

Der Dekalog.

Von J. C. Matthes, ord. Professor an der Universität Amsterdam.

Ist der Dekalog mosaïsch, d. h. entweder von Mose selbst gegeben, oder wenigstens in der mosaïschen, resp. nomadischen Vorperiode entstanden? Diese Frage wird, wie man weiß, auch von den Männern der kritischen Wissenschaft verschieden beantwortet, von einigen bejaht, von andern verneint. Es sei mir gestattet, bekannte Namen zu nennen. Im Jahr 1861 lehrte Kuenen¹: „Obgleich die Echtheit einiger unerheblicher Zusätze mit Recht in Zweifel gezogen wird, so wird doch der mosaïsche Ursprung der Gebote selbst von den kräftigsten Beweisen gestützt“. Im Jahre 1869 wiederholt er²: „Wider die Meinung, die zehn Worte stammen von Mose, läßt sich nichts von Bedeutung einwenden“. Anders urteilt er dagegen im Jahre 1887³: „Hält man den Schriftsteller, der die Gebote Jahwe's im Dekalog kurz zusammenfaßt, für selbstständig und produktiv, so zähle man ihn zum 8. Jahrhundert: meint man dagegen, er resumiere, was die Jahwepropheten schon ausgesprochen hatten, so mache man ihn zum Zeitgenossen Manasses“. Diese Meinungsänderung Kuenens hat nicht allgemein Beifall gefunden, selbst nicht bei Geistverwandten. Im Jahre 1892 schrieb

¹ HCO¹I, 159. Ich übersetze hier und im Folgenden die holländischen Citate ins Deutsche.

² Godsdienst van Israel I, 281. ³ HCO²I, 238.
Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 24. I. 1904.

Cheyne¹: „I am in full accord with Dr. Driver, when he says (in tacit opposition to Kuenens later view) that the teaching of Moses on civil and ceremonial precepts is preserved in the Decalog and the Book of the Covenant . . . We may not unreasonably suppose that the Ten Words are indeed derived from Moses, the man of God“. Selbst Reuß urteilte²: „Nichts hindert uns den Kern der Sage festzuhalten . . . Der Inhalt der zehn Worte, in welchem nur eine in sonderbarer Täuschung begriffene Theologie die Summe aller christlichen Moral entdecken konnte, atmet den Geist jener Urzeit und mag den sichern Maßstab für das für Moses Erreichbare abgeben“. Daß die Schule Dillmann's in dieser Hinsicht nicht zurückblieb, versteht sich.³ Für Kittel⁴ gibt es nur einen mosaischen Dekalog, aus dem das Eigentümliche der Religions-Stiftung Mose zu entnehmen sei. Ja selbst das Bildergebot, das die Meisten, auch Kuenen schon in G. v. I⁵, für nachmosaisch halten, wird von Kittel als echt mosaisch betrachtet⁶.

Diesen gegenüber steht nun freilich eine Anzahl kritischer Fachmänner, die den mosaischen Ursprung des Dekalogs leugnen und ihn für ein Produkt der königlich-prophetischen Zeit im Reiche Juda halten. So Wellhausen, Stade, Smend, Guthe, Thomas, Baentsch. Obgleich es nicht unbekannt ist, will ich doch, da ich am Sammeln von Zeugnissen bin, der Vollständigkeit wegen, Citate von den genannten Gelehrten mitteilen. Wellhausen, Skizzen I, 68: „Vielleicht stammt aus der Zeit Manasses auch der Dekalog“. Stade, G. d. V. I.

¹ The Expositor Febr. p. 109.

² Geschichte der H. Schriften A. T. § 77 (1890).

³ Dillmann selbst Ex. und Lev. ², 219. Ryssel, Ex. u. Lev. ³ 226, 241.

⁴ Gesch. der Hebräer I, 221.

⁵ I, 206 „Mozes heeft het gebruik van Jahveh-beelden niet bepaald en uitdrukkelijk verboden“.

⁶ A. a. O. I, 225.

I, 58 vgl. 457, 584: „Aus E² stammt unser Zehngebots-gesetz“. Smend, Religionsgeschichte 16: „Mose war nicht der Gesetzgeber Israels“; S. 273 „Der Dekalog wird von Wellhausen und Kuenen in die Zeit Manasses gesetzt; in der Tat ist er aus ihr am besten verständlich“. Guthe, G. d. V. I., 20: „Das Gesetz rührt nicht von Moses her“. Thomas; Gesch. d. A. B., 313: „Den letzten Regierungsjahren Hiskia's dürfte der Dekalog (Ex. 20) angehören“. Baentsch, Exodus u. Leviticus übersetzt und erklärt, 178: „In der Kraft und Einfachheit dieses Gesetzes hat man die Spuren der mosaischen Autorschaft finden wollen. Die streng geschichtliche Betrachtung schließt diese Autorschaft völlig aus“.

Noch immer also hat die nichtmosaische Hypothese ihre Anhänger so gut wie die andere. Doch hat gerade in der jüngsten Zeit die Ansicht, daß der Dekalog von Mose her-rühre oder jedenfalls aus der sogenannten mosaischen Zeit stamme, neue Verteidiger gefunden. Zu diesen gehört Wildeboer, schon in seiner Literatur des A. T.¹; und sehr deutlich in den Theol. Studien², wo er erklärt, den mosaischen Ursprung immer aufrecht gehalten zu haben. Wilhelm Erbt schreibt ebenso³: „Man wird das Eigentümliche der Religions-auffassung Moses' aus dem Dekaloge zu entnehmen haben . . . Moses gab mit dem Dekaloge dem in Palästina einbrechenden Volke den Monotheismus“. Eerdmans ferner behauptet⁴: „Der Dekalog ist, der Hauptsache nach, gegeben am Sinai“. Diese Ansicht halte ich für irrig und muß sie darum ent-schieden bestreiten. Ich nehme dabei besondere Rücksicht

¹ Vgl. die dritte holländische Ausgabe, (1903) S. 21 f.

² Jg. 1903 S. 111: „De Mozaische oorspong der Tien Woorden is door mij altijd gehandhaafd.“

³ Die Sicherstellung des Monotheismus (1903) S. IV.

⁴ Theol. Tijdschrift 1903, bl. 20, 35.

auf Eerdmans, der die Frage am ausführlichsten und gründlichsten erörtert hat¹. Nach meiner Ansicht kann der Dekalog nicht mosaïsch sein, und ebensowenig aus der Nomadenzeit stammen, weil er nicht den Stempel jenes Zeitalters an sich trägt, sondern den des königlich-propheetischen in Juda. Dies geht m. E. hervor aus der nationalen Lage, in der er wurzelt; aus der Sprache, in der er verfaßt ist; aus dem sozialen, gottesdienstlichen und religiös-sittlichen Zustände, den er zur Voraussetzung hat.

