114

Das Brandopfer neben dem Passah in II Chron. 30, 15 und 35, 12. 14. 16.

Von A. Büchler, Wien.

Bei zwei verschiedenen Anlässen schildert der Chronist die Feier des Passahopfers, beidemale, als auf Geheiß eines Königs von Juda der Tempel in Jerusalem vom Götzendienst gesäubert und durch die fromme Freigebigkeit des Königs eine große Opferfeier veranstaltet wurde, an der das Volk in großer Zahl sich beteiligte. Dieselbe bietet dem Erzähler willkommene Gelegenheit, den Hergang bei den Opfern zu beschreiben und aus der Feier Einzelheiten vorzuführen, die sonst nirgends erwähnt sind. Außerdem nennt er in Verbindung mit dem Passah beidemal Brandopfer, für die weder im pentateuchischen Gesetze eine Vorschrift, noch in den biblischen Berichten eine Parallele vorliegt, die aber trotzdem einem festen Brauche angehört haben dürften und schon deshalb die Beachtung der Bibelforscher verdienen. Diese ist ihnen jedoch, soweit ich die Literatur übersehe, bisher in nicht genügendem Maße zuteil geworden, da nur Bertheau (Commentar zur Chronik² 1873) auf die Schwierigkeiten im Wortlaute des Berichtes und die Realien eingegangen ist, die Kommentatoren aber sonst in Flucht über die im allgemeinen allerdings unergiebigsten und öden Abschnitte hinweggegangen sind. In der folgenden Untersuchung handelt es sich um jene Angaben des Chronisten, die nicht nur für die nachexilische und noch

spätere Entwicklung des Passah und des jüdischen Opferkults überhaupt von Interesse sind, sondern die auch einen Einblick in die Arbeit des Verfassers und seine noch nicht bestimmt genug erkannte Vorlage gewähren.

I. Das Passah des Chronisten und seiner Quelle.

1. Ich schicke voraus, daß die kurze Meldung von der Feier des Passah in der nachexilischen Gemeinde zur Zeit des Königs Darius in Ezra 6, 19—22, die natürlicherweise sich in den Einzelheiten mit denen in der Chronik vielfach berührt, über die Opferfeier selbst nur folgendes hat: „Die Priester hatten sich gereinigt und die Leviten waren alle insgesamt rein und sie schlachteten das Passah für alle Söhne der Golâh, für ihre Brüder die Priester, und für sich.“ Aber auch der eine Satz weist eine Reihe charakteristischer, den levitischen Erzähler bezeichnender Züge auf: die Leviten sind es, die für alle Teile des Volkes das Passah schlachten, auch für die Priester, wie dieses schon die Ausleger hervorgehoben haben (vgl. Bertholet); die Priester werden als die Brüder der Leviten bezeichnet und diese sind im Unterschiede von jenen in ihrer Heiligung für den Opferdienst sehr eifrig. Der Satz selbst aber weist ein Gefüge auf, das allein schon zwingt, die Beziehungen seiner einzelnen Glieder zu einander und ihre Zusammengehörigkeit genauer zu prüfen. Und da lehrt schon ein flüchtiger Blick, daß das auf die Leviten bezügliche כֹּהֲנֵי לֵוִי nicht ursprünglich sein kann, sondern, wie auch die Vergleichung mit II Chron. 30, 15—17 nahelegt, וְהַלְוִיִּם entweder überhaupt nicht gestanden, oder mit dem vorhergehenden Worte zusammen הַלְוִיִּם הַכֹּהֲנִים gelautet hat, wie dieses für andere Stellen schon Baudissin (Priestert. 162 ff.) ausgesprochen hat. Diese Bedenken werden durch folgendes überzeugend bekräftigt. Das Subjekt in וְיִשְׁחַטּוּ sind

nach dem Vorhergehenden die Priester und die Leviten, nach dem Weiteren aber die Leviten allein, woraus sich ergibt, daß לאחיהם הכהנים ולהם als späterer Zusatz auszuscheiden ist. Aber auch nach Ausscheidung der auf die Leviten bezüglichen Worte kann ich mich des Eindruckes nicht erwehren, daß Vers 20a der Schreibweise von Vers 19. 21. 22 nicht entspricht, wie es auch nicht ganz verständlich ist, was der Satz mit כי eigentlich begründen soll. Es scheint, daß das Subjekt von וישחטו, wie das von ויעשו in Vers 19. 22 und von ויאכלו in 21 weder die Priester, noch die Leviten waren, es vielmehr ursprünglich geheißen hat: וישחטו הפסח כל בני הגולה. Ob nun ein früherer Bearbeiter die Beteiligung der Priester an der Opferfeier und erst dann der Levite seine Brüder eingefügt hat, oder beide von dem Chronisten herrühren, weil Leviten ohne Priester nicht denkbar waren, kann hier nicht entschieden werden. Als das ganz durchsichtige, der ursprünglichen Vorlage angehörige Schema der Schilderung lassen sich vier Sätze mit ebensovieleilen Teilen der Feier erkennen, nämlich 1) ויעשו את ויעשו חג המצות 4) ויאכלו את הפסח 3) וישחטו הפסח 2) הפסח wie wir es bald noch kennen lernen werden. Nr. 3 in Vers 21 ist nicht nur unvollständig erhalten, sondern es schließt sich auch eine unverständliche Bemerkung über die erbgewessene Bevölkerung Judäas an: diese hatte sich von den Unreinheiten der heidnischen Bewohner des Landes losgesagt, לדרוש ליי אלהי ישראל um sich Gott zuzuwenden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß hier genau dasselbe gesagt sein soll, wie in dem gleich zu besprechenden Berichte in II Chron. 30, 18, wo es heißt, daß die an dem Passah des König Hizkijahu teilnehmenden Nordstämme, die sich nicht entsprechend gereinigt hatten, vom Passah aßen, weil der König für alle gebetet, die ihr Herz gerichtet hatten, לדרוש אלהי אבותי. Es ist der gleiche Ausdruck an

1*

beiden Stellen und die rücksichtslose Sprengung jedes Satzgefüges läßt die Hand des Chronisten erkennen. In Nr. 4 ist noch die Hervorhebung der Freudenstimmung beim Feste mit deren Begründung zu beachten.

2. Die in der Hauptsache ebenso knappe Meldung von der wegen eingetretener Hindernisse erst am 14. Tage des 2. Monates abgehaltenen Passahfeier des Königs Hizkijahu in II Chron. 30, 15 lautet folgendermaßen: „Sie schlachteten das Passah am 14. Tage des 2. Monates, והכהנים והלויים נכלמו ויתקדשו ויביאו עולות בית יי ויעמדו על עמדם כמשפטם nach der Lehre des Gottesmannes Moses, die Priester sprengten das Blut aus der Hand der Leviten“. In וישחטו sind, wie in Vers 13. 14, die zum Opfer in Jerusalem versammelten Israeliten das Subjekt. Das Schlachten besorgten sonach, wie in Ezra 6, 19 und II Chron. 35, 1, die Laien selbst nach der Vorschrift in Exod. 12, 6 und sonst. In Vers 17^b dagegen sind die Leviten mit dem Schlachten des Passah für all diejenigen beschäftigt, die sich für die Opferhandlung nicht genügend gereinigt hatten, und aus 18 erfahren wir, daß damit der größte Teil der Nordstämme gemeint ist. 16^b berichtet, daß die Leviten die Gefäße hielten, in die das Blut der Opfer aufgefangen worden war, und die Priester es aus ihren Händen sprengten. Das stimmt aber wieder nicht mit dem Gesetze in Lev 1, 5 ff. überein, wonach die Priester allein dabei tätig waren; doch auch nicht mit II Chron. 29, 22: וישחטו הבקר ויקבלו הכהנים את הדם ויזרקו המזבח, wo das Auffangen des Blutes Sache der Priester ist und zwischen dieser Opferhandlung und der Blutsprengung für Leviten kein Raum übrig bleibt, da ja die Priester auch schlachten, wie der Auftrag des Königs in Vers 21 lautet und es bei den Sündopfern in Vers 24 ausdrücklich gemeldet wird. Es entspricht aber auch nicht der Mischna Pesahim V 5. 6, nach welcher das Blut des Passah

von Priestern aufgefangen und von der in geschlossener Reihe aufgestellten Priesterschaft rasch zum Altare befördert wird. Die Leviten wären sonach nicht bloß an die Stelle der nicht genügend gereinigten Laien getreten, sondern hätten auch priesterliche Dienstleistungen übernommen, was mehr als unwahrscheinlich ist. Aber der Satz selbst ist so eigentümlich konstruiert, daß man gegen seine Ursprünglichkeit ohnehin Verdacht schöpft und die Leviten bald als den störenden Teil erkennt. Ferner, was will כִּי in 17^a begründen? Doch wohl, daß die Leviten bei der Sprengung halfen; diese aber war, wie wir eben aus der Chronik selbst erfuhren, gar nicht Sache der Leviten. Nun kehrt dieselbe Begründung in 18 in viel ausführlicherer Gestalt wieder, aber die Ausdrucksweise ist eine etwas verschiedene, wie schon die Nebeneinanderstellung von כִּי רַבַּת בְּקֹהֶל לֹא כִּי מִרְבִּית הָעָם רַבַּת מֵאִפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה יִשָּׁשְׁכָר וּזְבוּלוֹן und הַתְּקַדְּשׁוּ lehrte, so daß die eine wohl der Vorlage, die andere dem Bearbeiter gehören dürfte. Nun widerspricht aber die letztere Angabe der in 10, daß die Leute aus dem Gebiete Efraims, Manasses und Zebuluns die sie zur Opferfeier einladenden Boten verspotteten und nur wenige aus Aser, Manasse und Zebulun der Aufforderung folgten; die Efraimiten blieben sonach zu Hause, während sie hier als Menge erscheinen. Die Bezeichnung קֹהֶל in 17 für die Festversammlung dürfte nach Vers 2. 4. 13. 23. 24. 25 der Vorlage, dagegen 18 wegen הַמְּהַרֵּו in Ezra 6, 20 dem Chronisten zuzuweisen sein. Auch die Meldung in Vers 3, daß das Passah nicht zur vorgeschriebenen Zeit stattfinden konnte, weil sich die Priester nicht in genügender Zahl geheiligt hatten, läßt bloß über die später erfolgte Heiligung der Priester, nicht auch der Leviten eine Nachricht erwarten. All' dieses führt zu dem meines Erachtens sichern Ergebnisse, daß in der Vorlage des Chronisten von den

schaften oder Bestimmungen verstehen, die zwar im allgemeinen Wesen von etwas begründet sind, sich aber nicht notwendig aus ihm herleiten lassen¹⁰. Kant variiert nun aber seine Angaben über die Zeitmodi. An die Stelle der Beharrlichkeit setzt er einmal als Zeitmodus die Dauer, die Dauer, die allerdings Beharrlichkeit voraussetzt; ein anderes Mal rechnet er zu den Zeitmodi nur Wechsel (Nacheinander) und Zugleichsein, so daß die Beharrlichkeit kein Zeitmodus ist, und kurz danach schließt er auch das Zugleichsein von den Zeitmodi aus. So bleibt nur das Nacheinander oder das Verfließen als Zeitbestimmung übrig; dieses bezeichnet er auch einmal – nicht in Übereinstimmung mit seiner Theorie – als die Zeit selbst¹¹. Trotz dieser schwankenden Bestimmungen läßt sich eine konsistente Auffassung von der Zeit in Kants Ausführungen finden und präzisierend darlegen. Kant sieht in der Beharrlichkeit das eigentliche Charakteristikum der Zeit: „Die Zeit also, in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht“; „die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit als das beständige Korrelatum alles Daseins der Erscheinungen . . . aus“. Die Zeit ist für Kant „selbst unwandelbar und bleibend“¹². Erst durch das Zugrundelegen der Beharrlichkeit läßt sich das Verfließen des Mannigfaltigen im Nacheinander und auch dessen Gegenteil, das Zugleichsein, vorstellen. Wechsel, Veränderung und Bewegung könnten gar nicht festgestellt werden ohne vorausgesetzte Beharrlichkeit. Diese bildet also die identisch bleibende Anordnungsgrundlage für die Reihenfolge der verfließenden Zeitabschnitte. Das Verfließen selbst in der Ordnung des Nacheinander erfolgt dabei kontinuierlich. Aufgrund der Beharrlichkeit kann man im Verfließen auch Dauer denken, nämlich als Phase eines Sichgleichbleibens von etwas im kontinuierlichen Verfließen¹³. Ebenso garantiert die Beharrlichkeit,

¹⁰ In der vorkantischen Metaphysik sind die „Modi“ als zufällige Eigenschaften im Wesen einer Substanz begründet, aber nicht daraus ableitbar (vgl. z. B. A. Baumgarten: *Metaphysica*. 4. Auflage, Halle 1757. § 50: „modi . . . accidentia praedicabilia . . .“, ferner § 65). Nun ist die Zeit für Kant keine Substanz und hat kein reales Wesen. „Modi“ sind daher für Kant – unter Absehen von jenem ontologischen Sinn – spezifische Bestimmungen eines allgemeineren Vorstellungsinhalts als eines logischen Wesens von etwas, die daraus allein jedoch nicht vollständig zu entwickeln sind. In dieser Bedeutung spricht Kant z. B. auch von den „Modi“ des Selbstbewußtseins, den Urteilsfunktionen (B 406 f.), oder von den „Modi“ der reinen Sinnlichkeit wie Ort, Lage, Früher, Zugleich (B 107). Vgl. zur Bedeutung von „Modus“ auch H. J. Paton: *Kant's Metaphysics of Experience*. Bd. 2, S. 163 ff., ferner H. Vaihinger: *Kommentar*, Bd. 2, S. 394 f.

¹¹ Vgl. *Kr. d. r. V.* B 262, 226, 291, zur zuletzt genannten Stelle auch unten Anm. 17.

