

Komposition und Ursprung des Deuteronomiums.

Von Prof. D. Dr. **Gustav Hölscher** in Marburg.

Das Ziel dieser Untersuchung ist der Nachweis, daß das sog. deuteronomische Gesetz mit dem im Jahre 620 gefundenen Gesetzbuche des Königs Josia nichts zu tun hat, sondern um gut hundert Jahre jünger ist.

Die Frage ist natürlich weitverzweigt und zieht eine Menge anderer Fragen der alttestamentlichen Literatur- und Religionsgeschichte in Mitleidenschaft. Ich mußte die gesamte Untersuchung deshalb auf eine Reihe von Einzelarbeiten verteilen. Eine kurze zusammenhängende Darlegung meiner Anschauungen findet man in meiner „Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion“ (1922). Einzelne Seiten der Frage habe ich auch bereits monographisch behandelt: in der Festschrift für HERMANN GUNKEL (1922) habe ich in einem Aufsatz über „Das Königsbuch, seine Quellen und seine Redaktion“ den Bericht über die Reform Josias II Reg 22 f. untersucht und bin dabei zu dem Ergebnis gekommen, daß die alten Nachrichten dieses Buches bis zur Reichstrennung aus J und E, von da an bis zum Untergang Jerusalems ausschließlich aus E stammen; in meiner neuen Bearbeitung des Buches Esra und Nehemia in der 4. Auflage des KAUTZSCHSchen Bibelwerkes (1922) habe ich das Verhältnis sowohl der Denkschrift Nehemias als auch der im chronistischen Werke enthaltenen aramäischen Briefe und der Esralegende zu D und P geprüft. In der vorliegenden Arbeit will ich versuchen, auf Grund einer Analyse von Dtn 1—30 den Umfang des Urdeuteronomiums abzugrenzen und dieses durch einen Vergleich mit der übrigen Literatur des VI. und V. Jhs. genauer zu datieren. Die letzte Untersuchung, die dann noch ausstehen würde und die ich in absehbarer Zeit zu vollenden hoffe, wäre eine Analyse des Hesekielbuches, mit dessen Beurteilung die deuteronomische Frage natürlich eng verquickt ist. Vorläufiges darüber findet man gleichfalls in meiner „Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion“.

Erster Teil.

Analyse von Deuteronomium 1—30.

1. Überblick über Dtn 1—30. Die Kapitel Dtn 1—30 bilden — abgesehen von zwei erzählenden Einschaltungen 4⁴¹⁻⁴³ und 27¹⁻²⁶ — eine lange Rede Moses, oder richtiger gesagt, eine ganze Kette zusammenhängender Reden Moses an das Volk. Daß das Ganze keine ursprüngliche Einheit ist, lehren auf den ersten Blick die mehrfachen neuen Überschriften, Einleitungs- und Schlußsätze, die den Zusammenhang in eine Reihe verschiedener Ansprachen Moses zerlegen. Ein Überblick macht das leicht deutlich.

Überschrift und Einleitung des Gesetzbuches ist 1¹⁻⁵. Darauf beginnt das Buch in 1^{6-4⁴⁰} mit einer ersten langen Rede Moses. Mose gibt in ihr einen ausführlichen geschichtlichen Rückblick über die Wüstenwanderung vom Horeb bis nach Betpeor, wo also die vorliegende Rede Moses gehalten sein will, und kündigt dann die Mitteilung der „Satzungen und Rechte“ an, indem er zugleich das Volk ermahnt und es besonders vor Übertretung des Bilderverbotes warnt. Es folgt dann der die Rede unterbrechende Bericht 4⁴¹⁻⁴³ über die Aussonderung von drei Asylstädten östlich des Jordans, und darauf in zwei nebeneinander gestellten Überschriften 4⁴⁴ und 4⁴⁵⁻⁴⁹ eine doppelte Ankündigung des „Gesetzes“ bzw. des „Zeugnisses und der Satzungen und Rechte“. Daran schließt sich, durch ein erzählendes Sätzchen neu eingeführt, eine zweite längere Rede Moses 5¹⁻³⁰, die an den Bund vom Horeb erinnert, den dort mitgeteilten Dekalog (= Ex 20²⁻¹⁷ in etwas abweichender Textgestalt) als die einzige direkte Offenbarung Jahwes an das Volk wiederholt und weitere Gesetzesoffenbarungen durch Moses Vermittlung ankündigt. Eine neue Ankündigung „des Befehls, der Satzungen und Rechte“ 6¹⁻³ leitet die dritte und längste Rede Moses ein. Sie beginnt 6⁴ und besteht bis 11³² vorwiegend aus Ermahnungen, Jahwe allein zu verehren; nur in 9^{7b-10¹¹} wird der ermahnende Zusammenhang durch einen geschichtlichen Rückblick auf die Ereignisse am Horeb unterbrochen. Mit einer letzten Ankündigung der „Satzungen und Rechte“ 12¹ geht Mose dann endlich zur Mitteilung der einzelnen Gesetze über. 12^{2-26¹⁵} bilden eine Sammlung verschiedenster Gesetze, die in 26¹⁶⁻¹⁹ durch die Feststellung der gegenseitigen Verpflichtung zwischen Jahwe und

