Werk

Titel: Altes Testament

Ort: Tübingen

Jahr: 1914

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1914_0017|log9

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Altes Testament.

Religionsgeschichte Israels.

I.

MÜLLER, K., Die seit Renan über einen israelit. Urmonotheismus geäußerten Anschauungen disziplin-geschichtlich dargestellt. Dissertat. Breslau, 1911. 102. — Das Reich Christi. 1911. S. 89—153: OESTREICHER, TH., Die Stellung des Gesetzes in der israelit. Religionsgeschichte. — VALETON, J. J. P., Gott und Mensch im Lichte der prophet. Offenbarung. Gütersloh, Bertelsmann, 1911. VIII. 186. M. 2.80. — DELITZSCH, FR., Ernste Fragen. Stuttgart und Berlin, Deutsche Verlagsanstalt, 1912. 40. M. —.75. — HEHN, J., Die bibl. und die babylon. Gottesidee. Die israelit. Gottesauffassung im Lichte der altoriental. Religionsgeschichte. Leipzig, Hinrichs, 1913. XII. 436. M. 9.—. — BERTHOLET, A., Die Eigenart der alttestamentl. Religion. Tübingen, Mohr, 1913. 32. M. —.80. — KITTEL, R., Geschichte des Volkes Israel. I. Bd. 2. Aufl. Gotha, Perthes, 1912. S. 188—236, 546—565, 621—629. M. 16.—. — BEHR, G., Mose und sein Werk. Gießen, Töpelmann, 1912. 48. M. —.70. — DIETTRICH, G., Mose der Prophet und sein Werk. Ein Lebensbild in sieben geistl. Reden. Gütersloh, Bertelsmann, 1913. 99. M. 1.80. — Alttestamentliche Studien, RUDOLF KITTEL zum 60. Geburtstag dargebracht. Leipzig, Hinrichs, 1913. III. 263. M. 8.—. — JIRKU, A., Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament. Leipzig, 1912. VIII. 99. M. 2.40. — VOLZ, P., Das Neujahrsfest Jahwes (Laubhüttenfest). Tübingen, Mohr, 1912. 61. M. 1.50.

Bei der Veröffentlichung meines letzten Berichtes über die Religionsgeschichte Israels aus dem Jahre 1911 (Th. R. 1912, S. 61 ff. 90 ff.) waren die Arbeiten von K. MÜLLER, OESTREICHER und VALETON noch nicht in meinen Händen, ich berichte daher zunächst über sie. K. MÜLLER gibt eine Geschichte der Hypothese des Urmonotheismus von Renan bis zur Gegenwart. Er beginnt

mit Recht mit ihm; denn vorher handelt es sich im wesentlichen um die altkirchliche Hypothese eines Urmonotheismus, die von der Offenbarungstheologie behauptet, aber nirgends grundlegend umgebildet und nach neuen Begriffen entwickelt ist. Renan ist der erste, der den Versuch einer wissenschaftlichen Begründung machte und den Monotheismus der Hebräer als das Resultat einer gewissen Disposition der Rasse darzustellen sucht. Während Renan und die an ihn sich anschließenden oder ihn bekämpfenden Gelehrten sich auf die semitischen Volksstämme beschränkten, zog Max Müller die indische Religion in die Diskussion. Er wandte sich gegen die von Renan vertretene Hypothese eines gemein-semitischen Monotheismus und wies auf die in den Veden vorherrschende Religionsform des Henotheismus, d. h. der Verehrung jener einzelnen Objekte, in denen der Mensch zuerst die Gegenwart des Uebersinnlichen und Unendlichen spürte, und die schließlich zu Göttern wurden. Diese Religionsform kann sich leicht zum Monotheismus, aber auch zum Atheismus entwickeln, muß aber durchaus als eigene Klasse der Glaubensarten gefaßt und vielleicht an Stelle des sog. Urmonotheismus gerückt werden. M. schildert dann den Einfluß der von Wellhausen zur Geltung gebrachten literarkritischen Anschauungen für diese Frage: der sogenannte Urmonotheismus wird abgelehnt und man versucht den Gang der israelitischen Religionsgeschichte aus niedrigen Anfängen durch einzelne Stadien hindurch bis zur Höhe zu verfolgen. Nach kurzer Darlegung der gegen eine solche Entwicklungsgeschichte sich erhebenden Opposition folgt eine ziemlich ausführliche Besprechung der für die Hypothese eines israelitischen Urmonotheismus wichtigen assyriologischen Arbeiten von Winckler, Delitzsch, Hommel u. a., sowie der alttestamentlichen von Baentsch, Luther, Procksch und Volz. Eine eigentliche Kritik der sorgfältig auf Grund der Quellen dargestellten Hypothesen gibt M. nicht, vielmehr will er in einem zweiten systematischen Teil die Hypothese eines israelitischen Urmonotheismus kritisch untersuchen, auf ihre Berechtigung prüfen und ihre Bedeutung klarlegen. In welchem Sinne das der Verf. beabsichtigte, ist

aus einzelnen Andeutungen zu schließen; hoffentlich führt er seine Absicht nicht aus, ohne Hehns letzte Arbeit einem eingehenden Studium zu unterziehen.

Th. Oestreicher unterzieht die Stellung des Gesetzes in der israelitischen Religionsgeschichte einer erneuten Untersuchung, deren Resultat im wesentlichen darauf hinausläuft, die Tradition der Synagoge über Mose als Verfasser der Pentateuchgesetze als zutreffend nachzuweisen. Das Mittel dazu bieten dem Verf. die Ergebnisse der Erforschung des vorderen Orients, die uns einen neuen Weg erschlossen haben, die Fragen, besonders des Pentateuchs, zu lösen. Statt von der Literargeschichte zur Geschichte fortzuschreiten, wie das verkehrterweise von der bisherigen kritischen Schule geschehen ist, wird man in der Zukunft von der Geschichte seinen Ausgangspunkt zu nehmen haben und dann zur Literargeschichte schreiten; ist doch die Auflösung der Literarkritik eine nicht mehr zu verkennende Tatsache. Als besonders eklatantes Beispiel für den Bankerott der bisherigen Literarkritik wird uns Gen 14 angeführt, liegt doch heute ein überreiches Material vor, um die Geschichtlichkeit von Gen 14 sicherzustellen. Die Untersuchung verläuft in drei Abschnitten. Zunächst wendet sich O. dem Bundesbuch zu, dessen Vergleichung mit dem Codex Hammurabi ihm den Beweis dafür liefert, daß das Ex 24 4 vorliegende Zeugnis, wonach Mose der Verf. des Bundesbuches ist, nicht zu erschüttern ist. Nach O. setzt das Bundesbuch eine Vorstufe des C. H., ein vor Hammurabi anzusetzendes Rechtsbuch voraus, aus dem direkt oder indirekt beide Rechte sich ableiten, und zwar unabhängig voneinander. Abraham brachte das alttestamentliche Recht mit nach Kanaan, wo es bis in die Mosezeit ganz oder nahezu unverändert galt, am Sinai erlebte es dann seine auf göttlicher Inspiration beruhende Wiedergeburt. Dafür spricht jetzt alles, was wir aus dem A. T. wie aus den Inschriften feststellen können. Auf Mose, einen göttlicher Inspiration gewürdigten Mann, führt auch der Charakter der Reform des altsemitischen Rechts im Vergleich zu dem des Bundesbuchs, denn im Gegensatz zum C. H. offenbart das Bundesbuch einen Geist, der höher ist als alle Vernunft. Also Mose der Verf.: q. e. d.

