

Zelt und Lade.

Von Professor Dr. Richard Hartmann in Leipzig.

Die Sagen der Israeliten über die Werdezeit ihres Volkes sind uns nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten. So wie sie uns vorliegen, sind sie in einen in seiner Weise großartigen pragmatischen Zusammenhang hineingearbeitet. Aber auch die sogenannten Quellenschriften des Hexateuchs geben diese Sagen nicht in ihrer ursprünglichen Form. Längst ist man dazu übergegangen, die J- und E-Quellen wieder in J¹ und J², bzw. E¹ und E² zu zerlegen. Ja, auch was uns etwa als Rest mannigfacher Reduktion an zusammenhängenden Sagensammlungen übrig bleibt, hat in jedem Fall schon eine ausgleichende und kombinierende Redaktionstätigkeit über sich ergehen lassen müssen, die von einer bestimmten Tendenz geleitet war. Das Ursprüngliche sind kurze Einzelsagen verschiedenartigster Herkunft, die der erste Sammler erst künstlich in einen Zusammenhang einfügen mußte. Die Einzelsage ist zunächst nicht Gemeingut des ganzen Israel gewesen; sie war Sondergut einer kleineren Gruppe, eines Stammes. Schon die ältesten Sammler, auf die wir mit einiger Sicherheit zurückkommen können, vertraten die Überzeugung von der uranfänglichen Einheit von Gesamt-Israel, einer Einheit, die doch erst durch David historisch verwirklicht wurde. Wer aus den Sagen, wie wir sie jetzt vor uns haben, die Geschichte erschließen will, hat mit dieser schon in den Quellenschriften wirksamen Tendenz zu rechnen. Er muß versuchen, den Kern der Einzelsagen aus der ihr Wesen gewiß oft bis zur Unkenntlichkeit entstellenden Umhüllung zu befreien und aus den einzelnen historischen Tatsachen, die den vielen Ursachen zugrunde liegen mögen, dann wieder ein Gesamtbild zusammenschauen. Es ist klar, daß diese Arbeit eine beängstigend gefahrvolle ist. Es sind so unzählige verschiedene Kombinationen möglich, daß man sich fragen muß, ob der Versuch überhaupt je ein Resultat erzielen kann, das einige Gewähr für die Richtigkeit in sich

trägt. Auf der andern Seite ist die Aufgabe eine so lockende, daß sie — gerade durch die Möglichkeit immer neuer Kombinationen — diesem Zweig der alttestamentlichen Wissenschaft stets neuen Reiz verleihen wird. Und wenn man vielleicht auch daran zweifeln mag, daß die Zusammenschau selbst je zu einem wissenschaftlich gesicherten Ergebnis führen wird, so wird man doch nicht leugnen können, daß sie die Behandlung der Einzelfragen stets befruchtet hat, ja daß diese den Versuch der Zusammenfassung nie wird entbehren können.

Nach der großen Geschichtskonstruktion des PC hat Mose beim Bundesschluß am Sinai auf Jahwes eigene Anweisung als Zentrum des Kultes die sogenannte Bundeslade angefertigt, die während der Jahre der Wanderung des Volkes Israel unter dem heiligen Zelt, der sogenannten Stiftshütte, ihren Platz haben sollte. Daß diese Darstellung in der Ausführung, die ihr im PC zuteil geworden ist, nur eine historische Konstruktion ist, darf als allgemein anerkannt gelten. Vor allem hat die genauere Beschreibung des heiligen Zeltes die Unhaltbarkeit der Darstellung des PC erwiesen. Ist in der Kritik weitgehendes Einverständnis erzielt, so geht die positive Wertung der einzelnen alten Überlieferungen über Zelt und Lade beträchtlich auseinander. Während die Lade den Gegenstand eingehender religionshistorischer Untersuchungen und Diskussionen gebildet hat, ist die Frage, was es mit dem heiligen Zelt für eine Bewandnis gehabt habe, erst 1913 durch SELLIN in den Vordergrund des Interesses gerückt worden, nachdem man eine Zeitlang geneigt schien, die Existenz eines Zeltes wohl anzunehmen, aber nur als einer religionsgeschichtlich belanglosen Behausung der Lade. Die Frage nach dem historischen Kern der Überlieferungen wird die alttestamentliche Forschung wohl noch lange beschäftigen, zumal ihre Beantwortung nicht von der Literarkritik allein zu erwarten ist, sondern auch die vergleichende Religionswissenschaft mitzusprechen hat. Ein Beitrag dazu möchten die folgenden Zeilen sein.

Nach dem PC ist das Zelt die unentbehrliche Behausung der Lade. Das Zelt ohne die Lade ist sinnlos, die Lade nicht ohne das Zelt denkbar. Dem steht nun aber gegenüber, daß die ältesten grundlegenden Überlieferungen von Zelt und Lade diese Verbindung nicht kennen. Nach I Sam 1—6 steht die Lade nicht in einem Zelt, sondern in einem Tempel. Und Ex 33, 7—11 erzählt vom Zelt, spricht aber nicht von der Lade. Aus diesem Umstand hat eine Reihe von Forschern die Konsequenz gezogen, daß sich Zelt und Lade in Wahrheit ausschließen, während

andere auch neuerdings noch, gestützt auf die literar- und textkritischen Schwierigkeiten von Ex 33⁷⁻¹¹ und allgemeine religionsgeschichtliche Erwägungen, dieser reinlichen Scheidung widersprechen.

Im folgenden soll daher versucht sein, in Ergänzung zu den bisherigen Arbeiten die Überlieferungen über beide Kultinstrumente mit möglichster Beschränkung auf den tatsächlich gegebenen Stoff nachzuprüfen, wobei vor allem auch auf das Verhältnis beider zueinander das Augenwerk gelenkt werden soll, und dann mögen mit deutlicher Unterscheidung zwischen den Fragen, die einer historisch zuverlässigen Beantwortung zugänglich sind, und den Problemen, die stets nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit gelöst werden können — einige Bemerkungen über die neueren Anschauungen von ihrer Stellung im Rahmen der religionsgeschichtlichen Entwicklung Israels folgen.

Das Zelt.

Die Überlieferung.

Die Nachrichten, die uns über das heilige Zelt Aufschluß geben können, sind nicht sehr zahlreich. Es ist das Verdienst SELLINS, in seiner Arbeit über „Das Zelt Jahwes“ in den Alttestamentlichen Studien, R. KITTEL dargebracht (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, Heft 13, Leipzig 1913), S. 168—192 auf eine Anzahl bisher unverstandener Stellen hingewiesen zu haben, die sich dafür geltend machen lassen, daß „ein Zelt in der Zeit der Wüstenwanderung als Stätte der göttlichen Offenbarung den gottesdienstlichen Mittelpunkt der Stämme gebildet“ und „auch in Palästina noch zum eisernen Bestand des Kultes des vorsalomonischen Israel gehört hat“. SELLINS Untersuchung macht damit zugleich die erneute Prüfung der von ihm nur gestreiften Frage notwendig, ob das Zelt die Lade voraussetzt.

Die Grundstelle über das heilige Zelt ist Ex 33⁷⁻¹¹. Über ihre Zuweisung an J oder E ist bisher keine Einigung erzielt worden. Die vorhergehenden v. 5^b und 6, in denen berichtet wird, daß das Volk auf Geheiß Jahwes seinen Schmuck ablegt, werden allgemein E zugeschrieben. Dann fährt der Text fort:

7 Mose pflegte das Zelt zu nehmen und es außerhalb des Lagers für sich aufzuschlagen in Entfernung vom Lager; und [man?] nannte es Zelt der Zusammenkunft; jeder, der Jahwe zu befragen hatte, ging zum Zelt der Zusammenkunft hinaus außerhalb des

Lagers. 8 Wenn nun Mose zum Zelt hinausging, erhob sich alles Volk, jeder stellte sich unter die Tür seines Zeltes, und sie blickten Mose nach, bis er ins Zelt hineinging. 9 Wenn Mose in das Zelt hineinging, kam die Wolkensäule herab, nahm ihren Stand an der Türe des Zeltes und [Jahwe] redete mit Mose. 10 Wie alles Volk die Wolkensäule vor dem Zelt stehen sah, erhob sich alles Volk, und sie warfen sich, jeder vor seinem Zelt, nieder. 11 Jahwe aber redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie man mit seinem Freunde redet. Und er kehrte dann zum Lager zurück. Sein Diener Josua, der Sohn Nuns, aber . . .¹ blieb beständig im Zelte.

v. 7 schließt jedenfalls nicht unmittelbar an das Vorhergehende an. Trotzdem hat man die Verse vielfach ebenfalls E zugeschrieben, sieht sich dann aber genötigt, auf verschiedene Schichten in E zu rekurrieren. Auch der Passus 7-11 ist aber in sich offenbar nicht einheitlich. Man ist daher neuerdings mehr geneigt, auch J einen Anteil daran zuzuschreiben. GRESSMANN (Mose, S. 240; Die Schriften des Alten Testaments I, 2, S. 94 f.) scheidet so im wesentlichen in zwei Gruppen 7a 8 9 11b und 10 11a und sieht 7b als sekundär an. In der Tat scheint 7b den Zusammenhang zu stören. Auf die Verteilung der Gruppen, so daß die erste an J, die zweite an E fällt, legt GRESSMANN selbst kein besonderes Gewicht. Richtig ist auch, daß selbst nach Ausscheidung von 7b noch keine Einheit gewonnen ist. SELLIN wird wohl recht behalten, wenn er aaO. 170 über die Frage der Quellenscheidung sagt: „definitiv ist sie überhaupt nicht zu lösen“. Bemerkte sei nur noch, daß der Schlußsatz, der von Josua handelt, mit dem übrigen in keinem innern Zusammenhang zu stehen scheint. Damit können wir für unsern Zweck die Quellenfrage auf sich beruhen lassen. Es genügt uns zu wissen, daß der Passus jedenfalls zu JE gehört.

Was uns interessiert, ist die Bedeutung, die in der vorliegenden Stelle dem Zelte zugewiesen ist. Ist das Zelt hier als Behausung der Lade gedacht? Man beruft sich gewöhnlich, nach dem Vorgang von WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuch³, S. 93 darauf, daß nach v. 6 erzählt sein müsse, daß aus dem dort erwähnten Schmuck die Lade angefertigt worden sei, und bezieht wohl das etwas rätselhafte ל in v. 7a auf die Lade; vgl. z. B. HOLZINGER, Exodus, in MARTIS Hand-Commentar, S. 113; PROCKSCH, Die Elohimquelle, S. 96 f.; GRESSMANN, Mose, S. 221

¹ ל נשׁוֹי ist unverständlich; Textverderbnis?

und 240, Anm. 4; SELLIN aaO. 170 f. Wenn man auch zugeben mag, daß zu v. 5 f. eine solche Fortsetzung passen würde, so ist damit für die Deutung des לָ noch nicht viel gewonnen. Das לָ ist eine alte *crux interpretum*; und die in der obigen Übersetzung ausgedrückte Beziehung auf Mose, die auch BÄNTSCH in NOWACKs Handkommentar I, 2, S. 276 annimmt, ist nur ein Versuch, mit dem Text, wie er jetzt ist, auszukommen, und nicht mehr — allerdings, wie mir scheint, der einzig mögliche. Die Beziehung auf die nicht erwähnte Lade, die auch nicht mehr ist als bloße Vermutung; stellt ja noch immer keinen lückenlosen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden her und kann darum meiner Ansicht nach nur dann als gerechtfertigt gelten, wenn der Zusammenhang des Folgenden sie fordert. Diese Frage aber kann man, glaube ich, nur schlechterdings verneinend beantworten. Was ist denn der Inhalt des ganzen Abschnitts? Doch ganz deutlich, daß das Zelt der Ort war, an dem Jahwe dem Mose seine Anweisungen gab. Und ob nun לָב auch etwas jünger sein mag, der Name des Zeltes אֹהֶל מוֹעֵד ist gewiß ebenso zu deuten: Zelt der Zusammenkunft, von Jahwe und Mose nämlich — nicht von Jahwe und seinen Heerscharen: dafür liegt wirklich kein Anhaltspunkt in unseren Quellen — was, inhaltlich durchaus richtig, mit BÄNTSCH und HOLZINGER als Offenbarungszelt wiedergegeben werden kann. Als Jahwes Vehikel erscheint die Wolkensäule; und wenn die Ausmalung davon, wie sie mit dem Zelt in Berührung tritt, auch etwas unklar ist, so steht doch das Vorhandensein dieser recht ursprünglichen Vorstellung von der Gotteserscheinung fest. Die Lade aber ist ersichtlich nicht bloß nicht erwähnt, sondern es ist kein Platz für sie: Wenn man sie durch die Ausdeutung des לָ kunstvoll hereinpraktiziert, so ist damit schon ihre ganze Rolle ausgespielt: sie bleibt teilnahmsloser Zuschauer. Die Stelle weiß nichts von der Lade: es wird bei dieser Erkenntnis von WESTPHAL, Jahwes Wohnstätten, S. 25; B. LUTHER in ED. MEYER, Die Israeliten, S. 134 E. MEYER ebd., S. 215 bleiben müssen. Ja man hat den Eindruck, daß GRESSMANN nach seiner sonstigen Methode unserer Stelle, gerade weil sie von der herrschend gewordenen Vorstellung abweicht und darum nicht gut späterer Herkunft sein kann, besonderen Wert beimessen würde, wenn ihm nicht aus religionsgeschichtlichen Gründen ein leeres Zelt „a priori unwahrscheinlich“ wäre (s. Mose, S. 240, Anm. 4).