Erstens die nationale Lage. Die zehn Worte richten sich an ein Volk, d. h. an eine Einheit von Stämmen. Soweit wir aber das Dunkel der Urzeit durchdringen können, ergibt sich uns daraus wie auch auf Grund der späteren Geschichte Israels der Schluß, daß jene Einheit in der sogenannten mosaïschen Zeit gefehlt hat. Eerdmans gibt das einmal implicite zu; gewöhnlich leugnet er es. Auf S. 33 seiner Abhandlung schreibt er: „Wir wissen, daß die Stämme ‚nachdem sie sich in Kanaan angesiedelt hatten, keine Einheit bildeten‘“. Waren sie aber in der Periode der Ansiedlung in Kanaan nicht einig, wie läßt sich dann behaupten und wahrscheinlich machen, daß sie es in der Wüste gewesen seien? Dennoch lehrt Eerdmans S. 32: „Seit der Wüstenzeit ist Jahwe der Gott Israels, d. h. des Ganzen, der Nation; das ist das einstimmige Zeugniß der israelitischen Literatur“. Seit der Wüstenzeit, das will also sagen: von der Wüstezeit an, diese Zeit mitgerechnet. Das stimmt durchaus nicht mit

¹ Theol. Tijdschrift von 1903. I. Heft.

² „Wij weten, dat de stammen, in Kanaän gevestigd, geen eenheid zijn“. Es gilt natürlich nur von den ersten Jahrhunderten des Wohnens in Kanaan. In der königlichen Zeit fehlt die Einheit nicht, und kann der Dekalog dann verfaßt sein.

jener andern Erklärung überein, wonach die Stämme in Kanaan anfangs noch keine Einheit bildeten. — Eerdmans braucht aber die Einheit in der Wüste für seine Hypothese. Zwar hält er die Gesetzgebung am Sinai, wie das A. T. sie erzählt, nicht für glaubwürdig. „Das A. T. lehrt, die zehn Worte rühren aus der Zeit Moses her; sie seien von ihm publiciert, damals als der Bund zwischen Jahwe und Israel geschlossen ward“¹. Doch dies, sagt E., ist spätere Speculation. Der Hintergrund der Sache aber ist nach E. sehr historisch, nämlich dieser: „Verschiedene Nomadenstämme vereinigten sich zu einem Stammebund unter Anrufung eines Schutzgottes, weil ein Teil dieser Stämme oder sie alle der Hülfe dieses Gottes ihr Entkommen aus der ägyptischen Oberherrschaft dankten“². Also geht, ebensogut wie die Überlieferung, Eerdmans von der Voraussetzung aus, am Sinai oder in der Wüste sei ein Bund geschlossen worden. M. a. W. die Stämme bildeten schon eine formelle Einheit, sonst hätte der Bund nicht geschlossen und das Gesetz nicht gemacht werden können. Denn für die einzelnen Stämme war, wie E. bemerkt, kein Gesetz nötig oder möglich. Im Stamme gibts nur Sitte, Gewohnheitsrecht. Das Gesetz erweitert dies Recht des einzelnen Stammes zum Bunde. So wird es Bundesgesetz. „Das du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht begehren, war vorher schon in einzelnen Stämmen ungeschriebene Sitte, wird nun aber nach der Bundesschließung beschworenes Gesetz der Verbündeten“³.

Doch das ist alles reine Phantasie. Wer versichert uns, daß es bei den Beduinen so gehe, und daß es bei den hebräischen Beduinen in der sinaitischen Halbinsel so gegangen sei?

Vom Gesetze, das damals gegeben wäre, schweigen,

¹ S. 29. ² S. 33. ³ S. 35.

wie Seinecke¹ richtig bemerkte, die Propheten wenigstens bis Jeremia². Den Bund erwähnt das ganze A. T. und erwähnen bes. die Propheten häufig genug, aber es ist ein ganz anderer Bund als der von E. angenommene. Und die Einheit der Stämme, worauf es hier über alles ankommt, fehlte nach der Geschichte und nach Eerdmans S. 33 selbst in den ersten Jahrhunderten ihres Zusammenseins in Kanaan ganz. Das Band war so locker, daß in der Richterzeit noch alle für sich ihre Häupter wählen und unabhängig von einander streiten. Allerdings haben später die deuteronomischen Schriftsteller diesen Sachverhalt geändert und getrübt, ja selbst im Buche Josua eine Einheit der Eroberung gelehrt. Aber aus den alten Quellen geht noch deutlich hervor wie der Tatbestand war. Es gab keine Einheit, keinen Bund, kein Gesetz in der Vorzeit, nicht einmal in der kanaänischen, und a fortiori nicht in der sogenannten mosaischen. Erst die königliche Zeit bringt die Bedingungen dazu³.

Ich komme nun auf die Sprache und die Schrift des Dekalogs. Angenommen, er sei am Sinai gegeben worden, wie ist er dann überliefert worden und zu den Nachkommen gelangt? Schriftlich oder mündlich? Wäre das letzte der Fall, so würden die zehn Worte später in Kanaan aufgezeichnet, und vorher Jahrhunderte lang durch die traditio oralis aufbewahrt worden sein. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß dem so war, und es wird auch im Pentateuch nicht vorausgesetzt. Nicht nur wäre die (mündliche) Überlieferung unter solchen Umständen unsicher geworden, sondern der

¹ G. d. V. d. I. 153.

² Baentsch a. a. O. 178: Die älteren Propheten beziehen sich nie auf den Dekalog, obwohl es an Anlaß dazu doch wahrlich nicht gefehlt hätte, und die erste deutliche Anspielung auf ihn findet sich erst bei Jeremia“. ³ Vgl. Stade G. V. I. I, 173—175.

Unterschied zwischen den einzelnen Stämmerechten und den Bundesrechten würde so natürlich verwischt sein: Das einzig Mögliche wäre also eine *schriftliche* Übermittlung, und zwar, weil den Nomaden natürlich kein Papyrus zu Verfügung stand, eine, wie der Pentateuch erzählt, auf Steinen eingegrabene. Aber wie sind die Steine dann mitgeschleppt worden? Besonders mit Rücksicht auf den Umfang des Dekalogs, selbst in abgekürzter Form, ist das Mitschleppen überhaupt undenkbar¹. Nach der jüngeren Tradition diente dazu die Lade; nach der ältern aber lag in der Lade zwar ein Stein, aber einer, der zur Wohnung eines Gottes diente, und worauf gar nichts geschrieben war².

