

Zur Charakteristik und Geschichte des Priester-codex und Heiligkeitsgesetzes.

Von Dr. Paul Wurster, Pfarrvicar in Reutlingen.

1) In der Ausscheidung der Erzählungsstücke des Priester-codex, sowie der großen Partie „priesterlicher“ Gesetze im Unterschied von Bundesbuch, Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz ist man jetzt erfreulicherweise so ziemlich einig; dagegen ist die Frage immer noch die, ob nicht innerhalb des großen, auf keinen Fall einheitlichen Complexes von Gesetzen des Priester-codex besondere zusammengehörige Gruppen ausgeschieden werden können, oder besser, ob nicht ein Kern aufzuzeigen wäre, an welchen sich im Laufe der Zeit Schichten von mehr oder weniger deutlich bestimmbarern Alter und Umfang angeschlossen hätten. Die Ermittlung eines solchen Kerns soll im Folgenden in der Kürze versucht werden.

Ein Ueberblick über den Gang der Erzählung im Priester-codex lehrt die wichtige Thatsache, daß hier von Anfang an die Tendenz obwaltet, *die geschichtliche Entstehung gewisser religiöser Institutionen in altheiliger Zeit nachzuweisen*. Ehe das Volk an den Sinai kommt, sind seine Väter bereits mit einigen überaus wichtigen heiligen Gebräuchen bekannt geworden. Sogleich nach Vollendung der Schöpfung wird ja der Sabbat eingesetzt, nachdem erzählt ist, wie Gott der Herr denselben zum erstenmale selbst gehalten (Gen. 2, 2 f.)¹⁾. Die Erzählung von der neuen Segnung der Erde nach der großen Fluth wird Anlaß zur Einführung des Verbots Blut zu genießen (9,

¹⁾ Es erscheint überflüssig, die Zutheilung der einzelnen Erzählungsstücke zum Priester-codex zu motiviren. Eine Uebersicht findet sich z. B. in Ryssel, de Elohistae Pentateuchici sermone. Lipsiae 1878.

1—17). Der Bund mit dem Vater des israelitischen Volks Abram läuft auf die Einsetzung der Beschneidung hinaus (Gen. 17). Also überall, wo das trockene genealogische Schema verlassen und wirklich etwas *erzählt* wird, geschieht es, um die Autorität altheiliger Institutionen geschichtlich zu motiviren.

Ein damit nahe verwandter Zweck wird in den nun folgenden Erzählungsstücken verfolgt. Der Kauf des Familiengrabes zu Hebron soll die später erfolgte Besitznahme des heiligen Landes durch das heilige Volk inauguriren : Israel ist eigentlich von Urzeiten in seinem Lande ansässig (Gen. 23). Die Linie der Erzväter muß rein bleiben, darum darf Isaak kein kanaanitisches Weib nehmen (28, 1—9). Also mit dem Interesse am Cultus Israels verbindet sich ein Interesse an seinem altgeheiligten Wohnsitz und reinen Blut.

In der *Exoduserzählung* wird unsere Quelle ausführlicher da, wo die göttliche Autorität des Gesetzgebers Mose erwiesen werden soll (Ex. 6, 3—12. 7, 1—7), namentlich aber, wo es sich um die Einsetzung des Passahritus handelt (Ex. 12, 1—20. 28. 37^a. 40—51). Eben das ist bemerkenswerth, daß diese Einsetzung im Anschluß an die *Geschichte des Auszuges* berichtet wird. Nachdem über das Wunder im rothen Meer, welches freilich nicht übergangen werden konnte, kurz referirt ist, folgt eine Illustration zum Sabbathgebot in Cap. 16 (theilw.) in Form der Geschichte vom Man; bezeichnend ist, daß unsere Quelle gerade diesen Stoff mit der älteren Relation (JE) gemeinsam hat.

Am Sinai wird durchaus nicht etwa das ganze Gesetz von Gott in Einem Athem vorgetragen, sondern ein Stück der Heiligthümer Israels um das andere soll vor unsern Augen entstehen. Es ist nämlich nicht anders anzunehmen, als daß der jetzt freilich ohne Frage secundäre Bericht über die Ausführung der Anweisungen Gottes bezüglich

des Heiligthums (Ex. 35—40) in einer wohl bedeutend kürzeren Form auch in der ursprünglichen Erzählung des Priestercodex, welche wir zum Unterschied von dem später dazu Gekommenen Q nennen wollen, gestanden hat. Alle Analogie spricht dafür; in der Relation von Q soll ja gerade das Zustandekommen der heiligen Institutionen *erzählt* werden, darum kann nicht bloß der Befehl Gottes berichtet worden sein.

Nach der Aufrichtung des Heiligthums kann der *Cultus* beginnen. Es wird darum erzählt, wie die Priester, voran Ahron, geweiht wurden und wie man das erste Opfer rite dargebracht hat (Lev. 8 u. 9). Die bunt zusammengesetzten Opfervorschriften Lev. 1—7 haben nämlich in der ursprünglichen Quelle Q zweifellos nicht gestanden. Den Erzähler von Q interessirt nicht sowohl das Detail der zu seiner Zeit tagtäglich darzubringenden Opferarten; das Ritual derselben war in der Hauptsache schon lange, auch vor dem Exil bekannt und die Einzelheiten für den unmittelbaren praktischen Gebrauch feststellen will Q nicht, vielmehr will unser Erzähler, nachdem er vom heiligen Ort gesprochen, nun auch die unantastbare Autorität der Diener am Heiligthum, der Priester, beweisen. Das geschieht auf doppelte Art, zunächst damit, daß er das erste feierliche Opfer erzählt, welches das Feuer vom Himmel verzehrte zum Zeichen, daß Gott sich zum Thun Ahrons und seiner Söhne bekenne. Darauf folgt nun sogleich in Form einer Erzählung die Warnung vor ungesetzlichem Opferdienst in Lev. 10. Auf dies hin müßte dann die Entsühnung des entweiheten Heiligthums erzählt werden und Lev. 16 wäre eine passende Fortsetzung (vgl. V. 1). Ueber die dazwischen stehenden Capitel Lev. 11—15 ist ja ebenso zu urtheilen wie über Lev. 1—7 (s. oben), zumal, da wir es hier (s. S. 123 ff.) mit noch älteren, früher einzeln redigirten thorothen zu thun haben. Allein Lev. 16 ist ja, wie schon längst gezeigt

worden ist, ein Nachtrag¹⁾ und das **אחרי מות** V. 1 ist nur die Uebergangsformel, deren sich der Einschalter bediente; es wäre freilich interessant zu wissen, ob diesem Einschalter die Capitel Lev. 11—12 am Ende gar nicht vorlagen, wenigstens nicht an der jetzigen Stelle; unmöglich ist diese Annahme gar nicht. Doch verfolgen wir unsern Plan weiter.