Das Zelt ist also der Ort, da Jahwe sich dem Mose offenbart. Nach לָב hätte auch jeder aus dem Volk dort Thora gesucht. Dafür läßt sich,

wie LUTHER aaO. 135 tut, vielleicht auch auf Ex 18^{7, 13} f. verweisen. Zu unserem bisherigen Befund stimmt vollständig Num 11^{11 12 14-17 24 b 25} (s. ED. MEYER, Die Israeliten, S. 66; PROCKSCH, Elohimquelle, S. 99; GRESSMANN, Mose, S. 169 Anm.), wo erzählt ist, daß Jahwe in der Wolke herabkam, um zur Erleichterung von Moses Richteramt etwas von seinem Geist auf die vor dem אהל מועד aufgestellten siebenzig Ältesten kommen zu lassen. Es tut der Wichtigkeit dieser Stelle kaum Eintrag, wenn sie — wie auch Num 12⁴, Dtn 31¹⁴, wo das Zelt wieder begegnet — aus einer späteren Schicht von E stammt; denn daß die Bedeutung der Lade nachträglich auf das Zelt als seine Behausung übertragen wurde, ist nicht einleuchtend zu machen. — Das Zelt dient für Mose, der dort seine Inspiration empfängt. Und darum ist es mir auch nicht so ganz sicher, ob GRESSMANN (Mose, S. 241) recht hat mit seiner Annahme, das Zelt müsse inmitten des Lagers gestanden haben: das ist erforderlich bei der Bedeutung, die das Zelt nach GRESSMANN'S Auffassung hat, sonst aber nicht.

Naturgemäß wird die Darstellung in den Stücken des AT eine andere, die von der davidischen Zeit handeln. Denn nachdem David die Lade nach Jerusalem gebracht, sind Zelt und Lade natürlich unzertrennlich. Trotzdem spiegeln sich in den Erzählungen über diese Zeit vielleicht noch in Spuren die alten Verhältnisse. So mag „Zelt Jahwes“ (II Reg 2²⁸ ff.) vielleicht wirklich ein alter Name des heiligen Zeltes sein. Nachdrücklich hat SELIN auf den Nathan-Spruch in II Sam 7¹⁻⁷ hingewiesen. In v. 2 spricht David dem „Propheten“ Nathan sein Bedenken darüber aus, daß er selbst in einem Zedernpalast wohne, während die Gotteslade nur in einem Zelte stehe. Nachdem Nathan dem König, der damit dem Plan des Tempelbaus Ausdruck geben will, erst zugestimmt hat, ergeht in der Nacht an ihn die Offenbarung Jahwes, die er David zu überbringen hat:

5^b Willst du mir ein Haus bauen, daß ich darin wohne?

6 Habe ich doch in keinem Hause gewohnt, seit ich die Kinder Israels aus Ägypten geführt habe, bis auf diesen Tag, sondern wanderte in einer Zeltwohnung! . . .

So werden wir das אהל ובמשכן als eine Art ἐν δὴ δούειν mit GRESSMANN wiedergeben dürfen. SELIN hat ganz gewiß recht, wenn er diese Stelle, deren Bedeutung GRESSMANN (Die Schriften des Alten Testaments II, 1, S. 144) ausgezeichnet hervorgehoben hat, als Beweis dafür nimmt, daß als Behausung Jahwes bis dahin ein heiliges Zelt gegolten

habe. משכן darf man doch wohl direkt als „Wohnung“ fassen. Der Charakter des Zeltes ist hier also etwas anders bestimmt als Ex 33⁷⁻¹¹, was aber sachlich kaum als Unterschied aufgefaßt werden muß, um so weniger, wenn wir, wie recht nahe liegt, annehmen, daß die Offenbarung dem Nathan im Zelte zuteil ward. Dagegen kann ich es nicht mit SELLIN (aaO. 174) als „einseitige Betrachtungsweise“ ansehen, wenn man an unseren Versen Anstoß nimmt im Gedanken daran, daß die Lade doch im Tempel von Silo ihren Standort gehabt hatte. Dieses Bedenken läßt sich nicht damit abtun, daß man die Epoche von Silo als nur vorübergehend ansieht (so GRESSMANN aaO.) oder vermutet, daß gegen diese Unterbringung eine Opposition bestanden haben möge. Die einzig mögliche Erklärung scheint mir vielmehr die zu sein, daß eben für den Nathanspruch die Gegenwart Jahwes nicht an die Lade — man beachte auch das ארון האלהים in v. 2 neben dem zweimaligen יהוה in v. 5 — sondern an das Zelt geknüpft war. Auch für diesen Gesichtspunkt darf man vielleicht GRESSMANNs Betonung der konservativen Tendenz der Propheten, die aus der Erzählung spricht, in Anspruch nehmen.

Einen weiteren Beleg für das Zelt Jahwes findet SELLIN (aaO. 178) in Amos 5²⁶, wo er mit einer glücklichen geistreichen Emendation liest: וְנִשְׂאתֶם אֶת סִבּוֹת מַלְכֵיכֶם וְאֵת בֵּינוֹן אֱלֹהֵיכֶם „Vielmehr trugt ihr das Zelt eures Königs und das Gestell eures Gottes“. Schon SELLIN hat auch darauf hingewiesen, daß im Zusammenhang mit v. 24 das Zelt dann — in Übereinstimmung mit Ex 33 — als Ort der Rechtsbelehrung erscheint. Zweifelhafte ist mir allerdings, ob der Ausdruck נִשָּׂא so passend ist, wie er SELLIN erscheint: ein Zelt trägt man doch gewöhnlich nicht. Doch wird man um der Unbestimmtheit des Ausdrucks willen darauf kein Gewicht zu legen brauchen. Dagegen könnte der Benjaminspruch des Segens Moses Dtn 33¹², den SELLIN S. 184 an sich recht einleuchtend erklärt, aus eben diesem Grunde wohl auf einen Gegenstand wie die Lade, keinesfalls aber auf das Zelt gedeutet werden.

Höchstens indirekt können endlich die Stellen Hos 12¹⁰ und 9^{5 6} für uns in Betracht kommen, wenn auch SELLINs Vorschläge alle Beachtung verdienen. Er findet darin — zum mindesten für die erste Stelle, wie mir scheint, mit Recht — Belege für ein Zeltfest, das sogenannte Laubhüttenfest zur Erinnerung an die Zeit der Wanderung, und weist darauf hin, daß der Gott, dem zu Ehren man in Zelten feiert, doch wohl anfänglich selbst als unter einem Zelte wohnend gedacht sei. Wenn dieses Argument, das schon VOLZ, Das Neujahrsfest Jahwes

(Tübingen 1912), S. 20 ff. verwertet, auch nicht zwingend ist, so ist es doch als recht wahrscheinlich zuzugeben, daß auch hier der kultische Brauch ein Tun der Gottheit nachbildet; und noch entschiedener darf man dafür wohl auf die puritanische Jahweverehrung der Re kabiter hinweisen, die es verschmähten, zwischen festen Mauern zu wohnen.

Der direkten Zeugnisse für ein heiliges Zelt im alten Jahwekult sind also zwar nicht sehr viele, aber sie lassen sich nicht wegkommentieren, und ihr Gewicht wird durch unsere Kenntnis von gewissen Kultbräuchen, deren Verständnis durch die Annahme eines heiligen Zelt es als des Mittelpunktes des Kults erleichtert wird, noch verstärkt. Die Bedeutung des Zelt es ist die der Stätte, da Jahwe sich offenbart, da die kultische und rechtliche Unterweisung Platz hat, — oder was gewiß dem Sinne nach auf dasselbe hinauskommt — der Wohnung Jahwes. Die Belegstellen selbst geben keinen Anlaß, das Zelt nur als Schutzdach eines heiligen Gerätes anzusehen, an das die Gegenwart Jahwes gebunden ist. Im Gegenteil, sie sehen als deren Garanten deutlich das Zelt selbst an. Sind wir genötigt, trotzdem an der in der späteren nachweislich künstlichen Konstruktion allerdings herrschenden Vorstellung, die das Zelt nur als Hülle der Lade kennt, festzuhalten? Das könnte nur dann der Fall sein, wenn tatsächlich, wie vermutet wird, ein leeres Zelt als Heiligtum ein Unding ist. Das Urteil darüber aber wird uns durch die Vergleichung religionsgeschichtlicher Erscheinungen ähnlicher Art am meisten erleichtert.

Religionsgeschichtliche Parallelen.

Die vergleichende Religionswissenschaft, so wertvolle Ergebnisse sie auch zu liefern vermag, bietet doch auch Gefahren. Es erscheint gewagt, ähnliche Phänomene von den verschiedensten Teilen der Erde zusammenzustellen und daraus auf gleiche Vorstellungen zu schließen. Die Beurteilung einer religionsgeschichtlichen Erscheinung scheint mir für den, der nicht den ganzen Kulturkreis, in den sie hineingehört, kennt, stets eine mißliche Sache zu sein. Besonders bedenklich kommt mir das beliebte Zurückgreifen auf die Religion der Primitiven vor, wo es sich um die Erklärung von Erscheinungen bei höherstehenden Völkern handelt. Gerade dem AT gegenüber wird in dieser Hinsicht viel gefehlt. Man vergesse doch nicht, daß die Semiten auch bei ihrem Eintritt in die Geschichte keine Primitiven mehr sind. Wir werden uns im folgenden daher im wesentlichen auf wenige Tatsachen aus nahestehenden Kultur-

kreisen beschränken, die — obwohl selbst bisher nicht völlig durchsichtig — wohl zum Verständnis des Wesens des heiligen Zeltes der Israeliten beitragen können.

Zelte als Kultusstätten kommen zweifellos an vielen Orten bei vielen Völkern vor. Es ist das Nächstliegende, überall, wo wir davon hören, daß die Götter ihre Völker auf dem Feldzug begleiten — vgl. die Belege bei GRESSMANN, Mose, S. 233 — anzunehmen, daß für sie ein besonderes Zelt vorhanden war. Aus dem semitischen Kulturkreis ist ein oft angeführtes Beispiel das heilige Zelt der Karthager (s. SMITH, Religion der Semiten, übers. von STÜBE, S. 25), in dessen Nähe ein Altar aufgestellt war. Aus dem Bericht, daß der arabische Gott Jârûṭ, der *σωνῆρ*, einst mit seinen Verehrern zum Kampf auszog (s. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums², S. 19 ff.), darf nicht allzu viel geschlossen werden. Jedenfalls ist es bei den Arabern, die trotz allem, was dagegen eingewandt wird, die wichtigste Parallele für das Verständnis der israelitischen Entwicklung bieten, nicht die Regel, daß der Gott mit dem Stamm wandert (s. WELLHAUSEN, aaO. 102). Das hindert aber nicht, daß wir gerade bei ihnen wichtiges Vergleichsmaterial für unsere Frage finden können. Selbst der Zeitabstand zwischen dem werdenden Israel und modernen Beduinen schließt die Vergleichbarkeit nicht aus, angesichts der Konstanz der Verhältnisse in der Steppe.