Doch angenommen, das Gesetz sei aufgezeichnet gewesen und in Palästina angelangt, in welcher Schrift und Sprache war es dann verfaßt? schrieb und redete man in der Wüste schon hebräisch? Jedermann weiß das Gegenteil. Hebräisch ist kanaänäisch: die von den Kanaanäern entlehnte Sprache³. In Arabia Petraea haben die Stämme natürlich einen arabischen Dialekt gesprochen; vor ihrem Eintritt und Wohnen in Kanaan selbst kein Wort hebräisch verstanden. Wenn sie also, wie Eerdmans annimmt, in der Wüste ein Gesetz gemacht haben, muß das dort in süd-semitischer oder arabischer Mundart verfaßt sein.

Doch wie kommt es dann, daß der überlieferte Dekalog hebräisch ist? Ist dieser eine Übersetzung? Das wird nicht gesagt und auch nicht vorausgesetzt. Wäre das Gesetz, wie wir es haben, eine Übertragung, so wäre es jedenfalls eine ziemlich späte. Denn seine Sprache ist die der prophetisch-königlichen Zeit. Sie hat nichts Alttertümliches. Man müßte also annehmen, es habe ziemlich lang gedauert, be-

¹ Reuss, G. d. H. S², 99. Thomas, G A B 64.

² Stade, G. V. I I, 457.

³ Jes 19,18; vgl. Ges. Kautzsch, Gr. § 2. a. Stade's Grammatik § 1. c.

vor man die Übersetzung machte. Das ist nicht wahrscheinlich. Noch mehr würde es freilich befremden, daß überhaupt ein so heiliges Dokument, das von Jahwe gegeben oder wenigstens in seiner Gegenwart gemacht und beschworen war, je übersetzt worden wäre.

Welche sozialen Verhältnisse reflektirt nun aber der Dekalog? Wenn er in der Wüste verfaßt ist für die damaligen Nomaden, sollte er auch die Merkmale der Beduinenvelt tragen. Nun hat er jedoch vielmehr die Kennzeichen der späteren Kulturzeit an sich. Alles in ihm weist auf Landbau, auf Städtebewohnung, auf eine Bevölkerung mit festen Wohnstätten. Da ist die Rede von Feldarbeit; vom Lande oder vom Boden, worauf man wohnt; von Fremden in den Toren der Städte; von Sklaven und Sklavinnen; von Rindern und Eseln, die arbeiten; von Häusern. Das sind ganz andere Verhältnisse als wir erwarten würden im Gesetze eines Nomadenbundes.

Ich weiß was man mir antwortet. „Das sind spätere Zusätze zum Dekaloge. Im ursprünglichen Gesetze stand nichts Derartiges. Der Dekalog ist viel kleiner gewesen.“ Ja, man hat wirklich fast allgemein die Zehn Worte so abgekürzt, so von allen Eigentümlichkeiten und, wie ich sagen möchte, von aller Schönheit beraubt, daß bloß noch ein Gerippe übrigblieb. Heinrich Ewald, der damit angefangen hat¹, begründet dieses Verfahren mit der Bemerkung, daß die Zehn Worte, so wie wir sie jetzt besitzen, nicht auf den zwei Platten hätten stehen können. Da es aber unwahrscheinlich, ja unmöglich ist, daß es je solche Platten gegeben habe², so bedeutet der Einwand nichts.

¹ Gesch. d. V. I³ II, 231. ² Vgl. oben S. 7.

Andere weisen auf die Differenzen zwischen den Texten in Exodus und in Deuteronomium¹. So hat Dt. im 5. Gebote ein Plus: „damit es dir wohlgehe.“ Da Exodus die Worte nicht hat, sind sie ein Zusatz, sagt man. Es ist möglich; doch damit fällt nicht das nächstfolgende: „damit du lange lebest auf dem Boden, den Jahwe, dein Gott, dir gibt,“ Worte, welche Exodus ebenso hat. Warum sind diese dennoch ein späterer Zusatz? „Weil sie zu deuteronomisch sind“, meint man. Aber der ganze Dekalog ist deuteronomisch gefärbt, m. E. ein Compendium legis aus der deuteronomischen Schule, wobei der deuteronomische Prolog noch einzelne deuteronomische Züge, P² oder R³ besonders das spätere, der Schöpfung entlehnte, Motiv der Sabbatsruhe gefügt hat.⁴

Es gibt noch ein drittes Argument für die Behauptung, der Dekalog, wie wir ihn besitzen, sei eine sehr erweiterte Ausgabe mit Zusätzen, die man bei der Besprechung des ursprünglichen Gesetzes beiseite lassen muß. Das sechste, siebente und achte Gebot sind sehr kurz. Das ist also die Norm. Warum sollten die andern so viel länger gemacht sein? Wie es heißt: „du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen“, so muß auch, meint man, ursprünglich kurz gesagt gewesen sein: „du sollst dir kein Bild machen; du sollst Jahwe's Namen nicht eitel aussprechen; gedenke des Sabbats u. s. w.“ In der Tat kann man so argumentieren, aber eben so gut und noch besser: „wenn später jemand Lust hatte, die Gebote zu erweitern, warum hat er sie dann nicht alle paraphrasirt?“

Auch will es mir scheinen, daß ohne die Zusätze einige

¹ Vgl. z. B. Eerdmans S. 21.

² Der Schriftsteller der Priesterschrift.

³ Der Redactor des Pentateuchs.

⁴ Sieh über den deuteronomischen Charakter des Dekalogs unten S. 41.

Gebote unverständlich gewesen wären. Das Bilderverbot hätte wenig Sinn gehabt, wenn es nichts enthalten hätte als: „du sollst dir kein Abbild machen.“ Denn man fragt erstens: wovon? und zweitens: wozu? Wenn nicht ausgedrückt war, daß keine Gottesbilder gemacht werden sollen; und wenn nicht die Anbetung und Verehrung dieser Gottesbilder untersagt wurde, hatte das Verbot keinen Zweck und keinen Nutzen. Das Verfertigen von Bildern an sich konnte doch wohl nicht schaden. — Wurde bloß geboten: „Gedenkt des Sabbattages,“ so blieb die Frage zu beantworten: auf welcher Weise muß er gehalten werden? Fehlte die Vorschrift der Ruhe, so war mit dem Gebote nichts wesentliches beabsichtigt noch erreicht. — Ich gebe hierbei noch etwas Anderes zur Erwägung. Auch im Vaterunser gibt es kürzere und längere Sätze; sollen nun alle kurz gemacht werden? Muß, weil es heißt: „Dein Name werde geheiligt“, „Dein Reich komme“ ohne mehr, auch das „auf Erden wie im Himmel“ nach „dein Wille geschehe,“ und das „wie wir unsern Schuldigern vergeben,“ nach „Vergib uns unsere Schulden“ gestrichen werden, das letzte trotz Mt. 6, 14, 15?!