Ein Stück in der Ordnung des heiligen Dienstes fehlt noch, die Dienerschaft. Nach der Einsetzung der Priester (Lev. 8—10) kommen daher die Leviten an die Reihe; es wird erzählt, wie sie aus Israel ausgesondert werden, ihre Wohnstätte und Amtsinstruction erhalten und endlich zum heiligen Dienste geweiht werden (Num. 1—4. 8)²⁾. Lassen wir im folgenden die Gesetzesstücke in Num. 5 und 6 vorerst bei Seite, so erkennen wir in Num. 7 unschwer ein spätere, übertreibende Erweiterung der Erzählung, in Num. 9, 1—14 einen späteren Nachtrag zum Passahgesetz, ganz in der Art von Q gehalten, sofern die Novelle in Geschichtsform eingekleidet ist.

Die Erzählung des Wüstenzugs, welche sodann mit 9, 14 wieder beginnt und zunächst bis 10, 28 geht³⁾, dann aber auch aus cap. 13 und 14 einiges enthält, wird nun ausführlicher aus Anlaß der *Korachgeschichte*⁴⁾, mit

¹⁾ Wegen Nehem. 8 und 9.

²⁾ Vgl. hierzu die Ausführungen Wellhausen's Jahrb. f. d. Th. 1877, 444 ff. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Num. 1 u. 2 gar nicht ursprünglich in Q standen. Num. 8, 1—4 darf wohl ohne weiteres als Zusatz gestrichen werden.

³⁾ 10, 1—10 soll vielleicht das Ansehen zweier zur Zeit des Schreibers in heiligem Gebrauch befindlicher Trompeten erhöhen helfen.

⁴⁾ Num. 15 besteht offenbar aus Nachträgen; V. 1—31 sind Novellen zu Lev. 1—7, V. 32—36 eine in der Form von Q gehaltene Einschärfung des Sabbatgebots, aber durch den sonderbaren Anfang und die Sprache als Zusatz erkennbar, über V. 37—41 s. u. zum Heiligkeitsgesetz. Wegen Num. 16 hat Kuenen in seiner trefflichen Untersuchung, Theol. Tijdschr. 1878, S. 139 ff., entschieden das Richtige

gutem Grund. Die zu Q gehörige Relation derselben legt nämlich allen Nachdruck auf scharfe Unterscheidung von Klerus und Laien; nachdem vorher die Priorität der Priester vor den Leviten durch die geschichtliche Priorität und den ganzen Habitus der Weihe in unmißverständlicher Weise ausgedrückt war, sollen nun beide zum Schluß noch einmal zusammengefaßt und ihr unantastbares Recht gegenüber dem ganzen Laienvolk demonstriert werden — wieder durch eine Geschichte. Der Grundgedanke der Unterscheidung von Klerus und Laien ist sodann auch in den folgenden Erzählungsstücken aus Q maßgebend, in der Geschichte von der Plage unter dem Volk (17, 6—15) und von Ahrons blühendem Stab (V. 16—26). Denn der Aufruhr 17, 6—15 ist ein Aufstand der Laien gegen die Vertreter der Priesterschaft ¹⁾ und in V. 16—26 wird Ahron mit seinem blühenden Stab ja ganz klar als Vertreter des *Stamms* Levi gegenüber den Laienstämmen vorgeführt ²⁾. An diese Betonung des Vorrechts, welches dem Klerus den Laien gegenüber zukommt, schliessen sich nun ganz sachgemäÙ die Bestimmungen über die Leistungen der Gemeinde an Priester

getroffen. Das Verhältniß des Capitels zu Deut. 11, 6 und zu Num. 17 ff. beweist klar, daß die drei verschlungenen Berichte 1) JE, 2) Q, 3) einem späteren Einschalter angehören; erst dieser Dritte spricht von einem Unterschied von Priestern und Leviten, der gewahrt werden müsse. — Was ihn zu seiner Einschaltung veranlaßt hat, wird bei unserer Unkenntniß der Geschichte zwischen 538 und 444 immer dunkel bleiben.

¹⁾ Das **עַם יִרְדְּנָה** V. 6 zeigt deutlich, daß die Getödteten nicht bloß dem Stamm Levi angehörten; das „ohne die so mit Korah starben“ V. 14 will doch gewiß die 14700 mit den Korachiten unter Ein genus zusammenfassen.

²⁾ Dazu kommt auch der glatte Fortschritt in 18, 1—3. Es ist hiernach eine ganz selbstverständliche, gar nicht erst zu begründende Voraussetzung, daß Leviten und Ahroniten zweierlei seien. Die Spitze in V. 4 Schluß beweist für den ganzen Charakter von Cap. 18, aber auch 16 und 17. Das Vorrecht der Ahroniten ist einfach ein **חֶקֶר-עוֹלָם** V. 8. 23, ja ein **בְּרִית מְלַח עוֹלָם** V. 19. Wie anders in Ezechiel!

und Leviten (Cap. 18, Uebergang dazu 17, 27 f.). Im Sinne von Q ist gerade deswegen die Geschichte von Korach so bedeutungsvoll, weil sie das gute, göttliche Recht des Klerus auf seine Opfergefälle, Erstlinge und Zehnten begründen soll (vgl. die Bitte des Volks 17, 27 f.).

An die Verordnungen über Heiligthum und Priester, dann über Leviten, fügt sich demnach als drittes Glied im Plan von Q an diejenige über die *Einkünfte des Klerus* (Num. 16—18).

Im Beginn von Num. 20 wird nun auf die Relation von Q in der Korachgeschichte zurückgegriffen („unsere Brüder“ V. 3), schon das wäre Grund genug die einzeln stehende thora Num. 19 aus dem ursprünglichen corpus Q auszuscheiden, wenn dafür auch nicht noch andere Gründe sprächen¹⁾.