dem Volke abgeschlossen wird. Ein die Rede Moses zersprengendes, erzählendes und in sich selbst nicht einheitliches Zwischenstück ist 27₁₋₂₆: Mose und die Ältesten Israels geben Befehl, die Gebote zu halten und nach Überschreitung des Jordans alle Worte dieses Gesetzes auf Steine zu schreiben (27₁₋₈); Mose und die levitischen Priester ermahnen das Volk nochmals zum Halten der Gebote und Satzungen (27₉₋₁₀); Mose befiehlt den Stämmen, auf Garizim den Segen, auf Ebal den Fluch zu sprechen (27₁₁₋₁₈), und daran schließen sich noch zwölf, von den Leviten gesprochene feierliche Fluchworte (27₁₄₋₂₆). Hinter diesem erzählenden Zwischenstück setzt sich in 28_{1 ff.} die Rede Moses unvermittelt fort, und zwar folgt zuerst in 28₁₋₆₈ eine Ankündigung von Segen und Fluch. Eine Unterschrift 28₆₉ bezeichnet das Bisherige als die Worte des im Lande Moab geschlossenen Bundes. Daran schließt sich, durch ein erzählendes Sätzchen 29₁ (= 5₁) eingeführt, eine zweite Schlußrede Moses 29₁₋₂₈, welche vor allem den Nachkommen das Gesetz ans Herz legt, insbesondere sie vor Götzendienst warnt. Dann folgt in 30₁₋₁₄ eine trostreiche Verheißung und zuletzt als Abschluß des Ganzen 30₁₅₋₂₀ eine Schlußermahnung.

Der Überblick zeigt, daß Dtn 1-30 literarisch höchst kompliziert ist. Will man also die Frage nach dem Ursprung des Deuteronomiums beantworten, so muß zuerst dessen ursprünglicher Umfang, der Bestand des „Urdeuteronomiums“, festgestellt werden.

2. Die erste Rede Moses Dtn 1₆₋₄₈. Die erste große Rede Moses beginnt in 1₆. Bis 3₂₉ herrscht ein straffer Zusammenhang¹. Die Rede findet in Betpeor (3₂₉) statt; sie setzt voraus, daß

¹ 1₆₋₃₂₉ ist durch allerlei Zutaten aufgefüllt. Zusätze sind 1_{7, b} (Kanaaniter statt Emoriter, Ausdehnung der Landesgrenzen über den Libanon hinaus bis zum Euphrat) und 1_{8, bβ} (hinkt nach und fällt aus der Gottesrede heraus, vgl. 1₈₅ 6₁₀), vielleicht auch 1₁₁ (redet von der Zukunft statt von der Gegenwart, unterbricht also den Zusammenhang; auch andere Gottesbezeichnung als 1₆ 10 19 f 25 f. 80 82 41 usw., vgl. dagegen 1₂₁). In 1₁₃ streiche בְּנֵי־[ךָ] (vgl. 1₁₆), in 1₁₅ אֱהִירָאשִׁי לְשִׁבְטֵיכֶם (om. LXX), da die Betreffenden nach 1₍₁₃₎₁₆ erst רֵאשִׁים werden sollen, und וְשִׁבְטֵיכֶם לְשִׁבְטֵיכֶם (hinkt nach, stammt aus 16₁₈). Zusatz ist ferner 1₂₁ (singularische Anrede, Dublette zu 1₈; der Glossator betrachtet schon das Verlangen des Volkes 1₂₂ als erstes Zeichen der Widerspenstigkeit, als Ungehorsam gegen die hier antezipierte Mahnung Moses, furchtlos zu sein, vgl. 1₂₂; der ursprüngliche Verfasser, welcher Mose den Wunsch des Volkes billigen läßt 1₂₃, urteilte nicht so). In 1₂₈ lies וְרַב וְרַבִּים [ךָ] (beides mit Sam und LXX). Zusatz ist weiterhin 1₃₁^a (singularische Anrede; Dublette zu 1_{8, b}; „die Steppe, die du gesehen hast“, stammt aus 1₁₈); verbinde dann וּבְכַל־הַדֶּרֶךְ. In 1₈₅ ist הַדֶּרֶךְ הַרְעָה eine Glosse, welche die falsche Einschränkung auf die Kundschafter verhüten will.

die ganze Generation der Wüstenwanderung außer Mose gestorben ist (1³⁵ 39 2¹⁴ 16), richtet sich also an die neue Generation, die einst, als die Väter in Kadesch Barnea murrten, noch unmündig war und deshalb an der Schuld der Väter keinen Teil hat. So erscheint es vortrefflich motiviert, daß der greise Mose ihnen die ganze Geschichte seit dem Aufbruch vom Horeb ausführlich erzählt.

Man hat wohl gemeint (DILLMANN, HORST, BERTHOLET, SMEND u. a.), die vorliegende Rede sei nur ein Bruchstück; vor 1⁶ müsse Mose ebenso ausführlich über die Offenbarung am Horeb und die Ereignisse daselbst berichtet haben; man hat sogar den Kopf der Rede in 9⁷ ff. wiederfinden wollen. Das ist kaum richtig; denn

Ein größerer Zusatz ist 1⁸⁶⁻⁸⁸ (fällt aus der Gottesrede heraus; unpassende Einschränkung von 1³⁶). Der Anfang von 1⁸⁹ ist Glosse aus Num 14⁸¹. In 1⁴¹ ergänze nach Sam LXX אלהינו hinter יהוה. In 1⁴⁴ ist בשעיר mit STEUERNAGEL als irriger Zusatz zu streichen (fehlt in Num 14⁴⁶; Chorma liegt nicht in Seir). Zusatz ist 1⁴⁶ (Kadesch statt Kadesch Barnea 1¹⁹ 2¹⁴; die „vielen Tage“ stimmen nicht zu 2¹ 14).