Wildeboer Lett. ³ 19 beruft sich für die kürzere Form auf die Terminologie „Die zehn Worte“, Ex. 34, 28. Dt. 5, 19. Er meint also, דְּבָרִים bedeute immer ein (kurzes) Wort. Doch hierin irrt er sich. דְּבָרִים ist nicht immer ein Wort, sondern selbst häufig eine Rede, vgl. Hiob 29, 22. Num. 31, 16. Koh. 12, 13. Stade-Siegfried, Wb. s. v. 134a. Auch der Ausdruck דְּבַר־יְהוָה spricht hierfür, worauf meistens eine längere Gottesrede folgt.

Zugegeben aber, für einen Augenblick, daß nicht nur ein einzelner Satz hier und dort, sondern alles, was mehr als kurzes Gebot oder Verbot ist, späterer Zusatz sei, so bleibt jedenfalls noch ein Beweis für den nachmosaischen Ursprung des Dekalogs stehen, dessen Bedeutung von nie-

mand geleugnet werden kann. Ich meine das Wort בית, Haus, im zehnten Gebote. Dies weist auf eine ganz andere Umgebung als die der Zeltbewohner.

Hat Eerdmans die Gefahr dieses בית für seine Auffassung eingesehen? Es fällt mir nämlich auf, daß er bei der Übersetzung des zehnten Gebots das Haus beiseite läßt und formuliert: „Du sollst nicht begehren was deines Nächsten ist“¹. Dennoch behandelt er sonst בית als ursprünglich, wenn er² behauptet: „Im zehnten Gebote³ umfaßt der Begriff Haus nach hebräischem Sprachgebrauch alles dasjenige, was im Hause ist und zum Hause gehört“. So sind wir denn auch bei ihm, trotz allem Streichen, am Ende wieder in die Welt der festen Wohnsitze angelangt. Vielleicht erwidert er: „בית bedeutet Exod. 20, 17 — anders als Dt 5, 18 — nicht Haus, sondern Hausstand“. Das ist richtig; doch es ändert nichts an dem Sachverhalt. Denn man konnte unmöglich dem Worte den mehr figurlichen Sinn beilegen, wenn er den eigentlichen noch nicht hätte.

Alles zusammen genommen, sind also die vom Dekalog vorausgesetzten sozialen Verhältnisse die nachmosaischen.

Und auch der gottesdienstliche, d. h. kultische Hintergrund des Gesetzes versetzt uns nicht in das mosaische, sondern vielmehr in das königlich-prophetische Zeitalter. Dies ergibt sich aus der Vorschrift über die Monolatrie Jahwe's; aus dem Bildergesetz; aus dem Sabbatgebote.

Die Monolatrie Jahwe's. Das erste Wort, d. h. Gebot; ist nach Eerdmans: „Ich, Jahwe, bin dein Gott“. Ich glaube

¹ S. 22: „Gij zult niet begeeren wat uw naaste toebehoort“.

² S. 21. ³ D. h. in dem von ihm erkannten mosaischen.

nicht, daß dies richtig ist, denn der Spruch hat die Form des Gebotes nicht. M. E. ist es eine Einleitung. Wie dem aber sei, es enthält die Erklärung, Jahwe sei der Gott Israels. Dies könnte vom mosaischen Zeitalter herrühren. Nicht aber das erste Gebot: „Du sollst keine andern Götter neben mir haben“. Moses hat gewiß so nicht reden können. Denn es ist ganz was anderes, Jahwe den Gott Israels zu nennen als zu sagen: „Man darf keinen anderen Gott neben ihm haben“. Wie käme sonst die Sage in die Welt, Moses habe auch den Schlangengott angebetet und anbeten lassen¹, wenn's bekannt gewesen wäre, daß er die Verehrung eines anderen Gottes neben Jahwe streng verboten hatte?

Man muß auch fragen: wenn in der Wüste den Israeliten eingeprägt worden war, keine andere Götter neben Jahwe zu verehren, wie ist es dann möglich, daß sie Jahrhunderte lang nie etwas anderes taten als das? Der Kriegsgott ist Jahwe selbst den sogenannten „gottlosen“ Königen, wie Achab und Achaz, gewesen; aber sonst verehrten alle Israeliten die Götter des Landes; erst mit Hizkia, oder besser mit Josia ist das ein bischen anders geworden, als Folge der prophetischen Reaktion.

Es ist freilich bekannt genug, wie die Geschichtschreiber, das sind die Deuteronomisten, darüber klagen. Sie gehen von der Voraussetzung aus, die Monolatrie Jahwe's sei in der Wüste vorgeschrieben worden, doch man ist in dieser Hinsicht, wie in allen anderen, immer ungehorsam gewesen. Die Vorstellung ist die durchgängige alttestamentliche und kirchliche. Und noch immer gibts Viele, die sie für historisch und natürlich halten.

Wäre sie richtig, so würde man nicht behaupten können: weil wir in den späteren Jahrhunderten nie etwas von der

¹ Num. 21, 8. 9. 2 Kön 18, 4.

Beobachtung des ersten Gebotes bemerken, so kann es auch nicht in der Vorzeit gegeben sein. Denn wir würden den von Vielen vorausgesetzten Fall haben: das Gesetz sei dem Volke, so zu sagen, aufgedrungen von Mose oder von Jahwe, und das Volk hätte es, weil es hartnäckig war, vernachlässigt. Und ich erkenne, daß, wenn jemand von dieser Ansicht ausgeht, es schwer ist, ihn zu andern Gedanken zu bringen. Auf diesem Standpunkte ist er natürlich auch unempfänglich für die Behauptung, daß das Gebot, Jahwe allein zu ehren, das Jahrhunderte lang selbst von den Besten vernachlässigt wurde, in der Wüste nicht gegeben worden sei.

Leichter ist es, die Meinung Eerdmans' zu widerlegen. Nach ihm hat keine fremde Macht den alten Israeliten etwas aufgebürdet, sondern diese Nomaden haben selbst verabredet und einander feierlich versprochen, Jahwe allein zu ehren und keine andern Götter vor ihm zu haben. Bei dieser Voraussetzung wird aber die folgende Geschichte unerklärlich. Denn wir bemerken in den ersten Jahrhunderten nie etwas von einiger Neigung, der Verpflichtung nachzukommen, die man doch nach dieser Hypothese freiwillig auf sich genommen hätte. Und weil dies wirklich undenkbar ist, darf ich schließen, das erste Gebot sei in der Wüste nicht gegeben worden.