¹² *Kr. d. r. V.* B 224 f., 226, 183. Vgl. auch B 58, 278. Vgl. W. Müller-Lauters klare Erörterung des Verhältnisses von Beharrlichem und Beharrlichkeit (als eigentlicher Kennzeichnung der Zeit) in: *Kants Widerlegung des materialen Idealismus*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (1964), S. 70 ff. Vgl. auch J. Moreau: *Le temps, la succession et le sens interne*. In: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses 1974*. Berlin und New York 1974 (Kant-Studien 65. Sonderheft), S. 187, 196. Zu Heideggers Interpretation von Zeit und Beharrlichkeit s. u. Abschnitt IV.

¹³ Vgl. *Kr. d. r. V.* B 226. Paton interpretiert überzeugend Kants Ausführungen über das beharrliche Reale in der Erscheinung als substantielle Grundlage empirischer Zeitbestimmung. Aber er bemerkt nicht, daß Kants Aussagen über die Struktur der Zeit und der Zeitverhältnisse erst das notwendige Fundament dafür liefern und die Bestimmungen der „transzendentalen Ästhetik“ vervollständigen. Vgl. H. J. Paton: *Kant's Metaphysics of Experience*. Bd. 2, S. 195 ff. (vgl. auch oben Anm. 10). In ähnlicher Weise wie Paton argumentiert W. H. Walsh: *Kant on the Perception*

leistungen für die Leviten erfunden, die Stellung dieser zu den Priestern im Opferdienste von seinem Standpunkte aus ziemlich frei ausgestaltet, dagegen nirgends neue Arten von Opfern eingeführt, vielmehr überall das Gesetz der Thora berücksichtigt hat. Die Nachricht von den Brandopfern muß schon in seiner Vorlage gestanden haben, und, wie die angezogene Parallelstelle lehrt, dieselben werden von den Israeliten dargebracht worden sein. Da jedoch von Brandopfern weder vorher, noch später die Rede ist, müßte nach Bertheau zu 35, 12 (s. weiter) angenommen werden, עֵלוֹת bedeute bloß Teile der Passahopfer und zwar die Fettstücke von diesen als Heilsofern (Lev. 3, 3—5, Mischna Pesahim VI 10, Jubiläen 49, 20), die nach der Weise der Brandopfer auf dem Altare verbrannt wurden, weshalb sich Laien damit nicht befassen konnten. Aber welches Recht haben wir, dem Worte עֵלוֹת, das überall die festgeprägte Bedeutung Brandopfer hat, in einem Buche, das sehr oft von den Brandopfern der Thora mit derselben Bezeichnung spricht, einen sonst nirgends nachweisbaren Sinn beizulegen? Es geht auch nicht an, in den Brandopfern die Opfer des Maṣṣothfestes zu sehen, denn die Beschreibung dieses folgt ganz gesondert erst in V. 22 mit der Aufzählung der Opfer, die das Volk dargebracht und gegessen hat. An dieser Schwierigkeit ändert auch nichts, wenn wir וִיבִיאוּ, wie der vorliegende Wortlaut es fordert, auf die Priester und Leviten beziehen; der Satz besagt in diesem Falle, daß sie die Brandopfer des Volkes in jenen Teil des Tempels trugen, den die Laien nicht betreten durften. Zu bemerken ist noch, daß die Leviten bei dieser Opferdiensthandlung kaum beschäftigt gewesen sein dürften und ursprünglich wohl die Priester allein, etwa in der Form von הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם das Subjekt waren. Dafür spricht auch וַיַּעֲמֵרוּ עַל עֲמָדָם in V. 16, das nach II Chron. 35, 10 trotz עֲבֹדָתָם עַל כִּמְשָׁפְטָם in

I Chron. 6, 17, nur von Priestern, nicht aber auch von Leviten gebraucht zu sein scheint.

Vers 21—27 enthält in längerer Schilderung die Feier des Maßsothfestes und entspricht dem 4. Punkte des oben (Seite 3) in Ezra 6, 19—22 erkannten Schemas. Auch da zeigen sich in Satz und Zusammenhang störende Einschaltungen, die ich bereits früher in dieser Zeitschrift (1899, 114 ff.) auseinander gesetzt habe und die unverkennbar die Hand des die levitischen Sänger in den Vordergrund stellenden Leviten verraten. Zu V. 22^b—27 hat er uns wenig Spuren zurückgelassen, bloß in 25 והלויים והכהנים ergänzt, die sich störend zwischen die Teile des Volkes einkeilen. Vielleicht auch die Proselyten aus Israel und Juda, welche an die Abgesonderten in Ezra 6, 21 erinnern. Besondere Beachtung verdient das Opfer des Maßsothfestes selbst, von dem Ezra 6, 22 kein Wort sagt, obgleich der Feier des Festes besonders gedacht wird. Hier schlachten die Israeliten Heilsopfer; damit sind, wie schon das Fehlen der Brandopfer zeigt, keineswegs die in Lev. 23, 8, Num. 28, 19 vorgeschriebenen Festopfer gemeint, sondern die Heilsopfer sind einzig und allein der Ausdruck der Freudenstimmung, was am deutlichsten daraus erhellt, daß die weiteren sieben Tage der Freude durch gleiche Opfer, für die der König und die Fürsten die Tiere gespendet haben, begangen werden. Derselben geringen Beachtung des Maßsothfestes hinsichtlich der Opfer werden wir auch in 35, 17 begegnen, wo, wie in Ezra 6, 22, wohl die Feier des Festes, aber keine Opfer genannt sind. Das Augenmerk des Erzählers ist, wie es scheint, ganz dem Passah zugewendet, dem er Brandopfer beigesellt, während er von den Opfern des Maßsothfestes schweigt.

3. Nun haben wir einen noch ausführlicheren Bericht über das Passah, das der König Jošijahu veranstaltet hat, in

II Chron. 35, 1—19. Der uns hier hauptsächlich interessierende, die Opferfeier selbst schildernde Teil V. 11—13 lautet: וישחמו הפסח ויזרקו הכהנים מידם והלויים מפשימים. ויסירו העולה לתתם למפלגות לבית אבות לבני העם להקריב ליי ככתוב בספר משה וכן לבקר ואחר הכינו להם ולכהנים, כי הכהנים בני אהרן בהעלות העולה והחלבים עד לילה, והלויים הכינו להם Kittel (in Nowacks Handkommentar) übersetzt den zweiten Satz folgendermaßen: „Das Brandopfer aber legten sie beiseite, um es den Abteilungen der Levitenfamilien zu geben, damit man sie Jahwe der Vorschrift im Buche Moses gemäß darbringe.“ Man beachte zunächst das Subjekt von וישחמו, das nach dem folgenden ויזרקו und in Übereinstimmung mit 29, 22 die Priester, nach dem Vorhergehenden sowohl die Priester, als auch die Leviten, nach מידם dagegen nur die Leviten sind. Scheiden wir die störende, dem Gesetze und auch II Chron. 29, 22 widersprechende Angabe, daß die Leviten bei der Sprengung des Opferblutes mittätig waren, aus, genau so wie in 30, 16 הכהנים וזרקים את הדם מיד הלויים, so sind in V. 10. 11 in allen Verben: ויעמרו, וישחמו und ויזרקו das Subjekt die Priester, was wohl das einzig Entsprechende ist. Daraus folgt, daß auch in ויסירו die Priester allein gemeint sind; aber was besagt dieses Wort selbst vom Brandopfer? Daß es nicht, wie Kittel übersetzt, beseitigen heißt, scheint mir nach seinem sonstigen Gebrauche sicher. Denn in den Opfervorschriften ist הסיר neben הרים die stehende Bezeichnung für die Abtrennung der Fettstücke vom Opfer (Lev. 3, 4. 9. 10. 15; 4, 9. 31. 35, הרים 4, 8. 10. 19). Dieses führt darauf, daß עולה hier vielleicht nicht das ganze, selbständige Brandopfer, für das laut dem Opfergesetze, wie schon oben (S. 7) erwähnt, neben dem Passah kein Raum vorhanden gewesen zu sein scheint, sondern nur die Fettstücke des geschlachteten Passah bezeichnet, wie dieses ältere jüdische Kom-

mentatoren und unter den neueren Bibelforschern Bertheau mit besonderem Nachdrucke angenommen haben. Dieser setzt עולה dem אֶשָּׁה gleich und erklärt die auffallende Bezeichnung damit, daß die Fettstücke genauso wie das Brandopfer verbrannt wurden (p. 413). Derselben Ansicht ist auch Benzinger, der (in Martis Handkommentar) zu 35, 12 sagt: „Von dem Blutsprengen und Verbrennen eines Teiles des Passahlammes weiß die Passahgesetzgebung Exod. 12 nichts.“ Da nun weiter V. 11 mit וכן לבקר schließt, bezog sich ויסירו bloß auf das geopfte Kleinvieh, das zuerst erledigt wurde, dann folgt die gleiche Behandlung im fraglichen Punkte auch bei den Rindern. Wenn es dann in V. 14 heißt, die Priester seien bis zur Nacht beschäftigt gewesen בהעלות העולה והחלבים und in 16 zusammenfassend gemeldet wird, der Opferdienst sei ordnungsgemäß vor sich gegangen: „לעשות הפסח והעלות עולות על מזבח“, so sind dementsprechend unter עולה die Fettstücke gemeint, die nur deshalb gesondert vom Passah genannt werden, weil dieses gegessen, jene aber auf dem Altare verbrannt wurden. Und wenn neben עולה noch חלבים besonders erwähnt sind, so gehören sie der andern Gruppe von Opfern an, die in Vers 13 als קדשים bezeichnet werden und die im Unterschiede vom Passah nicht am Feuer gebraten, sondern in verschiedenen Gefäßen gekocht und gleichfalls gegessen wurden; es sind, wie schon Bertheau mit Hinweis auf II Chron. 29, 31—33 gezeigt hat, Mahlopfer¹. So gut und ungewungen sich nun auch עולה in dieser angenommenen Bedeutung in den Zusammenhang einfügt, scheint mir diese Erklärung doch nicht begründet. Man könnte ja allerdings annehmen, daß der Chronist oder seine Vorlage das Wort

¹ Keil (Commentar über die Chronik p. 379) sieht hierin mit Unrecht die Opfer des Maṣṣothfestes, vgl. weiter S. 14.

עולה auch auf Teile des Mahlopfers angewendet hat, die wie das Brandopfer auf dem Altare verbrannt wurden. Aber warum fehlt gerade hierfür ein weiterer Beleg, trotzdem der Erzähler in den letzten Abschnitten seines Buches eine ganze Reihe von Opferfeiern mit allen Arten von Opfern ausführlich schildert? Nun kommt hinzu, daß, genauso wie hier, neben den חלבים der Mahlopfer eine עולה auch sonst sich findet, diese aber jedesmal, wie überall, das Brandopfer bezeichnet; so in I Reg. 8, 64 bei den Opfern des Königs Salomo: כי עשה שם את העולה ואת חלבי השלמים כי מובח הנחושת אשר לפני יי קטון מהכיל את העולה ואת המנחה ואת ותצא אש מלפני יי ותאכל על המזבח: חלבי השלמים וערך עליה העולה והקטיר: Lev. 6, 5: את העולה ואת החלבים עליה חלבי השלמים, vgl. 3, 5 (Wellhausen, Prolegomena⁴ 71 ff. s. weiter). Sollte da der auf das Gesetz besondere Rücksicht nehmende Chronist oder sein Gewährsmann eine derart irreführende Bezeichnung gewählt haben?

Zudem haben wir bereits eine andere Stelle aus II Chron. 30, 15 kennen gelernt (S. 4), in der ausdrücklich וישחטו von Brandopfern neben dem Passah berichtet wird und wo selbst Bertheau keinen Versuch macht, darin Fettstücke der Passahopfer zu sehen. Die Vorlage des Chronisten muß vielmehr den Brauch gekannt haben, und uns steht kein Recht zu, an einem so einfachen, hundertmal in derselben Bedeutung wiederkehrenden Worte gegen die bekannte Verbindung der Fettstücke von Heilsoffern mit dem Brandopfer unsern Scharfsinn zu üben und עולה die Bedeutung von Fettstücken beizulegen. Allerdings spricht dafür scheinbar die Wahrnehmung, daß der so redselige Bericht von den Leistungen der Leviten beim Schlachten und Enthäuten der Opfer es unterlassen hat, zu erwähnen, daß die Leviten auch Brandopfer geschlachtet, deren Blut aufgefangen und ihr Fell ab-

gezogen und die Priester das Blut aus ihren Händen gesprengt haben. Man beachte jedoch, daß in V. 15 vom Kochen der Mahlopfers nebst dem Passah gesprochen wird, ohne daß vorher auch nur ein Wort von deren Darbringung gesagt worden wäre. Der Erzähler hat offenbar die Mahlopfers unter dem Passah mitverstanden und vorausgesetzt, seine Leser werden verstehen, daß er damit nicht bloß das Passah im bekannten engern Sinne, sondern auch Mahlopfers und — wie wir jetzt ruhig hinzufügen können, — auch Brandopfer gemeint hat. Nach seiner Schilderung erfolgte die Schlachtung aller für den Passah tag bestimmten Tiere, der Schafe und Rinder, unter dem zusammenfassenden Namen Passah, ebenso die Sprengung des Blutes und das Abziehen der Haut; und erst nach all' diesem wird die Sonderung der Opfer nach drei Gruppen vorgenommen, indem zuerst ein bestimmter, nirgends näher angegebener Prozentsatz von der Gesamtzahl, sagen wir ein Zehntel, gleichsam als Hebe zu Brandopfern ausgeschieden und den Priestern zur Verbrennung auf dem Altare für Gott übergeben wird,¹ erst