2⁷ ist Zusatz (singularische Anrede; will erklären, woher Israel das Geld hatte, um die Sohne Esau zu bezahlen; „diese große Steppe“ stammt aus 1¹⁹). In 2⁸ lies mit LXX אה statt גאה. 2⁹ ist bis auf die ersten drei Worte vermutlich Zusatz (singularische Anrede, die nicht an Mose, sondern an Israel geht, während der Versanfang eine Rede an Mose voraussetzt; der Satz imitiert 2⁵, sagt jedoch אלה-ההגר במ מלהמה statt bloß אלה-ההגר במ). Die antiquarische Notiz 2¹⁰⁻¹² fällt ganz aus dem Stil der Rede heraus. In 2¹³ ergänze mit Sam LXX סעו (vgl. auch 2²⁴). In 2¹⁴ ist wohl Glosse (vgl. 2¹⁶ und den Zusatz in 1³⁵), vielleicht auch מקרב המהמה (wofür 2¹⁶ מקרב העם steht). 2¹⁵ ist offenbar Zusatz (unnötige Dublette zu 2¹⁴b). 2¹⁸⁻¹⁹ ist wie 2⁹ vermutlich auszuschneiden (singularische Anrede nicht an Mose, sondern an Israel). 2²⁰⁻²⁸ ist eine antiquarische Glosse. 2²⁴a β b-25 ist wiederum vermutlich Zusatz (singularische Anrede; der Satz antezipiert 2³¹; der siegesbewußte Ton paßt nicht zu der friedfertigen Bitte 2²⁶⁻²⁸). STEUERNAGEL streicht neuerdings auch 2¹⁷ 24 a α, also den ganzen Passus 2¹⁷⁻²⁵; das ist wohl nicht nötig. In 2²⁷ lies vielleicht nach Sam und Num 21²² בדרך המלך. 2²⁹a schließt sich an 2²⁸a, nicht an 2²⁸b an, ist also wohl auszuschneiden (vgl. zu den Moabitern in Ar 2⁹ 18 f), ebenso 2²⁹b β (pluralische Rede). 2³⁰b ist wiederum Zusatz (singularische Anrede). In 2³¹ streiche mit LXX רש. 2³⁷ ist Zusatz (singularische Anrede; weist auf 2¹⁸f zurück; lies ככל statt וכל).

3² ist vielleicht Zutat (vgl. die Bezeichnung Sichons anders als 2²⁶ 30 3⁶; auch fehlt ein Gegenstück dazu hinter 2³²). In 3⁸ streiche „von den beiden Emoriterkonigen, die jenseits des Jordans waren“ (westjordanischer Standpunkt gegen 3²⁰ 26; das doppelte נן haßlich). 3⁹ ist antiquarische Glosse. In 3¹⁰a bezeichnet Salka die äußerste Grenze von Basan, wozu ואררעי nicht paßt (gedankenlos aus 3¹ genommen). 3¹⁰b dient zur Anknüpfung der antiquarischen Glosse 3¹¹. In 3¹³ ist ממלכת עוג wohl Zusatz. 3¹³b ist wieder antiquarische Glosse. 3¹⁴⁻¹⁵ ist Einschub aus Num 32⁴⁰⁻⁴¹. 3¹⁶⁻¹⁷ wiederholt nur den Inhalt von 3¹²⁻¹³. In 3¹⁸ ist wohl אתם für אתכם zu lesen, da Ruben, Gad und Halbmanasse gemeint sind. 3²¹⁻²² ist Zusatz (greift dem Befehl 3²⁸ vor). In 3²⁹ fällt der Verfasser ein wenig aus der Rolle.

9,7b ff. paßt nicht als Einleitung der Moserede 16 ff. Auch zerstört man dadurch den beabsichtigten Aufbau der Rede 16 ff.; mit gutem Bedacht beginnt die Rede Moses mit der Bestellung der Laienrichter 19-17, um gleich hier zu Anfang des Gesetzbuches zu betonen, daß das Laiengericht dem durch Mose repräsentierten geistlichen Gericht unterstellt ist: „denn das Gericht ist Gottes“ (1,17a β), vgl. 178-13. Schon hier verrät sich der klerikale — nicht „prophetische“ — Charakter des deuteronomischen Gesetzbuches, welches zwar eine Menge überlieferter Rechtsregeln des weltlichen Ältestenrechtes enthält, sie aber — ebenso wie das Bundesbuch — in den Rahmen des geistlichen Rechtes einstellt.