Der Faden von Q setzt sich also fort in Num. 20, wo besonders der Tod Ahrons von Interesse ist (V. 22—29), weil aus Veranlassung desselben wieder durch eine Erzählung die Legitimität seines Sohnes und Nachfolgers Eleasar veranschaulicht wird. Aber noch weiter hinaus ist gesorgt. Eleasars Sohn Pinehas beweist sich durch seinen Eifer gegen die götzendienerischen Midianiter als würdig, der Stammhalter eines für ewige Zeit legitimen Priestergeschlechts zu sein (25, 6—19).

Ob die nochmalige Volkszählung Num. 26 ursprünglich ist, kann dahin gestellt bleiben. Das nächste Erzählungstück dagegen ist wieder wichtig, sofern nun auch feierlich für einen Nachfolger Moses gesorgt wird (27, 12—23). Voraus geht noch die Begründung des Rechts der Erbtöchter, ganz in der Weise von Q in Geschichte gekleidet, unter Rückverweisung auf die Geschichte der Korachiten (27, 1—11). Endlich findet sich noch²⁾ ein

¹⁾ Vgl. Wellhausen, Jahrb. f. d. Th., 1877, S. 447.

²⁾ Die Ausscheidung von Cap. 31 braucht nicht näher motivirt zu werden; der Kern, V. 21—24, ist eine Novelle zu Num. 19.

Ueberblick über die Vertheilung des Landes, d. h. über die rechtmäßigen Grenzen der einzelnen Stämme (Num. 32 theilw. und 34), die Erzählung von Moses Tod (Deut. 34 theilw.), der vorher noch einmal angedroht war (Deut. 32, 48 ff.), und zum Schlusse wird Josua noch einmal ausdrücklich als Amtsnachfolger Moses bestätigt (Deut. 34, 9).

Also auf allen Punkten und oft bis in das einzelste hinein bestätigt sich der Grundcharakter von Q : es sollen an der Hand der Geschichte und durch die Geschichte die religiösen und nationalen Güter des Volks ihre Weihe erhalten. Deswegen ist Q in seiner ursprünglichen Gestalt nichts weniger als ein Priestermanuale, sondern ist ein *Volksbuch* und sollte es sein, die *Cultusgeschichte Israels in Form einer heiligen Geschichte*. Ist dieser Grundcharakter erkannt, so wird man um so weniger Bedenken tragen, die zum Theil abgerissenen, aus verschiedenen Schichten bestehenden Einzelgesetze (Lev. 1—7. 11—15. Num. 5 und 6) als nicht zur ursprünglichen Schrift Q gehörig zu bezeichnen.

2) Ein Corpus verdient jedoch noch unsere besondere Aufmerksamkeit, schon deshalb, weil über den Charakter bezw. die Zeitlage desselben, sodann über den Umfang der zu ihm zu zählenden Stücke schon so viel verhandelt worden ist, das *Heiligkeitscorpus* (in der Hauptsache Lev. 17—26). Es wird sich hier um die Frage handeln : läßt sich nicht auch in diesem Corpus ein verhältnißmäßig ursprünglicher Bestand herauschälen und welche Stücke im Pentateuch wären hierzu zu rechnen ?

Entscheidend für die Frage nach dem Charakter des genannten Corpus ¹⁾ ist schon das erste Capitel, das man gewöhnlich zu demselben zählt, Lev. 17. Dieses Capitel

¹⁾ Wir wollen uns dafür der Sigle H bedienen.

enthält unfraglich Spuren von Q¹⁾ und daß darin zweierlei Relationen zusammengearbeitet sind, zeigt schon die verschrobene Stilart von Vers 5 deutlich genug. Als Leitfaden für die Ausscheidung können wir (wenn von der Ueberschrift V. 1 f. und zunächst auch von V. 15 f. abgesehen wird) benutzen die vier gleichen Anfänge V. 3. 8. 10. 13; es werden zuerst vier Einzelgebote dagestanden haben. Da dieselben in der Form²⁾ und im Inhalt (insbesondere : die Warnung vor dem Götzendienst V. 7) Q fremdartig sind, so versuchen wir die Anklänge an Q auszuschneiden, also muß von den zwei gleichwerthigen Ausdrücken V. 4 das אֱהָל מוֹעֵד fallen, ebenso in V. 5. 6. 9, dann das מַחוּץ לַמִּחֲנֶה (V. 5) gegen das עַל-פְּנֵי הַשָּׂדֶה (V. 5)³⁾. Aber mit der einfachen Annahme⁴⁾, es seien ein paar Ausdrücke von Q eingestreut, kommt man nicht aus; die Verse 3—9 sind auch sonst nicht intact, man bedenke den Bau von Vers 5 und den sonderbaren Anfang Vers 8 וַאֲלֵיהֶם תֹּאמְרוּ.

Ferner : die Uebearbeitung, welche im Sinn von Q geschehen ist, hat auch inhaltlich geändert; das erste Gesetz verbietet das Schlachten ohne Opfer (V. 3 f.), das zweite (V. 8 f.) den Götzendienst, zwischen beiden aber (V. 5—7) wird darauf hingewiesen, der Zweck des ersten Gebots sei Verhütung von Götzendienst und daran schließt sich dann die Weisung über den Ritus des זִבַּח שְׁלָמִים.

Wir möchten uns die Geschichte dieser Verse 3—9

¹⁾ Wellh. Jahrb. f. d. Th., 1877, S. 425.

²⁾ אִישׁ אִישׁ מִבֵּי (vgl. noch in H Lev. 18, 6. 20, 2. 9. 22, 4. 18. 24, 15, dazu Num. 5, 6. 12); הִכְרַתִּי V. 10 statt des in Q gebräuchlichen Passivs.

³⁾ Vgl. Kayser in prot. Jahrb. 1881, S. 545 f. Das „Feld“ paßt nur in eine Schrift, welche die Voraussetzungen von Q nicht theilte; Q hätte מִדְּבַר.