Was das Deut. angeht, so ist der gegen die mosaische Abfassung aus der Sprache hergenommene Beweis ebenso belanglos wie der auf Grund von 2 Reg 22 f. geführte; denn die Sprache der Zeit des Jeremja erklärt sich eben daher, daß das Deut. in diese Sprache umgegossen ist, und nichts in 2 Reg 22 f. beweist für das Deut., denn hier wird uns berichtet, daß Josia den Horebbund auf Grund des Horeb-Bundesbuches erneuert hat. Zudem ist nach 2 Chr 34 die Auffindung des Gesetzbuches nicht der Ausgangspunkt, sondern der Schlußpunkt der ganzen Reform; demnach ist es unmöglich, aus dem Charakter der Kultusreform des Josias einen Schluß auf den Inhalt des Gesetzes zu machen. Endlich enthält auch der Text von 2 Reg 22 f. keine direkte Aussage über Kultuszentralisation, sondern die Hauptsache ist die Reinigung des Kultus. Eine genauere Untersuchung zeigt weiter, daß eine Kultuszentralisation, wie die religionsgeschichtliche Schule sie annimmt, weder in der Praxis noch in der Idee je bestanden hat. Zentralkultus und Lokalkult, die als ausschließliche Gegensätze gelten, waren zu allen Zeiten nebeneinander da, und das Deut. als die volkstümliche Auslegung des Bundesbuches, bezieht sich wie dieses auf den volkstümlichen Höhenkult und regelt diesen. Wenn die Beseitigung der Höhen gefordert wird, so sind das eben die für fremde, besonders kanaan. Gottheiten. Auch der Ausdruck: „Der Ort, den Jahve, euer Gott, aus allen euern Stämmen erwählen wird", führt nicht notwendig auf einen Ort, der Artikel kann auch generell gefaßt werden: jeweils der betreffende Ort usf.

Ist das Mißverständnis, als beziehe sich das deuteronom. Gesetz auf den gesamten israelitischen Gottesdienst und fordere dessen Zentralisation an einer Stelle, beseitigt, so steht der in demselben selbst vorausgesetzten Entstehung in der mosaischen Periode kaum noch etwas im Wege.

Der Priesterkodex, im wesentlichen eine Sammlung von rituellen Vorschriften, ist das Gegenstück zur Volksgesetzgebung im Bundesbuch und zu dessen Auslegung im Deut. Wie die Hebräer vormosaisches bürgerliches Recht gehabt haben, so auch

vormosaisches Kultrecht. Eine durchgreifende Bearbeitung des altsemitischen bzw. althebräischen Kultrechts auf Grund der Gottesoffenbarung am Sinai durch Mose dürfte die wahrscheinliche Grundlage der Gesetze des Priesterkodex sein. Das folgt schon aus dem Verbot des Honigs beim Opfer Lev 2 11. Denn bei dem nahen Zusammenhang, in denen der rituelle Brauch bei den Hebräern und den Babyloniern gestanden hat, dürften wir erwarten, daß die Verwertung des im Osten so häufig gebrauchten Honigs bei irgendeinem der historisch bezeugten Opfer innerhalb des A. T.s sich finden müßte, stammte das Verbot Lev 2 11 erst aus späterer Zeit. Daß man es im P. C. mit einem Kultrecht für den gesamten Kult, auch an den lokalen Kultstätten, zu tun hat, folgert O. aus der Reinigungsvorschrift für die Wöchnerin Lev 12. Die große Zahl der gesetzlichen Bestimmungen, besonders im sog. Heiligkeitsgesetz, hatte wohl Gültigkeit für alle Jahvealtäre, natürlich auch für die zentrale Kultstätte, darum konnten sie mutatis mutandis auch in das Ritual für die Ahroniden aufgenommen werden.

„Wenn seiner Idee nach der Zentralkult von vornherein in Israel vorhanden gewesen sein muß . . . ., so ist wohl auch der Gedanke einer Umarbeitung und Erweiterung des allgemeinen Priesterrituals für den Zentralkult schon durch Mose das nächstliegende. Die Schwierigkeiten sind dabei im einzelnen weit geringer als bei der Annahme exilischen oder nachexilischen Ursprungs . . . ., was besagt allein die Tatsache, daß gerade in den überarbeiteten Abschnitten sich die, wenn nicht alles trügt, aus der mosaischen Zeit stammende Polemik gegen den Gebrauch des Honigs findet.“ Sapienti sat. Jede weitere Kritik dieser Behauptungen — denn um nichts anderes handelt es sich — ist überflüssig. Ob den Panbabylonisten nicht bange wird vor dieser Art der Beweisführung aus der durch die Inschriften uns erschlossenen Geschichte Vorderasiens?

Unter dem Titel „Gott und Mensch im Lichte der prophetischen Offenbarung“ haben dankbare Schüler des leider viel zu früh verstorbenen holländischen Theologen J. J. P. Valeton

eine Auswahl von sechs von ihm gehaltenen Vorträgen in trefflicher Uebersetzung veröffentlicht. Der erste behandelt das Verbot nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, der zweite zeichnet die Eigenart und Bedeutung des israelitischen Königtums, der dritte handelt von dem Kampf der wahren gegen die falsche Prophetie, speziell vom Kampf Jeremjas gegen Hananja, während die drei letzten Arbeiten den Versuch machen, ein Bild der Eigenart von Jesaja, Jeremja und Deuterojesaja zu zeichnen und in das Verständnis der jedem dieser Propheten eigentümlichen Gedankenkreise einzuführen. Es sind keine Publikationen, die sich an Fachmänner wenden, um sie mit der Art der wissenschaftlichen Arbeit Valetons bekannt zu machen, sondern sie sind für die gebildete Gemeinde bestimmt und wollen diese in das innere Verständnis dieser alttestamentlichen Gedankenkreise einführen, einerseits ihre zeitliche Bedingtheit, andererseits ihre bleibende Bedeutung in das rechte Licht setzen. Wer wollte behaupten, daß ein derartiges Unternehmen für uns deutsche Christen nicht zeitgemäß sei? Wer mit offenen Augen in unsere Zeit hineinschaut, der muß erkennen, daß in dem Mangel an tieferem geschichtlichen Verständnis der Schrift eine der Wurzeln der Uebel liegt, an denen unser deutsches evangelisches Volk erkrankt ist. Darum kann man nur mit Freude jeden Mitarbeiter auf diesem Gebiet begrüßen, vollends wenn er so ausgerüstet ist wie VALETON, der ein gründlicher Kenner der Schwierigkeiten war, klares und besonnenes Urteil und warme christliche Frömmigkeit hatte, die frei von aller Engherzigkeit war. Wie das gesprochene Wort einst gezündet hat in den Herzen seiner Zuhörer, so wird auch das gedruckte in dem, der es auf sich wirken läßt, einen tiefen und bleibenden Eindruck hinterlassen. Das wird auch dann der Fall sein, wenn er wie der Ref. über dies oder jenes Problem anders denkt wie der Verf.

FR. DELITZSCH' Ernste Fragen sind ein Vortrag, den er im Januar 1912 im Spandauer Lehrerverein gehalten hat. Derselbe richtet sich gegen die Angriffe des dortigen Militäroberpfarrers Kons.-Rat Strauß, der in zwei wissenschaftlichen Vor-

trägen gegen DELITZSCH' Ansichten Stellung genommen, die dieser in drei Vorträgen über die Bedeutung der babylonisch-assyrischen Grabungen für die Gegenwart, über die babylonische Kultur und Religion und über babylonische Nachwirkungen im Judentum und Christentum dargelegt hatte. Ref. hat aus seinem Widerspruch gegen manche von D. vertretene Anschauung nie ein Hehl gemacht, aber das kann ihn nicht hindern, in diesem Kampfe „Strauß contra DELITZSCH" sich auf des letzteren Seite zu stellen: der „Assyriologe" Strauß hätte gut getan, D. gegenüber mit etwas geringerer Plerophorie aufzutreten; ob aber der Theologe STR. Ursache hatte, sich so aufs hohe Pferd zu setzen, ist mir nach den Proben seiner theologischen Bildung, auf die hier speziell in den Anmerkungen hingewiesen wird, recht zweifelhaft. Der Druck des Vortrags, der den Gegner von D. leicht über seine Bedeutung täuschen könnte, erklärt sich wohl nur aus der Verbitterung, in die D. durch den Kampf geraten ist.

