Religion of Israel in dem von James Hastings u. Rev. Selbie herausgegebenen Dictionary of the Bible. Da aber dies Buch nur wenigen in Deutschland zugänglich sein dürfte, so hat der Sohn des Verewigten mit Recht diese Arbeit der deutschen theologischen Welt zugänglich gemacht. Er hat sich auf redaktionelle Aenderungen beschränkt und die den einzelnen Paragraphen vorgesetzten Literaturangaben hinzugefügt, während das, was im Text oder in Fußnoten zitiert ist, aus der eigenhändigen Niederschrift des Verf. stammt.

Der ganze Stoff ist in sechs Kapitel gegliedert. Nach einer Skizze der vormosaïschen Religion Israels, soweit sich diese aus den uns erhaltenen Andeutungen rekonstruieren läßt, erörtert

K. die Stiftung des Jahvismus durch Mose am Sinai; als dessen eigentliches Wesen er Henotheismus oder Monolatrie mit stark sittlichem Charakter ansieht, der freilich nicht in einzelnen Vorschriften weder für den Kultus noch für das soziale Leben durch Mose seine Ausprägung erfahren hat. Bei dieser Gelegenheit erörtert K. auch die Frage der Mosaizität des Dekalogs, ohne freilich zu einer Entscheidung zu kommen. Das dritte Kapitel zeichnet ein Bild des Jahvismus auf dem Boden Kanaans in der vorprophetischen Zeit. K. zeigt, wie notwendig ein Synkretismus zwischen Jahve und Baal eintreten mußte, wie aber schließlich Baal durch Jahve überwunden wurde. In dem letzten Abschnitt dieses Kapitels „Anthropologisches und Weltanschauung“ behandelt er die Scheolvorstellung; er zeigt wie neben der dem Jahvismus eigentümlichen Dichotomie der menschlichen Persönlichkeit die von anderer Voraussetzung ausgehende Scheolvorstellung eigentlich keinen Raum hat, sie vielmehr ein Fremdkörper im Jahvismus ist, der vielleicht auf babylonischen Ursprung zurückgeht (S. 178). Die Frage nach der Weltanschauung gibt K. zugleich Gelegenheit, sich über den für diese Frage bedeutungsvollen Einfluß Babyloniens auszusprechen. So sehr ich dem zustimme, daß dieser von vielen überschätzt wird, so wenig scheint es mir freilich richtig, daß man die Frage aufwerfen könne, ob nicht in manchen Perikopen anstatt von einer Anlehnung und Nachahmung vielmehr von der Absicht einer Polemik gegen die angebliche Vorlage geredet werden müsse. Das vierte Kapitel beschäftigt sich zunächst mit Namen und Wesen der Schriftprophetie, den Formen der den Propheten zuteil gewordenen Offenbarung, sowie den Formen der prophetischen Verkündigung, um dann eine Skizze des Inhalts der prophetischen Predigt zu geben. K. handelt 1. von dem Gottesbegriff, 2. von dem Verhältnis Jahves zu Israel, 3. von dem Verhalten des Volkes gegen Jahve, 4. von der Stellung der Propheten zu der Verderbnis des Volkes und endlich 5. von der sogenannten messianischen Weissagung. Der letzte Paragraph skizziert den äußeren Entwicklungsgang der Religion Israels im Zeitraum der vorexilischen Prophetie, eine Skizze, von der man

zweifeln kann, ob sie hier am Schluß des Kapitels an ihrer Stelle ist. Im fünften Kapitel spricht K. vom Prophetismus seit dem Exil: naturgemäß nimmt die Darstellung Ezechiels und Deuterocesajas einen breiten Raum ein; ebenso behandelt K. die Zukunftserwartungen der exilischen und nachexilischen Prophetie ausführlicher, während er mit wenig Strichen die religiösen, ethischen und kultischen Vorstellungen dieser Zeit zeichnet. Das letzte Kapitel stellt die verschiedenen Strömungen des Judentums dar: die im Priestergesetz, die in der lyrischen und elegischen und die in der Chokma-Literatur.