Die Rede Moses verheißt dem Volke in 1,7a den Besitz Palästinas einschließlich der Meeresküste. Da die palästinische Küste vor den Hasmonäern (abgesehen vom Distrikte Dor in der Zeit Salomos) nie in jüdischem Besitz gewesen ist, so handelt es sich hier um eine jener imaginären Verteilungen des Landes, wie sie vor dem Exil undenkbar, später dagegen immer beliebter sind (vgl. Hes 47,13 ff.; Pg). Ein Glossator hat in 1,7b diese Wünsche auf ganz Syrien bis zum Euphrat ausgedehnt.

Israel zieht nach 2,4 ff. durch das Gebiet der Edomiter, der „Söhne Esaus“. Das steht in Widerspruch zu Num 20,14-21 JE, wo Edom den Durchzug verweigert und Israel darum im Bogen um das Edomiterland herumzieht. Es ist verfehlt, hieraus eine edomiterfreundliche Haltung des Verfassers herauszulesen und so auf vor-exilische Abfassung des Abschnittes zu schließen — weil die Edomiter später nach der Zerstörung Jerusalems den Juden verhaßt gewesen seien. Was den Verfasser zur Änderung der jehovistischen Erzählung bewogen hat, ist nicht Edomiterfreundschaft, sondern das Bestreben, den Schein der Feigheit von Israel fernzuhalten. Die Feindschaft zwischen Edom und Israel bestand seit den Tagen Davids, d. h. sie bestand vor dem Exil ebensogut wie später. Von einer freundlichen Haltung Edoms gegen das durchziehende Israel sagt der Verfasser bezeichnenderweise kein Wort; die Edomiter liefern Speise und Trank, weil sie sich fürchten (2,4), und Israel bezahlt ihnen, wie es sich gehört. Auch die Bezeichnung Esau als „Bruder“ Israels (2,4 δ) beweist keine besondere Sympathie für die Edomiter; heißt Esau doch auch in Mal 1,2 „Bruder“ Israels, wo im selben Atemzuge festgestellt wird, daß Jahwe Israel liebt und Esau haßt.

Der Ausdruck „Bruder“ bezieht sich einfach auf die Vorstellung der genealogischen Sage und soll erklären, warum das Land der Edomiter nicht ebenso, wie das der Emoriter, an Israel fällt: Jahwe ist es, der Esau das Gebirge Seir zum Erbe gegeben hat. Hier sind alle politischen Aspirationen Judas auf eine Hegemonie über Edom längst vergessen. Der Abschnitt ist also nicht vorexilisch, sondern nachexilisch.

Merkwürdig ungeschichtliche Vorstellungen hat der Verfasser von den ethnographischen Verhältnissen im Ostjordanland. Er meint ernstlich, das alte Israel habe einmal das ganze Land vom Arnon bis zum Hermon, die moabitische Hochebene, ganz Gilead und ganz Basan bis Salka innegehabt (3 8 10). Von den Moabitern und Ammonitern, die hier während der ganzen vorexilischen Zeit gesessen haben, und zwar die Moabiter nördlich des Arnons, die Ammoniter am Jabbok, schweigt er (obwohl er die „Steppe Moabs“ 2 8 b erwähnt). Der Interpolator, der die Moabiter und Ammoniter 2 9 18 f. einführte, war genötigt, den Moabitern ein Gebiet südlich vom Arnon, zwischen Arnon und Zered, anzuweisen, und zwar schiebt er sie, ebenso wie die Ammoniter, so weit nach Osten, daß die Israeliten die im Besitze Sichons gedachte ostjordanische Hochebene durchziehen können, ohne moabitisches und ammonitisches Gebiet zu berühren.

3 29 kann nicht der Schluß dieser ersten Einleitungsrede Moses sein; man erwartet noch eine Überleitung zur Mitteilung des Gesetzes. Diese steht in 4 1-8, und zwar zuerst die Ankündigung der nun mitzuteilenden „Satzungen und Rechte“ und die Warnung, nichts hinzuzufügen oder wegzunehmen (4 1-2)¹, sodann eine Hindeutung auf die Vorgänge in Betpeor (4 3-4, vgl. 3 29)², die nach der langen Erzählung über die Wüstenwanderung nicht fehlen durfte, aber, weil von den Zuhörern selbst erlebt, nicht ausdrücklich mitzuteilen war³; weiter heißt es, daß die „Satzungen und Rechte“, die Mose nunmehr lehren will⁴, für die Zeit der Ansiedlung in Kanaan bestimmt seien (4 5),

¹ STEUERNAGEL halt 4 1 b 2 b für sekundär.

² Die singularischen Suffixe in 4 3 sind entweder zu korrigieren oder die betreffenden Wörter zu streichen.

³ STEUERNAGEL bezweifelt die Echtheit von 4 3-4, da die Vorfälle in Betpeor in dem historischen Rückblick nicht erwähnt worden seien.

⁴ לְמִוְרָתִי 4 5 pflegt man präterital zu verstehen und daraus zu folgern, daß 4 5-8 hinter die Mitteilung der Gesetze gehöre, daß also 1 6-4 4 und 4 5-8 ursprünglich den Rahmen einer besonderen Ausgabe des Gesetzes gebildet habe. Richtig dagegen

und zuletzt wird hervorgehoben, welchen Vorzug Israel vor allen andern Völkern durch den Besitz des Gesetzes habe (4₆₋₈)¹. Die Hervorhebung der Größe Israels ist hier ebensowenig wie in 1₁₀ ein Beweis für Abfassung des Stückes vor 607 (gegen STEUERNAGEL).