⁴⁾ So Wellhausen, Jahrb. f. d. Th. 1877, S. 422—425.

so zurechtlegen. Derjenige, welcher die Gesetze Lev. 17—26 (H) im Sinn von Q überarbeitet hat, nahm, von seinem Standpunkt aus mit Recht, Anstoß an der Forderung V. 3 f., daß jede Schlachtung zugleich Opfer sein solle, denn nach Q ist schon in den Geboten an Noah Gen. 9, 22 f. die Erlaubnis zu profaner Schlachtung gegeben¹⁾. Er sucht deshalb das Gebot über die Schlachtung mit dem über den Götzendienst zu verbinden, als sei eigentlich in beiden dasselbe enthalten, als hätte die Schlachtung V. 3 rein bloß den Opferzweck. Dann hat der Ueberarbeiter entweder den Schelamimopferitus V. 6. 7^b beigefügt und darauf hin die Commissur in V. 8 gemacht, oder, was wahrscheinlicher ist, diesen Ritus V. 6. 7^a (V. 5 theilw.?) aus dem jetzt etwas dürren Gesetz V. 8 f. herausgezogen.

Zur Bestimmung des Charakters von H ist ferner ein Blick auf das Capitel der *Festgesetzgebung*, Lev. 23, nothwendig. Es ist längst erkannt, daß zwei Laubhüttenfestgesetze zu unterscheiden sind, eines V. 34—38, welches acht Tage zu halten gebietet (wie auch der deutlich erkennbare Einschub V. 39 fin), und ein zweites (V. 39—43), welches von sieben Tagen spricht. Das zweite trägt ein lebensvolleres agrarisches Gepräge (V. 39^a. 40) gegenüber dem abstracten kalendarisch-kirchlichen Standpunkt von V. 34 und 38. Derselbe Unterschied zeigt sich in den Gesetzen über Ostern und Pfingsten (V. 10—22); bei-

¹⁾ Ganz verkehrt ist hier der Einwand (Dillmann, Comm. z. Ex. u. Lev. S. 535, Kittel, theol. Stud. aus Württemberg II, 1881, S. 43), das Gebot Gen. 9, 22 f. habe im Sinn von Q keine Geltung mehr für den Mosaismus. Wie ist da der ganze Charakter von Q mißkannt! So gut das Sabbatgebot Gen. 2, die Verordnung wegen des Blutessens Gen. 9, der Beschneidung Gen. 17, des Passah Gen. 12, lauter Vorschriften aufser Zusammenhang mit Stiftshütte und Ahroniten, ihre Geltung auch noch nach der Sinaioffenbarung behalten sollen, ebenso auch Gen. 9, 22 f.

spielsweise die Fixirung des Osterfestes (V. 10—14) ist keine rein kalendarische, wenn anders das **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת** V. 11 zu nehmen ist = am Tage nach dem betreffenden Sabbat, welcher in den Anfang der Ernte fällt (vgl. Deut. 16, 9).

Also die Festgesetze von H tragen noch mehr die Farbe des Lebens gegenüber den abstracten Verordnungen derjenigen Quellenschicht des Priestercodex, welcher V. 1—9. 23—38. 39^c entnommen sind.

Fragen wir endlich, ob nicht innerhalb des Rahmens von H (also zunächst Lev. 17—26) nach Ausscheidung der Stücke des Priestercodex¹⁾ mehrerlei Hände unterschieden werden können, so ist wiederum längst²⁾ erkannt, daß der Verfasser von H in Lev. 18—20 zwei im allgemeinen parallele Gesetzesreihen wiedergegeben hat, welche ihm in älteren Aufzeichnungen vorlagen; die Commissur zwischen beiden ist 20, 4 f. Also ein Redactor wäre jedenfalls anzunehmen; ihm weisen wir die für H so charakteristischen paränetischen Einkleidungen zu (nämlich 18, 2—5. 24—30. 20, 22—26. 22, 31—33) und ebenso die lange Schlufsparänese Cap. 26, die man sich wegen ihres agrarischen Standpunkts (V. 4—6. 20. 26, vgl. Lev. 23 oben S. 120 f.) und ihres Zusammenhangs mit dem Sabbatjahrgesetz Cap. 25,

¹⁾ Das sind noch Lev. 19, 21 f. (vgl. Wellh. Jahrb. 1877, S. 426, Dillm. a. a. O. S. 541), in Cap. 24, V. 1—9, die Illustration (V. 10—14) zu dem Gesetz V. 15 f.; dann die Jubeljahrgesetze Cap. 25. In Cap. 21 f. muß die Hand des letzten Uebersetzers (der im Sinn des Priestercodex schrieb) thätig gewesen sein; die Anrede „sage zu Ahrons Söhnen“ (21, 1) paßt nicht zum Folgenden, das von „dem Priester“ in dritter Person spricht; uneben ist V. 17, vgl. V. 21, dort **מִיָּדְךָ**, hier **מִיָּדְךָ אֶהְיֶה לְךָ**, das „Ahron“ und „Ahrons Söhne“ scheint ein Ingrediens nach Q.

²⁾ De Wette, Beiträge II, S. 294. Graf, Gesch. B. S. 76 f. Wellh., Jahrb. 1877, S. 428.

2—7 (in V. 34 f.), nicht mit Nöldeke¹⁾ als etwas von Anfang an Einzelstehendes ansehen kann.

Nun dient aber zur weiteren Charakteristik des ganzen Corpus insbesondere die Antwort auf die Frage nach der *Zeitlage* desselben. Wird der ganze Gesetzescomplex mit Ezechiel verglichen, worauf ja die unläugbaren, mannigfaltigen Berührungen hinweisen, so darf man einen wichtigen Unterschied nicht vergessen. Das Heiligkeitsgesetz soll nicht, wie die Zukunftsthora Ezechiels, erst in einer besseren Zukunft, die seiner Zeit allerdings einmal eintreten *wird*, Geltung bekommen, sondern soll in eine bestimmte Zeitlage eingreifen, hat eine unmittelbar practische Tendenz: das Volk soll in gewissen Punkten und die Priester noch besonders in ihrer Weise sich einer strengeren Reinheit befleißigen, was ähnlich wie im Deuteronomium, das ja auch direct practische Tendenz hat, von einer gewichtigen Paränese eingeleitet und abgeschlossen ist (Lev. 18, 2—5 und Cap. 26). Dazu kommt aber etwas Wichtigeres. Wann kann den Israeliten im Ernst geboten worden sein, jede Schlachtung zugleich als Opfer zu betrachten, und zwar, worauf, um von allem andern zu schweigen, schon Lev. 23 führt, nach 621²⁾, nach der Durchführung von Josias Reform? Das wird ja im ursprünglichen ersten Gesetz Lev. 17 verlangt (s. oben S. 119 f.). In abstracto ließen sich zwei Zeitpunkte für diese rigorose Forderung denken, entweder die Jahre ganz unmittelbar vor dem Exil, etwa zwischen 599 und 588, als schon ein ziemlicher Theil der Bevölkerung weggeführt war, oder aber die Zeit unmittelbar nach der Rückkehr, etwa gleich nach 536; denn damals war eine Gemeinde vorhanden, welche die genannte Forderung erfüllen konnte, die heimgekehrten Exulanten haben sich in oder unmittelbar bei der

¹⁾ Unters. zu Kritik des A. T. S. 66.