Die Arbeit zeichnet sich durch Klarheit der Ordnung des Stoffs und der Darstellung aus. K. versteht es, wissenschaftliche Akribie mit religiöser Wärme zu verbinden: klar wird die Eigenart der religiösen Frömmigkeit sowohl in ihrer Ueberlegenheit anderen Religionen des Altertums gegenüber, wie in ihrer Beschränktheit und Unterchristlichkeit herausgehoben. Ueberall tritt uns sorgsam abwägendes Urteil entgegen; K. begnügt sich lieber mit einem non liquet, als daß er sich zu einem absprechenden Urteil verleiten ließe. Bisweilen ist er in seiner Zurückhaltung vielleicht zu weit gegangen. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht seine Stellung zum Dekalog Ex 20: hier sucht er dem Einwand, daß man Bedenken tragen müsse, den Dekalog wegen der in ihm zutage tretenden ausgebildeten sittlichen Anschauungen an die Spitze der Entwicklung zu stellen, durch den Einwand zu begegnen, daß nicht der ethische, sondern der rechtliche Gesichtspunkt im Vordergrund stehe. Läßt sich das auch vom Verbot des Ehebruchs sagen, so doch nicht ohne große Künstelei von den Geboten der ersten Tafel und gar nicht von dem Verbot, sich auch nicht im Gedanken an dem Eigentum des Nächsten zu vergreifen. Betreffs des Bilderverbots ist K. objektiv genug anzuerkennen, daß bis ins 8. Jhdt niemand ein so kategorisches Verbot der Jahvebilder zu kennen scheint. K. hätte auch die Schwierigkeit, welche das Sabbathgebot für die Mosaizität des Dekalogs bietet, herausheben sollen: mag auch die Frage der Entstehung des Sabbaths noch keine allgemein anerkannte Lösung gefunden haben, so fordert die andere

Frage, wie es zu erklären ist, daß seine Feier allein im Dekalog Erwähnung gefunden hat, doch eine Antwort. Mit Recht wendet sich K. gegen Eerdmanns, der von den zehn Geboten drei streichen und nur sieben der mosaischen Zeit zuschreiben will, aber er hätte doch angesichts der eben herausgehobenen Momente und von seinen eigenen Voraussetzungen aus nicht auf ein bestimmteres Urteil verzichten und nicht von der Möglichkeit der Mosaizität „irgendwelcher Grundgestalt des Dekalogs mit Absehen vom Bilderverbot“ sprechen sollen. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß K., wenn er seine Absicht einer nochmaligen Durcharbeit zur Ausführung gebracht hätte, hier wie an anderen Stellen seine Anschauung modifiziert bzw. ein bestimmteres Urteil ausgesprochen hätte. Dahin rechne ich auch die im ganzen vortrefflichen Ausführungen über die Scheolvorstellung, ferner die Behauptung S. 28, daß im Jahvekultus schwerlich jemals andere als Jahvebilder geduldet seien, und die andere S. 51, wo K. bestreitet, daß der Neḥuṣtan, der bis Hiskia verehrt wurde, ein Jahvebild war, die Deutung Ez 20<sup>25</sup> f., wo der Prophet die Opferung der Erstgeburten zu den nicht ersprießlichen Satzungen rechnet. Zu Ps 82<sup>1</sup> ff. vertritt K. den Gedanken, daß es sich bei den b'nē elōhim um Untergötter handelt, die unter der Aegide Jahves sich gleichsam als Unterkönige an der Weltregierung beteiligen. Mit Recht betont K. auch, daß in dieser Vorstellung von Untergöttern der Glaube an die Realität der einstigen Volksgötter nachwirkt; wenn K. aber dann aus der Tatsache, daß diese Vorstellung von Untergöttern dem Jahvismus ein- und untergeordnet ist, den Schluß zieht, daß sie unmöglich als ein Rest des einstigen Henotheismus oder gar eines einstigen Polytheismus betrachtet werden kann, so ist die Notwendigkeit dieses Schlusses schwerlich jedem einleuchtend. Doch das alles sind Ausstellungen, welche den Wert der Arbeit von K. nicht stark beeinträchtigen und unser Urteil nicht erschüttern können, daß sie in trefflicher Weise in den jetzigen Stand der alttestamentlichen Theologie einzuführen vermag.