In 4₈ wird das angekündigte Gesetz als *החורה הזאת* bezeichnet, genau wie in 1₅; 1₅ wird also wohl die Einleitung zu dieser ersten Moserede 1₆₋₄₈ sein. Daß 1₅ vom westjordanischen Standpunkt aus redet, ist angemessen, während die Moserede selbst natürlich ostjordanischen Standpunkt einnimmt.

3. Die Erweiterung dieser Rede Dtn 4₉₋₄₀. Wenn 4₈ der Schluß der ersten Moserede war, so ist 4₉₋₄₀ ein jüngerer Anhang dazu. Die neue Hand verrät sich sofort darin, daß 4₉ sich nicht, wie 1₆₋₄₈, an die zweite Generation wendet, sondern an diejenigen, die die Horeboffenbarung miterlebt haben; auch steht das in 4_{9 ff.} angeschlagene Thema, die Warnung vor dem Bilderdienst, nur in lockerem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden.

Im einzelnen gliedert sich der Abschnitt 4₉₋₄₀ seinem Inhalt nach in zwei Teile, 4₉₋₂₄ und 4₂₅₋₄₀. Der Wechsel von Plural und Singular darf hier nicht mechanisch als Kriterium der Gliederung betrachtet werden. 4₉₋₂₄, im wesentlichen pluralisch², erinnert an die gestaltlose Erscheinung Jahwes am Horeb und warnt im Hinblick darauf vor Anfertigung von Gottesbildern. 4₂₅₋₄₀ gebraucht zu Anfang den Plural (nach Sam auch in 4₂₅) und geht dann von 4₂₉ an, wo die Trostweissagung beginnt, in den Singular über; das Stück deshalb von 4₂₉ ab einem Ergänzter zuzuweisen (STEUERNAGEL), ist wohl nicht nötig. Auch die Meinung MARTIS, der 4₃₂₋₄₀ mit 4₉₋₂₄ verbindet und 4₂₅₋₃₁ als jüngeren Einschub betrachtet, erscheint mir wenig wahrscheinlich; MARTI tut dies wesentlich deshalb,

urteilt MARTI; der Nominal hat hier hinter enklitischem *לֹא יִשְׂרָאֵל*, ähnlich wie hinter *יִשְׂרָאֵל* u. dgl., den alten präsentischen Sinn.

¹ STEUERNAGEL streicht 4₇ als Abschweifung vom Thema.

² STEUERNAGEL streicht 4_{9 13-14 19-20 28 b 24}. Vielleicht aber erklärt sich die singularische Anrede 4₉ daraus, daß der Verfasser sich unwillkürlich durch das im Deuteronomium stereotype singularische *לֹא יִשְׂרָאֵל* beeinflussen ließ, aber dann bald in den für die Horebgeschichte natürlicheren Plural verfiel. In 4₂₄ mag der Singular ähnlich durch Erinnerung an Ex 20₆ veranlaßt sein, wodurch auch der Schluß von 4₂₈ beeinflußt wurde. Dagegen scheint mir allerdings 4₁₉₋₂₀ Zusatz zu sein: nicht nur wegen des ganz unmotivierten Übergangs in den Singular, sondern auch wegen der Abschweifung vom Thema des Bilderdienstes.

weil er 4₉₋₂₄ und 4₃₂₋₄₀ für vorexilisch, 4₂₅₋₃₁ für nachexilisch hält. Nun ist zwar der exilische Ursprung von 4₂₅₋₃₁ mit Händen zu greifen — „exilisch“ hier natürlich nicht verstanden im Sinne der chronistischen Legende, welche das Exil mit einer angeblichen Rückkehr Israels unter Cyrus enden läßt —; dagegen ist eine vorexilische Datierung von 4₉₋₂₄ und 4₃₂₋₄₀ nicht zu begründen; כיום הזה 4₃₈ bezieht sich natürlich nicht auf die Zeit des Verfassers, sondern auf die Zeit, in der Mose diese Rede hält (wie 4₄₀ היום). Der ganze Abschnitt 4₉₋₄₀ ist exilisch bzw. „nachexilisch“. Es ist zwar nicht ausgeschlossen, daß er im wesentlichen von einer einzigen Hand verfaßt ist; doch halte ich es für wahrscheinlicher, daß 4₂₅₋₄₀ Ergänzung von zweiter Hand ist: 4₂₅ setzt etwas abrupt ein; 4₄₀ redet von den „Satzungen und Befehlen“ (anders als 4₁₄: „Satzungen und Rechte“). Die Verheißung 4_{29 ff.} geht auf die Endzeit (באהרית הימים 4₃₀): Jahwe wird sein Volk auch in der Zerstreuung nicht im Stiche lassen, sondern in seiner Barmherzigkeit an den Bund mit den Vätern denken; einst hat er Israel aus Ägypten befreit, und er wird — das ist die stille Meinung des Verfassers — auch jetzt die großen und starken Völker vertreiben und Israel in sein Land führen.

Das Ergebnis der Untersuchung von Dtn 1₆₋₄₀ ist also, daß sowohl der Grundbestand der Moserede 1₆₋₄₈ als auch der Anhang 4_{9 ff.} hinter 586 gehören; Anzeichen vorexilischer Abfassung finden sich nirgends.