Das selbe gilt vom Bilderverbot. Hier brauche ich aber Eerdmans nicht zu widerlegen; denn er hat es schon eingeräumt: „Das Verbot, Bilder zu verfertigen, ist jung. Der Dienst der Teraphim hat Jahrhunderte lang kein Ärgerniß gegeben in Israel. Der salomonische Tempel war voll von Abbildern. Noch Hosea hatte nichts einzuwenden wider die Teraphim. Vor dem 7. Jahrhundert kann das Gebot nicht

1 S. 21.

entstanden sein“. Doch anstatt daraus zu folgern, daß der ganze Dekalog nicht vor dem 7. Jahrhundert anzusetzen sei, macht E. für das Bildergebot eine Ausnahme und betrachtet es als späteren Zusatz. Nun habe ich oben¹ schon darauf hingewiesen, daß man vorsichtig sein muß mit der Lehre der Zusätze zum Dekaloge, wodurch faktisch vom ursprünglichen Gesetz wenig zurückbleibt. Hier geschieht noch etwas Schlimmeres, und wird, einer Theorie zu Liebe, ein ganzes Gebot als Zusatz gestrichen. Das wäre allein zu billigen, wenn das Gebot mit allen anderen im Widerspruch wäre. Aber dies ist nicht der Fall; im Gegenteil, das Bilderverbot ist eine Ergänzung des eben eingepprägten. Erst heißt es: Jahwe ist der Gott Israel's²; weiter: er ist der einzige Gott Israëls; endlich: man soll die Gottheit nicht abbilden. Dagegen behauptet Eerdmans, das Bilderverbot störe den Zusammenhang. Aber wie? Vorhergeht „du sollst keine andern Götter vor mir haben“. Es folgt: „du sollst den Namen Jahwe's nicht mißbrauchen“. Hängen diese zwei Gedanken so eng zusammen, daß sie von einem dritten nicht getrennt werden dürfen? Ich möchte wissen warum.

Außerdem entsteht, wenn das zweite Gebot wegfällt, die Schwierigkeit, daß die normale² Zehnzahl der Gebote zur Neunzahl wird. Um diesem Mangel abzuhelpen, macht Eerdmans die einführende Formel zu einem ersten Worte, das gegenwärtige erste zu einem zweiten Gebote. So bekommen wir wieder zehn. Damit ist aber nicht im Einklang, daß E. uns sonst³ in seinem Aufsätze versichert, es habe ursprünglich nur sieben mosaische Gebote gegeben. Warum,

¹ S. 24—27.

² Baentsch, a. a. O. 179: „Daß der Dekalog auf eine Zehnzahl von Geboten angelegt ist, zeigt schon die ihm im A. T. selbst gegebene Bezeichnung עשרת הדברים, vgl. Ex. 34, 28. Dt. 5, 19“. ³ S. 20, 25.

wird jedoch nicht gesagt, ebensowenig werden die ursprünglichen sieben deutlich nachgewiesen.

Das Sabbatsgebot, speciell die empfohlene Sabbatsruhe, läßt sich auch besser in der späteren Zeit als in der älteren denken. Ich berührte diesen Punkte schon oben, und will nur noch hervorheben, daß die Sabbatsruhe die Hauptsache im Gebote ist. Das Gedenken ohne mehr sagt nichts, das Heiligen ebenso wenig. Und das Gebot muß doch etwas Reelles beabsichtigt haben. Ziehen wir dabei in Betracht, daß im parallelen Dekalogue¹ auf dem Ruhem der Nachdruck liegt, so haben wir alle Ursache anzunehmen, auch in diesem (Exod 20. Dt 5) sei das Gebot der Ruhe wegen gegeben worden:

Nun braucht Ruhen an sich nicht vorgeschrieben zu werden; denn die Menschen ruhen gern. Aber das Compendium legis, ganz conform dem Deuteronomium, in dessen Geiste es verfasst ist, will die Ruhe für diejenigen, die sie sonst nie genießen: die Armen und Elenden, die Sklaven und das Vieh. Dies ist natürlich auch das ursprüngliche Motiv²; nicht das Ruhen Gottes am siebenten Tage.

Und dieses Gebot, so aufgefasst, kann, behaupte ich, keine Vorschrift aus der älteren Zeit sein. Denn später, in Kanaan, denkt, selbst noch im Zeitalter Elias, niemand daran, Sklaven und Vieh am Sabbat Ruhe zu bewilligen³. Auch in der Zeit Jeremia's hält man den Ruhetag in Juda nicht; sondern man läßt alle Sklaven arbeiten⁴. Jeremia tadelt es, weil es gesetzwidrig sei. Er meint, das Gebot sei den Vätern in der Wüste gegeben, und die Nachkommen übertreten es. Von einem aufgebürdeten Gesetze läßt sich das denken, obwohl ich die Meinung Jeremia's nicht teile. Aber ganz undenkbar wäre es, daß Israel selbst, d. h. die am

¹ Exod. 34 21. ² Jesus weiß es Marc. 2, 27 noch sehr gut.

³ Vgl. 2 Kön 4, 23 f. ⁴ Jer. 17, 21—23.

Sinai verbündeten Stämme freiwillig das Sabbatgebot beschworen hätten, und daß späterhin niemand daran dächte, dieser Vorschrift des Grundgesetzes einige Aufmerksamkeit zu schenken. Ist es nicht viel wahrscheinlicher, das Gebot der Sabbatruhe für Arme, Sklaven und Vieh stamme aus derselben deuteronomischen Schule, die überall mit der Erinnerung an das ägyptische Sklavenhaus dieselbe Barmherzigkeit predigt¹?

So versetzt uns alles Kultische und Gottesdienstliche des Dekalogs in die prophetisch-königliche Zeit.

Der ethisch-religiöse Grundgedanke des Dekalogs ist ebenfalls das Produkt jener Zeit und speciell die Frucht der prophetischen Predigt. Auch dies verhindert uns, den Dekalog früher anzusetzen.