ED. KÖNIG will uns die Entwicklungsgeschichte „der legitimen Religion Israels“ geben, welche von dem Zeitpunkt da-

tiert, wo Abraham sich aus religiösen Gründen von seinen Verwandten trennte und nach Kanaan auswanderte. Demnach behandelt er zuerst die alttestamentliche Religion auf der Stufe der Patriarchenreligion, nachdem er in einem vorhergehenden Abschnitt sich über den Ursprung der Religion Israels geäußert hat. Er spricht in ihm über die negativen Momente und die positiven Fermente und Triebkräfte beim Ursprung der legitimen Religion Israels, handelt auch von den fraglichen Vorstufen der israelitischen Religion: Totemismus, Ahnenkult, Fetischismus usw. Das Wesen der Patriarchenreligion ist nach K. negativ dahin zu bestimmen, daß sie über den Polytheismus, den Gebrauch von Gottesbildern und über Menschenopfer erhaben war; positiv dahin, daß man Gott als den allgewaltigen und als sittlich bestimmtes Wesen dachte, den man durch Opfer und Gebet verehrte. Worin besteht nun der Fortschritt auf der mosaischen und altprophetischen Stufe der alttestamentlichen Religion? Lediglich darin, daß Gott hinfort als Jahve verehrt werden wollte. Dieses Namens Bedeutung: der Seiende, Bleibende, Ewige, zugleich der Beständige, Getreue paßt in die vorliegende, geschichtliche Situation, „ja ein Name von solcher Bedeutung war in ihr einfach gefordert“. Durch den als geschichtlich gesicherten Akt des Bundesschlusses am Sinai wurde eine religiöse Verbindung zwischen Jahve und dem Gesamtvolke begründet. Die Bundesbedingungen entfalteten sich als Forderungen und als Verheißungen. Jene umfassen die alleinige und bildlose Verehrung Jahves, die religiöse Orientierung der Sittlichkeit, endlich auch die Erfüllung „antithetischer“ Pflichten, wie Waschungen, Reinigungen usw. Neben diesen Forderungen kommen die kultischen erst in zweiter Linie in Betracht, was daraus folge, daß jene dem Volk direkt mitgeteilt seien, diese aber nicht! Die Verheißungen besagen, daß Israel „ein Königreich von Priestern“ und „ein heiliges Volk“ sein soll, sie weisen aber auch auf Israels siegreiche Stellung unter den Völkern; zugleich verengert sich der Ursprungskreis des Heilsvermittlers immer mehr, indem er von der Menschheit über Abraham und Juda

hinweg zur Familie Davids geht, vgl. 2 Sam 7<sup>11b</sup> ff. Diese Religion Israels wurde in Palästina weder kanaanisiert noch babylonisiert, auch das neuhervortretende Königtum hat nur in peripherischer Weise in den Bestand der legitimen Religion Israels eingegriffen. Die Leistung der Propheten des 8. und 7. Jhdts bezog sich zunächst auf die Religion selbst, insofern sie den Gedanken der Alleinverehrung und Bildlosigkeit Jahves aufs eifrigste geltend machen, im Charakter Jahves einige Züge mit neuem Nachdruck vertreten und auch seine Weltregentenstellung schon betonen. Ein zweiter Teil ihrer Leistung bestand in der Betonung der religiös-sittlichen Leitung des Gottesreiches, ein dritter Teil endlich lag in der Behütung, Ergänzung und Vergeistigung des Gesetzes. Der Hauptinhalt der prophetischen Weissagungen umfaßte die Zeichnung der Grundlinien der zukünftigen Gottesreichsgeschichte, und zwar legten sie allen Nachdruck auf die Vergeistigung dieser Weissagung, die längst vor ihnen da war. Demnach kann von einer eigentlichen Neuheit der prophetischen Religion keine Rede sein. Nach einer Auseinandersetzung über die Bedeutung der Bundeserneuerung unter Josias legt K. dar, was der Prophetismus auf seinem Höhepunkt durch Jeremja geschaffen: er ging auf den Urbestand der Bundesbedingungen, die von Gott direkt zur ganzen Volksgemeinde gesprochen waren, zurück, vgl. Jer 7<sup>22</sup> f., und er nahm zugleich einen neuen Ausgangspunkt in der Ankündigung vom Neuen Bund Gottes mit seinem Volk 31<sup>31</sup> ff. in Aussicht. Davon, daß Jeremja der Begründer des Individualismus sei, kann keine Rede sein; denn die Behauptung vom Volk als Subjekt der Religion in älterer Zeit ist falsch, nur dies kann gesagt werden, daß das Bewußtsein eigener Verantwortlichkeit sich durch Jeremja u. a. zu immer größerer Helligkeit erhob. Der letzte Teil dieses Kapitels beschäftigt sich mit dem Einfluß des Exils und seiner Propheten, besonders mit Ezechiel. Auf religiösem Gebiet treten die Gedanken der Gerechtigkeit und Heiligkeit besonders hervor. In bezug auf den Kultus tritt freilich eine Wendung ein, insofern Ezechiel und seine Nachfolger den Kultus betonen, ja Ezechiel selbst sich an der Ausbildung der Kultusvorschriften beteiligt,