²⁾ Vgl. Wellh. Encyclopaedia Britannica „Israel“ S. 417^b.

heiligen Stadt angesiedelt. Die zweite Annahme ist durchaus wahrscheinlich. Wollte der Redactor von H nicht etwas ganz Ausichtsloses unternehmen, so mußte er mit seinen strengen Geboten, besonders Lev. 17, 3—7, sich an eine strenge Gemeinde, wie die der unmittelbar aus dem Exil Zurückgekommenen wenden. Dazu kommen noch untergeordnetere Erwägungen. Vor dem Exil läßt sich wohl an manchen Stellen ein Oberpriester nachweisen, nicht aber ein Hohepriester mit einem bedeutend höheren Grad von Heiligkeit, wie ein solcher in H Lev. 21 f. vorkommt; der letztere ist aber freilich auch noch nicht der Ahron von Q, und wenn man aus dem Fehlen des Hohepriesters bei Ezechiel etwas schliessen darf, oder genauer, wenn man sicher annehmen darf, daß der Nasi Ezechiels nachher der Hohepriester geworden ist, so ergibt sich das Resultat wieder, daß H zwischen Ezechiel und Q steht. Ferner: Gemeindeopfer in der Art von Lev. 23, 10—22 finden wir sonst erst bei Ezechiel, von dem wir also auch hier das Corpus H abhängig sein lassen möchten.

3) Allein es handelt sich bei der Frage nach dem Heiligkeitscorpus noch um etwas anderes. Wir haben dasselbe in den oben ausgeschiedenen Stücken von Lev. 17—26 nicht vollständig. Es fragt sich, ob sich nicht *dazu gehörige Stücke in unmittelbarer Nähe vorher oder nachher* auffinden lassen.

Die Gesetze Lev. 11—15 würden schon ihrem Inhalt nach, da sie Reinigkeitsgesetze sind, sehr gut ins Heiligkeitscorpus passen und schon ein oberflächlicher Blick z. B. auf die Form von 11, 43—45 weist eben darauf hin.

Betrachten wir die genannten Gesetze etwas genauer, so macht sich *Lev. 11* durch seine besondere Unterschrift V. 46 f. als ein eigenes Stück kenntlich. Es besteht zweifellos¹⁾ aus einem Grundstock und einer Ueberarbeitung

¹⁾ Wellh. Jahrb. 1877, S. 421.

(V. 8. 24—40); die Ueberarbeitung stammt wohl von derselben Hand, welche V. 43—45 beigefügt hat.

Lev. 12—15 gehören wieder zusammen; suchen wir auch hier nach einem Grundstock, so bieten sich die Stücke 13, 47—59 und 14, 33—53 sofort als Zusätze¹⁾. Wir dürfen aber weiter gehen. Das *Aussätzigengesetz* trägt an manchen Orten Spuren von Q, welche nicht primär sind. Nämlich 14, 2 heisst es **וְהֵבִיא אֶל־הַכֹּהֵן** „man soll ihn zum Priester bringen“, in V. 3 auf einmal: der Priester soll vor das Lager hinausgehen — ist das nicht ein Zeichen dafür, daß das ursprüngliche Aussätzigengesetz den technischen Lagerbegriff gar nicht gekannt hat? Denn das Ursprüngliche ist V. 2: man bringe den Aussätzigen zum Priester, eine Bezeichnung, wie man sie eben giebt in einem Gesetz, welches die Vorstellung von dem heiligen Lagerbezirk in der Wüste nicht kennt. Ferner: in 13, 46 heisst es zuerst von dem Aussätzigen **בְּדֶר יֵשֵׁב**, und das verstehen wir am besten nach 13, 4, wo von einem **הַסִּגְיִר** die Rede ist, als ein abgesondertes Wohnen innerhalb oder ausserhalb der Stadt oder des Dorfs²⁾. Den Schluss von 13, 46, nämlich **מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשְׁבוֹ**, sehen wir daher als Zusatz im Sinn des Priestercodex an. Also unser Resultat: *im originalen Aussätzigengesetz fehlen die Merkmale des Priestercodex, Lager und Stiftshütte.*

Dann muß aber auch alles, was nach 14, 8^a **וְטָהַר** kommt, als secundär bezeichnet werden; denn da kommt Lager, Stiftshütte und sonst noch vieles vor, was auf den P. C. weist. Aber mit 13, 1—46^a. 14, 1—8^a haben wir ja gerade ein in sich geschlossenes Ganzes: zuerst die Kennzeichen des Aussatzes 13, 1—46^a bis **טָמֵא הוּא כִּדָּר**, dann 14, 1 ff. die Reinigung des Aussätzigen mit dem

¹⁾ Vgl. auch Dillmann's Commentar S. 506 f.

²⁾ Wahrscheinlicher ausserhalb, vgl. die Erzählung Num. 12, welche nicht zu Q gehört (Wellhausen, Jahrb. 1876, S. 567 f.).

eigenthümlichen Ceremoniell V. 4 ff., welches mit וטורר V. 8 schließt. Im originalen Aussätzigengesetz könnte dann an dieser Stelle noch eine besondere Opfervorschrift gefolgt sein, was wir eben nicht wissen. Zu streichen ist jedoch noch etwas in 13, 2, nämlich von dem אל-אחרון אל-הכֹּהֵן (welches sonst steht, vgl. in dem parallelen 14, 2); der Ausdruck „zu Ahron dem Priester oder zu einem seiner Söhne“ ist ja so ungewöhnlich, daß er an sich schon zu der Vermuthung herausfordert, hier habe zuerst etwas anderes gestanden.