¹ Der Chronist konnte diese Ausscheidung der Brandopfer und deren Übergabe an die Priester ohne Bedenken den Leviten zuschreiben, denn es war keine Opferhandlung, die den Priester erfordert und den Leviten ausgeschlossen hätte. Ob in der langen Reihe der den Leviten zugeschriebenen Dienstleistungen in I Chron. 23, 31: *ולכל העלות עולות ליה*, *לשבתות לחודשים ולמועדים*, solche Arbeiten gemeint sind und nicht vielmehr, wie unmittelbar vorher die Musik und der Gesang bei den Festopfern, kann nicht ohne weiteres entschieden werden. Vers 12 entspricht genau V. 5: *ועמרו בקודש לפנות בית האבות לאחיכם בני העם וחלוקת בית אב ללויים*, wo der König den Leviten aufträgt, sich im Heiligtum nach den Familiengruppen der Laien aufzustellen, indem, wie es scheint, eine Familie der Leviten einer des Volkes entspricht. Zu beachten ist nur, daß in Ezra 6, 18 die Priester es sind, die sich nach *פלגות* aufstellen, und der Verdacht naheliegt, daß der Chronist einen Auftrag an die Priester, die allein auch Vers 2 nennt, auch auf die Leviten ausgedehnt hat. Dass die Leviten die Übergabe der Brandopfer an die Priester vermitteln, ist zwar nicht gesagt, aber der Satz ist so konstruiert, daß es darin stehe.

von den Schafen, dann von den Rindern. Hierauf wird aus allen übrigen Tieren das vorgeschriebene Fett herausgenommen und zu den Brandopfern gelegt, um mit diesen zusammen verbrannt zu werden; dann werden ein beträchtlicher Teil der Schafe, vielleicht alle, zum Passah bestimmt, um gebraten zu werden, während die Rinder als Mahlopfer in Töpfen und Kesseln gekocht und mit dem Passah gegessen werden. Hieraus erklärt sich auch, daß von der עולה erst nach der Schlachtung, Blutsprengung und Enthäutung des Passah die Rede ist. Die Frage bleibt nun, ob ein solches, aus drei Arten von Opfern bestehendes Passah in irgend einer Quelle als zu irgend einer Zeit bestanden nachgewiesen oder wenigstens die Wahrscheinlichkeit seines einstigen Bestandes dargetan werden kann, da sonst außer dem eine andere Erklärung wohl nur schwer zulassenden Wortlaute kein Beleg dafür vorhanden ist. Dabei verdient wieder der Schluß des Berichtes noch besondere Beachtung, der wie Ezra 6, 22 und II Chron. 30, 21 erzählt, daß die versammelten Israeliten nach dem Passah die siebentägige Feier des Maßsothfestes begingen, und dann noch hinzufügt, daß dieses Passah, das der König Jošijahu, die Priester und die Leviten und ganz Juda und Israel, die sich da befanden, und die Bewohner Jerusalems begingen, seit den Tagen Samuels seines Gleichen nicht hatte. Da dieses an II Reg. 23, 22 anknüpft, dort aber bloß der König genannt ist, gehört alles Übrige dem Bearbeiter. Es stehen hier dieselben Ausdrücke wie in 30, 21. 25 und die Vergleichung damit ergibt zwei Wahrnehmungen; erstens, daß unser Bericht, der II Reg. ergänzt, nicht vom Leviten, sondern von dessen Gewährsmann stammt, wie dieses schon die Einleitungen zur Chronik festgestellt haben; zweitens in 35, 18 וישראל הנמצא ויושבי ירושלים וכל יהודה כל קהל יהודה . . . וכל הקהל הבאים neben 30, 25

גֵּשְׁתִּיל מִיִּשְׂרָאֵל וְהַגֵּרִים הַבָּאִים מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְהַיּוֹשֵׁבִים בִּיהוּדָה gestellt nur dann einander gleichen, wenn die Proselyten ausgeschieden werden, wie wir sie bereits als die Zutat des Chronisten erkannt haben (S. 8). Das Wichtigste aber ist, daß einerseits trotz der Weitläufigkeit der Schilderung jede Angabe über Opfer des Maßsothfestes fehlt, andererseits neben dem Passah Brand- und Mahlopfer erscheinen, die wir sonst als zum festen Bestande der Feier des Maßsothfestes gehörig kennen. Sollte da nicht zwischen beiden auffallenden Tatsachen ein Zusammenhang bestehen, der sie aufs Einfachste erklärt, wie auch die weitere Schwierigkeit, daß hier von der in Exod. 12 vorgeschriebenen Vereinigung der Familien zum Passah nichts steht, sondern alles vom Könige ausgeht und das ganze Volk wie eine Familie an dem gemeinsamen Festmahle teilnimmt?

4. Ehe wir in die Beantwortung der Frage eintreten, sei noch kurz auf die Beschreibung einer dritten Opferfeier in II Chron. 29 hingewiesen, bei der gleichfalls ein Brandopfer scheinbar nicht die sonstige עֹלָה ist. Nach der Reinigung des Tempels versammelt der König Hizkijahu die Fürsten der Stadt im Tempel (29, 20) und sie bringen 7 Farren, 7 Widder, 7 Lämmer, und Ziegenböcke 7 als Opfer für die königliche Regierung, für das Heiligtum und für Juda dar. Jede Gruppe der Opfertiere wird gesondert geschlachtet und ihr Blut gesondert gesprengt; aber die Bestimmung der Tiere wird nur bei den Ziegenböcken angegeben: diese allein sind Sündopfer, wie ihre Sonderstellung nicht bloß durch den Wechsel in der Stellung des Zahlwortes (vgl. Ezech. 45, 23), sondern auch durch Vers 23 unzweifelhaft wird, aber auch schon in 21 deutlich genug ist. Wohl hat 24 Ende: וְהַחֲטָאתָ הָעֹלָה וְהַחֲטָאתָ כִּי לֹכֵל יִשְׂרָאֵל אָמַר הַמֶּלֶךְ הָעֹלָה וְהַחֲטָאתָ und es macht den Eindruck, als ob alle dargebrachten Tiere Brandopfer wären; aber das den Satz einleitende כִּי

begründet bloß die Sündopfer, von den übrigen ist da überhaupt keine Rede. Das bestätigt auch die genau entsprechende Stelle in Ezra 8, 35: הבאים מהשבי בני הגולה הקריבו עולות לאלהי ישראל. פרים שנים עשר על כל ישראל, אילים תשעים, כבשים שבעים ושבעה, וצפירי חמאת שנים עשר, הכל עולה ליי. Auch da wird bloß von den Ziegenböcken gesagt, daß sie Sündopfer waren, aber alle Tiere werden als Brandopfer bezeichnet; das besagt, dass es zwei Arten von Sündopfern gab, solche, die nur teilweise verbrannt, zum großen Teile von den Priestern gegessen wurden, und andere, die ganz verbrannt werden mußten, deshalb wird an beiden Stellen besonders vermerkt, daß die Sündopfer als Brandopfer behandelt wurden. Die übrigen waren eigentliche Brandopfer, aber ohne besondere Bestimmung, wie auch das Handauflegen bei ihnen fehlt, das nur beim Sündopfer erwähnt wird. V. 21 להעלות על " dürfte den Auftrag enthalten, die Opfer als Brandopfer zu behandeln, denn es ist nur der kürzere Ausdruck für das in 27 stehende להעלות העולה להמזבח, wie das noch kürzere העולה mit verbaler Bedeutung in 27. 28 und das entsprechende העלות in 29. Diese vom Könige und von den Fürsten dargebrachten Brandopfer sind verschieden von den im V. 31 erwähnten, da dort das Volk auf die Aufforderung des Königs Mahl- und Dankopfer, die Freigebigen auch Brandopfer bringen. Nach der genauen Angabe dieser Opfer folgt noch in V. 35 die Nachricht: וגם עולה לרוב בחלבי השלמים ובנסכים לעולה. Sie könnte die Fortsetzung von V. 33 sein und bedeuten, das Volk habe außer den genannten Tieren auch noch andere als Brandopfer mit dem erforderlichen Zubehör gebracht; aber es läßt sich dieses von den Fettstücken nicht gut sagen, da vom Volke nicht diese, sondern die ganzen Tiere in den Tempel gebracht werden mußten. Bertheau verbindet diesen Satz richtig mit der unmittelbar vorhergehenden Begründung, warum die

Leviten zu Arbeiten der Priester herangezogen werden mußten; diese konnten das Enthäuten der Brandopfer nicht bewältigen, auch mußten sie außerdem die Menge der Opfer, der Fettstücke von den Mahlopfen und die vielen Trankopfer darbringen.¹ Es ist sonach klar, daß weder der Chronist, noch seine Quelle eine andere Bedeutung von עולה kennt, als wir, und daß עולה neben den Fettstücken des Heilsopfers nur das Brandopfer bezeichnet, wie an anderen Stellen.² Sonach steht es fest, daß er in 35, 12 neben dem

¹ Es ist dieses ganz richtig, nur muß man die störenden Einschaltungen des dienstbeflissenen Leviten beseitigen; wenn es heißt: sie halfen ihnen, bis die Arbeit zu Ende war, kann es dann nicht wieder heißen: bis die Priester sich geheiligt hatten, und eines von beiden ist Zusatz. Nun stelle man die richtige Konstruktion שלמות המלאכה neben die unmittelbar darauf folgende saloppe Verbindung ועד יתקשרו הכהנים und man wird wissen, daß diese dem Chronisten gehört; und, da das folgende nur die Begründung dieses letzten Satzes ist, wird המלאכה den Schluß gebildet haben. Und was soll ויחזקום אחיהם ה' eigentlich bedeuten, das man mit unterstützen übersetzt, das aber sonst immer: Mut einflößen, bezeichnet, während der Erzähler, der die Leviten nach ihrer Heiligung eifrig mitarbeiten läßt, es im Sinne von helfen gebraucht? Offenbar hat der Chronist das Wort ohne Rücksicht auf das Sprachgefühl, das ihm sein auf die Stellung der Leviten starr gerichteter Blick geschwächt hatte, irgendwie umgestaltet. Denn in 35, 2 lesen wir von König Josijahu: Er stellte die Priester auf ihre Posten "לעבודת בית" ויחזקום und ermutigte sie für den Dienst. Auch hier hat es ursprünglich gelautet: die Priester waren zu wenige, um alle Brandopfer abzuhäuten, aber sie nahmen ihre Kräfte zusammen (ויחזקו), bis sie die Arbeit vollendet hatten; auch brachten sie alle Opfer auf den Altar, so daß der Opferdienst in Ordnung vollbracht war.

² Die enge Zusammengehörigkeit der Fettstücke des Heilsopfers und des Brandopfers erklärt eine, wie mir scheint, bisher nicht richtig verstandene Opfervorschrift in Lev. 3, 5. Da heißt es von den Fettstücken des Heilsopfers: Die Söhne Aarons sollen sie räuchern auf dem Brandopfer, das auf den Holzstücken ist, die auf dem Feuer sind. Es ist nicht klar, ob das Fett eines freiwilligen Heilsopfers mit dem vorgeschriebenen Pflichtbrandopfer verbrannt werden soll, da nicht einzusehen ist, welche Beziehungen zwischen beiden bestehen. Daß sie als zusammengehörig vorausgesetzt werden, wird aus Lev. 6, 5 un-

Passah Brand- und Mahlopfer als eingebürgerten Brauch kannte, der der Erklärung bedarf.

II. Die Hagiga neben dem Passah.

1. Unter den zahlreichen Stellen der Thora über das Passah spricht mit Ausnahme des ausführlichen Abschnittes über die Passahfeier in Ägypten, Exod. 12 keine eingehend über dieses Opfer; denn Lev. 23, 5, Num. 9, 1—5 und 28, 16 enthalten außer der Angabe, daß am 14. Nisan Passah sei, kaum etwas. Nur Exod. 12, 3 verfügt, daß es aus Einem Schafe oder Einer Ziege für jede Familie zu bestehen habe, und 12, 8. 43ff. nebst Num. 9, 14 schreiben vor, daß es gegessen werde, 9, 7, daß es ein Opfer dem Herrn sei. Dagegen lesen wir in Deut. 16, 2: Du sollst schlachten ein Passah dem Herrn, deinem Gotte, Kleinvieh und Rinder, V. 7: du sollst es kochen und essen an dem Orte, den der Herr, dein Gott erwählen wird. Aus der Stelle ist nicht mit Sicherheit zu erkennen, ob das Passah aus einem oder zwei Tieren zu bestehen habe. In Exod. 34, 25 wieder lesen wir: *לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבקר זבח חג הפסח* und Ähnliches in Exod. 23, 18: *לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בקר*; beide Sätze besagen, daß zum Passah — denn von diesem scheint nach der Umgebung trotz der dagegen vorgebrachten Bedenken die Rede zu sein, — zwei

zweifelhaft; denn da heißt es wieder: Die Priester verbrennen jeden Morgen Holzstücke auf dem Altarfeuer und schichten darauf das Brandopfer und räuchern darauf die Fettstücke des Heilsopfers. Dieses setzt unzweideutig voraus, daß jeden Morgen ein Brandopfer und im unmittelbaren Anschlusse daran ein Pflichtheilsopfer dargebracht wurde, beide zusammen also das vorgeschriebene Morgenopfer bildeten. Damit ist zu vergleichen, was in II Reg 16, 13 als Opfer des Königs Aħaz vorgeführt wird: *ויקטר את עולתו ואת מנחתו ויסך את נסכו ויורק את דם השלמים*; es bestand aus einem Brandopfer mit Zubehör und dem Blute eines Heilsopfers; vgl. Benzinger u. Kittel z. St.

eignissen in Einer Zeit an räumlich entfernten Punkten, nämlich bei der wechselseitigen Kausalität, ist die Endlichkeit und Konstanz der Lichtgeschwindigkeit, die erforderliche bestimmte Synchronisation und die Möglichkeit verschiedener Bezugssysteme nicht beachtet. Ebenso gilt eine einheitliche Zeitdauer nur für Systeme, die nicht relativ zueinander bewegt sind. Kants Zeitbestimmungen, die in sich einleuchtend entwickelt werden, sind also für den erwähnten Bereich von Ereignissen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, nicht jedoch für die anderen Ereignisse.