Ich weiß, daß ich dies schreibe im Gegensatz zu Eerdmans und zu Wildeboer. Jener fragt, wo ist das Erhabene des Dekalogs? dieser: warum kann das Erhabene nicht von Mose herrühren? Ich fange an mit der Beantwortung der ersten Frage: wo ist das Erhabene des Dekalogs? Wohl glaube ich nicht, daß, wenn es mir gelingt, zu zeigen, daß der Dekalog auf dem prophetischen Niveau steht, Eerdmans sich deshalb überzeugt erklären wird. Es fällt nämlich bei der Lesung seiner Abhandlung auf, daß, was er in dem Dekaloge vermisst, nach ihm im Bundesbuche (Ex. 21 — 23) nicht fehlt, ohne daß er darum auch dieses Gesetz zur prophetischen Zeit in Beziehung bringt. Die darin gegebenen Vorschriften, meint er², haben in der Tat großen sittlichen Wert; sie enthalten das Hauptthema der prophetischen Predigt: die Beschützung der Armen, Witwen und Waisen; das Rechtsgefühl beim Schlichten von Fehden;

¹ Vgl. Dt. 15, 15; 16, 12; 24, 18. 22. mit dem deuteronomischen Gesetzesmotive 5, 15. . . ² S. 22.

Barmherzigkeit gegenüber Fremden und Hülflösen. Dies stimmt überein mit der prophetischen Predigt, wie Eerdmans selbst sie beschreibt¹. Wer nun aber meinen möchte, die Übereinstimmung der prophetischen Predigt mit dem Bundesbuche würde ihn dazu führen, dieses mit jener in Verbindung zu bringen, würde sich täuschen. Die erhabenen Gedanken im Bb., sagt er, seien doch bei näherer Betrachtung eigentlich vorprophetisch² auch wohl herkömmlich von der priesterlichen Thora³. Überdies wird darauf hingewiesen, daß andere Völker, wie das ägyptische und assyrische, schon vor dem Entstehen des israelitischen Volkes solche Gesetze hatten, woraus sich deutlich ergebe, daß auch in Israel die ethische Auffassung älter sei als das achte Jahrhundert⁴. Es hat also keinen Zweck, diesem Gegner gegenüber beweisen zu wollen, der Dekalog enthalte prophetische Lehre; denn wenn man das dargelegt hätte, würde er antworten: diese Lehre ist viel älter, sie galt schon lange vorher und auch bei Israel als Volkssitte, Priesterlehre oder Gewohnheitsrecht.

Abgesehen hiervon ist doch auch der Dekalog, das gesteh ich, selbst in seiner überlieferten, aber besonders in seiner abgekürzten Form, zu gering von Umfang, um die prophetisch-ethische Lehre, angenommen daß er sie enthält, in Details zu reflektieren. Man kann nicht einmal mit Dillmann und Ryssel⁵ behaupten, daß in diesem Gesetze „das ganze Gebiet des religiös-sittlichen Lebens umrißen und geregelt wird“. Die Eigenart ist vielmehr, daß im Namen Jahwes, des einzigen Gottes, nicht nur alle Abgötterei verurteilt, sondern auch das Wesen der Religion in etwas ganz anderm als im Cultus gesucht wird. Und die

¹ S. 24. ² S. 22. ³ S. 32.

⁴ Wie wenig beweist dies! Man könnte ebenso gut sagen, die alten Römer hatten schon vor Christo schöne geschriebene Gesetze: also hatten die Germanen sie damals auch. ⁵ Ex.-Lev. 226.

ist ein Fortschritt gegenüber dem anderen Dekalog Exod. 34,¹ der ebenfalls dem Moses zugeschrieben wird. Im Dekalog Exod. 20 sind alle Riten und Ceremonien totgeschwiegen. Der Gesetzgeber kennt sie nicht und rechnet nicht mehr mit ihnen, und das — nota bene! — in einem Programm, mit dem er die wahre Gottesverehrung einprägen will. Klingt hier nicht das prophetische Wort nach: „Willst du wissen, womit du dem Herrn dienen sollst? Er hat keinen Gefallen an Opfern. Die von Jahwe verlangte Religion ist Rechttun, sich der Liebe befleißigen und demütig Wandeln vor Gott“².

Und nun entgegne man nicht: das „du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen“, ist alles relativ gemeint³ und deshalb ist es nichts Besonderes. Denn obwohl das erste richtig ist, ist doch das zweite falsch, weil, wie ich gezeigt habe, alles darauf ankommt, daß die Moral oder das rechte Wandeln vor Gott als die Hauptsache der Religion betrachtet wird.

Ist das Relative ein Fehler? Aber wer kann sich in der Welt ein Gesetz für die Gesellschaft denken, das lehrt: keine Todesstrafe, kein Krieg, kein Erobern und Plündern feindlicher Städte? In einem bürgerlichen, religiösen Gesetze wird weder Kriegerrecht noch Kriminalrecht berührt.

„Man rechnet es für keinen Ehebruch, wenn man die Frau eines Feindes an sich nimmt“, sagt Eerdmans⁴. Ja natürlich, das war Kriegerrecht, und damit hat der Dekalog nichts zu schaffen. Die Frauen der Feinde gehörten zur Beute⁵, und ihr Recht wird an anderem Ort beschrieben⁶. Aber wenn Saul die Frau Davids ohne Anstand dem Palti zum

¹ V. 4, 27, 29. ² Micha 6, 6—8. ³ Eerdmans a. a. O.

⁴ S. 29. ⁵ Richt. 5, 30. ⁶ Dt. 21., 10—14.

Weibe gibt, so ist das nicht aus dem Kriebsrechte zu erklären. Denn David war kein Fremder im nationalen Sinn, sondern einer, dem gegenüber das israelitische Gesellschaftsrecht gelten sollte. Nichtsdestoweniger wird seine Ehe mit Michal gebrochen, und später bricht er selbst die Ehe Palthis wieder. Also ward damals das achte Gebot wiederholt übertreten. Natürlich, weil Saul und David es nicht kannten; denn es ist undenkbar, dass Könige, Häupter des Staates, selbst publice wider ein solches Gesetz gehandelt haben würden. Und hieraus folgt, daß es in jenem Zeitalter noch keinen Dekalog gab.

Wilbeoer gegenüber gilt diese Beweisführung weniger. Er kann und wird sagen: „das von Jahwe am Sinai gegebene d. h. aufgelegte Gesetz ist wiederholt übertreten worden“. Nur frage ich auch ihn, ob er es wahrscheinlich findet, daß selbst Könige sich darum nicht gekümmert haben würden. Wie dem aber sei, Eerdmans gegenüber wiederhole ich auch hier: wenn das Gesetz nicht aufgedrungen, sondern von den Stämmen selbst gemacht und beschworen ist, so läßt sich die vorsätzliche Übertretung seiner Gebote gar nicht erklären.

Es gibt ein Gebot, worüber ich noch ausführlicher handeln muß. Ich meine das zehnte, mit seinem: „du sollst nicht begehren“. Oder ist das nicht die richtige Übertragung von *לֹא תַחַמְד*? Eerdmans meint es.