Also in Lev. 11—15 ist ein Kern nachweisbar, welcher ursprünglich zu H gehörte und erst durch die späte Verordnung über das Versöhnungsfest davon abgelöst worden ist und, mit allerlei Zusätzen versehen, seine jetzige Stelle erhalten hat¹⁾.

4) Aber auch in die Partien nach Lev. 26 haben sich Stücke von H verirrt. Wir finden nach der auf die Leviten bezüglichen Stelle in Num. 5 zunächst einige ablösbare Theile, nämlich eine Commissur 5, 1—4, welche die Reinigkeitsgesetze Lev. 12—15 mit dem geschichtlichen Gang von Q in engere Verbindung bringen will, dann V. 5—10 eine vielleicht ältere Parallele von Lev. 5. Die nun folgenden Gesetze aber Num. 5, 11—31. 6, 1—21 haben ihren besonderen Charakter und ihr besonderes Interesse. In Num. 5, 11—31 finden wir die Stiftshütte gar nicht, wohl aber המִשְׁכָּן (V. 17), ein Wort, welches so absolut bei Q nicht gebraucht wird, der Priester heißt einfach הכֹּהֵן, ganz eigenthümlich sind die Ausdrücke מִן־קְדוּשֵׁים V. 15 und מִן־קְדוּשֵׁים V. 15 und מִן־קְדוּשֵׁים V. 15 — lauter Anzeichen, daß wir es hier mit einem Gesetz etwa in der Art des originalen Aussätzigengesetzes zu thun haben (vgl. auch das ebenfalls eigenthümliche Ritual in Lev. 14).

¹⁾ Wir möchten vermuthen, daß Lev. 11 ursprünglich nach Lev. 20, 25 stand.

In Num. 6 endlich finden sich in V. 2—8 gar keine Spuren vom Priestercodex, wohl aber in V. 9—12. 13—21. Zur Erklärung dieses Verhältnisses dient ganz besonders das *וְזָמַח תּוֹרַת הַנְּזִיר* V. 13. War denn das Vorangehende nicht auch Nasiräergesetz, nämlich die Verordnung über das, was der Nasiräer während seiner Weihezeit zu beobachten habe? Nun, wer V. 13 ff. geschrieben hat, für den war eben das eigentlich Rituelle die Hauptsache, das hat er hinzugesetzt als die *תּוֹרַת נְזִיר*; dadurch erhielt erst das ganze Gesetz das priesterliche Gepräge des Priestercodex. Die Verordnung V. 9—12 aber ist ein novellenartiger Zusatz. Entweder die Praxis oder vorausgreifende Casuistik führte auf den möglichen Fall, daß der Nasiräer sich unversehens verunreinigte; da mußte nach der Anschauung des Priestercodex ein Sühnopfer eintreten; wo anders war die Bestimmung darüber einzureihen als nach V. 2—8 und vor V. 13—21?

Wie vortrefflich stimmen nun die Gesetze über das Eiferopfer und Nasiräat zu den Verordnungen über Ausatz und andere Verunreinigungen und mit diesen zum Heiligkeitsgesetz! Wie gut paßt es ferner, die Redaction aller genannter Verordnungen in die Zeit nach dem Exil zu setzen, wo die Herstellung einer reinen Gemeinde das Hauptziel der leitenden Elemente gewesen zu sein scheint!

Die einzelnen Gesetze selbst werden sich ja naturgemäß erst nach und nach als Niederschlag einer in der Priesterschaft bestehenden Praxis gebildet haben und können, wie z. B. Lev. 11 (vgl. Deut. 24, 8) aus verhältnismäßig sehr alter Zeit stammen. Nur davon kann keine Rede sein, was z. B. Kittel¹⁾ verfechten will, daß diese Gesetze das Product einer *priesterlichen Schule* gewesen wären, die neben der prophetischen Richtung für ihre

¹⁾ a. a. O. S. 33.

eigenen Interessen thätig gewesen wäre. Gerade die älteren Parteien im Heiligkeitscorpus sind ja ganz unschuldige, indifferente Bestimmungen über Dinge, deren Fixirung für die zeitgenössische Praxis wünschener sein mußte, den Charakter der Schul- und Parteiarbeit tragen sie gerade nicht.

5) Das Bild der *Entstehung der Pentateuchgesetze* würde sich demnach (wenn wir die ältesten, zu JE gehörigen, bei Seite lassen) folgendermaßen gestalten.

Im Laufe der Zeit, etwa im neunten oder achten Jahrhundert oder zum Theil schon bald, haben die Priester, wohl hauptsächlich in Jerusalem, *einzelne Verordnungen* über Reinheit und gewisse für das Opfern wissenswerthe Dinge schriftlich fixirt (zum Theil Lev. 11—15, auch Lev. 1—7). Die Bedeutung des etwa um die Mitte des siebenten Jahrhunderts entstandenen *Deuteronomiums* ist sodann nicht bloß die, eine einschneidende Veränderung in den cultischen Verhältnissen hervorgebracht zu haben, sondern hauptsächlich, daß hier die Thorah der Propheten, welche mit dem zeitgenössischen Jeremia doch einen gewissen Abschluß fand, schriftlich niedergelegt wurde in einer für die Nachwelt verbindlichen Form. Im Exil hat zunächst *Ezechiel* das Zustandekommen einer priesterlichen Thorah gefördert und entwirft in seiner Zukunftsthorah (C. 40—48) die Cultusordnung, welche er sich für die Gemeinde der Heimgekehrten denkt. Diese Zukunftsthorah bildete die Grundlage zuvörderst für den Mann, welcher das jetzt hauptsächlich Lev. 11—15. 17—26. Num. 5. 6 vorliegende *Heiligkeitsgesetz* aus mehreren älteren Quellen für die neue Gemeinde in Juda zusammenstellte. Von größerer Bedeutung war die *priesterliche Schrift*, welche ohne Zweifel Esra aus dem Exil mitgebracht hat (Esra 7, 14); in ihr waren die israelitischen Cultusinstitutionen, freilich nicht ohne Modification, in ein System gebracht. Form der Darstellung ist dabei eine Offenbarungsgeschichte, in welcher

der Sinaibund eine hauptsächliche, doch keineswegs einzige Bedeutung hat. Es ist nämlich höchst bezeichnend, daß gerade das Sabbatgesetz, das Verbot des Blutessens (bei erlaubtem Fleischgenuss), das Gebot der Beschneidung und das Passahgesetz außerhalb und vor die Sinaioffenbarung mit Stiftshütte, Ahron und seinen Söhnen fallen. Die genannten Gebote bilden die unumgängliche Grundlage für die Religionsübung des Israeliten; wer ein Jude sein will auch außerhalb Palästinas, fern vom Tempel und dessen Dienern, muß diese Gesetze halten. Darin verrieth sich der Ursprung der Schrift Q im Exil (vgl. wegen des Sabbatgebots auch Ez. 20, 12 ff. Jes. 56, 2. 4. 6. 58, 13).