Die Korrektur an Kants apriorischer Theorie durch die relativistische Physik kann empiristisch gedeutet werden; danach ist der Begriff der Zeit empirisch konzipiert und nur empirisch in der Physik aufgrund der Bestimmung und Messung von Ereignissen im Raum-Zeit-Kontinuum realisierbar. Die Korrektur durch die relativistische Physik kann aber auch als Aufweis dafür verstanden werden, daß in Kants apriorische Theorie der Zeitbestimmungen als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung unausgewiesenermaßen nicht realisierbare physikalische Feststellungsmethoden eingegangen sind; dazu gehört vor allem die Annahme instantaner Signalübertragung. Dann aber muß Kants apriorische Theorie nicht insgesamt aufgegeben werden. Die zweite Möglichkeit der Korrektur an Kant erscheint sinnvoll, da schon dem Begriff des Ereignisses und dem Vergleich von Vorgängen untereinander eine Vorstellung von Zeit zugrunde liegt. Diese Bedeutung von Zeit wird nicht lediglich durch subjektive Erlebnisse konstituiert und ist daher nicht subjektiv-empirisch⁴¹, obwohl deren Entstehung „mit“, nicht „aus“ der Erfahrung durchaus zuzugeben ist. Sie bildet vielmehr mit den Vorstellungen des zeitlichen Wechsels, des Zeitablaufs in der Reihenfolge und vor allem mit der diese Vorstellungen ermöglichenden Bestimmung der Beharrlichkeit als der Zeit, in der erst Wechsel und Folge stattfinden können, ein allgemeines Fundament für Untersuchungen über Ereignisse und deren Verhältnisse zueinander. Darin ist nicht schon, wie Kant meinte, der Gedanke einer einheitlichen, absoluten Zeit enthalten, auch wenn dieser nur Idealität zukommen soll. Durch Einführung zusätzlicher Bestimmungen kann dieser Gedanke allerdings – z. B. als regulative Maxime – konzipiert werden. Zu einer Entwicklung der apriorischen Bestimmungen des philosophischen Begriffs der Zeit als Erfahrungsbedingung kommt die Explikation mathematischer Bestimmungen hinzu wie der Metrisierbarkeit, der Kontinuität von Zeitintervallen usw.; denn auch dies sind Bedingungen a priori für physikalische Zeitbestimmung. Auf dieser Grundlage läßt sich durch die Einführung des Begriffs der Bewegung eine Phronomie (in Kants Sinne) oder Kinematik entwickeln, die zugleich räumliche Relationen impliziert und die die Bestimmung spezifischerer Zeitverhältnisse ermöglicht, z. B. auch den Gedanken der Gleichzeitigkeit räumlich entfernter Ereignisse. – Auf diese Weise werden Zeitbestimmungen in systematischer Anordnung

⁴¹ H. Reichenbach z. B. ist der Auffassung, daß primitive Erlebnisse von Zeit voraussetzen sind und in der Physik wissenschaftlich umgebildet werden, vgl. *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, S. 134 f. An allgemeinsten apriorischen Grundmustern wie der Zeit als der Ordnung des Nacheinander hält dagegen z. B. E. Cassirer fest, vgl. *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, S. 85 ff.

nicht ahnen, welch breiten Raum die erwähnte Hagiga neben jenem in älterer Zeit eingenommen haben muß; denn die Mischna (V 1) schreibt vor, daß aus Rücksicht auf das Passah das tägliche Nachmittagsopfer schon um 1½ Uhr geschlachtet und um 2/3 dargebracht werde, damit die übrige Zeit für das Passah freibleibe. Andererseits verfügt Pesah. VI 3, daß die Hagiga mit dem Passah nur dann geschlachtet werden dürfe, wenn der 14. Nisan ein Wochentag ist, die anwesenden Wallfahrer levitisch rein sind und die an einem Passah sich Beteiligten für ein Lamm zu viele sind; in den entgegengesetzten Fällen unterbleibt die Hagiga.¹ Diese

¹ In Sifrê zûta im Jalkut zu Num. 9, 2 findet sich die exegetische Begründung dieser Vorschrift: יהו אף השלמים הבאים עמו (עם הפסח) יהו דותין את השבת ואת הטומאה, תלמוד לומר אותו, אותו דוחה את השבת ואת הטומאה, ich könnte meinen, daß auch die Heilsoffer, die mit dem Passah darzubringen sind, den Sabbath und die levitische Unreinheit verdrängen; aber אותו in Exod. 12, 6 besagt, daß nur das Passah diese Kraft hat, nicht aber auch die damit verbundenen Heilsoffer. S. weiter. Aus mehreren alten Berichten in der talmudischen Literatur ist zu ersehen, daß, wenn der Beteiligung am Passah levitische Unreinheit nicht zu schweren Grades entgegenstand, die Entscheidung dahin lautete, sich über diese hinwegzusetzen. So lesen wir in der Mischna Pesah. VIII 8: Ein Nichtjude, der am 14. Nisan Proselyt wurde, darf nach Ansicht der Schammaiten ein Tauchbad nehmen und am Abend das Passah essen; die Hilleliten sagen: Wer die Vorhaut abgelegt, ist, als ob er eben ein Grab verlassen hätte, levitisch unrein. Man sieht, die sonst so strengen Schammaiten halten hier das Passah für wichtiger, als die Beobachtung der levitischen Reinheitsgesetze; und so war es auch in der Praxis. Denn jer. Pesah. VIII Ende 37^b 60 erzählt R. Eliezer b. Jakob (Tos. Pesah. VII 13 anonym): In Jerusalem waren Soldaten שומרי צירין (?), die ein Tauchbad nahmen und am Abend das Passah aßen. Es ist hierbei besonders bemerkenswert, daß sich die Praxis in Jerusalem nach den Schammaiten richtete. Das Gleiche können wir aus der Auseinandersetzung zwischen dem Schammaiten R. Eliezer und den beiden Hilleliten R. Josua und Akiba über die Zulässigkeit gewisser Arbeiten am Sabbath, auf den der 14. Nisan fällt, ersehen (Sifrê zûta im Jalkut zu Num. 9, 2, etwas abweichend in b. Pesah. 69^a, jer. VI 33^c 9, Tos. V 1); da fragt nämlich

Bestimmung könnte freilich als das Ergebnis rein akademischer Erörterungen späterer Lehrer erscheinen; in Wahrheit befassen sich schon Tannaiten des 1. Jahrhunderts mit der Frage. So behauptet ben-Thêma (bab. Pesah. 70^a, in Sifra zu Lev. 3, 7 p. 14^c anonym), die Ḥagiga müsse genau wie

R. Akiba den R. Eliezer: „Wenn jemand, der sich an einem Leichnam verunreinigt hat, die erste der in Num 19. 12. 19 geforderten Besprengungen mit Reinigungsasche bereits erhalten hat und der siebente Tag der Reinigung auf den Sabbath, der gleichzeitig der 14. Nisan ist, fällt, meinst du, man solle ihn an diesem Tage mit Hintansetzung des Sabbaths besprengen, damit er am Abend das Passah essen könne? R. Eliezer antwortete: Das ist ja eben das Wichtigste meiner Beweisführung, daß es gestattet ist.“ So lehrt er gegen seinen anderweitigen Satz, den ihm R. Akiba ins Gedächtnis ruft, daß nämlich die Besprengung mit Reinigungsasche am Sabbath verboten sei (b. Pesah. 69^a), weil ihm nach schammaitischer Ansicht das Passah wichtiger scheint. Vgl. damit die Baraita Pesah. 92^a: Ein Aussätziger, dessen 7. Reinigungstag auf den 14. Nisan fällt, dem aber an diesem Tage Samen abgeht, nimmt ein Tauchbad und ißt das Passah; die Weisen sagten: Obwohl sonst jemand, der vor Abend gebadet, den Tempel nicht betreten darf, kann es dieser thun, weil das Passah wichtiger als jenes Verbot ist. In Kerithoth III 8 erzählen R. Josua und R. Gamaliel dem R. Akiba: Mit Aussatz behaftete Personen gingen in Jerusalem folgendermaßen vor: sie begaben sich am 14. Nisan zum Arzte, der ihnen das Geschwür derart abschnitt, daß es nur noch an einem Faden von der Größe eines Gerstenkorns mit dem Körper zusammenhing, der Arzt befestigte es dann an einem Dorn und der Kranke riß sich los, so daß sowohl er, als auch der Arzt am Passah teilnehmen konnte (vgl. damit den Fall des Josê b. ḥḥḥ in jer. Nazir VII 55^d unten, Sifra zu Lev. 21 Anfang p. 94^a, Semah. IV 28). In Tos. Oholoth III 9 (Sifrê zûta bei RS zu Mischna Oholoth II 4) erzählt R. Eliezer: In Beth-Dagon in Judäa starb ein Mann am 14. Nisan; da banden Frauen ein Seil an den Deckel des Grabes und Männer zogen diesen bei Seite; dann stiegen die Frauen ins Grab, bestatteten den Toten, so daß die Männer am Passah teilnehmen konnten. In Tos. Oholoth XVIII 18 erzählt R. Pinḥas b. Jair dem Patriarchen R. Jehuda I: Juden verkauften Weizen in Basiliken von Askalon, nahmen am selben Tage ein Bad und aßen am Abend das Passah. Allerdings hat der Parallelbericht in jer. Šebî'ith VI 36^c 35 statt dessen: Wir zogen zum Getreidemarkt nach Askalon, kauften Weizen, zogen heim, badeten und aßen unsere Priesterhebe.

das Passah behandelt, dürfe wie dieses nur 1 Tag und nicht wie ein Mahlopfers 2 Tage gegessen werden; ben-Azzai (in Sifra zu Lev. 3, 7. p. 14^c, Tos. Pesah. IX 8) meint, man dürfe sie, wie das Passah, nur bei Nacht und nur gebraten genießen; und in einer anonymen, demselben Kreise angehörigen Baraitha (b. Pesah. 70^a) wird die Hagiga in jeder Hinsicht dem Passah gleichgesetzt: sie darf nur aus Kleinvieh, nur einjährigem und männlichem bestehen, nur gebraten und nicht gekocht und nur von denen gegessen werden, die sich vorher zu einer Tischgesellschaft vereinigt haben. Demgegenüber betont eine anonyme Baraitha (Sifra zu Lev. 3, 7 p. 14^c, b. Pesah. 96^b), daß die Hagiga als Heilsoffer dem Heilsoffer gleichzusetzen sei und Handauflegen, Trankopfer, Schwingung der Brust und Keule erfordere, jedoch nur 1 Tag gegessen werden dürfe. Eine andere Baraitha (b. Pesah. 71^{ab}, Tos. V 3, jer. VI 33^c 24ff., Mekhiltha zu Exod. 12, 6 p. 4^b unt., Mekhiltha des R. Simon b. Johai in Hildesheimers Jubelschrift hebr. Teil p. 15 § 4 Ende, Sifra p. 35^{cd}) gibt auch diesen Unterschied auf und gewährt der Hagiga die 2tägige Eßzeit des Heilsoffers. Diese offenbar zwei verschiedenen Schulen angehörigen Meinungen über die Behandlung der Hagiga sind jedoch nicht jung und nicht rein akademischer Natur, gehen vielmehr auf die Praxis in Jerusalem zurück. Es ist uns nämlich eine Deutung Hillels von Deut. 16, 2 überliefert, durch die er den Widerspruch zwischen dem Satze זָבַח פֶּסַח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר, der Kleinvieh und Rinder als Passah vorschreibt, und Exod. 12, 5, wo bloß Kleinvieh als zulässig erklärt wird, beseitigt, indem er sagt: צֹאן לִפְסַח וּבָקָר לַחֲגִיגָה das Gesetz meine, Kleinvieh sei zum Passah, Rinder aber zur Hagiga zu verwenden (jer. Pesah. VI 32^a 70, vgl. Mekhiltha p. 4^b). Da nun Hillel das Wort פֶּסַח in das eigentliche Passah und die Hagiga zerlegt, muß diese nach seiner Ansicht ein Bestandteil des

Passah gewesen sein; freilich, ob er hiemit Anklang gefunden und seine Auslegung im Opferkult auch betätigt wurde, ist nicht gesagt. Nun erzählt der merkwürdige Bericht über den alten, sonst nicht bekannten Jehuda b. Dorthai (b. Pesah. 70^b), daß dieser sich von den Schulen getrennt und mit seinem Sohne nach dem Darom begeben habe, weil er es ungehörig fand und dereinst vor dem Propheten Eliahu unverantwortlich, daß Šema'ja und Abtaljon erklärten, die Ḥagiga müsse nicht auch in dem Falle mit dem Passah zusammen geschlachtet werden, wenn der 14. Nisan ein Sabbath ist. Er forderte sonach, daß, wie das Passah, auch die Ḥagiga trotz des Sabbathes dargebracht und in keinem Falle vom Passah getrennt werde, offenbar weil sie Ein Opfer bildeten. Da die beiden Schulhäupter nur hinsichtlich der Behandlung der Ḥagiga am Sabbath anderer Meinung waren, war dieses Mahlopfer um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. nicht etwa bloß freiwillige Zugabe zum Passah, sondern ein fester Bestandteil desselben, der nur aus Rücksicht auf den Sabbath nach Einigen zurückgestellt werden mußte.¹

¹ Die Forderung des Jehuda b. Dorthai, den Sabbath dem Opfer hintanzusetzen, entspricht der Stellungnahme der Schammaiten, wenn das Passah und die levitische Reinheitsforderung einander gegenüberstehen (oben Seite 19, Note 1). Und in der Tat lesen wir in Pesah. VI 1. 2, daß der Schammait R. Eliezer im Gegensatz zu den Hilleliten R. Josua und Akiba verschiedene, nicht gerade unerläßliche Arbeiten beim Passah am Sabbath gestattet, wie bei der Ausführung der Beschneidung am Sabbath in Sabbath XIX 1, b. 130^a; vgl. Geiger in seiner Jüd. ZS II 52, Note 27 über R. Ismael in jer. Pesah. VI 33^a 76 u. b. Sabbath 116^b. Nun lesen wir in 'Erubin X 13, daß es gestattet sei, einem Opfertiere am Sabbath Warzen abzuschneiden. Da andererseits R. Eliezer das Gleiche betreffs des Passah gegenüber seinen beiden oben genannten Kollegen vertritt (Pesah. VI 1), so dürfte die ganze Reihe der Zugeständnisse an den Tempel auf Rechnung des Sabbathes in Erub. X 11—14 von den Schammaiten herrühren, nach denen sich sonach die Praxis im Tempel zu irgend einer nicht bestimmaren Zeit