4. Die zweite Rede Moses Dtn 5₁₋₃₀. 4₄₁₋₄₃ ist ein junger erzählender Einschub im Gesetzbuche, vermutlich von Rp stammend. Die Besprechung der dann folgenden Überschriften 4₄₄ und 4₄₅₋₄₉ stelle ich vorläufig zurück und wende mich erst zur Untersuchung der zweiten Moserede 5₁₋₃₀.

Schon die neue Einleitung 5₁ zeigt, daß sie nicht Fortsetzung der Rede 1₆₋₄₈ ist. Während die erste Moserede 1₆₋₄₈ voraussetzt, daß die Generation, die die Horeb offenbarung erlebt hat, tot ist (vgl. 1₃₅ 39 2₁₆), betont diese zweite Moserede, daß Jahwe den Bund am Horeb „mit uns, den Lebenden, mit uns allen, die wir heute hier sind“, geschlossen habe (5₃), daß die Angeredeten die Horebvorgänge selbst miterlebt haben (5₄ 19 ff.).

Manche Forscher sind der Ansicht, daß das ganze Mittelstück 5₅₋₁₉, welches den Dekalog von Ex 20 bringt, erst nachträglich eingeschoben sei; der ursprüngliche Text 5₁₋₄ 20-30 habe nur erzählen

wollen, daß das Volk bei der Bundschließung am Horeb zwar die Stimme Jahwes (5₂₀), aber keine Worte gehört habe; über diese unartikulierte Stimme zu Tode erschreckt, hätten sie Mose gebeten, die Vermittlung der Offenbarung zu übernehmen. Mir kommt das sehr unwahrscheinlich vor; die Meinung des Verfassers ist das schwerlich gewesen, der doch in 5₄ 21 23 annimmt, daß Gott geredet hat. Das Volk wünscht, die Stimme Jahwes nicht weiter reden zu hören (5₂₂). Daß der Dekalog im Zusammenhang ursprünglich ist, ergibt sich aber mit Sicherheit aus dem לאמר, am Schlusse von 5₅, welches an 5₄ anschließt und damit erweist, daß nur 5₅ (außer לאמר) Zusatz ist; 5₅ widerspricht dem Verse 5₄ und der folgenden Darstellung deutlich¹.

Der Zweck dieser zweiten Moserede 5₁₋₄ 6₁₋₃₀ ist also, den Dekalog von Ex 20 dem deuteronomischen Gesetzbuche einzuverleiben. Der Verfasser will sagen, am Horeb hat Jahwe nur den Dekalog dem Volke direkt „von Angesicht zu Angesicht“ mitgeteilt; langer konnte das Volk die göttliche Rede nicht ertragen; Mose mußte als Mittler dazwischentreten, um weitere göttliche Offenbarungen entgegenzunehmen. Diese letzteren aber sind eben die „Satzungen und Rechte“ des Deuteronomiums, die Mose demnach schon am Horeb empfangen hat, aber erst jetzt kurz vor seinem Tode bekanntgibt. Und zwar hat Jahwe den Dekalog eigenhändig auf die zwei Steintafeln geschrieben, während er die „Satzungen und Rechte“ dem Mose nur mündlich mitgeteilt hat².

Einen Anhaltspunkt für die Datierung dieser zweiten Moserede gibt der Dekalog, welcher, wie ich glaube, mit Recht von STEUERNAGEL u. a. ins Exil gesetzt wird.

5. Die Überschriften Dtn 1₁₋₅ 4₄₄₋₄₉ 6₁₋₃ 4₄₄ (זוהר (ההורה) knüpft offenbar an 4₈ an, ist aber schwerlich die ursprüngliche Überschrift des mit Kap. 6 beginnenden alten Deuteronomiums, da diesem der Ausdruck הזהורה sonst fremd ist. Am besten wird man 4₄₄ dem Verfasser der ersten Einleitungsrede zuweisen, der mit diesem Satze zu 6₄, dem Anfang des alten Gesetzbuches, überleiten wollte.

¹ Kleinere Glossen im Texte sind außerdem: in 5₂₀ כל ראשי שבטיכם וזקניכם und in 5₂₄ . . . דימצודה ר (aus Kap. 6 ff. stammend).

² Daß die „Satzungen und Rechte“, die Jahwe dem Mose auf dem Berge nach 5₂₈ mitteilt, den Inhalt der Steintafeln gebildet hätten, wie STEUERNAGEL meint, ist nicht richtig.

Als dann 5₁₋₄ [5] 6-80 eingeschaltet worden war, entstand die Schwierigkeit, daß die erste Rede Moses 1_{6-4 8} (9-40) — da sie ja die in Moab mitgeteilten Gesetze einleiten sollte — nicht zur Mitteilung des Dekalogs am Horeb paßte. Darum wurde eine neue Überschrift 4₄₅ geschrieben als Einleitung zu Kap. 5: „Dies sind [das Zeugnis und]¹ die Satzungen und Rechte, die Mose den Söhnen Israels gab, als sie aus Ägypten auszogen“².

Nach Einschaltung von 5₁₋₄ [5] 6-80 war es ferner nötig, den eigentlichen Anfang des deuteronomischen Gesetzes 6_{4 ff.} durch eine neue Überschrift kenntlich zu machen. Das geschah durch 6₁³.