aber zu beachten ist doch, daß das nur aus seelsorgerlichen und pädagogischen Gesichtspunkten geschieht, was auch vom Priesterkodex gilt. Was die Anteilnahme am Heil der Vollendungszeit angeht, so behauptet K., daß bei Ezechiel nicht wirklicher Partikularismus vorliege. Die aus den Gerichtskatastrophen hervorgehende Erkenntnis Jahves durch die Gojim war zwar an sich nur eine negative Erkenntnis des wahren Gottes, aber es wird doch in den Reden Ezechiels nirgends verneint, daß diese negative Erkenntnis sich zur positiven Pietät gegen Jahve ausgestalten könne. Das letzte Kapitel handelt von den Schicksalen der israelitischen Religion unter der Oberleitung der Schriftgelehrten. Er zeichnet hier nicht nur die Entwicklung, die sich aus unserer kanon.-nachexilischen Literatur ergibt, sondern auch die der nachkanonischen Zeit mit Einschluß der innerhalb der hellenistisch-jüdischen Kreise vollzogenen Entwicklung.

Wie alle Arbeiten KÖNIGS zeichnet auch diese sich durch sehr umfassende Benützung der einschlägigen Fachliteratur aus. Dieser Vorzug wird freilich durch ein Doppeltes stark beeinträchtigt: einerseits weiß K. nicht zwischen wichtigen und nebensächlichen Momenten zu unterscheiden, andererseits macht die Art der Verwendung der Literatur seine Darstellung ungenießbar; denn das ganze Buch ist im wesentlichen eine Diskussion mit seinen Vorgängern, von denen keiner bisher die Sache richtig angegriffen hat. Auch aus den anderen Publikationen K.s kennt man seine Eigentümlichkeit, sich selbst zu zitieren; hier ist das Bestreben, seine Leistungen und seine Bedeutung in das rechte Licht zu setzen, bis zur Unerträglichkeit gesteigert. Schlimmer ist ein anderer Uebelstand. K. will eine Geschichte der alttestamentlichen Religion geben. Dieser Versuch ist gründlich mißlungen und mußte mißlingen; denn wenn Israels Religion in der Hauptsache schon in der Patriarchenzeit fertig ist und alle folgenden Zeiten nur das im Prinzip Fertige „entfaltet“ haben, so kann man von einer eigentlichen Geschichte nicht mehr oder doch nur in sehr beschränktem Maße reden. Auch