Aus Arabern setzten sich die Banden der Karmaten zusammen, jener šifitischen Scharen, die um 300 der muslimischen, 900 der christlichen Zeitrechnung von Bahrain und dem syrisch-mesopotamischen Grenzgebiet aus erst im Dienst, schließlich im Gegensatz zu den Fâtimiden Mord und Plünderung in die weite Umwelt trugen. J. M. DE GOEJE, dem wir eine sorgfältige Untersuchung über die Karmaten unter dem Titel „Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides“ (2. Aufl. Leiden 1886) verdanken, teilt in Text und Übersetzung eine interessante Stelle aus IBN AL-ĠAUZÎ mit, die uns von einem eigenartigen Brauch der Karmaten Kunde gibt. Die Stelle lautet (s. den Text S. 220 f., die Übersetzung S. 95 f.):

„Zu ihren Listen gehörte [die Verwendung] ein[es] Zelt[es], das zu speziellem Gebrauch ihres Anführers und einer Schar von ihnen, die nicht am Kampf teilnahm, bestimmt war. Wenn die Kämpfenden dann ermatteten, stürzte er sich in Person mit dieser Schar auf die Gegner, die schon vom Kampf ermattet waren. Sie pflegten zu sagen: Der Sieg kommt von diesem Zelt herab. Sie hatten

ein Räucherbecken und Kohlen bereitgestellt. Wenn sie dann angreifen wollten, stieg einer von ihnen in das Zelt, schlug Feuer, tat es auf das Räucherbecken und brachte Antimon her. Wenn das auf das Feuer geworfen wurde, knatterte es heftig, ohne daß Rauch entstand; da griffen sie an, so daß nichts vor ihnen bestehen konnte. Sie zündeten das nur an, wenn der Heeresbefehlshaber sagte: der Sieg ist herabgekommen. Dieses Zelt zerstörten die Leute des Gauhar, der Ägypten eroberte.“

Wir wissen nicht, woher dieses geheimnisvolle Zelt stammt. Wir hören von ihm in der Zeit des 'Abû Tâhir b. 'Abî Sa'îd al-Ġannâbî, von dem erzählt wird, daß er im Beginn der Schlacht gegen Ibn 'Abî 's-Sâġ 315 in seinem Zelt *ḡubba* oder seiner Kamelsänfte *'ammârîja* (s. DE GOEJE in Bibliotheca Geographorum Arabicorum IV, 304 f.) verborgen blieb, bis der Kampf kritisch wurde. Bedenkt man, daß unsere Nachrichten schon deshalb ungenau sind, weil sie von gegnerischer Seite stammen, so kann man sich fragen, ob es sich nicht um eine dunkle Kunde von demselben Zelt handelt, wenn erzählt wird, daß Abû Tâhir einen wenig später aufgetauchten falschen Mahdî in einem Zelt *ḡubba* verborgen mit sich herumschleppte, der der Sache der Karmaṭen vielen Schaden zufügte, ehe er entlarvt wurde (vgl. DE GOEJE, Mémoire sur les Carmathes, S. 130 nach Arîb, Ṭabarî continuatus, ed. DE GOEJE, S. 163), und ob nicht, mag übrigens auch die Existenz des falschen Mahdî feststehen, das geheimnisvolle Zelt zu dieser Deutung Anlaß gab. Das siegbringende Zelt überdauerte die Zeit 'Abû Tâhirs. Nach der oben wiedergegebenen Stelle wurde es erst in den Kämpfen gegen den Fâtîmiden-General Gauhar um 360/1 = 971/2 vernichtet. Was die Bedeutung des Zeltens war, werden wir wohl nicht mit voller Sicherheit feststellen können. Das Wahrscheinlichste ist wohl, daß es für 'Abû Tâhir als Stätte der Konzentration und vielleicht — darauf könnten die mysteriösen Züge deuten — der Inspiration diene.

Ob die *ḡubba* oder *'ammârîja* als auf Kamelrücken befindlich anzunehmen ist oder als auf dem Erdboden aufgeschlagen, wird nicht ohne weiteres klar. Möglich ist bei den Ausdrücken an sich beides. *'Ammârîja* wird gelegentlich (s. DE GOEJE im Glossar zu Arîb, Ṭabarî continuatus) mit *ḡaudaġ* erklärt, was die Bezeichnung für den mit einem zeltartigen Oberbau versehenen Reitkorb für die Frauen ist (s. JACOB, Altarabisches Beduinenleben², S. 28; VON OPPENHEIM, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf II, 48 f. mit Abb.), und zur Verdeutlichung der

Beschreibung der Form der ägyptischen Pyramiden verwandt, was uns wieder den Rückschluß auf das Aussehen erlaubt. Eine derartige Kamelreitsänfte heißt auf Arabisch auch mit einem allgemeineren Ausdruck *mahmil* oder *mihmal*. Und dieses Wort ist in der modernen Form *mahmal* aus zahlreichen neueren Schilderungen aus dem Orient wohlbekannt als der Name der „leeren, prachtvoll ausgeschmückten und überdeckten Sänften, welche die muslimischen Fürsten, die in Mekka einen Ehrenplatz beanspruchen konnten“ und können, „jährlich zum Pilgerfeste sandten“ und senden (SNOUCK HURGRONJE, Mekka II, 83). Dieser Brauch ist seit den Tagen des Mamlükensultāns Baibars bezeugt, von LANE, Manners and Customs of the Modern Egyptians (s. Index der verschiedenen Ausgaben, deutsche Übersetzung von ZENKER III, 57 ff.) gut beschrieben und von SNOUCK HURGRONJE (aaO.) geschichtlich untersucht. Aus guten Abbildungen des *Mahmal* (z. B. SNOUCK HURGRONJE, Bilder-Atlas, Tafel V; FRANZ-PASCHA, Kairo, S. 79 und 80) ergibt sich, daß seine Bedeckung in der Tat Pyramidenform hat. Wie er zu der Ehre kam, als Zeichen der Hoheitswürde zu gelten, ist noch nicht geklärt. Das Wahrscheinlichste ist doch, daß es sich um ein religionsgeschichtliches Petrefakt handelt.

Bis zu einem gewissen Grad vermag ein seltsamer Brauch der modernen Beduinen das Wesen des *mahmal* zu erläutern, der schon von DOUGHTY, Wanderings in Arabia Deserta, I, 61 beigezogen wurde:

„I understand from grave elders of the religion, that this litter is the standard of the Haj, in the antique guise of Arabia, and yet remaining under the Beduwi; wherein, at any general battle of tribes, there is mounted some beautiful damsel of the sheykh's daughters, whose generous loud Alleluias for her people, in presence of their enemies, inflame her young kinsmens hearts to leap in that martial dance to a multitude of deaths.“

Was DOUGHTY so schildert, ist nichts anderes als die besonders aus BLUNT, Bedouin Tribes, wohlbekannte und von ihr als „a gigantic camel howda“ beschriebene *ʿutfa*, die schon DE GOEJE, Mémoire sur les Carmathes, S. 180 zur Erklärung des Karmatenzeltes anführte. Wir geben hier die Darstellung von WETZSTEIN in den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie X (1878), S. 389:

„Ereignet sich einmal der Fall, wo man überzeugt ist, daß der Sieg ohne die äußerste Anstrengung nicht errungen werden könne, so besitzt man in der *ʿOfa* noch ein letztes und in der Tat sehr

drastisches Mittel zur Entflammung der Kampflust. Die 'Oṭfa ist ein aus festem Holze gearbeitetes, länglich-viereckiges, fast ovales und mit Straußenfedern reichgeschmücktes Gitterwerk, welches auf dem Rücken eines starken, gleichfalls aufgeputzten Kamels befestigt wird. Je älter die 'Oṭfa ist, desto mehr besitzt sie die Eigenschaft, das Palladium ihres Volkes zu sein: die der Ruwala, eines größeren 'Anesa-Stammes der syrischen Wüste, welche ich im Jahre 1860 im Zelte des Phylarchen gezeichnet habe, soll Jahrhunderte alt sein. Vor dem Beginn der Schlacht steigt eine besonders schöne und gefeierte, womöglich die vornehmste Frau oder Jungfrau des Stammes als Braut geschmückt, unverschleiert und — was auf den Araber besonders betörend wirkt — mit aufgelösten Flechten und entblößtem Hals in die 'Oṭfa, reitet vor die erste Schlachtreihe und hält vor der Elite des Heeres, der Jugend des Stammes, um das Intichâ derselben, d. h. die feierliche Zusage, zu siegen oder zu sterben, entgegenzunehmen. Dies besteht in dem Wörtchen liainêki „für deine beiden Augen!“ Darauf bewegt sich die 'Oṭfa gegen den Feind und die Schlacht beginnt. Die größte Metzelei findet natürlich in den Umgebungen der 'Oṭfa statt, auf deren Wegnahme und Verteidigung die Hauptanstrengung beider Teile gerichtet ist. Während des Kampfes stachelt die Insassin der 'Oṭfa, aufrecht stehend und bald hierhin, bald dorthin gewendet, die Ihrigen durch Blicke und Gesten, durch lauten Zuruf und Nennung einzelner, durch Lob und Tadel, durch die trillernden Töne der Zaḡrûta (das volkstümliche Frohlocken der Brautjungfern am Hochzeitsfeste) [an]. Nicht selten fiel die gesamte männliche Jugend eines Stammes bei der 'Oṭfa. Doch wurde sie auch oft genommen, was eine mehrere Generationen hindurch unvergessene Demütigung ist, obschon die mitgefangene Schöne ehrenvoll behandelt und gegen ein, freilich sehr hohes Lösegeld zurückgegeben wird. Die 'Oṭfa verbleibt als Trophäe dem Sieger, wenn sie nicht durch einen Überfall der feindlichen Niederlassung zurückerbeutet wird.“

Damit vergl. man, was MUSIL in „Die Kultur“ XI (1910), S. 8 f. berichtet:

„Eine auffallende Institution findet sich bei den Rwala. ... Es ist ein aus dünnen Holzstäben errichtetes, mit Straußenfedern geschmücktes Gestell, das auf dem Lastsattel eines Kameles befestigt wird. Es heißt „abu ḡhûr al-markab“ und findet sich nur bei den Rwala. Kein anderer Stamm hat etwas Derartiges.

Nach ihrer Überzeugung stammt der abu žhûr von Rwejl, dem Ahnherrn der Rwala, und wird abu žhur (pater aeterni saeculi) genannt, weil es von Generation auf Generation sich forterbt. Abu žhûr ist das sichtbare Zentrum ... aller Stämme žana-Muslim, und wer ihn besitzt, ist Fürst all dieser Stämme, die verpflichtet sind, ihm Heeresfolge zu leisten. Jedes Jahr muß vor dem abu žhûr eine weiße Kamelin als Opfer dargebracht werden mit den Worten: „Dies ist dein Opfer, o abu žhûr!“ Mit dem Opferblute werden die Eckstangen des Gestelles bestrichen. In dem abu žhûr hält sich sehr gerne Allâh auf und gibt dem Stamme durch äußere Zeichen seinen Willen kund. Oft sollen die Straußfedern ohne jeden Lufthauch erzittern, zuweilen soll sich das Gestell selbst ununterbrochen nach rechts neigen, das bedeutet kudrat min allâh, die Macht Gottes ... Setzt sich das Kamel mit dem abu žhûr in Bewegung, dann folgt ihm der ganze Stamm; wo sich der abu žhûr niederläßt, dort wird das Lager aufgeschlagen. Wenn die Rwala von einem mächtigen Feinde hart bedrängt werden und eine Niederlage fürchten, aber nur dann, holen sie den abu žhûr und mit ihm an der Spitze greifen sie den Feind an ...“

Offenbar handelt es sich in beiden Beschreibungen um dasselbe Objekt, eine Art *haudağ*, vielleicht mit den auf der Abbildung bei VON OPPENHEIM (aaO.) sichtbaren Verzierungen. BURCKHARDT, Beduinen und Wahaby (Weimar 1831), S. 116 f. unterscheidet zwar zwischen *merkab* und *otfe* (عتفة); doch scheint sich der Unterschied nach seiner — freilich nicht genügend deutlichen — Beschreibung nur auf Einzelheiten der äußeren Form zu beschränken. Besonders klar erkennen wir in WETZSTEINS Mitteilung, daß die 'Otfa der Rwala Jahrhunderte alt sei, die von MUSIL mitgeteilte Etymologie des Namens 'Abû Zhûr wieder. Ob diese richtig ist, kann hier nicht untersucht werden. Sie entspricht allerdings unserem Empfinden. Es ist aber nicht zu vergessen, daß 'Abu Zuhûr in anderem Zusammenhang auch ganz anderes heißen kann. So ist 'Abu 'z-Zuhûr der Name eines Berges in der syrischen Steppe, den M. VON OPPENHEIM aaO. I, 321 offensichtlich richtig „Rückenberg“ übersetzt. Ferner hat einer der Großmeister jener Ši'iten, von denen die Karmaten ein Zweig sind, den mit 'Abu 'z-Zuhûr gleichbedeutenden Titel *Sâhib az-Zuhûr*, den DE GOEJE (*Mémoire sur les Carmathes*, S. 19) als „l'homme de la publicité“ faßt. Auch diese Wiedergabe scheint mir nicht so absolut sicher. Natürlich will ich nicht aus dem mehrfachen

Vorkommen des Namens auf historische Abhängigkeit schließen, aber jedenfalls mahnt es zur Vorsicht in der Deutung.

Der bemerkenswerteste Unterschied in den Darstellungen von WETZSTEIN und MUSIL ist der, daß nach jenem die 'Utfa wirklich als Tragsänfte für eine Jungfrau dient, um die die Schlacht tobt wie seinerzeit um 'A'iša die Kamelschlacht, während das Zeltgestell nach MUSIL leer zu sein scheint. Bei WETZSTEINs Ausführungen, mit denen DOUGHTY und BLUNT und vor allem aus neuester Zeit LEACHMAN in *Geographical Journal* 37. 1911, I S. 267 übereinstimmen, könnte man daran denken, daß dem ganzen Brauch nur die Idee der Verteidigung der Frauen als der Ehre des Stammes zugrunde liege. Nicht bloß bei MUSILs Schilderung ist das ausgeschlossen, sondern auch nach dem Zeugnis von BURCKHARDT, wenn er mitteilt, daß das Kamel mit der 'otfa oder dem *markab* von einem Knaben, einer alten Frau oder einem Sklaven geleitet werde. Eine klare Einsicht in die Bedeutung, die der Reiterin zukommt, haben unsere Berichterstatter nicht, vielleicht nicht einmal ihre Gewährsmänner. Auch hier scheinen wir es mit einem kultur- oder näher religionsgeschichtlichen Überbleibsel zu tun zu haben, dessen ursprünglicher Sinn heute nicht mehr verstanden ist. Daraus erklären sich die Abweichungen wohl hinreichend. Für uns aber ist die Frage die, ob wir noch imstande sind, die ursprüngliche Bedeutung des Brauches aufzudecken.