Trotzdem nun die Hagiga nach diesen Angaben als zum Passah gehörig galt, finden wir sie sonst nirgends als Pflichtopfer bezeichnet und ihre Bezeichnung dient sogar zur Benennung eines ganz andern Opfers, so daß man zweifeln muß, welches von beiden eigentlich den Namen חגיגה mit Recht trägt. Ich möchte in diese ziemlich verwickelte, meines Wissens noch gar nicht behandelte Frage, für die es an älterem Material nicht mangelt, zunächst einige Ordnung bringen. An die Spitze ist die klare Äußerung des Tannaiten R. Josê, des Galiläers, aus dem Ende des 1. und dem Anfange des 2. Jahrhunderts zu stellen; er sagt (b. Hagiga 6^b, Tos. I 4, jer. I 76^b 12, Sifrê Deut. 138; sein Name steht bloß in b. und Sifrê) in einer Baraita: שלש מצות נצטוו ישראל בעלותם לרגל, ראייה וחגיגה ושמה יש בראייה שאין בשתייה שהראייה כולה לגבוה, מה שאין כן בשתייה.

richtete, wie in den S. 19, Note 1 behandelten Fragen des Passah. (Wenn Pesah. V 5 berichtet, daß die Priester am Sabbath beim Passah den innern Vorhof gegen den Willen der Weisen gewaschen haben, so widerspricht dieses nicht der Annahme über die Stellung der Schammaiten zum Heiligtum, da diese Arbeit mit dem Opfer nicht zusammenhängt und aufgeschoben werden konnte). Soll etwa auch die ostentative Sabbathentweihung beim Abschneiden der Erstlingsgarbe im Sinne der Pharisäer gegen die Ansicht der Sadducäer (Menaḥoth X 1—3), das Schlagen mit den Bachweiden am 7. Tage des Laubhüttenfestes auch am Sabbath trotz des Protestes der Boëthuser (Tos. Sukka III 1), das Backen der Speisopferkuchen des Hohenpriesters auch am Sabbath (Menaḥ. XI 3) und die Beförderung der Zeugen, die den Neumond gesehen, am Sabbath (Roš haŠana I 4. 9) auf die Schammaiten zurückgehen? Allerdings meldet Roš haŠana II 8, daß Gamaliel I diesen Zeugen, die am Sabbath nach Jerusalem gekommen waren und den Sabbath nach abgegebener Aussage aus Rücksicht auf die zu beobachtende Ruhe im Amtshause eingeschlossen zubringen mußten, gestattete, sich im Umkreise von 2000 Ellen frei zu bewegen; war etwa auch er Schammaite? In Wahrheit handelt es sich aber hier gar nicht mehr um die Aufhebung des Sabbathes behufs Erfüllung eines wichtigen religiösen Gebotes, sondern um eine Erleichterung aus praktischen Gründen.

יש בחגיגה שאין בשתייהן שחגיגה ישנה לפני הדבור מה שאין בשתייהן. יש בשמחה מה שאין בשתייהן, שהשמחה נזהגת באנשים ובנשים מה שאין jeder Israelit, der zur Wallfahrt nach Jerusalem kommt, hat an den 3 Festen je drei Pflichten zu erfüllen: שמחה, חגיגה, ראייה; es sind das 3 Opfer, von denen jedes einen, nur ihm eigenen Zug aufweist: ראייה ist ein Brandopfer und gehört ganz Gott; חגיגה war schon vor der Gesetzgebung üblich; שמחה ist Pflicht der Männer und der Frauen. Der Satz R. José's macht den bestimmten Eindruck, daß mit diesen drei Opfern die Pflicht des Wallfahrers ganz erfüllt ist. Nun lesen wir aber in Mekhiltha zu Exod. 12, 14 p. 8^a: אין לי אלא יום טוב ראשון שהוא טעון חגיגה, יום טוב האחרון מניין? תלמוד לומר ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת ליי אלהיך. אין לי אלא יום טוב ראשון ואחרון שהם טעונים חגיגה, חולו של מועד מניין? הרי אתה דן רבי יוסי הגלילי אומר, הרי הוא אומר, שבעת ימים תחוג ליי אלהיך, להביא שבעת ימי הפסח שיטענו חגיגה. או אינו מדבר אלא בחג? כשהוא אומר, וחגותם אותו חג ליי הרי חג אומר, ומה אני מקיים שבעת ימים תחוג ליי, להביא שבעת ימי הפסח. Exod. 12, 14^a besagt bloß, daß der erste Festtag eine Hagiga erfordert, Deut. 16, 8^b macht sie auch am 7. Festtage zur Pflicht, und eine weitere Folgerung ergibt, daß auch jeder der zwischen beiden liegenden Halbfesttage die Hagiga erfordert; R. José, der Galiläer, meint, Deut. 16, 15^a besage, daß alle 7 Tage des Festes die Hagiga erfordern, denn die für den ersten Festtag ist ja bereits in Exod. 12, 14^a ausgesprochen. Die beiden Lehrer weichen von einander nur in der Ableitung des Satzes aus verschiedenen Bibelstellen ab, stimmen aber darin überein, daß sowohl das Fest der Laubhütten, als auch das der Massoth täglich eine Hagiga zur Pflicht mache. Meint sonach R. José auch in der früher erörterten Stelle, jeder Jude habe die Pflicht, an den Wallfahrtsfesten täglich 3 Opfer dar-

zubringen? Oder ist in den letzteren Darlegungen nicht von den Einzelnen, sondern von der Gemeinde als Ganzem die Rede, der die tägliche Opferung einer Hagiga zur Pflicht gemacht wird? Nun steht R. Josê und sein ungenannter Kollege mit dieser Forderung nicht allein; denn in b. Hagiga 8^a findet sich folgende Baraitha: מסת, מלמד שאדם מביא חובתו מן החולין. בית שמאי אומרים יום ראשון מן החולין, מכאן ואילך מן המעשר; ובית הלל אומרים אכילה ראשונה מן החולין, מכאן ואילך מן המעשר, ושאר כל ימות הפסח אדם יוצא ידי חובתו במעשר בהמה, (vgl. Sifrê Deut. 137, Mekhilthä des R. Simon p. 17 § 10) das Wort מסת in Deut. 16, 10 besagt, daß man die Pflichtopfer am Feste aus Nichtheiligem decken müsse; die Schammaiten sagen: Am ersten Festtage aus Nichtheiligem, an allen folgenden aus dem Zehnt; die Hilleliten meinen: Die erste Mahlzeit des ersten Festtages aus Nichtheiligem, alle folgenden aus dem Zehnt, an allen folgenden Tagen des Maṣṣothfestes genügt man seiner Pflicht durch den Viehzehnt. Beide Schulen setzen übereinstimmend voraus, daß die Pflicht des Einzelnen, am Feste zu opfern, alle sieben Tage umfasse, und sie sind bloß über die Frage verschiedener Ansicht, inwieweit der ohnehin geweihte Viehzehnt und der zweite Zehnt von Bodenerträgen zur Deckung der Pflichtopfer herangezogen werden dürfe. Und da hiermit die Abgaben des Einzelnen und nicht die der Gemeinde genannt werden, kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Pflichtopfer jedes Einzelnen gemeint sind, wie im Satze des R. Josê. Und dazu stimmt auch die Mischna Hagiga I 3: עולות במועד באות מן החולין והשלמים מן המעשר. יום טוב הראשון של פסח בית שמאי אומרים מן החולין ובית הלל אומרים מן המעשר, die Brandopfer am Halbfeste sind aus Nichtheiligem zu decken, die Heilsopfer dürfen auch aus dem Zehnt bestritten werden; am ersten Tage des Maṣṣothfestes nach Ansicht der Schammaiten aus Nichtheiligem,

nach der der Hilleliten aus dem Zehnt. Hier sind die Opfer, die der Wallfahrer an jedem Tage des Festes darzubringen hat, genauer bezeichnet als Brand- und Friedensopfer und es ist derselbe Streit der beiden Schulen, den wir teilweise bereits aus einer Baraita kennen gelernt haben. Die beiden Pflichtopfer behandeln diese Schulen des Näheren in Ḥagiga I 2: בית שמאי אומרים הראייה שתי כסף וחגיגה מעה כסף. ובית הלל אומרים הראייה מעה כסף וחגיגה שתי כסף, nach den Schammaiten soll das Wallfahrtsopfer mindestens 2 Silberstücke, das Festopfer 1 Silberstück wert sein, nach den Hilleliten umgekehrt. Und in Tos. Ḥagiga I 4 heißt es dazu ausdrücklich: Was ist הראייה? Das sind die Brandopfer, die bei der Wallfahrt dargebracht werden; und was ist חגיגה? Das sind die Heilsopfer, die als Festopfer dargebracht werden, und beide heißen חגיגה (vgl. jer. Ḥagiga I 76^b 5). Doch ist hier mit keinem Worte auch nur angedeutet, daß diese beiden Opfer mehr als einmal darzubringen wären; ja noch mehr, die Mischna Ḥagiga I 6 enthält folgende Bestimmung: מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג חונג את כל הרגל ויום טוב האחרון של חג, wer sein Festopfer nicht am ersten Tage des Laubhüttenfestes dargebracht hat, kann es während des ganzen Festes und auch am 8. Festtage tun, woraus mit voller Deutlichkeit erhellt, daß das Opfer, von dem die Rede ist, nur am ersten Tage darzubringen war. Auch ist zu bemerken, daß während R. Josê von drei Pflichtopfern am Feste sprach, die beiden Schulen nur zwei zur Pflicht machen, das bei Josê שמחה genannte aber ganz fehlt.

Da dieses ein Heilsopfer ist, kann es unter der in Brandopfern bestehenden הראייה nicht mitverstanden sein, dagegen kann die חגיגה es unter sich begreifen; und dafür spricht die Baraita in Sifrê Deut. 143: הראייה ששור, וחכמים נתנו שעור, מעה כסף ושמחה שתי כסף, die genau der Ansicht der Hilleliten in Ḥagiga I 2: הראייה מעה כסף והחגיגה שתי כסף ent-

spricht und für die חגיגה ohne Weiteres שמחה setzt (vgl. b. Hagiga 7^a oben). Auch die Baraita in b. Pesah. 71^a: „Mit der am 14. Nisan dargebrachten Hagiga genügt man der Pflicht der שמחה, nicht aber auch der חגיגה“, zeigt, daß die am Festtage selbst dargebrachte Hagiga beiden Anforderungen entspricht. Aber R. José kennt diese beiden als völlig von einander geschiedene Opfer, da er von der שמחה ausdrücklich sagt, sie habe einen Zug, der nur ihr und nicht auch der חגיגה eigen ist. Da er andererseits den Nachweis führt, die חגיגה sei von jedem Einzelnen an jedem Tage des Festes darzubringen, was weder auf die ראיה, noch die חגיגה der Schammaiten und Hilleliten paßt, so kann er nur die von ihm als drittes Opfer angeführte, von der alten חגיגה losgelöste שמחה gemeint haben. Und in der Tat findet sich in Tos. Hagiga I 4 nach der auch in b. Hagiga 6^a, jer. I 76^b 12 mitgeteilten Auseinandersetzung zwischen Schammaiten und Hilleliten im Satze des R. José die Angabe: שמחה נוהגת באנשים ובנשים ונוהגת כל שבועה מה, daß die שמחה, eine Pflicht der Männer und der Frauen und eine Pflicht für alle 7 Tage des Festes ist, was bei den beiden anderen Opfern nicht der Fall ist.¹ Die שמחה allein ist sonach in den Ausführungen des R. José und seines Kollegen in Mekhiltha 8^a gemeint, wie auch in den Diskussionen der Schammaiten und Hilleliten über die Mittel, aus denen die Pflichtopfer während des Festes zu decken sind; und wir erfahren aus denselben, daß die שמחה aus Brand- und Heilsofern bestand, deren Größe und Anzahl sich nach den Vermögensverhältnissen und der Zahl der am Opfermahle teilnehmenden Familienmitglieder richtete.

¹ Tosafoth Hagiga 6^b s. v. יש לה haben: ובתוספתא גרסינן שהשמחה יש לה, תשלומין כל שבועה ולא בשתיקה, einen anderen Wortlaut der Tosifastelle, den sie als unrichtig erweisen; in Wahrheit ist der im Texte angeführte der richtige.

Da in diesen täglichen Pflichtopfern den Wallfahrern eine große Last auferlegt wurde, suchte die gesetzgebende Körperschaft, ihnen dieselbe auf die einfachste Weise zu erleichtern, um die Darbringung dieser zahlreichen Opfer zu sichern. Jeder Wallfahrer hatte aus seinem jungen Viehbestande nach der Vorschrift in Lev. 27, 32 den Zehnt abzuliefern; dieser wird als קורש ליי bezeichnet, was man als Abgabe an das Heiligtum, bez. den Priester zu erklären geneigt wäre. Die Weisen aber, die den Wallfahrern die Mittel für die Festopfer gewähren wollten, erklärten, der Viehzehnt gehöre dem Eigentümer der Heerden selbst, nur müsse er in Jerusalem selbst verzehrt und dürfe auch zur Beschaffung der vorgeschriebenen Festopfer verwendet werden. Die gleiche Behandlung erfuhr der zweite Zehnt von allen Bodenerträgen, der nach Deut. 14, 26 eigentlich nur zum Genusse freigegeben ist, von den Lehrern der Tempelzeit aber, wie der Viehzehnt, zur Deckung der täglichen Festopfer als verwendbar erklärt wurde (über Lev. 19, 24 s. weiter).