Ein in jeder Hinsicht hervorragendes Werk ist „die biblische und babylonische Gottesidee" von J. HEHN, dem wir schon eine Reihe wertvoller Arbeiten verdanken. Er beginnt mit einer Darlegung der Grundanschauungen der Babylonier über das Wesen der Gottheit. Die babylonischen Götter sind Personifikationen der kosmischen Erscheinungen und Kräfte, und insofern die Naturkräfte immer mehr zerlegt und besonders aufgefaßt werden, auch unbegrenzt an Zahl und fortwährender Vermehrung fähig. Sie sind auch nicht scharfumrissene Persönlichkeiten, sondern die Phantasie hat den bunten Reigen kosmischer Erscheinungen in unendlicher Mannigfaltigkeit ineinander verschlungen, die Götter miteinander verschmolzen und neue Formationen hervorgebracht. Da die Sonne das Lebens- und Kraftzentrum der Erde ist, so ist der babylonische Kultus in erster Linie Sonnenkultus, aber auch die übrigen Gestirne, besonders der Mond, sind Gegenstände der Verehrung. Die Erkenntnis des Einflusses der Gestirne auf die den Menschen umgebende Natur führte von selbst auf den Gedanken der Entsprechung des Irdischen und Himmlischen und der Beobachtung des Laufs der Gestirne zur Erforschung des gött-

lichen Ratschlusses. In späterer Zeit trat das Bewußtsein von dem astrologischen und vegetativen Charakter der Götter mehr und mehr zurück, weshalb sie ganz als menschliche Persönlichkeiten vorgestellt wurden. Die geschlechtliche Differenzierung des Naturlebens findet ihren Reflex in den männlichen und weiblichen Gottheiten, wobei die Göttin nur die formale Ergänzung des Gottes ohne individuelles Gepräge ist, nur Istar erhebt sich zu selbständiger Bedeutung. Da die Götter nach Analogie der Menschen gedacht sind, müssen sie auch mit den geistigen Eigenschaften und Leidenschaften des Menschen ausgerüstet sein, und zwar scheint aus der physischen Eigenart die geistige abstrahiert zu sein: die Lichtgottheiten repräsentieren die guten, lebenschaffenden, die Finsternis und die zerstörenden Kräfte die bösen Mächte. Als Reflex der in der Welt herrschenden Ordnung tritt uns auch in der Götterwelt eine gewisse Ueber- und Unterordnung entgegen. Kompliziert wird das Pantheon dadurch, daß einzelne Stämme, Städte und Staaten ihre besonderen Kulte ausbildeten; dadurch geschieht es, daß wesentlich gleiche Gottheiten unter verschiedenen Namen verehrt und bei der Vereinigung mehrerer Städte in einen Staat als verschiedene Gottheiten nebeneinander gestellt wurden. Soweit wir zurückblicken können, bilden die babylonischen Götter eine irdisch-himmlische Hierarchie, in der jedes Mitglied zwar seinen besonderen Wirkungskreis hat, doch ist dieser nie so festgelegt, daß man nicht bisweilen die Tätigkeit der Götter austauscht.

Im zweiten Kap. bespricht H. die Frage nach dem monotheistischen Charakter der alttest. Religion. Daß nur ein Gott Verehrung beanspruchen dürfe, ist vom Standpunkt der babylonischen Religion und ihrer geschichtlichen Entwicklung aus etwas Unfaßbares. Freilich ist das Bestreben unverkennbar, dem babylonischen Pantheon eine abschließende Spitze zu geben. Der Name für das Pantheon war „die sieben Götter". Da aber nach babylonischer Betrachtungsweise mit dem Namen auch das Wesen gegeben war, wird die Siebengottheit als besondere für sich bestehende Gottheit aufgefaßt. So kam man zu dem Be-

griff einer über den andern Göttern stehenden Universalgottheit, welche die andern Götter als höhere Einheit in sich schloß; davon aber, daß die andern Götter nun aufgehoben wären, ist keine Rede. In eingehender Untersuchung zeigt H., daß die Frage, ob ein Gott allein existenzberechtigt oder allein Anspruch auf Verehrung habe, nie gestellt ist; alle Götter, auch die ausländischen, werden als zu Recht bestehend anerkannt; ihre Rangstellung wechselt mit den politischen Verhältnissen. Indem H. nun die Stellung der einzelnen Götter erörtert, zeigt er eine Reihe von Formen und Strömungen, die wir als monotheistische Motive und Ansätze bezeichnen können. Ich hebe unter den verschiedenen Punkten, in denen H. das Resultat seiner Untersuchung zusammenfaßt, besonders den letzten hervor. H. weist hier nach, daß es ganz falsch ist, die Uebereinstimmung der Prädikate verschiedener Gottheiten so zu deuten, als seien die einzelnen Götter nur besondere Formen des einen absoluten Gottes. Der Entwicklungsprozeß sei vielmehr umgekehrt: zuerst die konkrete Auffassung der mannigfaltigen Naturerscheinungen und als Folge eine große Mannigfaltigkeit der Götter, dann Zusammenschluß einzelner Gestalten und Herausbildung gleichartiger Prädikate unter Zurücktreten der Eigenart.

Im dritten Kap. untersucht H. die Stellung der andern Völker Vorderasiens zur assyrisch-babylonischen Religion und zum Monotheismus. H. zeigt: 1. Daß die Götter der Kanaaniter, Aramäer und Araber den assyrisch-babylonischen wesensverwandt sind. Die wichtigsten Gottheiten sind astraler Natur, vor allem nimmt der Sonnenkultus einen entscheidenden Platz ein. 2. Auch bei diesen Völkern beobachten wir die Tendenz, einen Gott über das lokale Pantheon hinaus zu erheben. Darauf weist „der Götterherr“ auf der Tafel von Ta'anach und besonders der bei Aramäern und Kanaanitern verehrte Himmelsherr, der in Palmyra schließlich der Gott des Universums wird. 3. Wie in Babylonien werden auch hier verschiedene parallele und wesensverwandte Göttergestalten leicht miteinander verschmolzen. Besonders zahlreich sind diese Götterkombinationen

in Phönizien, wo „Astarte, der Name des Baal", die Göttin in eigentümlicher Weise ihrem Gemahl gleichsetzt, ebenso in Karthago „Ta'anit, das Angesicht des Baal". 4. Von Monotheismus ist keine Rede. Unter dem Einfluß der Philosophie, des Christen- und Judentums hat sich ein pantheistischer Monotheismus entwickelt.

Das vierte Kap. untersucht die Frage, ob es einen ursemitischen Gott Ilu oder El gab, was mehrfach behauptet und für ursemitischen Monotheismus verwertet ist. H. zeigt, daß aus den Inschriften sich nicht der Beweis für das Vorhandensein eines ursemitischen Gottes El nachweisen läßt, aus dem die Vielheit der Götter entstand, die Entwicklung ist vielmehr den umgekehrten Weg gegangen: aus der Vielheit der Einzelgottheiten hat sich bei den heidnischen Semiten die Universalgottheit entwickelt. So ist es bei dem hebr. אלהים, das an dem babylonischen ilani seine Parallele hat: es geht von den einzelnen Göttern aus, abstrahiert aber von diesen und postuliert eine höhere allgemeine Gottheit. Durch den Plural wird Jahve als Vielheit und als Einheit gefaßt, es ist die Zusammenfassung der sämtlichen göttlichen Mächte in einer höheren Einheit, der Plural weist auf das Bestreben hin, andere Götter zunächst nur für Israel auszuschließen. Was die Bedeutung von אֵל angeht, so leitet H. es von derselben Wurzel wie die Präp. אל ab, das „Richtung", besser „Bereich" sei, demnach אֵל „Richter, Lenker, Inhaber des Bereichs, also Herr, Gebieter". Als Resultat seiner Untersuchung über אל ergibt sich: 1. אל drückt nicht das eigentümlich metaphysische Wesen der Gottheit aus, braucht deshalb auch nicht ausschließlich von der Gottheit gebraucht zu sein. 2. Die Vorstellung von einem ursemitischen El, in dem die Gottesidee schlechthin verkörpert gewesen sei, kehrt die Entwicklung um. Ueber die ursemitischen Vorstellungen von der Gottheit geben die Denkmäler überhaupt keinen Aufschluß. 3. Wo El als besonderer Gottesname neben andern Göttern vorkommt, ist er nicht Erinnerung an einen ursprünglichen El, sondern eine Bezeichnung wie Baal, Melech. Der Gott schlechthin ist El unter der Voraussetzung der monotheistischen Gottesidee.