Zur Beurteilung der Nachrichten über heilige Zelte.

Daß die erwähnten Bräuche bei den Hebräern verwandten Stämmen auffallende Parallelen zum heiligen Zelt liefern, das wir aus dem AT kennen lernen, bedarf keiner weiteren Ausführung. Es wird nicht zu bezweifeln sein, daß 'utfa und *mahmal* religionsgeschichtliche Phänomene sind. Wenn wir es das eine Mal mit einem Zelt auf dem Erdboden, das andere Mal mit einem zeltartigen Aufbau auf Kamelrücken zu tun haben, so ist dieser Unterschied nicht wesentlich, wie z. B. ein Bild des auf den Boden gestellten *mahmal* zeigen kann. Auf jeden Fall handelt es sich um ein im Sinn des Nomadenvolkes transportables Heiligtum. Daß diese Form des Heiligtums bei Wanderstämmen recht verständlich ist, ist oft betont worden und wird kaum angezweifelt werden. Man hat die erwähnten Erscheinungen denn auch gelegentlich als Parallelen für die altisraelitische Religionsgeschichte verwertet, mehr allerdings als Vergleich für die Lade denn für das Zelt. Daß sie für das Zelt weit besser passen, wird man ohne weiteres zugeben. Auf die meist übersehenen recht wesentlichen Differenzen zwischen ihnen

und der Lade werden wir später noch zu sprechen kommen. Hier genügt es, positiv die engere Zusammengehörigkeit mit dem Zelt betont zu haben.

Die Parallelen selbst bedürfen aber noch der Aufklärung. Die erste Frage, die sich bei der Beurteilung der *'utfa* erhebt, ist die: Ist das leere oder das bewohnte Tragzelt das Ursprüngliche? Ohne zwingende Beweiskraft für die Beantwortung zu beanspruchen, glaube ich, daß man angesichts der Tatsachen, daß das fragliche Objekt deutlich einem Gebrauchsgegenstand des praktischen Lebens zu entsprechen scheint und daß in den meisten Darstellungen von einer Frau die Rede ist, die darin sitzt, wenigstens die Möglichkeit des Gebrauchs durch Menschen als wesentlich anzusehen hat. Die Personen, denen ein solches Tragzelt zur Benützung dient, sind dann ziemlich sicher ursprünglich als irgendwelche weibliche oder männliche *homines religiosi* zu denken, nach den vorliegenden Zeugnissen zunächst als heilige Frauen. Daß es auch bei den alten Arabern *kâhinas* gab, wissen wir ja (s. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums* 2, S. 137). Vielleicht haben wir auch das Verhalten der *Ā'īša* in der Kamelschlacht von diesem Standpunkt aus zu beurteilen.

Daß auch bei dem *maḥmal* der Gedanke der praktischen Benützung nahe lag, beweist die Überlieferung, wornach die Sitte dadurch aufgekomen sein soll, daß die Sultānin Šaḡar ad-Durr (648 = 1250) in einem besonders prächtigen Tragzelt die Wallfahrt ausgeführt habe. Diese Begründung ist natürlich unsinnig und der ganze Brauch ist wie so manche andere Dinge des mamlūkischen Hofzeremoniells in seiner historischen Entwicklung noch recht aufhellungsbedürftig. Aber die von der Überlieferung versuchte historische Erklärung hat wenigstens als Beurteilung der Form des Gebrauchs gewissen Wert.

Was wir bei *'utfa* und *maḥmal* erschließen können, daß sie wahrscheinlich doch ursprünglich bestimmt sind, um eine religiös geweihte Person aufzunehmen, das ist für das geheimnisvolle Zelt der *Ḳarmaten* ausdrücklich bezeugt; nur daß es sich hier nicht um eine Frau, sondern einen Mann, den politischen, militärischen und auch religiösen Führer handelt. Die schöne Geschichte von der Antimonexplosion scheint mir nicht der Beachtung wert, sie ist vielleicht nur böswilliger dummer Klatsch der Feinde, um die Sache der *Ḳarmaten* als Humbug hinzustellen. Was mir als die mit großer Wahrscheinlichkeit den Berichten zugrunde liegende Tatsache erscheint, ist, wie oben schon angegeben, daß das geschlossene Zelt als Ort der inneren Sammlung und Erleuch-

tung diene. Ist das richtig gesehen, so erhalten wir ein Bild von dem Karmatenzelt, das mit der aus den Belegen des AT ohne Hineindeutung gewonnenen Vorstellung von dem heiligen Zelt des Jahwekultes aufs engste übereinstimmt.

Soweit wir die uns gegebenen Tatsachen zu Worte kommen lassen, sind die bei den Arabern bezeugten heiligen Zelte offenbar dazu bestimmt, durch Menschen benützt zu werden. Völlig ausgeschlossen erscheint der Gedanke, daß sie ein Götterbild geborgen hätten. Ja, wir können nicht einmal sagen, daß sie in eigentlichem Sinne als Haus der eben nicht materiell gebunden vorgestellten Gottheit erscheinen, sondern nur als Raum, wo sie sich offenbart. Wir sehen, wir kommen genau zu dem Resultat, das unsere Untersuchung der Belege für das heilige Zelt der Israeliten geliefert hat. Haben wir nun irgendwelchen Grund, diesem Resultat zu mißtrauen? Man könnte einwenden, daß unsere arabischen Parallelen durch die Purifikation des Islam hindurchgegangen seien. Das ist bis zu einem gewissen Grade zuzugeben. Aber auch im Gebiet des strengen Islam haben sich überall so grobsinnliche Vorstellungen und Bräuche der Volksreligion erhalten, daß es auffallend wäre, wenn sie hier, wo die reinigende Kraft des Islam beschränkt war, nicht bloß ausgemerzt, sondern zu einem an sich durchaus sinnvollen Neuen umgeformt wären. Ist es nicht im Grunde nur eine Theorie von der Entwicklung der Religionen, die dem Gedanken eines leeren Offenbarungszeltes in der Anfangszeit der israelitischen Geschichte im Wege steht? Oder, wenn man auch diese Theorie an sich unangetastet lassen will, heißt es nicht, die Israeliten für zu primitiv erklären, wenn man diese Theorie auf sie anwenden will? Es scheint mir doch, daß wir die Semiten nicht auf einer Stufe kennen lernen, da sie die Gottheit unbedingt an materielle Objekte gebunden erachteten. Gewiß mögen genug Spuren solcher Auffassung in die Zeit, mit der wir es zu tun haben, hereinragen; aber wir dürfen nach diesen Spuren nicht gewaltsam die ganze religiöse Stufe der Zeit rekonstruieren.

Wenn wir übrigens auf Grund des Materials die Vorstellung ablehnen müssen, daß das Zelt, das im Jahwekult eine Rolle spielte, ein materielles Objekt enthalten haben müsse, das als Träger der göttlichen Gegenwart galt, so setzen wir darum noch lange keinen philosophisch veredelten Gottesbegriff voraus. Wir glauben auch nicht, daß die Vorstellung von Jahwe als dem Himmelsherrn, der im Zelt als dem Abbild des Himmels haust, in so alte Zeit zurückzusetzen ist. Über die

Höhe der Vorstellung des alten Israel soll damit nichts gesagt sein. Wir wollen nur versuchen, den Quellen ihr Recht zu geben und uns nicht von religionsgeschichtlichen Theorien, die ihre Gültigkeit in manchen Fällen haben mögen, aber doch die Tatsachen nicht überall beherrschen, zu Umdeutungen verleiten zu lassen.

In unserem Fall scheint mir eher eine allmähliche Vergrößerung der religiösen Auffassung wahrscheinlich zu sein. Das Zelt, das ursprünglich seine Bedeutung als Stätte hatte, wo Gott sich seinem Getreuen offenbart, das insofern als seine Wohnung bezeichnet werden kann, wird mehr und mehr der Ort, an den Gott gebunden ist; die Religiosität wird verdinglicht: die äußere Hülle steigt in der Wertschätzung. Schließlich erhalten wir dann das monströse Gebilde des PC, die Stiftshütte. Diese Entwicklung, die sich freilich im einzelnen kaum verfolgen läßt, scheint mir im übrigen einen religiösen Fortschritt nicht auszuschließen. Doch soll auf diese Vermutung hier auch kein Nachdruck gelegt werden. Uns ist es hier nur um die erreichbaren alten Vorstellungen von dem heiligen Zelt zu tun. Und der Befund, der sich hierfür ergeben hat, ist durch die beigezogenen Parallelen aus verwandten Kreisen bloß bestätigt worden.

Die Lade.

Während die Erkenntnis, daß die Stiftshütte des PC ein Produkt der priesterlichen Phantasie sei, das Interesse an den doch auch außerhalb des PC vorkommenden Belegen für ein heiliges Zelt lange zu unterdrücken schien, hatte die Lade um so mehr Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Daß sie im israelitischen Kult eine wichtige Stelle einnahm, konnte nie bezweifelt werden; ja auch der Frage, ob nicht auch der Darstellung des PC in diesem Punkt ein gewisses Gewicht beizulegen sei, konnte man sich nicht verschließen. Auf Grund genauer Untersuchung des Quellenmaterials, unter vorsichtiger Vergleichung paralleler Erscheinungen ist die Frage nach dem Wesen der heiligen Lade in einer ganzen Reihe von Arbeiten geklärt worden. Zwei Anschauungen vor allem stehen sich noch jetzt gegenüber. Die früher vorherrschende Meinung, die in der Lade den Behälter für den Gegenstand der Verehrung sah, ist auch neuerdings wieder von SEVENSMA in der Monographie „De ark Gods“ (Diss. Amsterdam 1908) verteidigt worden. Mehr und mehr hat sie aber in jüngerer Zeit der von REICHEL begründeten und am grundlegendsten von DIBELIUS in seiner Schrift „Die Lade

Jahwes“ (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 7, auch Diss. Tübingen 1906) ausgeführten Theorie weichen müssen, daß die Lade nichts anderes sei als ein Kastenthron. Das Verhältnis zum heiligen Zelt wurde höchstens gestreift, wie denn auch tatsächlich vom Problem der Lade her nicht viel Anlaß zur Erhebung dieser Frage war. Das Problem der Lade ist wesentlich komplizierter als das des Zeltes, die Beurteilung des reicheren alttestamentlichen Quellenbefundes ist schwieriger, das Verhältnis der Lade zu ähnlichen Objekten religiöser Verehrung unklarer. Dagegen haben wir hier bereits so sorgfältige Untersuchungen, daß vielfach ein Verweis auf sie genügen kann. Besonders die schöne Arbeit von DIBELIUS wird lange als Grundlage dienen können, die nur an manchen Punkten der Nachprüfung und Ergänzung bedarf. Auf sie vor allem weisen, mag auch die Beurteilung oft abweichen und uns bisweilen SEVENSMA nüchterner zu sein scheinen, auch die folgenden Zeilen zurück.

Die alten Berichte über die Lade.

Während die wenigen sicheren Belege für das Zelt meist dem Sagenkreis der Wanderungszeit entstammen und uns die Berichte über die spätere Zeit im wesentlichen nur zu Rückschlüssen auf das Vorhandensein des Zeltes Veranlassung geben, liegt die Sache hinsichtlich der Lade anders. Nur eine Stelle aus den alten Quellenschriften des Hexateuch läßt sich — da Num 14^{44b} wohl späterer Zusatz ist (s. GRESSMANN in „Schriften des Alten Testaments“ I, 2, S. 110). — für die Periode der Wanderung für die Lade geltend machen, dagegen haben wir eine Fülle von Nachrichten über sie, die von der Zeit der festen Ansiedlung sprechen.