Der ursprüngliche Titel des alten Gesetzbuches scheint 1_{1a} zu sein. Dieser stimmt zu den Umständen, welche die Moserede 6_{4 ff.} voraussetzt; denn diese will am Ende der Wüstenwanderung (8_{2 ff.}) kurz vor Moses Tode gehalten sein. 1_{1a} und 1₅ sind schwerlich von der gleichen Hand geschrieben; vielmehr nimmt 1₅ den durch das Dazwischentreten von 1_{1b-2} abgerissenen Faden wieder auf. Als jüngste Zutat kam 1₃₋₄ in den Text.

6. Die dritte Rede Moses Dtn 6_{4 ff.} Das alte Deuteronomium gibt sich nach seiner Überschrift 1_{1a} als „die Worte, die Mose zu den Söhnen Israels redete jenseits des Jordans“. Wichtig und erhaben setzen diese Worte Moses in 6₄ ein. Hier ist der ursprüngliche Anfang des Gesetzbuches.

Von den beiden anderen Reden Moses 1_{6-4 8} und 5_{1-4 6-80} unterscheidet sich diese dritte Rede äußerlich durch den Gebrauch der singularischen Anrede. Sie verläuft, durch allerlei kleinere Textzutaten gegenwärtig unterbrochen, zuerst bis 9₆⁴. Hier folgt eine

¹ [וְהַדְּבָרִים] ist wohl Zusatz und meint, wie in P, den Dekalog.

² 4₄₈₋₄₉ (lauter Reminiscenzen aus Kap. 1-3) widerspricht dem Verse 4₄₅; PUUKKO verbindet 4₄₈₋₄₉ mit 4₄₄, doch sind die Verse wohl eher junge Wucherung.

³ Streiche וְהַדְּבָרִים - וְהַדְּבָרִים. 6₂₋₃ ist wohl jüngere Beischrift.

⁴ Das Relativsatzchen in 6₈ oder gar den ganzen Passus 6₈₋₉ zu streichen, liegt kein Grund vor; „diese Worte“ sind das Gesetz, dessen Quintessenz 6_{4 f.} bildet; 6₈₋₉ ist natürlich bildlich gemeint. — 6₁₄ (pluralisch) ist erklärender Einschub. — Der Abschnitt 6₁₆₋₁₉ (zuerst pluralisch, dann in den Singular übergleitend) scheint Zusatz zu sein: die Anspielung auf Massa 6₁₆ (vgl. 9₂₂₋₂₄) kommt recht unvermittelt, וְהַדְּבָרִים 6₁₇ ist dem Verfasser sonst fremd; von der Gesetzgebung ist 6₁₇ als von etwas Vergangenem die Rede (vgl. צִוְיָה); 6_{18a} würde sich schlecht an 6₁₅ anschließen und bringt eine allgemeine moralische Mahnung deuteronomistischen Stiles; 6_{18b} greift über 6_{10 ff.} zurück und wiederholt das 6₁₀ Gesagte. — In 6₂₀ lies zu Anfang mit Sam LXX וְהַדְּבָרִים; die „Satzungen und Rechte“ sind das vorliegende Gesetz (streiche וְהַדְּבָרִים). — Den ganzen Passus 6₂₀₋₂₅ zu streichen,

längere, durch zumeist pluralische Anrede und durch erzählenden Inhalt kenntliche Episode, die in dieser Ausführlichkeit offenbar den Rahmen der Rede zersprengt: Mose erzählt hier die Geschichte vom goldenen Kalb, von der Wiederherstellung der Gesetzestafeln und ihrer Niederlegung in der Lade (9₇—10₁₁). Man pflegt zumeist nur noch 9_{7a} zur singularischen Moserede zu rechnen; aber dieses Sätzchen ist

sehe ich keine Veranlassung; יהודה אלהינו 6_{20 24f.}, welches im ursprünglichen Bestande (STEUERNAGEL D^{2c}) sonst allerdings nicht vorkommt, beweist doch nichts gegen die Echtheit des Abschnitts, denn es redet hier ja nicht Mose, sondern der israelitische Hausvater. Indes mag 6₂₅ vielleicht jüngerer Zusatz sein, da hinter 6₂₄ ein Abschluß zu sein scheint, vgl. המצודה הזאת 6₂₅ gegen החקים האלה 6₂₁, auch das singulare צדקה 6₂₁.