Das fünfte Kap. beschäftigt sich mit dem verschiedenen Gottesnamen Jahve, Jahve Zebaoth, El Eljon, El šaddaj. Der Name Jahve betont, vgl. Ex 3 14, nachdrücklich das Sein Gottes, freilich nicht in absolutem Sinn, sondern in dem der beständigen Dauer und damit der beständigen Geneigtheit, für Israel zu wirken. Neben Jahve ist wahrscheinlich Jahu eine selbständige Form gewesen. Jah und Jahu waren wohl die mehr populäre, Jahve die offizielle übliche. Letzteres erklärt auch das spätere Verbot der Aussprache. Jahu ist wohl die ältere Form, die Assyrer hörten noch deutlich Jau, neben dem sie auch Jahu haben. Letztere Form liegt wohl dem Jahve zugrunde, wodurch der Name einen neuen, speziell für Israel bedeutungsvollen Inhalt bekam. Einen babylonischen Jau gab es nicht, dagegen wurde ein Jau in Hamath verehrt, wohin er wohl von Israel gelangt ist. Mose wollte die Benennung des Gottes Israels möglichst wenig konkret gestalten, ihn nicht nach Art der verschiedene Natur- und Kulterscheinungen repräsentierenden Gottheiten benennen, wollte ihn schon durch den Namen möglichst von der Natur loslösen. — Jahve Zebaoth hat von Anfang an universalistische Bedeutung gehabt. Zebaoth sind die Mächte und Elemente des Kosmos, die in Jahves Dienst stehen, es sind die göttlichen und menschlichen Scharen, als deren Herr sich Jahve betrachtet. — El 'Eljon gehört in den Gedankenkreis Jahve, Jahve Zebaoth. 'Eljon sagt, daß er die oberste Rangstufe einnimmt. Der Name hat nicht den nationalen israelitischen Beigeschmack, es ist ein zwischen Juden- und Heidentum vermittelnder Terminus. — Das šaddaj in El šaddaj, stellen Del. u. a. mit šadu „Berg", das auch „Gebieter" bedeutet, zusammen, also etwa: der hohe, ein ähnlich allgemeiner Name wie 'Eljon. Der Ausdruck „Berg" im Sinn von „höchster" entspricht einer uralten in Babylonien wie im Westland vorkommenden Vorstellung von der Gottheit.

Im sechsten Kap. zeichnet H. die Grundzüge der israelitischen Religion gegenüber der babylonischen. Während die babylonischen Götter wesentlich personifizierte Naturerscheinungen sind und als solche nicht ausschließlich national, auch keine

scharf geschiedenen individuellen Persönlichkeiten, scheiden bei der Religion Israels kosmologische Betrachtungen aus, sein Gott ist eine feststehende, von jeder anderen scharf zu unterscheidende Persönlichkeit, die sich im Lauf der Geschichte offenbart. Durch die Errettung Israels aus Aegypten hat er sich das Volk zum Eigentum erworben, demnach ist das Verhältnis Jahves zu Israel etwas Besonderes, es wird als Bund aufgefaßt und damit als gegenseitige Verpflichtung. Während in Babylonien die verschiedenen Entwicklungsstufen durch verschiedene Götter dargestellt werden, ist es in Israel derselbe Gott, der in verschiedener Weise sich kundgibt. Jahve war bei der Vereinigung der Stämme der Einheitspunkt, das alles zusammenfassende Zentrum. Die israelitische Weltanschauung ist daher im Gegensatz zur babylonischen jahvezentrisch und so monotheistisch. Die Konzentration auf den einen Punkt, Jahve, hat der israelitischen Religion ihr eigenartiges Gepräge geschaffen. Damit ist gegeben, daß die Verehrung anderer Götter Bundesbruch ist, denn Israel hat mit ihnen nichts zu tun. Unter Jahves Führung hatte es die schweren Kämpfe, die mit seiner Seßhaftmachung verbunden waren, glücklich überstanden, sie hatten gezeigt, wie notwendig dieser Einigungspunkt war, ohne den es seine innere Kraft wieder verlieren und zerfallen mußte. — Das Wesentliche des israelitischen Gottesbegriffes ist die Transzendenz oder Naturerhabenheit Gottes. Jahve ist in keiner Naturerscheinung verkörpert, vielmehr tritt seine Persönlichkeit auf Grund seiner Offenbarung im Laufe der Geschichte mit fortschreitender Klarheit hervor. An die Stelle der Natur tritt der unmittelbare Verkehr Jahves mit den Offenbarungsorganen, die Erscheinungen der Natur sind nichts als Wirkungen der Gottheit. Die Babylonier haben fürsprechende Gottheiten, die Jahvereligion kennt solche Mittelwesen, die den Verkehr zwischen Gott und seinen Verehrern bewirken, nicht. Darum hat sich die Vorstellung von dem Wesensunterschiede zwischen Göttlichem und Menschlichem tief eingeprägt, aber auch das Bewußtsein von der allumfassenden Macht Jahves sich sehr gesteigert. Alles Irdisch-Menschliche wird von Jahve möglichst fern gehalten. Damit hängt die

Einfachheit und Strenge des Kultus zusammen. Die Jahvereligion hat die Opfer als etwas Heterogenes, zum mindesten Sekundäres empfunden. Die Transzendenz Jahves ist ein notwendiges Korrelat der Einheit. Nur ein über die Vielheit der Erscheinungswelt hinausgehobener Gott kann Elohim, d. h. die Zusammenfassung der Götter in eine höhere Einheit, sein. Zugleich birgt der über die Naturerscheinungen erhabene einzige Gott die Tendenz des Universalismus und die Macht in sich: Jahve wirkt alles allein. Wenn in Babylonien einzelne Götter über die andern sich erheben, so fehlt doch das Verbot anderer Götter, und darum war konsequenter Monotheismus undenkbar.

Im Verbot der bildlichen Darstellung Gottes kommt das Streben, die Gottheit über die Natur hinaus zu heben, besonders zum Ausdruck. Der Kampf gegen die Abbildung Gottes ging aus der Ueberzeugung hervor, daß die Gottheit durch die Bilder den Naturdingen gleichgesetzt und in das Naturgeschehen herabgezogen wurde. Aber wenn auch die offizielle Jahvereligion die bildliche Darstellung und Verehrung Gottes verbot, so ist es doch nicht ausgeschlossen, daß es im Volke wirklich Jahvebilder gegeben hat. H. bespricht daher die Bilder und Amulette, das Stiersymbol, das Symbol der Kuh, des Löwen, des Adlers, der Schlange, von denen die vier letzten nach H. nichts mit Jahve zu tun haben, während die Darstellung Jahves als Stier das Symbol Hadads zur Grundlage hat und Jahve dem Baal des Westlandes gleichsetzt. Dies Stiersymbol ist durch den ganzen Orient verbreitet und dadurch die Uebertragung auf Jahve erleichtert.

Während die sumerisch-babylonische Weltanschauung mythologisch ist, fehlt dem A. T. die wesentliche Voraussetzung des Mythus, die Personifikation der Naturerscheinungen. Die babylonische Kosmogonie ist in erster Linie Theogonie, das A. T. stellt Jahve an die Spitze; er steht frei und unabhängig der Welt gegenüber und ruft sie ins Dasein. Wie die alttest. Religion keine Mythologie kennt, so auch keine Astrologie, Mantik und Magie. Jene konnte eben nur in hochentwickelter Kultur

gedeihen, auch steht sie ja mit dem Gestirndienst in Zusammenhang. Auch die Mantik ist hier unmöglich, denn hätte der Magier durch seine Beschwörungen usw. über die Gottheit Macht gehabt, so wäre ja Jahve ins Naturhafte herabgezogen. Er ist vielmehr die allein maßgebende Schicksalsmacht, die alles bewirkende Ursache und neben ihm ist kein Platz für untergeordnete, durch Zaubermittel zu bestimmende Wesen.

Wäre Jahve den kanaanitischen Göttern gleichwertig gewesen, so wäre er als Sieger an die Spitze der Götter Kanaans getreten, wie ähnliches oft geschehen ist. Aber Jahve ist exklusiv, er duldet keine Götter neben sich. Die israelitische Religion wußte sich zwar den kanaanitischen Riten anzubequemen, aber ohne sich selbst aufzugeben. Mit dem Ueberhandnehmen des Baalkultus wäre die nationale Einheit Israels verloren gegangen. Jedenfalls zeigt die eiserne Konsequenz, mit der die Jahvereligion ihre Eigenart behauptet und durchsetzt, daß man sie nicht als Exponenten des Volkslebens auffassen darf, sie ist vielmehr das Werk geistesmächtiger Persönlichkeiten, und Jahve hat den Göttern gegenüber diese überlegene Kraft als festgeschlossene über der Natur stehende Persönlichkeit, die sich zwar verschiedenen Verhältnissen anzubequemen vermag, aber dabei sich selbst treu bleibt.