Jene eine Stelle, Num 10³³⁻³⁶, die teils zu E gerechnet wird — so von HOLZINGER und BÄNTSCH —, teils zu J — so von GRESSMANN —, während andere, wie PROCKSCH und SMEND, die Verse verteilen oder die Frage der Zuweisung unbestimmt lassen, schließt nach vorn nicht unmittelbar an und zerfällt, da v. 34 ein Einschub ist, wieder in zwei Teile. v. 33 erzählt, daß die Lade (des Bundes)¹ Jahwes dem Volke vorausgezogen sei, um einen Lagerplatz zu bestimmen. v. 35 f., die durch ein umgekehrtes 1 aus dem Zusammenhang herausgehoben werden, enthalten die berühmten Signalworte bei Aufbruch und Ankunft der Lade,

¹ Gilt wohl allgemein als Zusatz; s. unten.

die mir trotz SEVENSMA's Kritik (aaO. 80 ff.) den Stempel der echten Altertümlichkeit zu tragen scheinen. Es ist auch das Nächstliegende anzunehmen, daß sie sich wirklich ursprünglich auf die Lade beziehen, obwohl sie selbst die Lade nicht nennen und diese Beziehung darum nicht als unbezweifelbar gelten kann. Dagegen scheinen sie in ihrem ganzen Wortlaut allerdings eher zum Aufbruch zum und der Rückkehr vom Kampf zu passen als zu Aufbruch und Niederlassung auf der Wanderung, und dies um so mehr, als v. 36^a die Annahme der Entstehung des שׁוֹכֵהּ im zweiten Spruch aus richtigerem שֹׁכֵהּ nicht gerade erleichtert.

Der Passus hat die Bedeutung, daß er der Lade in der alten Überlieferung über die Zeit der Wanderung eine Stelle anweist. Dagegen scheint mir DIBELIUS — trotz GRESSMANN's Einspruch (Mose, S. 353, Anm. 3) — recht zu haben, wenn er über Wesen und Bedeutung der Lade auch aus den Signalworten lieber vorsichtig nichts zu schließen wagt. Diese Vorsicht ist um so mehr geboten, als der Charakter der Verse — ob Kriegs- oder Marschlieder — zweifelhaft ist. Zu beachten ist aber, daß von einem Zelt hier nicht die Rede ist, wenn auch ein solches argumentum ex silentio allein nicht schwer wiegen würde.

Num 10₃₃₋₃₆ ist, wie gesagt, das einzige Zeugnis für die Lade im Rahmen der Wanderungssagen, das aus den alten Quellenschriften stammt. GRESSMANN postuliert zwar in sehr geistreicher Weise an verschiedenen Stellen eine ehemalige Erwähnung der Lade, so eben zwischen Num 10₃₂ und ₃₃, sowie nach Ex 33₆ und nach Ex 34₉ (GRESSMANN, Mose, S. 236, ferner S. 221 und 230). Aber so glänzend GRESSMANN's Rekonstruktion des Gesamtbildes vom Werden Israels und seiner Religion ist, so viel Takt seine Erklärung im einzelnen auszeichnet, es scheint mir doch zu gewagt, aus dürftigen Bruchstücken ein Gebäude aufzuführen, an dessen Gestalt der Phantasie ein Hauptteil zukommen muß. Jedenfalls werden wir gut tun, uns nicht auf Belege zu stützen, die nicht mehr vorhanden sind. So muß es denn bei der im Zusammenhang der Mose-sagen vereinzelt Stelle Num 10₃₃₋₃₆ bleiben. Und die Unsicherheit der Eingliederung des Passus in das Ganze der alten Quellenschriften, die Schwierigkeit der Einzeldeutung rechtfertigen es, daß wir oben als Grundbeleg für die Lade nicht ihn, sondern I Sam 1—6 bezeichnet haben.

I Sam 1—6 zerfällt, ob wir nun durch den ganzen Bestand der Samuelisbücher hindurch wirklich die Spuren der aus dem Hexateuch bekannten Sammler oder Richtungen J und E zu erkennen haben oder nicht, jedenfalls in zwei in ihrem Charakter durchaus verschiedene und

gewiß auch in ihren Grundlagen verschieden alte Hälften. In der Jugendgeschichte Samuels I Sam 1—3 wird 3₃ nur „als bekannt vorausgesetzt“ (BUDDE, Die Bücher Samuel, in MARTIS Kurzem Hand-Commentar, S. 24), daß die Gotteslade ארון אלהים im Tempel des יהוה צבאות (1₂) zu Silo stand. Aus einzelnen Zügen, wie dem ויבא יהוה ויתיצב in 3₁₀ irgendwelche Schlüsse über die Art zu ziehen, auf welche Jahwe mit der Lade verbunden gedacht ist, scheint mir in unbestimmte Wendungen zu viel hineingelegt zu sein.

Im folgenden Abschnitt I Sam 4—6 steht die Lade so im Mittelpunkt des Interesses, daß z. B. KITTEL in ihm eine — und zwar in ihrem älteren Teil wohl noch aus dem 9. Jahrhundert stammende — besondere Geschichte der heiligen Lade sieht. Ausführlich wird der Verlust der Lade, ihr Aufenthalt bei den Philistern und ihre Rücksendung erzählt. Auf gewisse Einzelheiten der Erzählung werden wir später zurückkommen. Im allgemeinen genügt es hier vorläufig, auf die sorgfältige Darstellung von DIBELIUS (aaO. 15) zu verweisen. Ob die Lade hier als Kriegsheiligtum gilt, mag zweifelhaft erscheinen (vgl. GRESSMANN, Mose, S. 353). Treffend aber ist BUDDES Charakterisierung (aaO. 30): „sie ist nicht nur ein Sinnbild Jahwes, sie verkörpert ihn, sie wird mit seiner Persönlichkeit gleichgesetzt“.

Kurz eingehen müssen wir noch auf die Namen, mit denen in dem erwähnten Abschnitt die Lade bezeichnet wird (vgl. besonders SEVENSMA, aaO. S. 90 ff.). Außer den bunt wechselnden Ausdrücken ארון האלהים und ארון יהוה, neben denen die durch LXX als spätere Erweiterung gekennzeichneten ברית האלהים und ברית יהוה nicht besonders zählen, begegnet in 4₄ der lange Titel ארון ברית יהוה צבאות ישב הכרבים, der in dem an I Sam 4₁—7₁ anschließenden, die Überbringung der Lade nach Jerusalem berichtenden Stück II Sam 6 in v. 2 wieder anklingt: ארון האלהים אשר נקרא שם שם יהוה צבאות ישב הכרבים עליו. Die Frage ist nun die, ob die beiden Namen oder Prädikate יהוה צבאות und ישב הכרבים „Kerubenthroner“ in besonderem Maß an dem Gott der Lade haften. Der trotz aller aufgewandten Mühe noch nicht befriedigend erklärte Name יהוה צבאות kommt vorzugsweise in der prophetischen Literatur vor; und die Verbindung von Jahwe mit Keruben, in der er meist als Herr von Wetter und Wind erscheint, begegnet sonst auch ohne jede Beziehung auf die Lade. Da an den beiden Stellen, der ersten nach

¹ Die Worte ברית und צבאות fehlen nach LXX.

dem Ausweis der LXX, der zweiten schon nach ihrem schwerfälligen Wortlaut und dem doppelten שם, offensichtlich der ursprüngliche Text gestört ist, so werden beide Prädikate der Gottheit von manchen als spätere Bildungen angesehen, die an unseren Stellen erst nachträglich eingedrungen wären; zuletzt hat SEVENSMA aaO. 94—99 alles zusammengefaßt, was für diese Auffassung spricht. Die Bedenken sind in der Tat nicht gering. Trotzdem scheint ein vollgültiger Beweis dafür nicht erbringbar zu sein, daß die fraglichen Ausdrücke an unseren Stellen Auffüllung sind. Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß die Titel wirklich dem Gott der Lade besonders eigen sind. Aber es ist nicht zugänglich, auf so zweifelhafte Grundlage eine Beweisführung zu bauen. Wenn wir annähernde Sicherheit über das Wesen der Lade erhalten wollen, müssen wir sie von anderer Seite finden. Dann erst könnten eventuell jene Gottestitel als Bestätigung oder Modifizierung Beweiskraft gewinnen. Ehe man aber die Untersuchung etwa mit Hilfe der vergleichenden Religionsgeschichte fortzuführen versucht, muß man sich darüber klar werden, was wir über die äußere Gestalt der Lade wissen. Auch die letzterwähnten Stellen, besonders das Gottesprädikat ישב הכרבים erheischen das dringend. Ist doch die Antwort darauf, ob das Prädikat speziell den Gott der Lade kennzeichnet, unter Umständen wesentlich davon abhängig, wie die Lade zu denken ist.

Die Gestalt der Lade.

Aus den bisher besprochenen Stellen — und das sind nebst einigen inhaltlich unbedeutsamen alle alten Belege für die Lade — können wir über die äußere Gestalt nur entnehmen, daß sie eben ein ארון, d. h. eine Kiste, ein Kasten, eine Truhe und daß sie transportabel war. Wenn DIBELIUS aus diesen alten Stellen schon erkennen will (aaO. 27), daß die Lade ein Thron ist, so vermögen wir ihm darin nicht zu folgen. Das könnte sie darnach vielleicht sein, es ist aber aus den Zeugnissen selbst nicht zu entnehmen.

Im Unterschied von den alten Berichten, die Gestalt und Wesen der Lade nicht erklären, sondern als bekannt voraussetzen, treffen wir im Deuteronomium eine klare und deutliche Vorstellung vom Sinn dieses kultischen Gerätes. Die Lade ist nach Dtn 10 eine hölzerne Kiste, die Mose auf Befehl Gottes anfertigte und in der er die steinernen Gesetztafeln barg. Auf dieser deuteronomischen Vorstellung beruht der nachträglich auch in ältere Stücke eingedrungene Name ארון ברית יהוה. Die

Tatsache, daß das Dtn in der Lade beschriebene Steine voraussetzt, wurde von vielen Forschern als Beweis dafür angesehen, daß sie wirklich irgendwelche Steine enthalten haben müsse.

Auf dem Deuteronomium baut der Priesterkodex weiter. Ihm verdanken wir die einzige ausführliche Beschreibung. Es ist die Anweisung zur Anfertigung des ארון העדות, der Gesetzeslade, wie sie im Sinn des Dtn nun im PC heißt, in Ex 25¹⁰⁻²². Besonders eingehend ist die Beschreibung von SEVENSMA aaO. 1 ff. behandelt. Die Lade soll aus Akazienholz, $2\frac{1}{2}$ Ellen lang und je $1\frac{1}{2}$ Ellen breit und hoch angefertigt, innen und außen mit Gold bekleidet und mit einem umlaufenden Goldkranz (wo?) versehen sein. Vier goldene Ringe sollen an den vier פַּעֲמֹת (Füßen?) angebracht und durch sie goldüberzogene Holzstangen gesteckt werden, um das Gerät transportabel zu machen. Dazu soll eine כַּפֹּרֶת aus Gold hergestellt werden von der Länge und Breite der Lade und zwei goldene Kerube so an den beiden Enden der כַּפֹּרֶת angebracht werden, daß sie, gegen einander sehend, ihre Flügel nach oben ausbreitend, die כַּפֹּרֶת überdecken. Endlich soll die כַּפֹּרֶת über die Lade mit dem Gesetz gelegt werden.

Leider ist über die Gestalt der Kerube nichts gesagt. Ja, die ganze Darstellung ist trotz aller Detailangaben nichts weniger als klar. Dazu kommt, daß verschiedene Ausdrücke nicht sicher zu verstehen sind, so das פַּעֲמֹת und das כַּפֹּרֶת, das entweder einfach Deckel oder aber Sühngerät bedeuten muß. Über den Zweck des Ganzen wird dann noch beigefügt v. 22 a :

Dort will ich mit dir zusammenkommen und mit dir sprechen, von der כַּפֹּרֶת aus, von dem Ort zwischen den beiden Keruben, die auf der Gesetzeslade sind.

Die Anschauung, daß Gott gerade über der Deckplatte, zwischen den Keruben sich offenbart, kehrt in den verschiedenen Stücken des PC noch mehrfach wieder, so besonders Lev 16² Num 7⁸⁹.