Erstens, sagt er, setzt das „nicht begehren“ eine Innerlichkeit der Religion oder der Moral voraus, die bei Israel fehlte. „Es ist bekannt, daß die alttestamentliche Gerechtigkeit immer äußerlich ist, nie zu Gesinnung wird“¹. Ich antworte: bekannt ist es so wenig, daß die Meisten, wie

¹ Eerdmans, S. 25.

Eerdmans selbst anerkennt, das „du sollst nicht begehren“ innerlich nehmen als Warnung vor der Lust zum Bösen. Aber abgesehen davon, ist es jedenfalls nicht richtig, daß im A. T. alles nur äußerlich wäre, wie Wildeboer vorzüglich dargetan hat¹. Obwohl, sagt er, zweifelsohne im Alten Bunde sich eine mehr äußerliche Auffassung der Sünde, und also auch der Gerechtigkeit findet, herrscht daneben auch eine andere, mehr innerliche Anschauung vor; und er bringt für seine Behauptung eine Anzahl Stellen bei, die ich, weil nicht jedermann vielleicht im Besitze seiner Abhandlung ist, unten verzeichne². Ich füge nur noch hinzu, daß besonders Jeremia wiederholt den Nachdruck auf die innere Gesinnung legt³, und es also diejenigen, die diesen Propheten kennen, befremden muß, bei Eerdmans zu lesen, daß „die alttestamentliche Anschauung über Gerechtigkeit und Sünde nie zu der Wurzel, zum Innern durchdringt“.

Es werden, sagt er⁴, doch immer Taten verlangt. Wenn der Gott der Propheten spricht: „Barmherzigkeit gefällt mir, nicht Opfer“, so wird selbst in diesem häufig angezogenen Texte, keine Gesinnung, sondern ein Handeln verlangt. — Aber erstens ist doch nicht von Handlungen die Rede, sondern von einer Gesinnung: der Barmherzigkeit. Und zweitens ist es wohl nicht möglich, aufrichtige Taten von Barmherzigkeit zu verrichten, ohne den Sinn der Barmherzigkeit im Herzen zu haben. Wenn die Propheten lehren: keine Feste, kein Geplär von Liedern, kein Rauschen von Harfen, sondern Recht und Gerechtigkeit, so fordern sie ohne Zweifel Taten. Ja, sie predigen: „Schafft mir eure

¹ In Theol. St. I. I. 116 ff.

² Gen. 8, 21; 20, 5, Sam. 16, 7; 1 Kön. 3, 12; 11, 4; 15, 3; Jer. 3, 17; Ezech. 28, 2; Ps. 51, 12; Spr. 4, 27.

³ Smend a. a. O, S. 236. Vgl. Jer. 4, 1, 4. 14; 17, 9 20, 12.

⁴ S. 25.

bösen Taten aus den Augen; höret auf, Böses zu tun, lernt Gutes tun“. Aber abgesehen davon daß das wirklich gerechte Handeln unvereinbar ist mit böser Gesinnung; wäre der Gegensatz zwischen den kirchlichen Handlungen und den frommen Taten verfehlt gewesen, wenn diese letztgenannte Kategorie bloß formell zu nehmen wäre. — Wie ist es möglich, im Buche Hiob¹ nichts als äußerliche Auffassung der Sünde zu finden², weil der Prolog sagt, „Job sündigte mit seinen Lippen nicht“³? Dies wird natürlich im Prologe gesagt mit Rücksicht auf die späteren Reden Hiobs, in denen er wirklich jener Sünde schuldig erschien³. Aber im Buche wird sonst die innere Reinheit hoch geschätzt, und z. B. 31, 1 eben so gut wie Mt. 5, 28 das Blicken nach einer Frau oder Jungfrau, und 31, 29 das sich Freuen über das Unglück seines Nächsten oder Feindes gerügt.

In diesem Zusammenhang komme ich zuletzt nun noch einmal zurück auf den Ausgangspunkt⁴ dieser Erörterung über die Gesinnung: auf das zehnte Gebot, dessen Innerlichkeit ausführlich von Eerdmans bestritten wird, nicht nur auf Grund der alttestamentlichen Lehre überhaupt, sondern auch auf Grund der Textworte selbst. Ich bin demgegenüber mit Wildeboer völlig überzeugt von der Richtigkeit der innerlichen Auffassung und einverstanden mit Baentsch, wenn er⁵ zum zehnten Gebote bemerkt: „daß der Gesetzgeber nicht bloß Handlungen und Taten, sondern schon die beghehrliche Gesinnung, aus der die meisten Sünden gegen die Nebenmenschen wie aus ihrer Wurzel hervorgehen, verbietet; zeigt die Tiefe seiner sittlichen Einsicht und den ächt prophetischen Geist seines Standpunktes“.

¹ Eerdmans, S. 26. ² 2, 10.

³ 15, 6. ⁴ Oben S. 35.

⁵ A. a. O. S. 184.

Verwirft man diese Erklärung, so bleibt, außer der zu besprechenden von Eerdmans, die „von manchen beliebte Einschränkung des hier gebrauchten ZW. לֹא תִחַמְדַּךְ auf betrügerische Unternehmungen, durch die man unter dem Schein des Rechts die Güter des anderen an sich zu bringen sucht“. Mit gutem Grunde hat Eerdmans diese Auffassung verworfen, die u. a. damit verteidigt wird, daß die übrigen „Worte“ nicht die Gesinnung des Menschen, sondern sein äußeres Betragen betreffen. Als ob deswegen am Schluß nicht etwas mehr stehen könnte! — Anstatt dieser falschen Erklärung des zehnten Gebotes schlägt er selbst eine andere vor, die das Verdienst hat, ursprünglich und neu zu sein, aber doch ebenso wenig wie die von ihm bestrittene befriedigt. Gelingt es mir, das nachzuweisen, so bleibt nur noch die „innerliche“ Auffassung.

Eerdmans behauptet, לֹא תִחַמְדַּךְ bedeute nicht: *du sollst nicht begehren*, sondern: *du sollst dir das Herrenlose¹ nicht zueignen*, und erläutert den Gedanken so: „Wer auf die Reise geht und sein Haus leer stehen läßt, muß nicht staunen, wenn er es später im Besitz eines andern findet. Der Andere hat während seiner Entfernung sich das Haus angeeignet; solches Verfahren wird hier verboten“. Nun lasse ich dahingestellt, ob ein solches Verbot neben dem: „du sollst nicht stehlen“, wahrscheinlich ist. Wildeboer² kann nicht glauben, daß nach dem: „du sollst nicht ehebrechen“, hier noch einmal gewarnt wird: „du sollst die Frau deines Nächsten dir nicht zueignen; wenn sie herrenlos ist“. Ich glaube, daß er Recht hat, doch lasse ich auch dies auf sich beruhen. Meine Einwendung betrifft die Bedeutung von לֹא תִחַמְדַּךְ , das nie etwas anderes ist als ἐπιθυμεῖν , *begehren*, und das folglich auch hier nichts anderes bedeuten kann.