Was die Stellung des Jahvismus zum Königtum angeht, so ist seine Abneigung gegen dasselbe verständlich: Jahve ist Volksgott, nicht Gott der Dynastie. In Israel dreht sich alles um das Volk, in Babel um den König; bezeichnend ist auch Israels Stellung zum König im Gegensatz zu der Vergottung der Könige im übrigen Orient. In Babel steht der König der Gottheit besonders nahe, in Israel dagegen ist das Volk der Gegenstand der göttlichen Erwählung und des göttlichen Segens, nichts zeigt schärfer den demokratischen Charakter der israelitischen Religion als dies, daß nach ihr das Volk Jahves erstgeborener Sohn ist. — Wie erklärt sich der sittliche Monotheismus Israels? Nicht dadurch, daß Israels Religion Wahlreligion war (Budde), sondern das hängt offenbar mit dem Charakter Jahves selbst zusammen. Jahve ist in erster Linie Vertreter des Rechts und

der Gerechtigkeit, er gibt sich nicht als Natur-, sondern als Willensmacht kund. Er wendet sich demnach an die Willensbetätigung der Menschen und fordert gemäß seinem eigenen sittlichen Wesen die sittliche Handlungsweise. Auch die babylonische Religion kennt gewisse sittliche Pflichten, aber das Eigenartige der israelitischen Religion liegt darin, wie diese Pflichten in den Mittelpunkt gerückt werden, liegt in der Energie, mit der auf ihre Durchführung gedrungen wird. Ein das Prophetentum beherrschender Gedanke ist der, daß sich in Unglück und Strafe die Sünde des Volks auswirkt. Die Sünde trägt die Strafe in sich selbst, und so erscheint Sittlichkeit und Schicksal als innere Einheit. Der babylonischen Weltanschauung fehlt für die ausschlaggebende Herausstellung des sittlichen Gedankens die Voraussetzung. In Israel ist alles auf den einen Jahve, den Gott des Rechts, gestellt, er ist die innere Lebenskraft des Volks, daher mußte bei Unglück und Not das religiöse Gewissen viel stärker aufgerüttelt und angespannt werden.

Als Vertreter des sittlich Guten verkörpert Jahve nicht mehr ausschließlich die nationalen Interessen, sondern die Gerechtigkeit, er gibt eventuell Israel preis, wenn es sich an ihm versündigt. Jahves Einzigartigkeit führt zur Ueberzeugung von seiner Einheit in universalistischem Sinn. So ergibt sich der Uebergang vom nationalen zum universalen Monotheismus. Die verschiedenen Götter der Heiden fließen eventuell zu einer Weltseele zusammen, der Polytheismus wird zum monistischen Pantheismus, Jahve aber erhebt sich über alle Götter, die vor ihm in nichts zerfließen.

Freilich muß man zugeben, daß dieser reine Jahvismus bis zum Exil eine Art Esoterismus der kleinen prophetischen Kreise bildete, während das Volk sich bloß äußerlich zu Jahve bekannte und daneben dem Baalkultus usw. zuneigte.

Charakteristisch für Israel ist endlich, daß nur der Jahvismus wirklich religiöse Persönlichkeiten hervorgebracht hat, in Babel war alles Milieu, man hatte Priester und Astrologen, aber keine Propheten. Sie sind die Träger des religiösen Fortschritts, dem das Volk nicht zu folgen vermag, nicht insofern sie neue

religiöse Ideen propagieren, sondern insofern sie der Naturreligion gegenüber für die ältere und reinere Auffassung des Gottesglaubens kämpfen. In Babel weiß man von solchen das religiöse Leben durchziehenden Gegensätzen nichts. In Israel erzeugen die Zeiten schwerer nationaler Not die großen Persönlichkeiten der Geschichte, so ist es mit Mose, Elias usw. Aehnlich ist es mit den Propheten: solche Persönlichkeiten erstehen nur aus tiefen religiösen Bewegungen und Erschütterungen. In der Zeit, als Assur und Babel Israel zu vernichten drohten, hatten die Propheten ihre schwersten Kämpfe, aber gerade da beginnt die klassische Zeit des Prophetismus. Israel wäre mit Jahve in der Völkermenge Vorderasiens verschwunden, wenn nicht durch den langen heißen Kampf der Propheten der Jahveglaube eine vom Volk unabhängige, unüberwindliche Macht geworden wäre.

Zuletzt behandelt H. die Frage des Ursprungs der israelitischen Religion. Dieselbe hat ihr Gepräge dadurch erhalten, daß sie die Stiftung einer großen religiösen Persönlichkeit ist: Moses ist der Interpret des göttlichen Willens für die Befreiung Israels aus Aegypten. Mose geht auf die gemeinsame nationale Grundlage zurück und gibt der israelitischen Religion ihren geschichtlichen nationalen Charakter. Der Gott der Väter war allen, die seiner Koalition sich anschließen wollten, nicht fremd, wenn sie ihn auch nicht kannten. Die israelitische Religion ist nicht das Resultat einer monotheistischen Spekulation, sondern ein unmittelbar aus den Umständen sich ergebender Monotheismus: nur Jahve hat sich ihnen als Gott mächtig erwiesen, darum ist er Israels Gott. Die Macht des Glaubens an diesen Jahve in jener alten Zeit wird nur verständlich durch das Auftreten einer gewaltigen religiösen Persönlichkeit, von der die Begeisterung ihren Ausgang nahm. Schon er hat die Grundgedanken seiner Religionsstiftung im Dekalog zusammengefaßt.

Das ist in kurzen Zügen der Inhalt von H.s Untersuchungen. Der Ref. kann nicht allen Anschauungen Hehns zustimmen. So scheint ihm H.s Behauptung über das Verhältnis von Jahve zu Jahu sehr zweifelhaft, noch mehr aber die von H. im

Anschluß an Ex 3 14 gegebene Erklärung von Jahve, die für jene alte Zeit eine Art von Spekulation voraussetzt, für die wir keine Analogie haben. Mit Recht betont H. den geschichtlichen Charakter des Jahvismus, aber es will mir scheinen, als ob er nicht immer die Konsequenzen dieser Anschauung gezogen hat. So gewiß der prophetische Jahvismus auf der Linie des mosaischen Jahvismus liegt, so wenig hat man doch ein Recht, das, was als Konsequenz des letzteren in jahrhundertelanger Entwicklung herausgestellt ist, ohne weiteres zur Charakterisierung des mosaischen Jahvismus zu verwenden. So scheint mir die Behauptung nicht richtig, daß der Jahvismus an sich dem Königtum ablehnend gegenüberstand und dieses als mit sich unvereinbar ansah, es gibt auch kein völlig richtiges Bild, wenn im Gegensatz zur Vergottung des Königtums in den andern orientalischen Religionen betont wird, daß im Jahvismus das Volk als Jahves Sohn galt, oder betont wird, daß Jahve Volksgott, nicht Gott der Dynastie ist S. 331. Die Geschichte der messianischen Weissagung dürfte doch eine Modifikation der These H.s nahelegen. Das gilt auch von dem zur Charakteristik des Jahvismus angeführten Verbot des Bündnisses mit andern Völkern und der Heiraten mit deren Töchtern S. 327, die mannigfachen Nachrichten über das connubium Israels mit umwohnenden Völkern in älterer Zeit beweisen doch, daß es nicht angeht, solche auf deuteronomistische Federn zurückgehenden Verbote ohne weiteres zur Charakteristik des Jahvismus zu verwerten. Zweifelhaft scheint es mir auch, ob es richtig ist, jede Beziehung des Neḫuštan zu Jahve zu leugnen, sowohl seine bis zu Hiskia geschehene Verehrung in Jerusalem wie auch die Erzählung Num 21 sollten uns doch vorsichtig machen. Völlig unmöglich scheint mir für den alten Jahvismus die von H. charakterisierte Stellung desselben zum Opfer und Kultus. Es geht doch nicht an, was bei einzelnen Propheten auf der höchsten Stufe der Entwicklung sich findet, ohne weiteres zur Charakteristik des Jahvismus zu verwenden. Aber was wollen solche und ähnliche Ausstellungen besagen gegenüber dem von H. Geleisteten? Die Bedeutung von H.s Arbeit liegt darin,

daß hier seitens eines Fachmannes, dessen Kompetenz niemand bestreiten kann, auf Grund sorgfältiger Prüfung des gesamten Materials mit der unüberlegten Behauptung, daß der israelitische Monotheismus unter dem Einfluß des babylonischen erwachsen, daß überkaupt die israelitische Religion wesentlich von Assur und Babylonien her beeinflußt sei, ein für allemal aufgeräumt ist. Der letzte Teil der Arbeit zeigt, was die Ueberlegenheit des Urteils H.s über das vieler seiner Fachgenossen verursacht hat: die gründliche Kenntnis der alttest. Religion. Deshalb kann Ref. nicht genug das Studium von HEHNS Arbeit allen denen empfehlen, welche sich mit den hier behandelten religionsgeschichtlichen Fragen beschäftigen.