Es ist nun die Frage, ob der Verfasser des PC die Lade wirklich so beschrieben hat, wie sie in alter Zeit war. Die Frage wird verschieden beantwortet. SEVENSMA spricht der Beschreibung des PC jeden Wert ab. Aber seine Vermutung, daß die Lade vielleicht schon im 10. Jahrhundert abhanden gekommen sei (aaO. 112), scheint mir durchaus unbegründet. Die Wahrscheinlichkeit spricht doch eher dafür, daß sie, wie DIBELIUS (aaO. 126) annimmt, bis zum Untergang des jüdischen Staates vorhanden war. Ist das aber der Fall, dann haben wir allen Grund,

die Beschreibung des PC ernst zu nehmen. Gewiß ist es auch dann möglich, daß der Verfasser die Lade nach dem Geschmack seiner Zeit ausgeschmückt vorstellt. Aber in den Hauptzügen hat er sich dann doch gewiß an das Urbild gehalten. Vor allem gilt dies auch von dem strittigsten Detail der Beschreibung, den Keruben. SEVENSMA, S. 32 hält es für ausgeschlossen, daß an der alten Lade Kerube angebracht gewesen seien. Und diese Meinung wird von vielen geteilt. „Daß Keruben an der Lade nicht vorhanden gewesen seien, ist heute beinahe zum Dogma der alttestamentlichen Wissenschaft geworden,“ muß DIBELIUS, S. 23 sagen. Er selbst wendet sich gegen dieses „Dogma“ und bringt in diesem Sinn Ex 25 mit I Sam 4₄ und II Sam 6₂ in Zusammenhang. GRESSMANN, Mose, S. 221 f. folgt ihm darin: „Wenn man überhaupt die Existenz einer Lade für die mosaische Zeit zugesteht, dann muß notwendig auch ein Kerub (oder zwei) angenommen werden.“ Wenn DIBELIUS, S. 39 aber selbst bemerkt, daß die Ex 25 „angedeutete Stellung der Keruben nicht zu dem alten Ausdruck **ישב הכרבים** paßt“, so fällt damit das Gewicht seiner speziellen Argumentation. Denn wenn man Ex 25 als Stütze dafür gebrauchen will, daß jener Titel Jahwes an den Samuëlisstellen echt sei, dann muß es eine richtige Beschreibung der **ארון יהוה צבאות** geben. Andernfalls stützt es eben die Echtheit der fraglichen Worte nicht. Das hat GRESSMANN offenbar empfunden, wenn er in den „Schriften des Alten Testaments“ II, 1, S. 15 f. die Stellung der Kerube folgendermaßen denkt:

Sollte Jahwe auf den Keruben thronen, dann mußten ihre Flügel wagrecht ausgebreitet sein, so daß sie einen Sitz bildeten, auf dem die Gottheit Platz nahm. Vermutlich galt das nur von den innern Flügeln der beiden Kerube, während wir uns die äußern Flügel am Körper anliegend denken müssen, da sie sonst zu weit vom Rand abgestanden und einen Transport der Lade unmöglich gemacht hätten. Ferner muß man sich vorstellen, daß die Kerube an den beiden Schmalseiten der Lade lagern und mit ihrem Oberkörper etwas über den Deckel hinüberraagen, das Gesicht einander zugewendet und nach unten gesenkt. Wenn sie dann ihre inneren Flügel ausbreiten, liegen diese unmittelbar auf der Deckplatte der Lade. So sind Deckplatte und Kerubflügel aufs engste miteinander verbunden und beide zusammen dienen als Sitz der Gottheit.

Dieses Bild, dem offenbar die von DIBELIUS, S. 81, Abb. 6 und GRESSMANN, Altorientalische Texte und Bilder II, 87, Abb. 162 wiedergegebene

Säulenbasis aus Sendschirli vorschwebt, scheint wirklich die einzige Möglichkeit, die zwei verschiedenartigen Anschauungen zu vereinigen. GRESSMANN muß dabei die von ihm demnach tiergestaltig gedachten Kerube parallelliegend oder stehend annehmen, während wir bei dem Ausdruck in Ex 25 zunächst denken würden, daß sie nicht nur den Kopf gegeneinander drehen, sondern daß sie einander völlig gegenüberstehen. GRESSMANNs Auffassung wird zwar der Vorstellung ohne weiteres gerecht, daß Jahwe auf den Keruben thront. Der Ausdruck von Ex 25²² und den parallelen Stellen, daß er sich zwischen den Keruben offenbart, liegt GRESSMANNs Anschauung aber nicht gerade nahe. So scheint es doch noch sehr zweifelhaft, ob wir die Schilderung von Ex 25²² nach der Wendung ישב הכרובים zurechtlegen dürfen, ob wir mit anderen Worten uns für die Gestalt der Lade nicht auf Ex 25 beschränken und das ישב הכרובים ganz beiseite lassen müssen.

Die Lade als Thron.

Während die früher weitverbreitete Anschauung, daß die Lade entweder Behälter für einen Fetisch oder selbst Fetisch gewesen sei, mehr und mehr aufgegeben zu werden scheint und vielleicht schon deshalb aufgegeben werden muß, weil sie den Israeliten gar zu primitive religiöse Vorstellungen zuschreibt, und SEVENSMANs Vorschlag, sie als Behälter für ein Gottesbild anzusehen (aaO. 108 ff.), darum wenig Zustimmung finden wird, weil sie sich nicht auf bestimmte vorliegende Data stützen kann, scheint gegenwärtig die Auffassung der Lade als eines leeren Throns sich mehr und mehr durchzusetzen.

• Vor der Idee eines leeren Gottesthrons haben wir nach den Belegen, die vor allem REICHEL beibrachte, heute keine Scheu mehr. Ja, diese Belege werden sich noch vermehren lassen. Die auffallendste Parallele bietet wohl die Religionsgeschichte des Islam, die trotz des zeitlichen Abstands gewiß beigezogen werden darf. Es ist der *kursî*, der heilige Thronessel des Muhtâr. Dieser šî'itische Revolutionär schleppte nämlich einen verdeckten Stuhl auf einem Maultier mit, der 'Alî gehört haben sollte, und bei dem seine Anhänger Hilfe und Sieg suchten.¹ Diese rätselhafte Reliquie, über die man bei VAN GELDER, *Mohtar de valsche profet* (Diss. Leiden 1888), S. 90 ff. näheren Aufschluß findet, gleicht in der Tat auf ein Haar der Lade, wenn man sie als Thron

¹ *يستنصره*; man vergleiche die Ausdrucksweise, daß vom Zelt der Karmaten der Sieg herabkomme, s. oben S. 217.

denkt. Verdächtig wird die Parallele aber dadurch, daß der *kursî* von Muhtâr selbst der Lade der Israeliten gleichgestellt wird. Wenn die Ultra-Šîiten den Thron umtanzen, so könnte man das direkt auf kultische Verehrung deuten. Andererseits aber dient er wirklich als Sitz des Vermittlers des göttlichen Willens, wenn einer von Muhtars Getreuen von ihm herab orakelt, und tritt in dieser Hinsicht auf eine Linie mit den oben S. 216 ff. besprochenen heiligen Zelten.

Darüber kann kaum ein Zweifel bestehen, daß an Stellen wie Ex 25^{22a} Lev 16² Num 7⁸⁹ die Lade oder genauer die Deckplatte, die vor allem nach Lev 16 der Sitz besonderer Heiligkeit ist, als eine Art Thron der Gottheit erscheint. Es spricht für DIBELIUS' Sorgfalt, daß er selbst zu dem Resultat kommt, daß die Idee der Lade als des Thrones Jahwes nicht die herrschende Vorstellung des PC bildet, daß diese vielmehr nach dem Vorgang des Deuteronomiums in der Lade den Behälter des Gesetzes sieht (aaO. 40). Wenn DIBELIUS nun aber jene abweichende Anschauung so erklären zu können glaubt, daß sie der Rest einer älteren Vorstellung sei, so ist dieser Schluß nicht zwingend. Die Zeit des PC liegt von der Werdezeit Israels weit ab; das Deuteronomium bildete eine scharfe Scheidewand und die lebendige Erinnerung an die Vorzeit war durch das Exil gründlich ausgelöscht. Da ist ein Wiederaufleben einer vom Deuteronomium überwundenen Vorstellung zwar nicht unmöglich, aber doch wenig wahrscheinlich. Dagegen legt sich eine andere Assoziation von selbst nahe. Wir kommen mit dem PC in die Periode der persischen Weltherrschaft, die Epoche, in der das Persertum den ganzen Orient in seiner geistigen Kultur tief beeinflusst hat. Wir wissen, wie stark die Einwirkung persischer Ideen auf die Entwicklung des Judentums war. Bedenken wir nun, daß unter den religionsgeschichtlichen Belegen, die REICHEL und DIBELIUS für das Vorkommen transportabler leerer Gottesthrone anführen, Gotteswagen der Achämeniden obenan stehen, so ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß die späte priesterliche Anschauung von der Deckplatte der Lade als einem Thron von persischen Vorstellungen und persischen Bräuchen beeinflusst ist.

Wir können also die im PC neben einer andern Auffassung der Lade hergehende Deutung als Thron nicht ohne weiteres als Beweis für den ursprünglichen Charakter dieses heiligen Gerätes gelten lassen und müssen sehen, ob es andere Gründe gibt, die diese Auslegung der alten Nachrichten fordern. Die Stellen, die hauptsächlich dafür geltend

gemacht werden, sind bereits oben besprochen. Wir haben schon gesehen, daß sie an sich, da teils ihre ursprüngliche spezielle Beziehung auf die Lade aus äußeren Gründen nicht ganz sicher, teils auch, wenn man jene Beziehung als vorhanden annehmen will, ihre Erklärung noch immer fraglich ist, ein vollwertiges Argument nicht bilden können. Sie könnten höchstens als willkommene Bestätigung dienen, wenn sich aus der Stellung der Lade im Gesamtraumen der religiösen Anschauungen der Israeliten jene Deutung wahrscheinlich machen ließe. DIBELIUS hat das mit unleugbarem Geschick nachzuweisen versucht. Am wichtigsten ist wohl der Gedanke, den כבוד des thronenden Jahwe mit dem leeren Thron der Lade in Verbindung zu bringen und schließlich die Lade als kosmischen Thron, als Abbild des Himmelsthrones Jahwes zu deuten. Eine Fülle fruchtbarer Anregungen hat DIBELIUS in seinem vierten Kapitel „Die Lade in der israelitischen Religion“ beigebracht. Aber was er erreicht, ist doch nicht mehr, als aufzuzeigen, daß mit den Gottesvorstellungen der Israeliten — und besonders der späteren Israeliten — sich die Idee eines Gottesthrones wohl reimen würde. Einen Beweis dafür, daß im Kult der Israeliten ein Thron eine Rolle gespielt haben müsse und daß gerade die Lade diese Funktion gehabt habe, ist er uns schuldig geblieben. In diesem Stück scheint mir die scharfe Kritik, die SEVENSMA aaO. 134—147 an DIBELIUS' Schrift übt, vollkommen berechtigt zu sein.

Noch von anderer Seite her hat die Theorie von DIBELIUS neuerdings Unterstützung gefunden. Man hat aus der Untersuchung der Überlieferung über Mose auch einen Einblick in das Wesen der angeblich von Mose stammenden Lade zu gewinnen versucht. In seinem glänzenden Buch über Mose hat GRESSMANN diesen Versuch unternommen und damit eine Lücke in der Beweisführung von DIBELIUS ausgefüllt, dessen Theorie mit dem bestechendsten Argument stützend. Aus dem jahwischen Stück — so urteilt GRESSMANN —, von dem in Ex 33^{18 19 21 34} 5^b 6^a 8⁹ Spuren erhalten sind, läßt sich eine uralte, vielleicht von einem midianitischen Helden erst auf Mose übertragene Sage noch erkennen, nach der Mose dem Jahwe auf dem Sinai seinen Thron geraubt, diesen Thron und damit den Gott selbst mit ins Lager der Israeliten gebracht hat (GRESSMANN, Mose, S. 224 ff.): das ist in der Tat eine prachtvolle mythologische Szene. Wir werden uns nicht zu weit von GRESSMANN'S Vorstellungskreis entfernen, wenn wir den Thron, der Jahwes eigenes Werk war (S. 230), als ursprünglich aus dem Felsen des Sinai

gehauen denken. Die prosaische Überlegung, daß die historische Lade aus Holz war, kommt der schöpferischen Phantasie wohl tatsächlich nicht in den Weg. Das schönste Beispiel eines solchen Felsenthrones haben wir ja noch heute, wenn wir mit DALMAN in dem berühmten Felsaltar von Zibb 'Atûf in Petra einen Gottesthron zu sehen haben. DALMAN selbst macht (Petra, S. 166 ff., vgl. auch 58 und 79) darauf aufmerksam, daß seine Form der der Lade annähernd entspreche. Und wenn Thron und Lade dasselbe sind, so gewinnt die Blutbesprengung auf die כפרת am Sühntag nach Lev 16 neues Licht: auf der uralten Form des Altars die uralte Art des Opfers.

Man muß gestehen, GRESSMANNs Auffassung hat etwas Faszinierendes. Wer einmal selbst den großen Thronaltar von Petra auf freier Felsenhöhe inmitten der gewaltigen Bergwelt gesehen hat, wird sich dem Eindruck des von GRESSMANN entworfenen Bildes schwer entziehen können. Und doch wird man — wenn auch vielleicht mit schmerzlichem Bedauern — sagen müssen, daß GRESSMANNs Exegese nur ein Versuch, ein gar zu kühner Versuch ist. Und wenn wir uns die Gestalt der Lade, soweit wir sie nach den Quellen rekonstruieren können, wieder vergegenwärtigen, so entschwindet uns das Zauberbild. Würden wir lesen, daß die Israeliten einen rauhen Felsblock als Heiligtum mitschleppten, so könnten wir darin den Thron Jahwes sehen. Der Kasten, den uns die Berichte zeigen, ist kein Gottesthron vom Sinai.