Von 458 an scheint die Schrift Q als Gesetzbuch für die kleine Gemeinde in Juda ins Auge gefaßt worden zu sein, sie wurde daher mit dem Corpus H verbunden und vielleicht in der Zwischenzeit bis zur Promulgation (444) — eine Zeit, von der wir freilich blutwenig wissen — verändert und durch andere kleinere Gesetze (welche zum Theil Lev. 1—7 stehen) erweitert, entsprechend dem praktischen Bedürfnis. Dabei bekam natürlich das Cultische aus den neu hinzugefügten Gesetzen eine andere Farbe, entsprechend den Voraussetzungen der Schrift Q. Im Jahre 444 erfolgte dann die Promulgation des „Gesetzes Mosis“ (Neh. 8—10), worunter wir gewiß, wie Reufs¹⁾ mit Recht vermuthet, Deuteronomium und JE noch nicht miteinbegriffen denken dürfen; wie hätte sich ein so unordentlich zusammengestelltes Buch wie unser Hexateuch zu einer Promulgation wie Neh. 8—10 empfohlen! Von der weiteren Redactionsarbeit, die ja freilich noch lange nicht zum Stillstand gekommen ist, haben wir hier nicht weiter zu reden.

¹⁾ La Bible III, 1, S. 270.

6) Unser Resultat kann nun theils illustriert, theils von einer Seite her auch gestützt werden durch die Beleuchtung eines besonders instructiven Punkts, des *Nasiräergesetzes* Num. 6, 1—21.

Gehen wir aus von dem Theil desselben, welcher zu H gehört (V. 2—8), so erhebt sich sogleich die Frage: hat das originale Nasiräergesetz das Gelübde, um das es sich handelt, als eine *rein asketische Frömmigkeitsübung* angesehen, oder als ein *positives* Gelübde, welches man übernimmt, ohne zum voraus seine Dauer zu überblicken, weil dieselbe eben durchaus abhängig ist von der Erfüllung des mit dem ausgesprochenen Gelübde verbundenen Wunsches oder Vorhabens? Im ersteren Fall würde man wohl mit K u e n e n ¹⁾ urtheilen, das gesammte Nasiräergesetz athme eben schon ganz den Geist des späteren, durch den Priestercodex bestimmten Judenthums mit seinem mechanisirten Heiligkeitsbegriff und todten Werkdienst.

Aber wir erfahren ja im Gesetze selbst nichts darüber, daß das Nasiräergelübde eine bestimmte Zeit dauern solle, und gerade dieses Fehlen weist uns im Gegentheil darauf hin, daß wir es mit einem positiven Gelübde, nicht mit einer rein asketischen Uebung zu thun haben.

Was ferner die *Werthschätzung* des Nasiräergelübdes in V. 2—8 betrifft, so zeigt insbesondere das strenge Verbot der Leichenberührung, wie hoch das Gesetz den Nasiräer stellen will; ist doch der letztere mit dem Hohepriester damit auf die gleiche Höhe gesetzt²⁾. Dieselbe hohe Werthung des Nasiräats wie in den genannten Versen aus H finden wir nun aber auch — und das ist das Merkwürdige — in den Zusätzen des Priestercodex betreffend das Opfer nach unvorsätzlicher Verunreinigung und bei der Ausweihung (V. 9—21).

¹⁾ Godsdienst van Israel II, S. 195 f.

²⁾ Vgl. auch die gleiche Motivirung Num. 6, 7 und Lev. 21, 12^b

בִּי נָגַר יְהוָה עָלָי.

Das erstgenannte Opfer nämlich steht ganz in Parallele mit demjenigen Opfer, welches der Aussätzige darzubringen hat, wenn er wieder in die Gemeinde aufgenommen werden soll (Lev. 14, 1—32). Vilmar¹⁾ drückt das Verhältniß ganz richtig so aus: „der verunreinigte Nasiräer verhält sich zu der specifischen Heiligkeit seines Gelübdes wie der Aussätzige zur allgemeinen Heiligkeit des auserwählten Volks.“ Das Schuldopfer des Nasiräers hat dabei den Sinn: es soll für einen לַעֲוֹן , nämlich die Verletzung des Eigenthumsrechts, welches Gott auf das geweihte Haupt des Nasiräers hatte, ein Entgelt dargebracht werden²⁾.

Das Ausweihungsoffer des Nasiräers (V. 13—21) aber steht sogar in deutlicher Parallele zum Installationsopfer des Priesters Ex. 29, 1 ff. Lev. 8, 14 ff. Was beim Priester die Einkleidung in das Amt, das ist beim Nasiräer der Austritt aus dem freiwilligen Stand der Weihe³⁾. Dabei ist der höhere Satz in den zur Thenupha bestimmten Opfertheilen (V. 19 f. — neben Bruststück und rechter Keule noch der gekochte Bug des Widders und je ein ungesäuerter Dünn- und Dickkuchen) gerade durch die Parallele mit dem Installationsopfer des Priesters verständlich. Keineswegs soll, wie Baumgarten⁴⁾ und Villmar⁵⁾ behaupten, durch das Plus in der Thenupha

¹⁾ Stud. u. Krit. 1864, S. 483.

²⁾ Andere Erklärungen sind vielfach aufgestellt worden, so von Dillmann, Ex. u. Lev. S. 433, von Keil, bibl. Archäol. S. 234, Comm. zu Num. S. 201, von Knobel (Comm. zu Num. S. 27 f.), von Riehm (Stud. u. Krit. 1854, S. 101) und Oehler (Herzog, Realencycl. X. S. 644), aber alle sind mehr oder weniger künstlich und unzutreffend.