¹ Niederl.: het onbeheerde. ² Th. Stud. I. I. S. 116.

Jos. 7, 21 wird erzählt, daß Achan die Beute begehrte und nahm¹; das *nehmen* wird ausgedrückt durch לקח; und natürlich ist dann חמד das *begehren*, denn sonst wäre zweimal gesagt: „*ich nahm sie*“. Auch stimmt die Erklärung *begehren* zu dem Begriff des Stammes חמד. Es gibt aber Stellen, meint Eerdmans, wo חמד nicht *begehren* bedeutet. Er nennt Ex. 34, 24. Ps. 68, 17. Spr. 12, 12. Doch diese Stellen beweisen seine Behauptung nicht. Spr. 12, 12 ist der Text so verderbt, daß es sich ihm kein Sinn mehr abgewinnen läßt. Die einzig mögliche Übersetzung wäre: „den Gottlosen gelüftet nach dem Netze“, was freilich ebenso wenig befriedigt, als: „der Gottlose eignet sich das herrenlose Netz zu.“ — Ps. 68, 17 deutet חמד die Auserwählung des Berges Zion an. Der Dichter will nicht sagen: „Jahve hat den Berg genommen um ihn zu bewohnen“, sondern „er hat ihn erwählt zur Bewohnung“. Überdies war der Zion nicht herrenlos. — Nur Exod. 34, 24 würde die Erklärung passen. Wenn übrigens die Übersetzung: *das Herrenlose nehmen*, sich rechtfertigen ließe, könnte sie hier verteidigt werden: „Gehe ruhig zu deinen Festen, denn niemand soll dein Land sich aneignen, während du hinziehst, um vor Jahve deinem Gott zu erscheinen“. Aber die gewöhnliche Bedeutung von חמד, *sich gelüsten lassen, sein Auge werfen* auf das Land paßt doch wenigstens ebenso gut; und ist also auf Grund des Sprachgebrauches vorzuziehen.

Wenn nun Eerdmans weiter, um seine Auffassung zu empfehlen, auch von den synonymen Verben שאף und התאוה behauptet, daß sie: *das Herrenlose nehmen* bedeuten, so büdet er ihnen einen Sinn auf, den sie nie haben und der ihnen fremd ist. Amos 8, 4 ist השאפים אֲרֵיִן doch wohl nicht = *die den Dürftigen nehmen* (was würde das sagen

¹ וְאֶחָדָם וְאֶחָדָם.

wollen?) sondern: *die dem Dürftigen nachstellen.* Und Spr. 23, 3. 6 kann לֹא תִתְאוּר לְמִטְעָמֹתָיו אֵל תִּתְאוּר אֵל nichts anderes sein als: *Hege kein Gelüste nach seinen Leckerbissen.*

Ich weiß, was man entgegnet: es ist unmöglich, daß schon im A. T. ebenso wie im N. T. (cf. Mt 5, 28), die böse Begierde verboten wird. Hierauf habe ich nichts zu antworten als: es steht im A. T. Auch wenn man's nicht erwartet hätte und kaum begreift, soll man doch, wie Luther sagt, das Wort stehen lassen.

Ja ich erkenne: der Gedanke ist tief und hoch. Aber die prophetische Lehre ist nun einmal in ihren besten Vertretern hoch und tief gegangen. Das läßt sich nicht ändern, und man muß auch nicht daran deuteln wollen. Nach Allem was wir von Amos, Jesaja, Micha und Jeremia hörten, dürfen wir uns doch am Ende nicht allzu sehr wundern über das Durchdringen dieser prophetischen Gesinnung auch im prophetischen Dekalog.

So verstärkt die Erörterung über den religiös-ethischen Grundgedanken und über das Schlußgebot des Dekalogs, den Eindruck, den wir schon bei jedem Punkt bekamen: daß die zehn Worte nicht zusammengestellt sind von Beduinen, deren erste Nachkommen in Kanaan weder eine Religion ohne Kultus noch eine ethische Religion des Inneren kannten. Diese war in den ersten Jahrhunderten bei Israel nicht da, aber sie ist durch die großen Propheten gekommen, und spiegelt sich nun auch in den zehn Worten ab.

Es ist schwierig, die Zeit der Abfassung genauer zu bestimmen. Meines Erachtens ist dieser Dekalog ein Compendium legis, wie es mehrere gegeben hat, aber dies allein ist in deuteronomischem Geiste verfaßt. Ich weiß wohl, daß die meisten an E denken, und muß die Möglichkeit dieses

Ursprungs zugestehen. Zu völliger Gewißheit in dieser Hinsicht werden wir vielleicht nie gelangen.

Doch möchte ich bemerken: der Dekalog ist voll deuteronomischer Worte, Ausdrücke und Gedanken, nicht nur in der Redaktion vor dem Gesetzbuche Dt. 5, sondern auch im Exodus. Kuenen¹ und Wellhausen² geben das beide zu. Nur irren sie sich, meine ich, wenn sie dessenungeachtet bei E stehen bleiben, während wir schon bei D angelangt sind und deutlich den Geist seiner Schule überall spüren.

Für die von mir verfochtene Hauptsache aber macht es wenig aus, ob das Compendium legis einfach prophetisch oder auch deuteronomisch ist. Über die Art und die Zeit des Entstehens sind wir alle, die wir dabei an ein späteres Jahrhundert denken, doch ziemlich wohl derselben Meinung.

S. 23 bestritt ich Eerdman's Erklärung von חמד, und bewies aus Jos. 7, 21, und ebenso aus den von E. selbst angezogenen Stellen, daß das Zw. nicht, wie E. meint, *sich das Herrenlose zueignen*, sondern *begehren* bedeute. Ich hätte noch hinzufügen können, daß dieselbe Bedeutung sehr deutlich aus Mich. 2, 2 hervorgeht. וחמדו שדות ונולו will natürlich sagen: „*sie begehren Äcker und rauben sie*“, wie Jedermann übersetzt. — Ich danke diese nachträgliche Bemerkung dem Herausgeber.

¹ HCO² I, 163. ² Comp. 2, 91.