In gewisser Beziehung berührt sich mit H.s Arbeit die Rede, mit der BERTHOLET seine akademische Tätigkeit in Tübingen begonnen hat. Er weist darauf hin, wie gerade die Berührung der israelitischen Religion mit andern, speziell der babylonischen, die Frage nach der Eigenart der israelitischen Religion wieder in den Mittelpunkt gerückt habe. Treffend zeigt B. an der Flutgeschichte Gen 6—9 und ihrer babylonischen Parallele, „daß es auf die Quantität des von außen übernommenen Stoffes nicht mehr ankommt, sondern nur die Qualität, zu der er verarbeitet ist, zählt, und sie hält sich im allgemeinen auf der Linie jener sittlichen Hoheit, die man in ihrer prägnantesten Ausprägung immer wieder im Dekalog bewundern wird.“ Eine ähnliche Umbildung überkommenen Stoffes im sittlichen Sinn tritt uns in der Predigt des Amos vom Tage Jahves entgegen: Jahve selbst schafft die Mittel des Unterganges und führt die feindlichen Scharen über sein Volk, das die Gerechtigkeit mit Füßen tritt. B. zeigt zugleich, wie ein Gedanke, den wohl schon Moses verkündigt hat, sich in der prophetischen Predigt vertieft, der nämlich, daß Jahve ein Geschichte schaffender Gott ist, der im Gegensatz zu all den Göttern aus der Nähe für das den Sinai verlassende Volk ein Gott aus der Ferne ist. Diese Gottesferne war für den Jahveglauben gleichbedeutend mit Jahves Fähigkeit, in die Ferne zu wirken. Sein blieb, uneingeschränkt durch räumliche Grenzen, die geschichtliche

Initiative, und das macht ihn im Vollsinn des Wortes zum lebendigen Gott. Diese Verbindung Jahves mit der Geschichte bildet den vollen Gegensatz zur Naturbefangenheit der Gottheit. Zugleich bahnt sich im Verkehr zwischen Gott und Prophet ein weiteres an: dieser Gott der Geschichte zieht nicht nur das Volksganze, sondern auch das Individuum in die Geschichte hinein, ja es kommt hier zu der Erkenntnis, die keinem andern Volk aufgegangen ist, daß die Religion selber Geschichte ist, Geschichte Gottes mit dem Volksganzen wie mit dem Einzelnen. B. kommt schließlich auf den Partikularismus der alttestamentlichen Religion, der zu einem guten Teil durch Israels Gesetzesverfassung bedingt war, der von vornherein auf einen naturhaft geschlossenen Kreis zugeschnitten war. Er zeigt dann, wie das Gesetz als Präservativmittel vor dem Gericht zustande kommt, und diese innere Verbindung von Gesetz und Eschatologie ist für das Verständnis des ganzen jüdischen Nomismus von grundlegender Bedeutung. Auch der gesetzlich geregelte Kult wird als Mittel zur Verwirklichung der Geschichte Gottes mit seinem Volk in Rechnung gestellt, und der Vergeltungsgedanke blieb der Exponent der Rechnung, womit der innere Zusammenhang von Gesetz und Eschatologie für alle Folgezeit fortbestand. Dieser eschatologische Glaube gibt der alttestamentlichen Religion zunehmend die Eigenart ihrer Stimmung.

Von Bedeutung für die Religionsgeschichte ist auch der erste Band der Geschichte des Volkes Israel von R. Kittel. Wertvoll ist schon die Darstellung der Religion Kanaans in der vorisraelitischen Zeit vom 16.—13. Jhdt.: während § 19 sich mit der Gottesidee und dem Pantheon Kanaans beschäftigt, handelt § 20 vom Kultus und der religiösen Vorstellungswelt. Mit großer Sorgfalt und ruhig abwägendem Urteil hat K. das weit zerstreute Material verwendet und ein an scharfsinnigen Bemerkungen und feinem Spürsinn wertvolles Bild der religiösen Entwicklungsgeschichte gezeichnet; ich erinnere z. B. an seine Darstellung der Geschichte des Altars, deren verschiedene Stadien durch veränderte Vorstellungen vom Wesen der Gottheit bedingt sind. In bezug auf den Ursprung und das Wesen des

Jahvismus berührt sich K. in den Grundgedanken mit Hehn und Bertholet: auch er betont mit aller Schärfe den geschichtlichen Charakter des Jahvismus, durch den er in Gegensatz zu den Religionen der anderen mit ihm in Berührung kommenden Völker tritt, die eben blieben, was sie waren; Naturreligionen. Schon an anderer Stelle habe ich auf einen gewissen konservativen Zug bei Kittel aufmerksam gemacht, der namentlich in der Darstellung des Mosaismus, wie mir scheinen will, in nicht gerechtfertigter Weise sich geltend macht. So findet sich S. 552 die Bemerkung, daß wir nur aus dem Dekalog das Eigentümliche der Religionsstiftung des Mose begreifen können, während K. wenige Seiten später sagt, es sei nicht mit Sicherheit zu sagen, welche Rolle die Thora bei dem Sinaibund gespielt habe, vielleicht erfolgte die Verpflichtung lediglich auf den Dienst und Willen Jahves. S. 551 Anm. 1 stimmt K. dem Satz Ed. Meyers zu, daß der Satz „Jahve Israels Gott und Israel Jahves Volk“ eine inhaltslose Phrase sei, andrerseits aber sagt K. S. 555 selbst, daß das Programm der neuen Religion in dem Satz liege: ich Jahve bin dein Gott vgl. S. 558. Wird jener Satz in dem Sinn verstanden, in dem er gemeint ist: Jahve Israels Gott, der sich in der Geschichte seines Volkes offenbart, so ist er weder inhaltlos noch identisch mit analogen Sätzen anderer Völker, denn keines hat wie Israel in dieser Erkenntnis die Loslösung der Gottheit von der Natur vollzogen, darum ist auch keine der andern Religionen in dem Sinn wie die israelitische eine geschichtliche.

In diesem Grundgedanken mit Hehn, Kittel u. a. einig, aber in der Durchführung doch nicht unwesentlich von ihnen sich unterscheidend ist die Arbeit Behrs, die in vortrefflicher Weise im Rahmen eines Vortrags über das Problem des Mosaismus unterrichtet. Die Vorzüge von Kittel: gründliche Kenntnis des ganzen, weit verzweigten Stoffes, ruhig abwägendes Urteil und klare Darstellung zeichnen auch Behr aus, er unterscheidet sich aber von den vorher erwähnten dadurch, daß er der Kritik in stärkerer Weise Rechnung trägt. Während Hehn, wie oben gezeigt, den Jahvismus gewissermaßen als einheitliche Größe faßt und die Farben

zu seiner Charakteristik zum Teil der höchsten Entwicklungsstufe entlehnt, macht Behr auch hier mit dem Gedanken der Geschichte Ernst; m. E. gewinnen wir erst von dem von B. entworfenen Bilde des Jahvismus der Mosezeit aus einen wirklichen Eindruck von der von H. so stark herausgehobenen Tatsache, daß der Jahvismus eine geschichtliche Religion ist. Auch B. weiß von einem Bund zwischen Jahve und Israel, aber nicht der Dekalog ist seine Grundlage, sondern Jahve verpflichtete sich etwa, daß er fortan Israel gegen äußere und innere Feinde schützen und für sein Wohlergehen sorgen werde, Israel selbst aber verpflichtete sich zum Gehorsam gegen Jahve und erkennt Jahve als seinen einzigen Gott an. Betreffs der Mosaizität des Dekalogs sagt B. nicht mit Unrecht: „In die Atmosphäre Moses, des Magiers, des Schlangenbeschwörers, des Verfertigers des Neḫuštan, der Lade, der Urim und Tummim, des Zauberzeltes: nicht wahr, da gehört doch nicht das Gebot des Dekalogs hinein: du sollst dir kein Bildnis noch Gleichnis von Gott machen und du sollst den Namen deines Gottes nicht unnützlich aussprechen. Als nomadische Religion war die Religion Israels zwar nicht gänzlich bilderlos, jedoch aber gewiß bilderarm. Das uneingeschränkte Bilderverbot ist erst im Gegensatz zu der bilderreichen Religion Kanaans und Babyloniens ausgeprägt worden als Reaktion des nomadischen Ideals Israels gegen die Kultur.“ Sehr stark different von der Auffassung H.s und K.s ist auch die B.s betreffs des Einflusses, den Midjaniter bzw. Kanaaniter auf Mose und sein Werk ausgeübt haben, B. nähert sich in diesem Punkt den Anschauungen, die Budde und jüngst noch Greßmann vertreten haben.