³⁾ Das Verbrennen des geweihten Haars V. 18 erklärt sich nach Analogie z. B. von dem Beseitigen des Sündopferfleisches durch Essen seitens des Priesters, bezw. Verbrennen als die Sicherstellung des sakrosankten Gegenstands gegen jede Profanation.

⁴⁾ Comm. z. Pentat. S. 278.

⁵⁾ Stud. u. Krit. 1864, S. 482.

„die Mittelstellung des nunmehr in den Stand allgemeiner Heiligkeit zurücktretenden Nasiräers in erhöhtem Mafß anerkannt“ werden, vielmehr soll damit gerade die priesterliche Heiligkeit des Nasiräers und der höhere Grad der Tischgenossenschaft zum Ausdruck kommen.

Dem gewonnenen Resultat, daß auch durch die einzelnen Opferbestimmungen des Priestercodex dem Nasiräer eine hohe Stellung zugewiesen ist, haben wir nun aber die Thatsache entgegenzuhalten, daß die Gelübde im Priestercodex sonst auffallend stark zurücktreten; dieselben sind ja in Lev. 7, 11 ff. nur beigezogen, sofern sich gewisse Opfer mit ihnen verbinden, Schelamimopfer, die ohnedies im Priestercodex eine niedere Rangstufe einnehmen¹⁾; daneben finden sich noch einige Nachträge die Gelübde betreffend, nämlich über die Lösung von geweihten Menschen, Thieren und Sachen (Lev. 27) und über die Giltigkeit der Gelübde bei abhängigen Personen (Num. 30).

Dazu kommt ferner, daß auch die Gestalt des Nasiräers in das *priesterliche System*, wie es zunächst in Q fest und klar gezeichnet ist, sich nicht fügen will. Die in Q entwickelte Ordnung: Hohepriester, Priester, Leviten, Lagergemeinde, wird durch die Erscheinung des Nasiräers durchbrochen, der nicht vermöge seiner Geburt und nicht durch gottesdienstliche, das Volk vor Gott vertretende Functionen, sondern in Folge freier Wahl für seine Person eine Stellung noch über dem größten Theil des Klerus einnimmt. Man hat freilich die „theokratische“ Stellung des Nasiräers aus dem System des „Gesetzes“ zu begründen gesucht. Keil²⁾ meint, der freie Eintritt des Nasiräers in das priesterliche Leben „solle den priesterlichen Gesamtcharakter des Volks darstellen und verwirklichen helfen.“ Eine

¹⁾ Vgl. Wellhausen, *Gesch. Isr.* I, S. 74.

²⁾ *Comm. zu Numeri* S. 202.

solche Absicht hätte anders angezeigt werden müssen in einem Gesetz, in welchem die Absicht sonst überall so klar ist! Im priesterlichen System wird sonst gewirkt durch deutlich abgegrenzte Institutionen, vornehmlich das Priesterthum; in diesem wird dem Volk der Heilsweg vorgezeichnet als Benutzung eines heiligen Instituts und es ist nun eben etwas ganz und gar Fremdartiges, wenn eine Annäherung an Gott, ein besonderes, ausgezeichnetes Heiligsein möglich sein soll durch freie Wahl, was eben im Nasiräergelübde der Fall ist.

Also der Nasiräer paßt in das priesterliche System nicht herein und so bestätigt sich uns auch auf diesem Wege das Resultat, welches die literarische Kritik bereits ergeben hat (s. S. 125 f.). Das Nasiräat hat im Heiligkeitsgesetz seine Stelle, wo ja so stark als möglich auf durchgängige Heiligkeit des Volkes gedrungen wird, und auch das kann nicht Wunder nehmen, daß hier der Nasiräer vermöge seiner Heiligkeit dem Hohepriester an die Seite gerückt wird, denn im Heiligkeitsgesetz steht der Hohepriester nicht wie in Q als Nachkomme Ahrons in unnahbarer Höhe, er heißt erst **הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאַהֲרֹן** (Lev. 21, 10).

Aber, fragt man, wenn das Nasiräat wirklich etwas dem priesterlichen System Fremdartiges ist, warum hat dann das Gesetz Num. 6 doch Eingang gefunden und die genannten Opferzusätze (V. 9—21) erhalten? Man darf nicht vergessen, daß die Zusätze, welche bei der Redaction des Priestercodex gemacht wurden, zwar im allgemeinen der Schrift Q conform sind, aber vom Verfasser derselben keinesfalls herrühren können. Für denjenigen oder besser für diejenigen, welche Q mit den andern Schriften verbunden oder ihre Zusätze machten, handelte es sich gar nicht mehr um ein theoretisch klares und strenges System der Theokratie, sondern um eine practische Verwirklichung der für ihre Zeit für nothwendig erachteten gottesdienst-

lichen Ordnungen. Das Gelübde war da nicht ganz auszuschließen, wenn es nur unter den Gesichtspunkt einer freiwilligen Benutzung des Opferinstituts gestellt wurde und so stand es auch mit dem Nasiräat: man liess es stehen als eine eigenthümliche, in alter Sitte begründete Art etwas zu geloben; es nahm allerdings eine besondere Stelle ein, aber doch nur neben dem gewöhnlichen נָזֵר, ja man kann zum Nasiräat hin noch beliebige Opfergaben geloben, wie aus V. 21 erhellt: „abgesehen von dem, was er neben dem eigentlichen Nasiräat noch außerdem als Opfergabe leisten kann und mag.

Etwas anderes ist es mit der Frage, ob vielleicht der Autor von V. 13—21 mit seinen Opferbestimmungen nicht doch mehr wollte als dieselben blofs dem V. 2—8 klar ausgesprochenen Sinn anpassen und die im Hauptschmuck und der Reinheitsvorschrift gegebene Analogie mit der priesterlichen Heiligkeit festhalten; vielleicht könnte ihm ja doch die Tendenz vorgeschwebt haben, durch die priesterliche Heiligkeit, mit der hier ein Laie umgeben sein konnte, auf die priesterliche Bestimmung des ganzen Volkes symbolisch hinzudeuten. Etwas sicheres läst sich darüber nicht aufstellen. Jedenfalls aber hat sich den Volksgenossen, welche das Nasiräat zunächst in der Form eines positiven Gelübdes übernahmen, im Laufe ihrer Weihezeit der Gedanke nahe gelegt, dafs eben in ihrem gottgeweihten Habitus die Idee des allgemeinen Priesterthums zum Ausdruck komme.