Für die uns beschäftigende Frage über die Hagiga des 14. Nisan und die Stellung dieses Tages zu dem ersten Tage des Maṣṣothfestes hinsichtlich der Opfer hat diese Untersuchung ein sehr beachtenswertes Ergebnis. Zur Zeit der Schammaiten und Hilleliten hat jeder Wallfahrer, dem ihre Ansicht maßgebend war, an jedem der drei Feste ein Brand- und ein Mahlopfers dargebracht; etwas später trat noch die Forderung hinzu, daß an jedem Tage des Festes ein weiteres Opfer geschlachtet werde, gleichfalls ein Mahlopfers, dem sich Brandopfer zugesellen konnten. Wir sehen hieraus, daß sich die Juden der letzten Jahrzehnte vor der Tempelzerstörung nicht damit begnügten, daß im Sinne von Lev. 23 und Num. 28. 29 die vorgeschriebenen Festopfer der Gemeinde dargebracht werden, sondern der Einzelne

schlachtete Mahlopfers, wie sie das Deuteronomium als Ausdruck der Freude am Feste fordert. Vergleicht man diese von den führenden Lehrern der Zeit mit großer Folgerichtigkeit geförderte Bewegung mit den Schilderungen des Chronisten, so findet man, daß dieser von den Opfern des Maßsothfestes selbst überhaupt nichts sagt, obwohl er von der Feier des Festes selbst spricht; dagegen die große Menge der Mahlopfers auf den 14. Nisan neben das Passah verlegt, wovon wieder die tannaitischen Berichte nur sehr wenig zu erzählen wissen. Hillel behandelt zwar die Hagiga als zum Passah gehörig, aber die Bestimmungen der Tannaiten über dieselbe zeigen deutlich, daß dieses Mahlopfers in der letzten Zeit des Tempels ganz nebensächlich ist, und daß von der Bedeutung, die es nach älteren Nachrichten im Talmud und nach den Schilderungen der Chronik früher gehabt haben muß, kaum etwas noch übrig geblieben ist. Was hierin dem Mahlopfers neben dem Passah verloren ging, das hat dasselbe am ersten Tage des Maßsothfestes gewonnen; es scheint eine Verschiebung vor sich gegangen zu sein, die, wie von vornherein anzunehmen ist, auch in anderen Teilen des Opferdienstes der beiden Tage ihre Spuren zurückgelassen haben wird. Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß andere Lehrer aus demselben Bibelveise, aus welchem R. Josê, der Galiläer, die Pflicht des täglichen Festopfers erschließt, gerade das Gegenteil dessen ermitteln. So heißt es in Sifrâ zu Lev. 23, 41 p. 102^a Cap. XVII 1, Sifrê Deut. 142, b. Hagiga 9^a: לפי שנאמר שבעת ימים תחוג ליי אלהיך, יכול ימעון חגיגה כל שבעה, תלמוד לומר אותו, יום אחד בלבד. ואם כן למה נאמר שבעת ימים, בתשלומים כל שבעה, aus Deut. 16, 15^a könnte folgen, daß an allen 7 Tagen des Festes die Hagiga darzubringen sei, darum steht in Lev. 23, 41 das Wort אותו, um zu besagen, daß die Hagiga bloß an 1 Tage geopfert werden müsse; der Satz in Deut.

will nur lehren, daß man das am ersten Tage Versäumte während des ganzen Festes nachholen könne. So sagt auch R. Ismael in b. Ḥagiga 9^a: עזרת בשביעי של פסח נאמר עזרת בשמיני של חג, מה להלן לתשלומין אף כאן לתשלומין, der gleiche Name für den letzten Tag des Maṣṣoth- und den 8. des Laubhüttenfestes will besagen, daß auch an diesem noch das versäumte Festopfer dargebracht werden könne. Diese scheinen entweder von der Ausdehnung der Ḥagiga auf das ganze Fest nichts wissen zu wollen, oder sie bekämpfen bloß die Schriftdeutung des R. Josê. Jedenfalls aber verstanden sie unter חגיגה nicht die שמחה, wie R. Josê, sondern bloß das eintägige Festopfer.

III. Das Brandopfer am ersten Tage des Wallfahrtsfestes.

1. In der Mischna Ḥagiga II 3 lesen wir folgendes: בית שמאי אומרים מביאין שלמים ואין סומכין עליהם, אבל לא ועולות. ובית הלל אומרים מביאין שלמים ועולות וסומכין עליהם, (am Festtage) Mahlopfers wohl darbringen, aber nicht die Hände auf sie legen, Brandopfer auch nicht darbringen, sagen die Schammaiten; die Hilleliten dagegen gestatten die Darbringung beider und auch die Handauflegung auf beide. Es handelt sich um die Darbringung jener Opfer, welche am Feste dem Einzelnen als Pflicht obliegen, das Wallfahrts-, Fest- und Freudenopfer, das erste ein Brand-, das zweite ein Mahlopfers, das dritte eines von beiden oder auch beide, wie wir sie alle von den beiden Schulen bereits kennen gelernt haben. Ob sie nun hier bloß die als Unterabteilung der Ḥagiga erkannten Freudenopfer oder die eigentlichen Festopfer meinen, läßt sich aus der allgemeinen Bezeichnung, Heils- und Brandopfer, nicht entscheiden. Sifrâ Lev. 23 p. 102^c, Cap. XV, 5 sagt: בית שמאי אומר יכול יהוה אדם ביום טוב, תלמוד לומר אך, במועד אתה חוגג ואין אתה חוגג ביום טוב. בית הלל אומר יכול יהוה אדם בשבת, תלמוד לומר אך, ביום טוב אתה

בשבת חוגג ואין אתה חוגג בשבת „die Schammaiten sagen: Man könnte meinen, es sei gestattet, am Festtage die חגיגה darzubringen, darum steht in Lev. 23, 39 das Wort אך, um dieses auszuschließen und die Opferung bloß am Halbfesttage zu gestatten; die Hilleliten beziehen אך auf die Ausschließung des Sabbathes und erklären die Darbringung der Ḥagiga am Festtage für erlaubt“. Dies spricht dafür, daß es sich in dieser Kontroverse nur um das Freudenopfer handelt, denn es wird die Darbringung des fraglichen Opfers am Feste von den Schammaiten gänzlich untersagt; in der Mischna dagegen, wo nur das Handauflegen verboten wird, dürfte von den Festopfern die Rede sein. In der Baraita Bêša 19^{ab} lesen wir: שלמים הבאים מחמת יום טוב ביום טוב, בית שמאי אומרים סומך עליהם מערב יום טוב ושוחטין ביום טוב. ובית הלל אומרים סומך עליהם ביום טוב ושוחטין ביום טוב. אבל נדרים ונדבות דברי הכל אין קרבן, die Heilsopfer, die dem Festtage zu Ehren am Festtage dargebracht werden, dürfen an diesem geschlachtet werden, die Handauflegung muß aber am Vorabend erfolgen, sagen die Schammaiten; die Hilleliten gestatten die Handauflegung und das Schlachten am Festtage, dagegen stimmen sie mit den Schammaiten darin überein, daß Gelübde- und freiwillige Opfer am Festtage nicht dargebracht werden dürfen. Hier bilden bloß Mahloffer den Gegenstand der Meinungsverschiedenheit und es ist ebenso fraglich, ob darunter auch die eigentliche Ḥagiga neben dem zur Erhöhung der Festfreude dargebrachten Opfer verstanden wird. Und auch die Mischna Ḥagiga II 4, die hinsichtlich des Wochenfestes einen Streit der beiden Schulen vorführt, ermöglicht keine sichere Entscheidung; denn sie berichtet: עצרת שחל להיות בערב שבת בית שמאי אומרים יום טוב אחר השבת, ובית הלל אומרים אין יום טוב אחר השבת, ומורים שאם חל להיות בשבת שיום טוב אחר השבת, wenn das Wochenfest auf den Freitag fällt, ist der Tag des Schlachtens

erst am Sonntag, sagen die Schammaiten; die Hilleliten meinen, eine Verschiebung sei nicht notwendig; sie geben aber zu, daß wenn das Fest auf den Sabbath fällt, das Schlachten am Sonntag erfolgt. Da die Schammaiten hier auch die Darbringung des Opfers verbieten, wie in der Baraitha des Sifrâ, könnten wieder nur die weniger obligaten und nicht dringenden Freudenopfer oder das Ganzopfer der Wallfahrt gemeint sein.¹ In Wahrheit jedoch macht diese Mishna, wie alle bisher erörterten Stellen, den bestimmten Eindruck, daß das dritte, שמחה genannte Freudenopfer gar nicht von der חגיגה unterschieden und gesondert gedacht wird und die alten Schulen dafür noch gar keine eigene Bezeichnung hatten; der Streit der Schammaiten und Hilleliten also auf die beiden Pflichtopfer, חגיגה und ראיה sich bezieht, die nach der alten Sitte das Festopfer des Einzelnen bildeten.

2. Die Ansicht der Hilleliten, daß diese Privatopfer trotz der Bedenken der Schammaiten am Festtage selbst dargebracht werden sollen und dürfen, zeigt, daß sie Wert darauf legten, daß das Opfer sich an das Fest knüpfe. Bei dem einen, dem Mahloper, hatte es keine Schwierigkeiten, da es sich dabei um eine Mahlzeit handelte und das Gesetz (Exod. 12, 16) die Arbeiten der Zubereitung einer solchen gestattete. Dagegen stieß die Darbringung des Brandopfers als gänzlich auf dem Altare zu verbrennenden Opfers auf den entschiedenen Widerspruch der Schammaiten. Dieser aber lehrt, daß die Schammaiten das Opfer nicht als zu dem ersten Festtage gehörig betrachteten, da sie sonst wegen

¹ Es scheint mir, daß sich das Wort טבח nicht auf ein Brandopfer beziehen könne, sondern nur auf ein Mahloper, nach Genes. 43, 16: וטבחו טבח והכן, Prov. 10, 2: טבחה טבחה מטבח יינה und b. Kethub. 4^b von den Vorbereitungen zur Hochzeitsfeier: וטבחו טבחו: הרי שהיה פתו אפוי וטבחו טבחו: ויינו מווג ונתן מים על גבי בשר ומת אביו של חתן.

dessen Darbringung keinen Einwand erhoben hätten; es war wohl ein Pflichtopfer, aber es war die Forderung der Wallfahrtsfestwoche, nicht des ersten Festtages und konnte am Halbfeste dargebracht werden. Hinzu kam, daß das Heilsopfer nach Lev. 3, 2. 8. 13 und das Brandopfer nach Lev. 1, 4 die Handauflegung von Seiten des Eigentümers erforderte, diese aber nach den Schammaiten am Festtage unzulässig war, weshalb sie nach einer Überlieferung, die wir kennen gelernt (S. 30), keines der Opfer darzubringen gestatten; nach der andern durfte das Mahlopfers am Feste dargebracht werden, nachdem die Handauflegung am Tage vorher erfolgt war (s. weiter). Dieser Streit der Schulen war nicht auf das Lehrhaus beschränkt, sondern griff auch in die Praxis im Opferkult ein, wie die Baraita in b. Bêša 20^a, Tos. Ḥagiga II 11. 12, jer. II 71^c 12 berichtet: „Es trug sich zu, daß Hillel, der Alte, sein Brandopfer in den Vorhof des Tempels brachte, um am Festtage seine Hände darauf zu legen; da sammelten sich um ihn die Jünger Schammais, des Alten, und sagten ihm: Was soll dieses Rind hier? Er erwiderte: Es ist ein weibliches Rind, das ich zum Heilsopfer gebracht habe. Durch das Fuchteln mit dem Schwanze des Tieres täuschte er sie über das Geschlecht des Tieres und sie zogen ab. An diesem Tage stieg die Macht der Schammaiten über die Hilleliten, so daß sie daran gehen konnten, ihre Ansicht zum Gesetze zu erheben. Es befand sich jedoch dort auch Baba b. Buta, ein Alter von den Jüngern Schammais, der wußte, daß die Ansicht der Hilleliten als Norm gelten sollte; er ließ daher alles Kedar-Kleinvieh in Jerusalem zusammenbringen, stellte es im Vorhofe des Tempels auf und ließ ausrufen: Wer seine Hände auf ein Opfer legen will, komme und tue es. An diesem Tage gewannen die Hilleliten die Oberhand über die Schammaiten und ihre Ansicht konnte zum Gesetze

erhoben werden, ohne daß jemand dagegen etwas einwendete. Ein anderesmal trug es sich zu, daß ein Jünger der Hilleliten sein Brandopfer in den Vorhof des Tempels brachte, um seine Hände darauf zu legen; da sah ihn ein Jünger der Schammaiten und fragte ihn: Du willst etwa die Handauflegung vornehmen? Jener erwiderte: Willst du nicht schweigen? Und er brachte ihn durch Zurechtweisung zum Schweigen.“ Ist auch der Bericht nicht ganz einwandfrei, so gibt er zwei Tatsachen mit nicht zu bemängelnder Klarheit zu erkennen; erstens, daß man zur Zeit Hillels am Feste Heilsoffer der Privaten darbrachte und dagegen auch die Schammaiten nichts einzuwenden hatten;¹ zweitens, daß das Darbringen des Brandopfers auf den Widerstand der Schammaiten stieß, die mit ihrer Ansicht auch durchdrangen. Hierbei handelte es sich ihnen nur um die Handauflegung, die sie beim Heilsoffer entweder nicht für unerlässlich, oder für schon am vorhergehenden Tage zulässig erklärten;²

¹ Zu beachten ist, daß Hillel in diesem Streite den Jüngern Schammais, nicht diesem selbst gegenübersteht und auch weiter nur die Jünger Schammais genannt werden. Es scheint, daß Schammai vor Hillel gestorben ist und es erst nach seinem Tode durch das Eingreifen seines Jüngers Baba b. Buta möglich wurde, der Meinung Hillels Geltung zu verschaffen. Nach der Darstellung in jer. Hagiga war der Tempel infolge Annahme des schammaitischen Gesetzes am Festtage einmal leer und dieser Anblick veranlaßte Baba, gegen Schammai zu demonstrieren und die Annahme der Ansicht Hillels durchzusetzen. Hieraus ist ersichtlich, daß die Praxis im Opferkult der Privaten von den Schammaiten beherrscht war, wie in den oben S. 19, Note 1 behandelten Fällen, und es besonderer Anstrengungen bedurfte, den Hilleliten Geltung zu verschaffen.

² Über den Umfang der Kontroverse und den Standpunkt der Schammaiten hinsichtlich des Handauflegens auf Heilsoffer haben wir verschiedene Überlieferungen, wie schon die behandelten Stellen zeigen. In b. Bêša 20^a sagt R. Josê b. R. Jehuda, die Handauflegung sei am Feste nicht erforderlich, während R. Josê meint, daß sie wohl unerlässlich sei, aber schon am vorhergehenden Tage erfolgen könne; vgl. Tos. Hagiga II 10.

der Grund, daß am Brandopfer der Eigentümer keinen Anteil habe, ist hier nicht berücksichtigt.