Von welcher Seite wir das Problem auch auffassen, wir werden zwar zugeben, daß die Lade in späterer Zeit bisweilen als Gottesthron vorgestellt ist, wir werden es auch als möglich anerkennen dürfen, daß diese Vorstellung auch früher gelegentlich anklingt, keinesfalls läßt sich aus dem Tatsachenmaterial erweisen oder auch nur zu großer Wahrscheinlichkeit erheben, daß das Wesen der Lade in ihrer Eigenschaft als Thron Gottes aufgeht, ja daß diese Funktion der Lade ihr ursprüngliches Wesen ausmacht. Noch immer besteht das alte Argument zu recht, daß die Israeliten den heiligen Gegenstand als Truhe, als Kasten, als Schrein bezeichnet haben und nicht als Thron. DIBELIUS' Nachweise von kastenartigen Thronsesseln mögen gelungen sein; aber auch einen Kastenthron wird man Thron nennen und nicht Kasten. Und es ist doch etwas daran, daß das Deuteronomium schwer dazu kommen konnte, die Gesetzestafeln in die Tiefe eines Thronstuhles hineinzuphantasieren, dagegen ist es ein sehr naheliegender Gedanke, daß ein ארון, ein Behälter, auch einen Inhalt haben muß.

Was als dieser Inhalt freilich früher gedacht war, bleibt uns bis jetzt ein Rätsel. Unser Resultat ist vorerst ein negatives: die Theorie von DIBELIUS mag manche richtige Gedanken bergen, in ihrer Ausschließlichkeit ist sie aber auf jeden Fall unhaltbar. Ob wir jemals positiv mit Sicherheit über das Wesen der Lade Klarheit erlangen können, mag man überhaupt bezweifeln. Was man erreichen kann, wird wohl stets nur Wahrscheinlichkeitswert haben.

Die Herkunft der Lade.

Die von GRESSMANN rekonstruierte Sage vom Raub der Lade weist in historisch unerreichbare Vorzeit zurück. Historisch haben nach GRESSMANNs Auffassung Mose und Israel Jahwe und seine Lade von dem Wandervolk (Mose, S. 418) der Midianiter übernommen (S. 236 und 447). Die transportable Lade ist ihm gewissermaßen das Sinnbild der Lösung Jahwes vom Sinai. Sie ist ein Wanderheiligtum, sie ist das Symbol eines Führergottes (S. 207 und 450). Gerade in dieser Hinsicht zieht GRESSMANN die oben erwähnte moderne Parallele des *Abu Zhûr al-Markab* bei. In der Tat gibt nach Stellen wie Num 10³³ und vor allem I Sam 6, ff. die Lade selbsttätig den Zugtieren oder Trägern die Richtung an, genau wie bei den Ruala das Kamel mit dem Abu Zhûr die Richtung bestimmt oder einst bei den Karmaten Jahjâ b. Zikrawaih seinem inspirierten Kamel die Führung überließ (s. DE GOEJE, *Mémoire sur les Carmathes*², S. 49).

Wenn GRESSMANN aber — mit Recht — darauf aufmerksam macht, daß das Fahren von der Lade ebenso früh bezeugt ist wie das Tragen, so kommt er eben hiemit auf einen schwachen Punkt in seiner Konstruktion. Es ist sehr charakteristisch, daß die Lade entweder auf den Schultern getragen oder auf einem mit Kühen bespannten Wagen gefahren wird: damit ist unverkennbar gegeben, daß die Lade ihrem Ursprung nach nicht das Heiligtum eines Wanderstammes sein kann. Wie ein solches aussieht, das schildert GRESSMANN ganz deutlich mit dem Zitat aus MUSIL; und ebenso deutlich haben wir das Heiligtum eines Nomadenvolkes vor uns in dem heiligen Zelt. Aber Kühe, die die Lade auf einem Wagen ziehen könnten, gibt es in der Steppe nicht; es gibt auch keine Wege, auf denen der Wagen sich bewegen könnte. Und auch die Vorstellung, daß Männer den heiligen Schrein, die Tragstangen auf ihren Schultern, durch die Wüste sollten transportiert haben, wird man nicht festhalten können, wenn man sich die wirklichen Verhältnisse des

Landes und das Leben der Beduinen vergegenwärtigt. Gewiß ist die Lade transportabel, aber sie ist nicht bestimmt zur ewigen Wüstenwanderung, sondern zur Prozession. Die von GUTHE zur Illustration verwerteten ägyptischen Prozessionsbarken bleiben die nächstliegende Parallele. Damit ist zwar nicht bewiesen, daß die Lade nicht auf der Wanderung durch die Steppe mitgeschleppt werden konnte — das mag ganz wohl geschehen sein —; bewiesen ist aber, daß sie ihre Heimat nicht in der Steppe, sondern im Kulturland hat. Sie mag später bei besonderen Anlässen hervorgeholt worden sein, um ihre besondere Kraft zu bewähren; aber für gewöhnlich gehörte sie in das Innere, in die cella des Heiligtums: dort finden wir sie I Sam 3₃, wie zu erwarten ist.

Nach den wichtigsten Berichten, die wir über die Lade haben, I Sam 1—6, steht sie im Tempel zu Silo. Sie erscheint als Heiligtum der Josephstämme. Es soll hier nicht verschwiegen werden, daß sich aus dem Zusammenhang der Erzählungen sehr ernste Bedenken erheben, ob dieses Silo an der durch Jdc 21₁₉ deutlich festgelegten Stelle von Seilün zu suchen sei, ob es nicht in Wahrheit in Benjamin gelegen habe.¹ Dann würde SELLINS Deutung von Dtn 33₁₂ (s. oben S. 215) einen neuen Sinn bekommen. Doch kann diese mit der ganzen Lokalisierung der herkömmlich so unglaublich gutgläubig als bare Geschichte hingenommenen, in Wahrheit sehr dunkeln und verworrenen Samuel-Saul-Überlieferung aufs engste verbundene Einzelfrage hier unerörtert bleiben, da Benjamin jedenfalls auch zu der Josephgruppe gehört.

Ist die Lade ursprünglich kein Wanderheiligtum, so ist damit eigentlich schon gegeben, daß sie ihren Ursprung nicht im Jahwekult hat. Das ist schon lange vermutet worden. Es genügt, hierfür auf DIBELIUS, S. 116 zu verweisen. Ist sie aber ein Heiligtum der Josephstämme, was liegt dann näher, als in ihr, wie schon D. VÖLTER, Ägypten und die Bibel (Leiden 1903), S. 92 f. will, den ןןן zu sehen, in dem nach der Überlieferung beim Auszug aus Ägypten die Gebeine Josephs mitgenommen wurden (Gen 50₂₆), die dann in Sichem deponiert wurden (Ex 13₁₉, Jos 24₃₂)?

Beweisen läßt sich diese Kombination natürlich nicht. Wir kommen mit der Frage nach dem ursprünglichen Charakter der Lade über den Bereich der Hypothese einmal nicht hinaus. Die vorgeschlagene Hypo-

¹ Man vergleiche auch das an sich natürlich nicht schwerwiegende Zeugnis des Pilgers Theodosius, das für Silo auf Bêt Silâ östlich von Bêt 'Ūr verweist (s. THOMSEN, *Loca Sancta* I, 105).

these würde immerhin noch manchen auffallenden Punkt zu erklären vermögen. REICHEL hat doch nicht so unrecht, wenn er von dem ägyptischen Stil der Lade spricht (s. DIBELIUS, S. 95 und 115). DIBELIUS selbst macht S. 87 auf den späteren ägyptischen Kastensarg in der eigentümlichen Gestalt des Sarges des Osiris aufmerksam, den ERMAN, Die ägyptische Religion², S. 208 f. abbildet und beschreibt:

„Ein Kasten mit vier Eckpfosten, die sich über den gewölbten Deckel erheben:“

erklärt das nicht am Ende die פַּעֲמֹת von Ex 25¹²? Und wenn ERMAN weiter sagt:

„Zu Häupten und zu Füßen des Sarges stehen Figuren von Isis und Nephthys, die den toten Gott beklagen,“

haben wir damit nicht eine Deutung der beiden Kerube, die zwar an sich nicht unbedingt Menschengestalt haben müssen, für deren Verständnis aber auch DIBELIUS, S. 78 auf die geflügelten weiblichen Gestalten ägyptischer Darstellungen hinweist, deren „Urbild wohl die Isis“ ist, „die mit ihren Flügeln den Osiris beschützt“ (vgl. ERMAN, aaO. 40, Abb. 44)?

In diesem Zusammenhang ist die Frage von Wichtigkeit, ob in den Josephgeschichten der Genesis mythologische Züge stecken. Die Frage ist schon von HUGO WINCKLER (Geschichte Israels II, 75—77), der auch (aaO. II, 95) in der Bundeslade den Sarg des Osiris-Tammuz-Jahwe findet, und vor allem von D. VÖLTER, aaO. 49 ff. in sehr weitgehenden Kombinationen bejaht worden. Ohne daß man WINCKLER und vollends VÖLTER in allen ihren überkühnen Schlüssen beipflichtet, wird man doch, wie auch B. LUTHER bei ED. MEYER, Die Israeliten, S. 148 tut, die Möglichkeit von einem mythologischen Einschlag in den Josephgeschichten anerkennen müssen. Und die Deutung der Lade als eines Tammuzkastens oder Osirissargs ist vielleicht, wie wir gezeigt haben, gar nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen, wenn auch die spezielle Wendung, die WINCKLER ihr gibt, gewiß unmöglich ist.

Man kann nun freilich mit ED. MEYER, aaO. 288 annehmen, daß alle jene Novellen und Märchen von Joseph, in denen man mythologische Züge entdeckt hat, erst „sekundär auf ihn übertragen sind“. Aber man muß doch zum mindesten darnach fragen, warum sie gerade an Joseph angeknüpft sind. Man wird die Wahrscheinlichkeit wenigstens zugeben müssen, daß der Anlaß dazu in seiner Gestalt gegeben war, wenn wir diese auch heute in ihrer Ursprünglichkeit nicht mehr heraus-

schälén können. Jedenfalls wird man auch den Satz ED. MEYERS: „Mit Ägypten hat Joseph an sich gar nichts zu tun“ nicht ohne weiteres unterschreiben können.

Man könnte den angefangenen Faden noch weiter spinnen und fragen, ob nicht Aarons goldnes Kalb, das ja offenbar den Stierdienst des Nordreiches repräsentiert — vgl. auch Dtn 33₁₇ —, doch in engeren Verband mit der Lade gehört, als z. B. GRESSMANN, aaO. 207 annimmt, und könnte sich auf Darstellungen, wie den von ERMAN, aaO. 238, Abb. 134 wiedergegebenen Grabstein, auf dem Nephthys den Serapis beschützt, verglichen mit der schon erwähnten Abb. 44, berufen. Doch wollen wir uns auf solche vage Möglichkeiten, bei deren Beurteilung die größte Vorsicht am Platze ist, nicht weiter einlassen und nur noch, um Mißverständnissen vorzubeugen, ausdrücklich betonen, daß die Gestalt des Osiris-Apis = Serapis ja viel zu jung ist, um historisch direkt als Urbild in Frage zu kommen.

Dagegen darf wohl für die Beziehung der Lade zu Ägypten noch darauf hingewiesen werden, daß in dem Priestergeschlecht des Heiligtums der Lade zu Silo ägyptische Namen vorkommen wie Pinehas. Und zum Abschluß sei noch bemerkt, daß sich von der angedeuteten Kombination aus auch die Spuren, die auf die Vorstellung der Lade als eines Thrones führen können, wohl erklären lassen. Der Sarg des Gottes ist zugleich sein Sitz. Ist doch auch Osiris nicht bloß gestorben, sondern hat nach seinem Tode neues Leben und neue Kraft gewonnen.

Schlußbemerkungen:

Zelt und Lade im Jahwekult.

Die Untersuchung hat also ergeben, daß in der Überlieferung kein Grund zu der Annahme besteht, daß Zelt und Lade, die später durch David vereinigt erscheinen, schon in ihren Anfängen zusammengehörig gewesen seien. Die Überlieferung bestätigt vielmehr wirklich die Worte LUTHERS (bei ED. MEYER, Die Israeliten, S. 135): „Lade und Zelt schließen sich gegenseitig aus.“ Wir haben ferner gesehen, daß ein Zelt als Heiligtum eines Wanderstammes die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wir werden demnach mit B. LUTHER und ED. MEYER (aaO. 215) als gesichert annehmen dürfen, daß bei den Südstämmen, bei denen ja das „nomadische Ideal“ noch so lange nachwirkte, ein

heiliges Zelt den religiösen Mittelpunkt gebildet hat. Ist der Jahwedienst bei den Südstämmen zu Hause, so steht dem nichts im Weg, das Zelt als das ursprüngliche Jahweheiligtum anzusehen.

Im Unterschied vom Zelt hat die Lade in der Überlieferung von der Entstehungszeit der Jahweverehrung eine weniger gesicherte Stelle. Stärker in den Vordergrund tritt sie erst in der Zeit der Ansässigkeit, und zwar bei den Josephstämmen. Wir haben gesehen, daß sie aus einer Beduinenreligion kaum erklärbar ist, ja, daß ihre Verbindung mit dem Jahwekult sekundär zu sein scheint. Der Gedanke, daß ein altes Heiligtum der Josephgruppe später in den Jahwekult übernommen wurde, würde nicht viel Schwierigkeiten machen, wenn wir annehmen dürften, daß diese Stämme erst später zur Jahweverehrung übergingen.