Die Arbeit Dietrichs hat wesentlich praktische Bedeutung: es ist ein lesenswerter Versuch, Mose und sein Werk religiös und bis zu einem gewissen Grade auch geschichtlich der Gemeinde zum Verständnis zu bringen. Freilich ist der Verf. der Versuchung nicht entgangen, in die Texte mehr hineinzulegen, als wir berechtigt sind, und er ist dazu nicht fortgeschritten, seiner Gemeinde die Erkenntnis zu vermitteln, daß Mose bei aller Größe des Mannes, vor der wir uns zu beugen haben, und trotzdem er turmhoch seine

Zeit überragte, doch ein Kind seiner Zeit war. Zur Illustration dessen, was ich meine, verweise ich auf Ex 17 8 ff.: wer die Gemeinde zum geschichtlichen Verständnis des Mannes erheben will, muß doch noch etwas anderes sagen, als daß Israels Sieg über die Amalekiter ein Gebetssieg war und daß der betende Mose ein Vorbild in siegreichen Kämpfen ist. Leider ist mir die homiletische Zeitschrift „Dienet einander" mit dem darin veröffentlichten Aufsatz, in dem D. seinen homiletischen Standpunkt zu rechtfertigen sucht, nicht zugänglich.

Aus den alttestamentlichen Studien, welche R. Kittel zu seinem 60. Geburtstag dargebracht sind, kommen die Arbeiten von Hölscher und Puukko in Betracht. Der erstere versucht den Nachweis, daß der sog. Nebiismus kanaanäischen Ursprungs ist und also an den Heiligtümern des Landes von Anfang an heimisch war. Demnach ist nicht anzunehmen, daß er erst in der Zeit der Philisternot in den Tagen des Samuel entstanden ist, sondern er ist mit dem Kultus und der Kultur der Kanaaniter von Israel übernommen. Puukko unternimmt es, zu zeigen, daß die herkömmliche Auslegung, die auf Grund von Jer 11 1 ff. den Propheten für das josianische Gesetzbuch eintreten läßt, auf sehr zweifelhaften, ja zum Teil ganz falschen Voraussetzungen beruht und aufgegeben werden muß. Vielmehr war die Stellung Jeremjas zum Deut. eine ablehnende, was wir zuerst im Anfang der Regierung Jojakims genau beobachten und dann weiter verfolgen können. Offenbar war seine Stellung von Anfang an mindestens passiv und abwartend, und allmählich gestaltete sie sich kritisierend und ablehnend.

Die Arbeit von Jirku über die Dämonen und ihre Abwehr enthält neben manchen verständigen Bemerkungen viele Wunderlichkeiten, die den Wert der Veröffentlichung stark beeinträchtigen. In dem ersten Teil der Arbeit behandelt J. die Totengeister, die Nachtdämonen, die Wüstendämonen, die Höhlengeister, die Schedim, die Dämonen Besessener, die Krankheitsdämonen und die Dämonen in Tiergestalt. Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Abwehr der Dämonen und handelt von verschiedenen Abwehrmitteln: Blut, Wasser, Tiere, Pflanzen,

Bildwerke, Glocken, Farben, Kartenzauber. Charakteristisch für den Verf. ist, daß er von den Ergebnissen der „textkritischen“ Forschung bis auf wenige Fälle keinen Gebrauch gemacht hat, da er der Ansicht ist, daß die Entstehungszeit der einzelnen Quellen nichts über die Entstehungszeit ihres Inhalts aussagt. Aus dieser Begründung ergibt sich, daß J. das, was andere literarkritische Forschungen nennen, textkritische nennt — doch das nur nebenbei. Auch andere werden gleicher Meinung wie der Verf. in diesem Punkte sein und es dennoch für eine Utopie halten, bei völliger Ignorierung der Frage nach dem Alter und der Art der Quellen eine historische Untersuchung schreiben zu können. Und das will doch im gewissen Sinn auch diese Arbeit sein, denn J. ist von dem Bewußtsein gehoben, zu der Erkenntnis beigetragen zu haben, daß Jahve zu allen Zeiten der erhabene Weltgott der Hebräer war. Tatsächlich gibt sich J. einer Täuschung hin: er ignoriert freilich die literarische Kritik, vertritt aber den Standpunkt der Tradition. Ich verweise auf S. 22, wo J. schreibt, man müsse sich vor allem darüber klar sein, daß sich die Auffassung Jahves als des höchsten Weltgottes schon an den Anfängen der hebräischen Geschichte findet, wie nicht nur das mosaische Zeitalter (sic!), sondern auch Gen 14 beweise. S. 40 wird aus Dt 32, dem Lied des Mose, argumentiert, das einen der ältesten Bestandteile der alttestamentlichen Schriften bilde, vgl. auch S. 47. Als besonders bedeutungsvolles Ergebnis hebt J. seine Anschauungen über Ob und Jid'onim, über den Ringkampf am Jabbok und über den Ursprung der Kultusvorschriften von P. heraus. Soweit J. in diesem Punkt Neues bietet, ist es, soviel ich sehe, unbewiesen und dürfte kaum irgendwo Zustimmung finden. Ob und Jid'onim haben nach J. ihre Parallele an Ephod und Teraphim, Jid'oni sei auch insofern dem Teraphim analog, als es abgekürzter Plural sei, beides seien ebenfalls greifbare Orakelgegenstände, nicht aber Dämonen; der vollgültige Beweis liege in dem 2 Reg 23, 24 gebrauchten Verbum בער „er verbrannte“, und besonders in dem Relativsatz: „die im Lande Juda und in Jerusalem zu

sehen waren". Aber sollte J. nicht wissen, daß es zahlreiche Stellen gibt, in denen בער sicher nicht die Bedeutung „verbrennen" hat, und sollte ihm nicht klar sein, daß der Relativsatz, auf den er besonders pocht, zunächst nur auf die beiden vorhergehenden nomina sich bezieht und mehr aus ihm zu folgern mindestens problematisch ist? Und warum sollen die verba הסיר und הכרית 2 Sam 28 3. 9 es nahe legen, an konkrete Dinge, wie J. sie faßt, zu denken? Völlig verfehlt scheint mir J.s Erklärung Gen 32 23 ff. Zwar stimme ich darin J. bei, daß es sich hier wie Ex 4 24 ff. wahrscheinlich um die Uebertragung einer Erzählung auf Jahve handelt, aber damit hört auch meine Zustimmung auf. Wenn der mit Jakob Ringende איש genannt wird, so weist nach J. schon das auf einen Dämon. Beweis: der assyr. Plur. nīšē entspricht ʾanāšīm, der Sing. von nīšē aber hat auch die Bedeutung: Geist, Dämon. Diese Behauptung wird nach J. auch durch die Verwendung von איש zur Bezeichnung eines Engels Dan 9 21 gestützt, also איש in Gen 32 = Dämon q. e. d. Wenn J. als einen weiteren Beweis für seine Behauptung, daß es sich um einen Kakodämon handelt, auf die in der Erzählung hervortretende Bedeutung des Namens hinweist, so beweist das ebenfalls nichts, denn der Name und das Rufen des Namens hat auch im Jahvekultus der alten Zeit eine große Rolle gespielt, kann also hier nicht als Beweis dafür verwandt werden, daß es sich in der Geschichte nicht um Jahve, sondern um einen Kakodämon handelt. Und wo findet sich auch nur der Schatten eines Beweises dafür, daß 32 29 spätere Zutat ist? Und glaubt J. in der Tat bewiesen zu haben, daß ברך im Pi. hier die Bedeutung hat: „auf die Knie zwingen, besiegen", ganz abgesehen davon, daß es wenig wahrscheinlich erscheint, daß J. den von dem Kakodämon schon lahm geschlagenen Jakob sagen läßt: ich lasse dich nicht, außer du zwingst mich auf die Knie! Und endlich der neue Aufschluß über die Kultusvorschriften von P.! Nach J. waren alle Kultusvorschriften von P. ursprünglich Vorkehrungen zur Abwehr der Dämonen und gehen auf babylon. Einfluß zurück. Als Zeit, in der diese Beeinflussung nur erfolgt sein kann, kommt der Zeitraum von Amraphel, dem König von Sineʿar