3. Die aus diesem Streite der Schammaiten und Hilleliten über die Behandlung der Pflichtopfer des Einzelnen am Feste sich ergebende Frage ist nun, was den Streit eigentlich veranlaßt hat? Ist etwa zur Zeit Hillels die Verpflichtung, diese Festopfer darzubringen, erst erkannt und ausgesprochen worden? Da Schammai kaum der Urheber derselben gewesen sein dürfte, der doch gegen die Opferung am Feste ist, war es etwa Hillel, dem sein Gegner grundsätzlich wohl zugestimmt, gegen die Ausführung aber Bedenken geäußert hat? In der Tat haben wir bereits ein anderes, auf die Festopfer des Passah bezügliches Gesetz Hillels kennen gelernt, durch welches er die Verwendung von Rindern als Passah ausschloß und sie auf die Hagiga des 14. Nisan beschränkte (oben S. 21), und so könnte auch die Regelung der Festopfer auf ihn zurückgehen. Aber abgesehen davon, daß er nirgends auch nur andeutungsweise als der Urheber dieser Opfer bezeichnet wird, zeigt der Umstand, daß der Widerspruch Schammais sich bloß auf eine Einzelheit der Opferung beschränkt, daß die Opfer selbst älter sind. Wie Hillel die Darbringung des Passah am Sabbath gegenüber den Bethêras durchgesetzt (b. Peṣah. 66^a, jer. VI 33^a, Tos. IV 1), dieses aber seit langem bestand, und wie er die Hagiga regelte, die schon unter seinen Lehrern erwähnt wird, so hat er den Festopfern sein Augenmerk zugewendet, die lange vor ihm eingeführt worden waren. Nun ist der Streit über die Zulässigkeit der Handauflegung am Feste viel älter als Hillel. Die Mischna Hagiga zählt bekanntlich fünf zeitlich aufeinander folgende Lehrerpaare auf, die über למסוך und שלח stritten. Da es von dem jüngsten derselben, Hillel und Schammai, bekannt und in der Mischna unmittelbar

darauf von den Schulen dieser beiden, in der früher angeführten Baraita von Hillel selbst ausdrücklich berichtet wird, daß sie über die Zulässigkeit der Handauflegung auf das Opfer am Feste stritten, so ist auch die knappe Angabe, *לסמוך* und *שלא לסמוך*, trotz mancher Schwierigkeit mit den Tannaiten auf dieselbe Frage zu beziehen. Dadurch gelangen wir zu dem Ergebnisse, daß schon Josê b. Joëzer und Josê b. Johanan, Lehrer der ersten Makkabäerzeit, dieselbe Frage zu erörtern hatten, ob man am Feste private Pflichtopfer darbringen dürfe, und daß die Festopfer des Einzelnen sonach schon damals bestanden. Da der Streit damals begonnen zu haben scheint, dürften die Opfer selbst kurz vorher eingeführt worden sein. Es ist hierbei nicht außer acht zu lassen, daß die von diesen Lehrerpaares gutgeheißenene Richtung im Opferkult nur so lange Geltung hatte, als jene an der Spitze des religiösen Lebens standen; dieses aber war immer nur kurze Zeit der Fall, während sonst die Sadduzäer die maßgebende Behörde des Heiligtums waren.¹

4. Wie die Festopfer des Einzelnen vorher beschaffen waren, ob es überhaupt solche gegeben hat, darüber erfahren wir aus den talmudischen und anderweitigen Quellen gar nichts. Der Bericht der Chronik über das Passah des Königs Jošijahu weist uns den Weg zu den Vorschriften der Thora und deutet die Richtung an, in welcher sich die Entwicklung der privaten Opfer bewegte. Von Pflichtopfern

¹ Es braucht uns sonach nicht Wunder zu nehmen, daß der hellenistische Dichter Ezechiel (bei Euseb, Praep. ev. IX 29, 13, siehe jetzt *Revue des Études Juives* 1903 XLVI 66 Zeile 176) die Israeliten in Ägypten zum Passah Schafe und Rinder verwenden läßt. Der Sektierer Moses b. Amram, der Perser, aus dem 9. Jahrhundert hat nach Abraham ibn-Ezra zu Exod. 12, 5 den Widerspruch zwischen diesem Bibelverse und Deut. 16, 2 durch die Annahme gelöst, daß zum Passah in Ägypten bloß Kleinvieh, für das in Palästina aber auch Rinder zulässig waren.

des Einzelnen an den drei Festen spricht Exod. 23, 18: **לֹא תֹבַח עַל חֶמֶץ דָּם זִבְחִי וְלֹא יֵלִין חֶלֶב חֲנִי עַד בֹּקֶר**, wo vorausgesetzt scheint, daß jeder ein **זֶבַח חֵן** darbringt; in Exod. 34, 25 ist diese Vorschrift auf das Frühlingsfest beschränkt: **לֹא תִשְׁחַט עַל חֶמֶץ דָּם זִבְחִי וְלֹא יֵלִין לִבְקָר זֶבַח חֵן הַפֶּסַח**, indem **חֵן** als Passah näher und noch als **זֶבַח** bezeichnet wird (s. die Kommentare Dillmanns u. Holzingers z. St.). Worin das Opfer bestand, scheinen mir zwei von den Kommentatoren nicht genügend beachtete Einzelheiten des ersten, kürzern Gebotes deutlich anzugeben. Eigentlich paßt **דָּם** als Objekt zu **זֶבַח** gar nicht, dagegen wäre **עַל חֶמֶץ זִבְחִי** richtig; ferner zeigt die Vergleichung der beiden Parallelstellen, daß in der zweiten Hälfte der ersten **חֶלֶב** gegenüber der zweiten überschüssig ist. Es scheint mir sicher, daß diese beiden Wörter das in beiden Vershälfen nur allgemein bezeichnete Mahlopfer näher bestimmen wollten; es soll gesagt werden, daß von dem ersten bloß das Blut, von dem zweiten nur das Fett (vgl. Wellhausen, Prolegomena 70, 2 und Dillmann z. St.) auf den Altar komme. Und daß es solche Opfer gab, scheint mir nicht nur aus Deut. 12, 27: **וְדָם זִבְחֶיךָ יִשְׁפֹךְ** -- -- **עַל מִזְבֵּחַ יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַבֶּשֶׂר תֹּאכַל**, sondern noch deutlicher aus der Aufzählung der Opfer in Jes. 1, 11: **לֹמָה לִי רֹב זִבְחֵיכֶם יֵאמָר יְיָ, שִׁבְעָתִי עֹלֹת אֵילִים וְחֶלֶב מְרִיאִים, וְדָם פְּרִים וְכִבְשִׁים וְעֵתוּדִים לֹא הִפְצֵתִי**, hervorzugehen, wo die absteigende Reihenfolge erst das Opfer, von dem alles, dann dasjenige, von dem das Fett (und Blut) und schließlich jenes genannt wird, von dem das Blut Gott gewidmet wird (vgl. Wellhausen, Prolegomena 63). Zu dieser Deutung des Wortes **חֶלֶב** in Exod. 23, 18 führt auch die Vergleichung des Gebotes mit Deut. 16, 4: **וְלֹא יֵלִין מִן הַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר תֹּבַח בַּעֲרֵב בְּיוֹם הַרְאֹשׁוֹן לִבְקָר**, das offenbar das Passah behandelt, und wo das Verbot des Liegenlassens über Nacht auf das Fleisch des Opfers, nicht auf das Fett desselben sich bezieht. Es

scheint mir, daß das Mahlopfers, von dem bloß das Blut auf den Altar kam, זבח, das andere, von dem Blut und Fett dargebracht ward, שלמים hieß (vgl. Amos 5, 22 mit Jes. 1, 11 über מריא). Am 14. Nisan stellte das Passah das erste, das חג des Passah: das zweite Opfer dar. Nun ist auch Deut. 12, 6.11: והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם ואת מעשרותיכם ואת תרומת ידכם ונדרים ונדבותיכם ובכורות בקרכם וצאנכם ואלהיכם ושמתם. . . auf die Wallfahrtsfeste und zwar in erster Reihe auf das im Frühling zu beziehen; und es kann als sicher gelten, daß am Passahstage nicht bloß die beiden Arten der Mahlopfers, sondern auch die neben dem זבח immer als zugehörig genannte עולה geopfert wurden. Und Dillmann wird wohl Recht haben, wenn er sagt, in Deut. 16, 2ff. sei nur ein Passah gemeint, das mit dem Festopfer identisch ist; nur ist seine Ansicht dahin zu modifizieren, daß dieses Opfer nicht am Festtage, sondern am Passahstage dargebracht wurde. Diese drei Arten von Opfern aufweisende Gestalt des Passah hat noch der auf Deut. 16, 2ff. sich stützende Chronist in II Chron. 35, der gleichzeitig, wie seine Quelle, für die sieben Tage des Maßsothfestes keine besonderen Festopfer nennt.

So wurde das Passah gewiß lange gefeiert, bis zu irgend einer Zeit, wahrscheinlich im 2. Jahrhundert v. Chr., die in das Gesetz sich vertiefenden Lehrer gegen den auf Deut. 16 gegründeten, von Exod. 23, 18 gestützten Opferdienst die widersprechenden, starke Einschränkung fordernden Vorschriften in Exod. 12 geltend machten. Erstens sollte das Passah nur aus Schafen und Ziegen bestehen; dieses ermöglichte es auch dem Minderbegüterten, an dem Festopfer teilzunehmen. Nicht genug an diesem Widerspruch mit Deut. 16, 2, kam auch die Zahl der zu opfernden Tiere verwirrend hinzu; denn Exod. 12, 3 schreibt ausdrücklich vor, es dürfe für die ganze Familie bloß Ein Lamm ge-

schlachtet werden; da konnte selbst der Arme eine Passahfeier veranstalten. Das Mahlopfers des Passah sollte also nach dieser Vorschrift den Mittelpunkt der Feier bilden, alles Andere, wovon in Exod. 12 nicht die Rede war, sollte weichen, in erster Reihe, wie natürlich, das Brandopfer, da es nichts mit dem Mahle zu tun hatte. Da es nun aber nicht anging, Gott seines Opfers zu berauben, wurde es auf den Festtag verlegt und ihm der Charakter eines am Feste darzubringenden Pflichtopfers, was es ja auch vorher war, zuerkannt. Diese Verlegung stieß jedoch insofern auf Widerstand, als es eine Schule nicht zugeben wollte, daß ein nirgends vorgeschriebenes Opfer des Einzelnen am Festtage dargebracht werde. Es läßt sich vermuten, mit welcher Entschiedenheit die Sadduzäer dagegen angekämpft haben mögen, da die Schammaiten, die hinsichtlich der folgerichtig angestrebten Heranziehung des Volkes zum Opferdienste und zur Beteiligung an Opfermahlen wohl den Pharisäern sich anschlossen, in der Beobachtung der Festweihe aber die Sadduzäer unterstützten, das Opfer wohl anerkannten, aber dessen Darbringung am Feste nicht zuließen, sondern sie auf das Halbfest verschoben wissen wollten. Sonach bestand das Passah dann aus dem eigentlichen Passah und dem Mahlopfers desselben. Und Hillel fand auch hier den exegetischen Ausweg aus dem Widerspruche, um den Kampf für die Bedeutung des Volkspassah zu Ende zu führen; er zeigte, daß zwischen Deut. 16, 2 und Exod. 12, 3 kein Widerspruch bestehe, da die Rinder sich nicht auf das Passah, sondern auf das begleitende Mahlopfers beziehen. Schon vor ihm hatten seine Lehrer die Bedeutung dieser Hagiga abgeschwächt, indem sie wohl die Darbringung des Passah am Sabbath, nicht aber auch die der Hagiga für zulässig erklärten, sie also einem freiwilligen Mahlopfers gleichsetzten. Damals trat noch Jehuda b. Dorthai für die

Gleichstellung beider ein als Repräsentant der alten Richtung; später, als Hillel den Kampf für die Darbringung des Passah am Sabbath führte, ist von der Hagiga am Sabbath keine Rede; sie erhielt sich zwar neben dem Passah bis zum Untergange des Tempels, aber ohne jede Beziehung zum Tage selbst und in b. Pesah. 70^a, Tos. V 3 wird als ihre Bestimmung angegeben, damit man gesättigt an das Passah gehe. An ihre Stelle war die Hagiga als vorgeschriebenes Opfer neben dem Brandopfer am ersten Festtage selbst getreten.