hier tritt uns die uns anderen Alttestamentlern so verwunderliche Tatsache entgegen, daß jemand zwar die traditionelle Auffassung vom Pentateuch und den andern alttestamentlichen Schriften zum guten Teil preisgibt, daß er aber doch der naiven Anschauung sich hingibt, daß dadurch weder für die politische noch für die Religionsgeschichte etwas geändert wird. Denn sehe ich von einigen peripherischen Dingen ab, so haben wir hier im wesentlichen die in ein modernes Gewand gekleidete Anschauung der alten Tradition. Nur sollte K. nicht meinen, daß diese Resultate auf dem Wege wissenschaftlicher Arbeit gewonnen sind. Oder kann man es wirklich noch wissenschaftlich nennen, wenn K. die beiden älteren Pentateuchquellen, die doch um Jhdte von der Patriarchenzeit entfernt sind, ohne weiteres benutzt, um ein Bild der Religion dieser Patriarchen zu zeichnen? Mag K. auch Zug um Zug für seine Schilderungen sich auf einzelne Stellen der Genesis berufen, der Vorwurf wird ihm doch nicht erspart werden können, daß seiner Position die genügende exegetische Grundlage fehlt. Denn die Exegese hat es doch nicht nur mit der Feststellung des Wortverständnisses zu tun. Aehnlich liegt die Sache mit der Frage nach der Bedeutung des Opfers. Bekannt ist die Stellung der vorexilischen Propheten dem Opfer gegenüber, vgl. Am 5<sup>25</sup> f. Hos 6<sup>6</sup> Jes 1<sup>11</sup> ff. Mich 6<sup>8</sup> Jer 7<sup>21</sup> ff., und anderseits die Wertung des Kultus in der Gesetzgebung und in der nachexilischen Prophetie. Der Widerspruch ist unverkennbar, aber K. weiß auch hier Rat: er unterscheidet die durch Moses Vermittlung und die direkt dem Volke gegebenen Gesetze, nur die letzteren seien unbedingt verbindlich, nur sie seien fundamental, während jene nur sekundär seien und nur aus pädagogischen Gesichtspunkten gefordert werden, vgl. S. 322 ff. Aber setzt nicht auch das Bundesbuch das Opfer voraus als göttliche Forderung und gilt nicht das gleiche von dem kultischen Dekalog Ex 34<sup>14</sup> ff., in dem durchweg das Volk als angeredet erscheint? Und wo findet sich innerhalb unserer alttestamentlichen Texte auch nur der leiseste Hinweis auf solche Scheidung in Gesetze von fundamentaler und in solche von sekundärer Be-



deutung? Hier handelt es sich nicht um Anschauungen, die auf dem Boden eines gesunden exegetischen Verständnisses unserer Texte erwachsen sind, sondern um „apologetische Advokatenarbeit“, die aber dennoch nicht zum Ziele führt, nämlich den Widerspruch zwischen der vorexilischen Prophetie einerseits und der nachexilischen und P. andererseits zu beseitigen, denn nicht das behauptet jene, daß die Opfer nur sekundäre und erziehbare Bedeutung haben, sondern dies, daß sie etwas von Jahve nicht Gewolltes und Gefordertes sind. Solchen Kunststücken gegenüber weise ich auf den für KÖNIG doch gewiß unverdächtigen Sellin, der in bezug auf Ezechiels Gedanken über Tempel und Kultus ganz offen sagt: damit ist, das sollte niemand leugnen, ein Pfad betreten, der bergab führt von der Höhe, auf der sich sonst die Propheten bewegten, der hineinführte in das Judentum, in eine Gesetzesreligion, der die Propheten gerade den Kampf auf Tod und Leben erklärt haben (Alttest. Prophetism. S. 77). Endlich noch ein Beispiel, was der Exeget K. fertig bringt. Nach Ex 4<sup>24</sup> ff. nennt Zippora, wie K. behauptet, Mose einen Blutbräutigam, weil er sie zu einer blutigen Zeremonie an ihren Lieblingen veranlasse. Ex 4<sup>24</sup> heißt es: „Unterwegs überfiel ihn Jahve in der Nachtherberge und wollte ihn töten. Da nahm Zippora einen Kiesel und schnitt die Vorhaut ihres Sohnes ab und berührte damit seine Schamteile und sprach: Ein Blutbräutigam bist du mir. Da ließ er von ihm ab.“ Ich weiß, daß speziell v. 25 mannigfach umstritten ist, aber wie man auch die Verse erklären mag, das eine ist sicher, daß sie von dem, was K. in ihnen findet, nichts sagen. Ich könnte derartige Beispiele noch in ziemlicher Zahl beibringen, ich glaube aber, daß das vorher Gesagte genügend ist zur Begründung meiner Behauptung, daß K.s Position öfter der genügenden exegetischen Begründung ermangelt: Ich betone das, weil K. gerade diesen Vorwurf als völlig haltlos zurückgewiesen hat.

Straßburg i. E. (Schluß folgt.) W. Nowack.