(ca. 1900 v. Chr.) bis etwa 1500 v. Chr. in Betracht. In dieser Zeit müssen diese Bräuche zu den Hebräern gekommen sein, denn damit erklärt sich auch die Gestalt, die sie in P. erhalten haben. Der Verf. fand sie als uralte Ueberlieferungen vor, und sie galten ihm, obwohl er sie nicht mehr verstand, als solche; so nahm er sie in sein Werk auf, wo er sie im Sinn der Jahvereligion zu deuten suchte. Da P. von J. um 500 angesetzt wird, so hätten diese Kultbräuche also erst seit dieser Zeit die Umdeutung auf Jahve erfahren. So viel Behauptungen, so viel Unwahrscheinlichkeiten oder Unrichtigkeiten: mag, was J. behauptet, von dem einen oder andern Ritus gelten, von den Kultusvorschriften von P. überhaupt das zu behaupten, ist unmöglich. Wie leichtfertig übrigens das Beweisverfahren von J. ist, dafür ist der Schluß charakteristisch. Nachdem er dargelegt, daß P. in seinem gesunden historischen Sinn die ihm aus alter Zeit überkommenen und auf Jahve umgedeuteten Vorschriften zur Abwehr der Dämonen auf Mose zurückgeführt, fährt er fort: „Daß zu dessen Zeit eine Beeinflussung wohl möglich war, beweist das Vorkommen der babylonischen Schedim im Liede des Mose.“ Zum Schluß gebe ich noch ein charakteristisches Beispiel für die exegetische Kunst des Verf.: in Hos 9 6 findet er den Gedanken, daß Hosea die ihm anstößige Sitte verwerfe, Brot als Totenopfer zu spenden, „denn nicht für Jahve ist dasselbe bestimmt, sondern dazu, um die Seelen der Lebenden (לנפשם) vor den Totengeistern zu schützen“. Ich könnte noch manche Beispiele ähnlicher Art geben, doch das Gesagte wird zur Kennzeichnung genügen. Uebrigens läßt auch der Druck vgl. S. 25 Z. 1 v. v. und besonders die punktierten hebräischen Wörter zu wünschen.

Volz' Arbeit über das Laubhüttenfest als Neujahrsfest beginnt mit einer Darlegung der Art der Festfeier zur Zeit Christi und weist dann auf die Stellung des Festes im Festkalender und sein Verhältnis zu den andern Hauptfesten Israels. Naturgemäß hatte jeder Gott ein Fest, für Jahve war das das Laubhüttenfest, das von jeher unter den Festen eine überragende Stellung hatte, es war „das Fest Jahves“, auch wohl „das

Fest“ schlechthin. Das zeigt auch ein Blick auf die andern Feste: das Massothfest ist erst später zur Geltung gekommen, das Passah galt ursprünglich den Dämonen und wurde erst durch Josia auf Jahve bezogen. Als die babylonische und persische Regierung den Jahresbeginn auf das Frühjahr verlegte, rückte Passah-Massoth an die erste Stelle, trotzdem behielten die Juden das Herbstfest als zweites Hauptfest bei. Das Pfingstfest hat nie eine besondere Bedeutung gehabt, war auch wohl ursprünglich nichts als der Abschluß einer Festzeit. — Wie in Babylonien nnd Assyrien das Neujahrsfest von großer Bedeutung war, so offenbar auch in Palästina. Hier ist der naturgemäße Jahresanfang der Herbst, und verschiedene Stellen geben uns noch Zeugnis vom Zusammenfallen des Herbstfestes mit dem Beginn des neuen Jahres Ex 24 22, 23 16, Dt 31 10. Der Neujahrsmythus ist in Babylonien der Weltschöpfungsmythus. Jahve ist aber schon in alter Zeit als Schöpfer gedacht. Deshalb wird man am Neujahrstag auch hier daran gedacht haben, daß er den Kosmos geschaffen, zugleich aber feiert man auch die Gründung seiner Gemeinde, den Beginn seiner Herrschaft über Israel. Israel gedenkt daher am Neujahrsfest der Ereignisse am Sinai, speziell der Gesetzgebung. Der Tag richtet aber auch den Blick in die Zukunft, daher verbindet sich mit diesem Fest eschatologische Stimmung. Naturgemäß macht sich Bußstimmung geltend, daher die Feier eines Bußtags vor dem Neujahrsfest. Natürlich leugnet auch V. nicht, daß das Hüttenfest Erntefest ist, aber nicht der bäuerlich materielle, sondern der geschichtlich-geistige Charakter des Jahvefestes ist das Ursprüngliche. Die ursprünglich mit dem Fest sich verbindenden Gedanken sind nicht die der Ernte, sondern der Feier der großen Macht Jahves in der Schöpfung und Volksgründung. Dann akkomodiert sich das Jahvefest den neuen Verhältnissen, gliedert sich neu aufkommenden Bräuchen an und wird so zum Erntefest. Von diesem Gesichtspunkt aus, daß das Fest ursprünglich als „das Fest Jahves“ Neujahrsfest war, versucht nun V. eine Deutung der Riten. Zwar sei es uns unmöglich, eine Geschichte ihrer Entwicklung zu geben, aber die reichlicheren

Quellen der späteren Zeit, zusammengenommen mit den Notizen des A. T.s, erlauben uns, die Riten zurückzuverfolgen und zu deuten. Charakteristisch ist des Verf.s Versuch der Deutung des Brauchs, in Hütten zu wohnen: ursprünglich hatte er vielleicht den Zweck, das Tun der Gottheit nachzubilden. Die Erscheinungsform Gottes auf der Erde ist das heilige Zelt, daher der Name „Hüttenfest". Auch die einzelnen andern Riten empfangen so nach V. erst ihr rechtes Verständnis. — Es läßt sich nicht leugnen, daß V. einen gewissen Scharfsinn in dem Aufspüren von Beziehungen der Literatur auf dieses Fest hat, treffend wird auch eine Reihe der Riten gedeutet, aber weder gelingt es dem Verf., von dieser Deutung aus einen zwingenden Beweis dafür zu bringen, daß die so gedeuteten Riten nur an einem als Neujahrsfest gedeuteten Fest Jahves möglich und begreiflich sind, noch wird er in der Deutung des Namens „Hüttenfest" auf viel Zustimmung rechnen dürfen. Nach der in unsern alttest. Quellen vorliegenden Tradition war das Hüttenfest Erntefest, niemals aber wird die Begründung der Gemeinde mit ihm in Beziehung gesetzt, sondern das geschieht schon in verhältnismäßig alter Zeit mit dem Passahfest. Und ist es nicht so unwahrscheinlich wie möglich, daß dies Fest, das mit dem Wurf der Lämmer in Beziehung steht und nach allem, was wir wissen, in die älteste vorkanaanäische Zeit reicht, erst in der Zeit des Josia mit Jahve in Beziehung gesetzt wurde, während es bis dahin ein den Dämonen gefeiertes Fest gewesen sein soll? Gewiß ist es verkehrt, die Vorstellung von Jahve als dem Schöpfergott so spät anzusetzen, wie die ältere Kritik das tat, aber wo haben wir auch nur den leisesten Beweis dafür, daß Jahve von Anfang an als Schöpfergott gedacht und darum „das Fest Jahves" Fest der Weltschöpfung war? Jedenfalls wird erst in nachkanonischer Zeit das Hüttenfest mit der Weltschöpfung in Beziehung gesetzt. Alle diese und ähnliche Gründe bestimmen den Ref., die Annahme von V. abzulehnen und bei der bisher üblichen zu bleiben, daß Israel das Hüttenfest erst auf dem Boden Kanaans kennen gelernt hat, es war wesentlich Erntefest, und von dieser Bedeutung des Festes aus