5. In diesem Zusammenhange verdient auch die Frage Beachtung, innerhalb welchen Raumes und Gebietes das Passah verzehrt wurde. Da es ein Mahlopfer war, ergab sich von selbst, daß es, wie dieses, vor Gott, das heißt, innerhalb des heiligen Bezirkes, etwa wie das Mahl in I Sam. 9, 22ff., in einer Kammer des Heiligtums gegessen werde und bei größerer Beteiligung auf dem freien Platze des Tempelberges. Dieses setzt tatsächlich die Schilderung des Chronisten in II Chron. 35, 13. 14 voraus; denn die Leviten sind es, die das Passah nicht bloß schlachten und abhäuten, sondern es auch braten, kochen und unter das Volk verteilen. Und es bedarf wohl keiner weitem Beweisführung, daß dieser Hergang nur auf dem Tempelberg und nicht etwa in den Privathäusern Jerusalems denkbar ist. Allerdings ist man bei Berücksichtigung des akademischen Charakters der Schilderungen des Chronisten zur Frage berechtigt und bemüssigt, ob er hier die tatsächlich geübte Sitte wiedergibt, oder nur einen Entwurf, durch den er gegen den bestehenden, nicht näher gekennzeichneten Brauch dem alten Mahlopfer des Passah Geltung verschaffen möchte, wie wir Ähnliches in seinen Abschnitten über die Leviten wahrnehmen können. Nun hat die in vielen Einzelheiten eigentümliche Darstellung der Gesetze vom Passah

im Buche der Jubiläen (Cap. 49, 16. 17) die Vorschrift, das Opfer innerhalb des Heiligtums zu essen. Es heißt da nämlich: „Sie sollen es nicht essen außerhalb des Heiligtums des Herrn, sondern vor dem Heiligtum des Herrn; 17. jeder Mann über 20 Jahre soll es im Heiligtum essen, denn so ist es geschrieben und verordnet, daß sie es im Heiligtum des Herrn essen sollen. 20. Sie sollen das Fleisch essen geröstet im Feuer im Vorhofe des Hauses, das im Namen des Herrn geheiligt ist.“ Freilich, wenn das Buch, wie Frankel und Epstein angenommen haben, alexandrinischen Ursprunges ist und die Opferbräuche des Onias-tempels widerspiegelt, ist aus dieser offenbar polemischen Darstellung für die in Jerusalem herrschenden Strömungen nichts zu erschließen. Aber abgesehen davon, daß für die Beziehung der von den talmudischen Schilderungen abweichenden Angaben auf den Oniastempel auch nicht der leiseste Schatten eines Beweises vorliegt, weist auf Jerusalem die Wahrnehmung hin, daß der Verfasser des Jubiläenbuches die Zulässigkeit des ehelichen Umganges am Sabbath bekämpft, die Geiger als Streitpunkt zwischen Pharisäern in Palästina und den alten Samaritanern und auch den späteren Karäern unwiderleglich und als auch von den Sadduzäern bekämpft mit hoher Wahrscheinlichkeit erwiesen hat (ZDMG XX 534); daß ferner die Jubiläen der Art der Neumondsbestimmung und der Kalenderordnung jede Berechtigung absprechen (6, 36), die nach sicheren Überlieferungen in der tannaitischen Literatur von den religiösen Häuption der Pharisäer in Jerusalem und zwar in bewußtem Gegensatz zu ihren Gegnern längere Zeit gehandhabt wurde, spricht entschieden dafür, daß der Verfasser gegen zu seiner Zeit geschaffene oder erneuerte Gesetz-Verwahrung einlegt, also auch in seinen mit größtem Nachdruck vorgetragenen Bestimmungen über das Passah, die von der Praxis des jerusalemischen Tempels

im letzten Jahrzehnt von 70 abweichen, gegen die zeitgenössische Übung für die, wahrscheinlich noch kurz vorher unter der sadduzäischen Leitung des Heiligtums bestandenen Mahlopfer auf dem Tempelberge auftritt.¹ Er braucht deshalb kein Sadduzäer gewesen zu sein, sondern mag jenem Kreise der Pharisäer angehört haben, die an dem Althergebrachten festhielten, wenn es auch infolge der Parteiungen von den Führern der Pharisäer bekämpft und ostentativ das Gegenteil geübt wurde.² Sonach ist anzunehmen, daß das Passah, wie zur Zeit des Chronisten, auch noch später bloß auf dem Tempelberge gegessen wurde, während die

¹ In Jubil. 32, 10—14 wird es als ein heiliges Gesetz betont, daß der zweite Zehnt Jahr für Jahr vor Gott an dem Orte gegessen werde, der erwählt ist, daß Gottes Name dort wohne. Vers 14 fügt dann noch hinzu: Und so sollen sie es gemeinsam im heiligen Hause essen und sollen es nicht alt werden lassen. Diese nachdrückliche Beschränkung des Gebietes, innerhalb dessen der zweite Zehnt verzehrt werden soll, ist wegen der pharisäischen Erweiterung desselben auf ganz Jerusalem zu beachten. In Vers 15 ist der Zehnt von Vieh den Priestern zugewiesen: „Und alle Zehnten von Rindern und Schafen sollen Gott heilig sein und seinen Priestern gehören, die sie vor ihm Jahr für Jahr essen; denn so steht es über den Zehnten auf den himmlischen Tafeln angeordnet und eingegraben.“ Wir haben bereits (S. 28) gesehen, daß die Weisen den Viehzehnt als dem Eigentümer der Heerden gehörig erklärt und zur Deckung der Opfer an Festtagen zu verwenden gestattet haben. Genau das Gleiche findet sich von der Frucht der jungen Bäume im 4. Jahre in 7, 36, von der der Verfasser sagt, daß sie als Erstlingsfrucht Gott auf dem Altare dargebracht wird und ihr Rest den Dienern des Hauses vor dem Altare gehört. Auch hier sagt die Halacha (Sifra zu Lev. 19 p. 90^b), daß die Frucht dem Pflanzeer gehört, der die Pflicht hat, sie in Jerusalem zu verzehren; und es ist besonders beachtenswert, daß Samaritaner und Karäer sie, wie das Jubiläenbuch, dem Priester zuerkennen (Beer, Jubiläen 43, Frankel in seiner Monatsschrift 1856 V 384), hierin also die Ansicht der Sadduzäer zu vermuten ist (Geiger, Urschrift 181 ff.).

² Der Verfasser des Jubiläenbuches betont neben dem Essen des Passah das Trinken in 49, 6. 9, das gleichfalls die alte Sitte beim Mahlopfer darstellt, vgl. Exod. 24, 11: ויחוו את האלהים ויאכלו וישתו, Exod. 32, 6, I Sam 1, 9, Wellhausen. Prolegomena 71.

Bestimmung, daß es in ganz Jerusalem verzehrt werden dürfe, eine Neuerung der spätern Zeit, der Pharisäer ist. Da das Gleiche von den Mahlopfen überhaupt galt (Zebah. V 6—8), könnte freilich das Passah bloß als ein Punkt des umfassenden Gesetzes der Änderung unterworfen worden sein. Es ist jedoch viel natürlicher, daß eines der Mahlopfen die Frage der Gebietsausdehnung ins Rollen gebracht und die Regelung des ganzen Gesetzes herbeigeführt hat. Da Šema'ja und Abtalon die ersten sind, von denen Abänderungen des Passahgesetzes überliefert werden (b. Pešah. 70b), könnte man in ihnen die Urheber der Gebietsausdehnung vermuten. Doch setzt eine, wenn auch agadisch klingende Stelle in der Mischna Ta'anith III 8 eine ältere Zeit für die Neuerung voraus. Da heißt es: Es trug sich zu, daß man Hōni המעניל aufforderte, um Regen zu beten; da sprach er zum Volke: Geht hinaus, schaffet die Öfen des Passah weg, damit sie nicht zergehen. . . . Sein Gebet erwirkte so heftigen Regen, daß die Israeliten aus Jerusalem auf den Tempelberg vor dem Regen flüchten mußten. Man sieht hieraus, die Öfen befanden sich nicht auf dem Tempelberge, sondern waren in den Höfen der Häuser in der Stadt aufgestellt. Da nun Hōni wegen der unzulässigen Ausdrücke seines Gebetes von Simon b. Šetaḥ mit dem Banne bedroht wurde, lebte er zur Zeit der Königin Alexandra (78—69), wie ihn auch Josephus (Antiquit. XIV 2, 1) bei der Belagerung Aristobuls II durch Hyrkan II im Jahre 65 von den Belagerern aufgefordert werden läßt, auf die Feinde Gottes Fluch herabzuwünschen. Die Erweiterung des Gebietes, innerhalb dessen das Passah verzehrt werden durfte, muß sonach vor diesem Jahre, in dem Hōni getötet wurde, erfolgt sein und könnte auf Simon b. Šetaḥ zurückgehen. Da dieser aber die pharisäischen Satzungen, die der Fürst Johann Hyrkan I verdrängt hatte, nur wieder eingeführt

hat, könnte die fragliche Maßregel noch älter sein, am wahrscheinlichsten gleichzeitig mit der der Verlegung der das Passah begleitenden Opfer vom 14. Nisan auf den 15. getroffen worden sein, d. h. im Anfange der makkabäischen Bewegung oder vor derselben. Die Veranlassung zur Ausdehnung des Gebietes mag durch die Entwicklung der Passahfeier gegeben worden sein. So lange nur einige hundert Passahlämmer geschlachtet und nach der Beschreibung des Chronisten unter das versammelte Volk verteilt wurden, bot der Platz auf dem Tempelberge Raum genug. Als aber das Bestreben der Führer des Volkes, das ganze Volk am Wallfahrtsfeste versammelt und an dem vereinigenden Mahlopfer sich beteiligen zu sehen, infolge der Gestaltung der politischen Verhältnisse von Erfolg gekrönt war und Hunderttausende in Jerusalem sich einfanden, wurde der Tempelplatz zu eng und das heilige Gebiet, innerhalb dessen Mahlopfer gegessen werden durften, mußte auf die ganze Stadt erweitert werden.¹ Gleichzeitig mit dem Bedürfnisse, den Raum zu erweitern, ergab sich das der Zeitausdehnung, da es sich als unmöglich erwies, in der Abenddämmerung mit dem Schlachten so zahlreicher Opfertiere zu Ende zu gelangen; und **בין הערבים** wurde allmählich auf den ganzen Nachmittag ausgedehnt. Und da die ganze Zeit dem Passah vorbehalten sein sollte, war ein Grund mehr vorhanden, die Exod. 12 nicht entsprechenden Brandopfer auf den Festtag zu verlegen, wie das vorgeschriebene Abendpflichtopfer in die frühen Nachmittagsstunden hinaufgerückt wurde.²

¹ Allerdings gibt II Chron. 35, 7. 9 an, es seien zum Passah 37 600 Schafe und Ziegen und 3000 Rinder geschlachtet worden, Zahlen, die ebenso zu beanstanden sind, wie die von Chwolson (Das letzte Passahmahl 48 ff.) als übertrieben behandelten aus b. Pesah 64^b, Tos. IV 3.

² Als der Verfasser des Jubiläenbuches schrieb, war die Notwendigkeit, mit der Schlachtung der Passahlämmer schon am Nachmittag zu

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung, die wegen der versprengten, der Erklärung und Einordnung bedürftigen Nachrichten so langwierig wurde, nunmehr zusammen. Wir fanden, daß zur Zeit des Erzählers, dessen Bericht der Chronist übernahm, das Passahopfer aus drei Teilen bestand: dem eigentlichen Passah, einem zweiten Mahl- und einem Brandopfer. Die Darbringer waren nicht die einzelnen Wallfahrer oder gesonderte Familien, sondern das Opfermahl wird gleichsam von der Gesamtheit veranstaltet und der König und die Fürsten tragen zu demselben sehr viel bei. Das Mahl fand auf dem Tempelberge statt, nicht in den Häusern der Stadt. Neben der Passahfeier verschwindet die des Maßsothfestes fast ganz, indem der Erzähler keines einzigen Festopfers gedenkt. Der ganze Hergang bei der Opferfeier und die kurze Erledigung des siebentägigen Festes entspricht Deut. 16, 1 ff. Die talmudischen Nachrichten zeigen, daß um die Mitte des 2. Jahr-

beginnen, so allgemein anerkannt, daß auch er nicht mehr den Abend als die Zeit der Opferung angab, sondern die Zeit vom dritten Teile des Tages bis zum dritten Teile der Nacht (49, 10. 19), d. i. von 2 Uhr ab; obwohl aus der Übereinstimmung der Samaritaner und Karäer mit hoher Wahrscheinlichkeit zu schließen ist, daß die Sadduzäer בין הערבים gleichfalls wörtlich auf den Abend bezogen und den Pharisäern ebenso zähen Widerstand entgegensetzten, wie bei anderen Neuerungen. Ein kümmerlicher Rest des alten Brauches, das Mahlopfer innerhalb des Heiligtums zu essen, hat sich beim Opfer des Naziräers bis zum Untergange des Tempels erhalten. Die Mischna Middoth II 5 sagt nämlich in der Aufzählung der Kammern im Vorhofe der Frauen: Die im Südosten war die Kammer der Naziräer, in der diese ihre Heilsoffer kochten, ihr Haar schoren und es unter dem Kessel verbrannten. Vgl. Kelim VI 2: וזו בירת הנזירים שבירושלים שכנגד הסלע, so war der Herd der Naziräer in Jerusalem beschaffen, der am Felsen stand. Da war die Erweiterung des heiligen Gebietes schon deshalb ausgeschlossen, weil der beim Opfer beschäftigte Priester vom bereits gekochten Widder einen Teil abzunehmen und zu schwingen hatte (Num. 6, 18—20), was außerhalb des Vorhofes nicht möglich war.

hundreds v. Chr. die Deut. 16, 2 widersprechenden Vorschriften über die Passahfeier in Exod. 12 die Gestaltung dieser entscheidend beeinflussten: das Brandopfer neben dem Passah wird verdrängt, dieses selbst wird nun von jeder Familie dargebracht und in den Häusern Jerusalems verzehrt, es besteht bloß aus einem Schafe oder einer Ziege; das Mahlopfer daneben erhält sich zwar unverändert, aber es büßt allmählich seine Bedeutung ein, um sie an das allein herrschende Passah abzugeben. Dafür tritt aber der erste Tag des Maßsothfestes immer mehr hervor, nicht bloß durch die vorgeschriebenen Gemeindeopfer, sondern noch mehr durch die auf diesen Tag verlegten, jedem Einzelnen zur Pflicht gemachten Brand- und Mahlopfer, die allerdings erst unter Hillel sich an dem ersten Festtage durchsetzten, bis dahin aber am Halbfeste dargebracht wurden. Diese Umgestaltung des Passah erfolgt gegen den Widerstand der Sadduzäer und der Kampf der Pharisäer für die das Volk berücksichtigende Gesetzesauslegung, aus dem uns nur wenige Momente überliefert sind, währt zwei Jahrhunderte. Das Jubiläenbuch spiegelt vielfach den Standpunkt der Sadduzäer in diesem Kampfe wieder, denen sich in Fragen des Tempelkults oft am Althergebrachten festhaltende Pharisäer anschlossen. Und wer weiß, ob das harte Urteil des Buches Henoch (89, 25) über den zweiten Tempel: „Sie begannen wiederum einen Tisch vor den Turm zu stellen, aber alles Brot auf ihm war befleckt und unrein“, nicht auch durch den jeweiligen Sieg der Pharisäer im Opferkult veranlaßt wurde.