Das führt uns auf die große und schwierige Frage nach der geschichtlichen Verwertbarkeit der Überlieferung von der Entstehung der israelitischen Religion. Mit großem Scharfsinn hat GRESSMANN den historischen Kern aus der sagenhaften Überlieferung herauszuschälen versucht. Wenn etwas aus ihr zu entnehmen ist, so das, daß Mose als Stifter des israelitischen Jahwekultes anzusehen ist. Ebenso bestimmt knüpft die Überlieferung an seinen Namen die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten und die Errettung aus der Ägyptergefahr. Die Tradition von dem ägyptischen Aufenthalt hängt aber gerade an Joseph, also den Nordstämmen. Zu ihnen verweist uns also die Überlieferung von der Stiftung des Jahwekultes (vgl. hierzu GRESSMANN, Mose, S. 386; ganz anders LUTHER bei ED. MEYER, Die Israeliten, S. 165). Wie stimmt das aber zu der Tatsache, daß der Jahwedienst doch nach unserer sonstigen Kenntnis seinen Rückhalt und seine Heimat bei den Südstämmen hatte? Man kann wohl vermuten, daß die inneren Widersprüche sich aus einer Verschiedenheit der Überlieferung bei den Süd-, bezw. Nordstämmen erklären. Soweit bis jetzt die Verteilung des Sagenstoffes auf J und E geglückt ist, muß aber als gesichert gelten, daß die beiden Quellen sich nicht so unterscheiden, daß die eine die südliche, die andere die nördliche Überlieferung böte. Beide geben vielmehr, wenn auch in verschiedener Ausprägung, gesamtisraelitische Überlieferung. Die Gestalt, die der Sagenstoff vor der Ausgleichung gehabt haben mag, liegt nicht mehr vor. Wenn wir versuchen wollen, einen Weg zu der wirklichen Entwicklung der Dinge zurück zu finden, sind wir auf Hypothesen angewiesen. Um einen Ausweg aus dem Labyrinth zu finden, wendet sich GRESSMANN gegen die meist angenommene scharfe

Scheidung von Nord- und Südstämmen. Dabei stößt GRESSMANN aber auf eine neue Schwierigkeit, die sich von seiner Auffassung der Vorgänge aus, soweit ich sehe, nicht beheben läßt. Er selbst muß zugeben, daß Juda und die andern Südstämme von Süden her in das Land eingedrungen sind (S. 422 ff.). Das muß, wie GRESSMANN ausführt, gewesen sein, ehe Mose mit seinen Scharen nach Kades kam. Wenn GRESSMANN (Mose, S. 435) nun aber annimmt, daß ganz Israel Jahwe erst durch Mose kennen lernte, so müßte er daraus folgern, daß Juda den Jahwekult erst später angenommen habe. Ja, dafür bliebe dann in Wahrheit nur die Zeit Davids möglich. Denn erst durch ihn wurde die Vereinigung der Nord- und Südstämme wirklich vollzogen. Diese Annahme ist aber doch wohl unmöglich. Denn daß der Jahwedienst gerade bei den Südstämmen seinen eigentlichen Rückhalt hatte, wird nicht zu bestreiten sein.

Wollen wir wenigstens die wichtigsten Resultate von GRESSMANN'S Untersuchung festhalten, so bleibt uns, wenn ich recht sehe, nur der von ihm abgelehnte Weg, anzunehmen, daß Jahwe schon vor Moses Zeit von gewissen Stämmen des späteren Gesamtvolks, den Südstämmen, verehrt wurde. Als deren Jahweheiligtum dürften wir dann das heilige Zelt ansehen. Diese Stämme drangen nach Norden vor, und erst nachdem sich in ihre Sitze andere Völker nachgeschoben hatten, kam Mose mit seiner Stammgruppe nach Kades. Er führte bei seinen Stämmen dort den Jahwekult ein, nachdem sie früher andern Göttern gedient hatten. Diese Hypothese böte Raum für die Lade schon in der Wanderungszeit; die Josephstämme hätten sie sich als ihr Heiligtum aus Ägypten mitgebracht, und vielleicht in Kades wäre sie vollends für den Jahwekult adoptiert worden: ein Vorgang, der ja in der Religionsgeschichte keine Seltenheit ist.

Damit hätten wir die unmöglichen Konsequenzen, so gut es geht, vermieden; wir hätten auch eine Grundlage für das Verständnis der verschiedenen Entwicklung der Religion in Nord und Süd gewonnen. Aber es handelt sich doch leider nur um einen Harmonisierungsversuch;¹

¹ Sowie man sich vom Prinzip aus die Einzelheiten konkret zurechtlegen will, gerät man in Schwierigkeiten. Man beachte z. B., daß in II Sam 7 1-7, wenn unsere oben gegebene Beurteilung richtig ist, zwar die im Süden heimische Wertung des Zeltes noch zu erkennen ist, andererseits aber die, wenn GRESSMANN recht hat, gerade an den Nordstämmen haftende Auszugsgeschichte klar vorliegt. Diese letztere hätte also jedenfalls früher allgemeine Anerkennung gefunden als die Lade. Dafür spricht freilich viel, daß

Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 37. 1917/18. 16.

und das Maß seines Anspruchs auf Wahrscheinlichkeit könnte auch nur auf viel umfassenderer Grundlage bestimmt werden, als unsere Einzelfrage sie bietet. Nur den allgemeinen Eindruck können wir nicht verschweigen, daß GRESSMANNs glänzende Darstellung wohl mehr aus der Überlieferung herausholen will, als mit annähernder Sicherheit aus ihr zu entnehmen ist. Man wird eben doch schon viel baldiger ein non liquet sprechen müssen, als GRESSMANN dies tun möchte. Und das gilt dann natürlich auch von der Frage nach der Herkunft der Lade.

Über die Geschichte der beiden Heiligtümer können wir nicht viel sagen. Ein Zelt ist ein vergängliches Heiligtum. Aber bei unserer Auffassung liegt auch nicht zu viel an der Identität des als Heiligtum dienenden Zeltes. Insofern ist SELLIN (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament XIII, 174) durchaus zuzustimmen, daß es nicht viel zu besagen habe, daß David offenbar ein neues Zelt für die Lade aufschlägt.

Angesichts der Möglichkeit, daß die Lade ursprünglich der Josephsarg gewesen sein kann, erhebt sich aufs neue vielleicht die von WINCKLER gestellte und bejahte Frage, ob dieser Joseph, d. h. also der Gott der Lade am Ende der בעל ברית von Sichem sei. Man könnte sogar versucht sein, den Namen ארון ברית האלהים damit in Verbindung zu bringen und ihn doch für älter zu halten, als gemeinhin geschieht. Es sei wenigstens bemerkt, daß schon VOLZ, Das Neujahrfest Jahwes, S. 50 f. auf II Sam 15²⁴ als alten Beleg für diesen Namen hinweist. Doch solange solche Kombinationen sich nur auf vage Vermutungen und Einfälle stützen können, bleibt Zurückhaltung streng geboten. Wir verzichten daher auf ihre weitere Verfolgung und möchten nur das eine noch betonen, daß bei unserer geringen Kenntnis der ältesten israelitischen Geschichte die Tatsache, daß wir die Lade später in Silo finden, kaum gegen die Identität mit dem in Sichem deponierten Josephsarg geltend gemacht werden kann.

Wenn unsere sicheren Resultate mehr negativer Art sind und wir zur positiven Ergänzung vielfach, wie oft betont, nur Vermutungen bieten können, so ist das mindestens zu einem guten Teil in der Art begründet, wie die Überlieferung auf uns gekommen ist. Was uns die Erkenntnis der geschichtlichen Zusammenhänge besonders erschwert, ist

die Lade ihre Stellung zu der Jahwereligion erst spät im Lande selbst bekam, aber es erschwert wieder die enge Verknüpfung von Mose und Joseph.

in den einleitenden Worten schon ausgeführt. Wir haben es in dem Werden Israels und bis zu einem gewissen Grad wohl auch in dem seiner Religion mit einem Verschmelzungs- und Ausgleichungsprozeß zu tun. Die Überlieferung in ihre einzelnen Fäden aufzulösen, ist deshalb so schwer, weil sie uns auch in den sogenannten Quellschriften schon in künstlicher Verflechtung vorliegt. Um so nötiger ist es, scharf zu scheiden zwischen dem oft dürftigen Resultat, das aus den Quellen sicher sich ergibt, und unseren Deutungsversuchen und diese auch deutlich als Versuche kenntlich zu machen.

Nachwort vom 3. X. 1918.

Vorliegende Arbeit wurde vor nahezu drei Jahren beendet, und anderweitige Tätigkeit erlaubte dem Verfasser in der Zwischenzeit keine erneute Durcharbeitung des Stoffes. Auch im Augenblick der Erledigung der Korrektur steht ihm — unmittelbar nach einem Wohnungswechsel — die hiefür nötige Zeit nicht zur Verfügung. Er glaubt aber den Inhalt noch heute vertreten zu können und hofft, daß er auch jetzt noch zur Klärung der Probleme dienen kann. Der Kern der Arbeit ist die Klarlegung des wesentlichen Unterschieds des Ursprungs von Zelt und Lade: das Zelt ist zwanglos zu verstehen als Heiligtum eines Wandervolks, die Lade nur aus einer bodenständigen Kultur heraus. Über ihr eigentliches Wesen werden wir stets auf Hypothesen angewiesen sein. Die Deutung als Thron bleibt m. E. unzureichend; auf der anderen Seite wird die Frage nach dem Inhalt der Lade — dabei muß ich auch nach EERDMANS' mir erst nachträglich zugänglich gewordenen Aufsatz in Expositor 8. ser. III, 1912, S. 408 ff.¹ bleiben — unlösbar sein. Nach unserer Vermutung dürfte sie auch ziemlich müßig sein.

Auf ein nachträgliches Eingehen auf die in der inzwischen erschienenen Literatur enthaltenen Ausführungen zu unserem Thema muß ich im allgemeinen verzichten. Nur eine Arbeit soll, weil eine ganz neue Lösung versuchend, kurz erwähnt sein. REIMPELL geht in einem nachgelassenen Aufsatz in Orient. Lit.-Ztg. 1916, Sp. 326 ff. von den merkwürdigen Felsstufen von Petra aus, in denen er, einer Anregung E. BRANDENBURGs nachgehend, ein von den Midianitern unverstanden übernommenes

¹ E. sieht in der Lade einen Behälter für Steine vom Sinai, die nach Analogie von II Reg 5¹⁷ Jahwes Gegenwart gewährleisten sollten. — Daß wir uns seiner ganzen Auffassung nicht anschließen können, geht aus dem Inhalt unseres Aufsatzes zur Genüge hervor.

hethitisches Gottheitssymbol sieht. Dieses Symbol meint er, habe Mose übernommen und in einem Holzkasten nachgebildet. So anregend REIMPELLS Studie auch ist, so belangreich die Fragen der Felsarchitektur mir auch für die palästinische Archäologie erscheinen, so scheint mir seine Hypothese doch, so länge das Problem der Stufen nicht noch weiter geklärt ist, zu stark in der Luft zu schweben und jedenfalls der ausreichenden Begründung in den gegebenen Tatsachen zu entbehren. Von diesen auszugehen, wie wir es oben versucht haben, scheint uns aber nach wie vor der sicherste Weg [1].

[1 Zur Ergänzung des Nachworts sei dem Herausgeber erlaubt, neben der Arbeit REIMPELLS noch auf eine zweite hinzuweisen, die im Unterschied von REIMPELL mit den „gegebenen Tatsachen“ und insbesondere mit den Angaben der alttestamentlichen Texte in gründlichster Weise rechnet und von da aus zu einer ganz anderen Auffassung der „Lade“ kommt. Es ist das bedeutende Buch von WILLIAM R. ARNOLD, Ephod and Ark. A Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews (Cambridge 1917. 170 S.). Nach mit hervorragender Methode geführten Untersuchungen (אֲרוֹן ist vielfach Ersatz für ursprüngliches אֲרוֹן, gerade wie I Sam 15.23 אֲרוֹן an seine Stelle getreten ist) gelangt ARNOLD zu dem Resultate: Die „Gotteslade“ ist eine heilige Büchse (a sacred box), unter Umständen auch ein etwas größerer heiliger Schrein; ob Büchse oder Schrein enthielt die „Lade“ irgendwie Loose zur Erkundung des göttlichen Willens. Die „Lade“ war nicht nur in einem einzigen Exemplar vorhanden, sondern sie stand in Palästina den Priestern sozusagen an jeder heiligen Stätte zur Verfügung.

K. M.]

[Abgeschlossen den 21. Oktober 1915.]