7₁₋₃ wird dem ursprünglichen Deuteronomium angehören, für welches der durch den Infinitivus absolutus verstärkte Befehl charakteristisch ist (nur die Aufzählung der sieben Völker Palästinas in 7₁ dürfte Einschub sein, vgl. 20₁₇ Sam LXX; Jos 3_{10 24 11}). Wenn HEMPEL die Verse 7₁₋₃ ausscheidet, so ist das höchstens für 7₈ gerechtfertigt; denn das Verbot des Connubiums ist hinter dem Befehl des Bannens eigentlich nicht mehr sinnvoll; nachdem die Völker vernichtet sind, können sie nicht mehr zum Götzendienst verfahren (STEUERNAGEL verwischt die logische Härte durch die Übersetzung: „Besonders verschwägere dich nicht“). Es fragt sich auch, ob der ursprüngliche Deuteronomiker die Mischehe grundsätzlich ablehnt (vgl. 21₁₀₋₁₄); das Mischehenverbot atmet schon den Geist der Zeit Nehemias. Mit 7₈ fällt natürlich auch der textlich sowieso sonderbare Satz 7_{3a} (vgl. גאון נרי) und weiter das wesentlich pluralische Stück 7_{4b-5}, welches statt vom Bann der Landesbewohner von der Vernichtung ihrer Altare, Masseben, Ascheren und Schnitzbilder redet. Dann würde sich 7₈ an 7₂ anschließen. 7₈ begründet das Verbot einer intimen Bundesverbindung mit den Heiden damit, daß Israel im Unterschied von allen anderen Völkern der Erde Jahwe heilig ist, d. h. ihm als geweihtes Eigentum gehört. 7₇₋₉ (pluralisch, nur am Schluß in den Singular zurückleitend) begründet die Erwählung Israels. In 7₉ streiche mit LXX Luc האלהים. Der Vers 7₁₀, der im folgenden nicht berücksichtigt wird, ist wohl ein Zusatz, veranlaßt durch Ex 20₈ (Dtn 5₁₀), der aber charakteristischerweise nur von der Bestrafung des einzelnen Hassers Jahwes, nicht von der seiner Nachkommen redet, also wohl schon die Lehre von der individuellen Vergeltung voraussetzt. 7₁₁ (streiche . . . את המצודה ר) möchte ich an 7₉ anschließen und darauf, mit Übergang des pluralischen Satzes 7_{12a}, 7_{12b} usw. folgen lassen. In 7₁₄ ist das nachhinkende ובהמתך offenbar Glosse. 7_{16b} bringt mit seiner Warnung vor dem Götzendienst ein fremdes Element in den sonst verheißenen Zusammenhang. 7₂₀ könnte Zusatz aus Ex 23₂₈ sein. 7₂₂ paßt nicht recht in den Zusammenhang und widerspricht 9₈; der Inhalt stammt aus Ex 23_{29f.} 7₂₆₋₂₈ (pluralisch einsetzend, dann singularisch) bringt eine Warnung vor Götzenbildern in den verheißenen Zusammenhang.

8₁ (z. T. pluralisch) ist Zusatz. In 8_{2a} streiche זה ארבעים שנה (om LXX). In 8_{2b} streiche die Worte von dem asyndetischen לנטורך an (samt ויענך v. 3); das Folgende (v. 3ff.) dient wohl der Demütigung und Erziehung, aber nicht der Erprobung. Ebenso streiche 8₁₅₋₁₈ (unterbrechen den grammatischen Zusammenhang; der Inhalt stammt aus 8_{2f.}). 8₁₉₋₂₀ (z. T. pluralisch) ist Zusatz: das Vergessen Jahwes besteht hier nicht, wie 8₁₇₋₁₈, im Hochmut, sondern im Götzendienst.

In 9₁₋₆ streiche 9_{4b} (om LXX); der Satz nimmt 9₈ vorweg.

zu abrupt. Mir leuchtet ein, was STEUERNAGEL neuerdings vorgeschlagen hat: an 9^{7a} sind 9^{9aa} 11 (?)¹ 13-14 10¹⁰⁻¹¹² als Weiterführung der singularischen Rede anzuschließen: Mose illustriert die Widerspenstigkeit des Volkes durch sein Verhalten in der Wüste, als es, während Mose auf den Berg gestiegen war, um die steinernen Tafeln in Empfang zu nehmen, das goldene Kalb machte. Damals war Jahwe im Begriff gewesen, das Volk gänzlich zu vertilgen und Mose statt seiner zu einem großen Volke zu machen. Aber Mose stand fürbittend auf dem Berge, und Jahwe erhörte ihn und forderte ihn auf, das Volk in das verheißene Land zu führen. Dieser Text hat dann zu starker Interpolation verlockt³. An 9^{7a} 9^{9aa} 11 13-14 10¹⁰⁻¹¹ schließen sich dann unmittelbar die Verse 10¹²⁻¹³ an. Sie scheinen den ursprünglichen Abschluß dieser dritten (singularischen) Einleitungsrede gebildet zu haben. Was nämlich in 10¹⁴⁻¹¹ 32 folgt, ist auf jeden Fall ganz brüchig, ohne strenge Gedankenfolge und voll von Wiederholungen, außerdem zumeist pluralischer Text; bei einigen wenigen Versen kann man die Möglichkeit erwägen, ob sie zur singularischen Einleitungsrede gehören konnten, aber sicher oder auch nur wahrscheinlich ist das nirgends⁴. Die Verse 10¹²⁻¹³,

¹ v. 11, den STEUERNAGEL mit einem Fragezeichen versieht, möchte ich auch noch zum ursprünglichen Text rechnen.

² 9^{9aa} hat keinen Anschluß an 9⁸. 9^{7ab} (von לוחת הברית bis ענוכם) ist wohl Glosse.

³ 9^{7b} ist Glosse (auch sonst hat das Volk während der ganzen Wustenwanderung Jahwe durch Auflehnung erzürnt) und 9⁸ nimmt den Faden von 9^{7a} wieder auf. 9^{9b-10} 12 15-17 [18-20] 21 [22-24] 25-29 10¹⁻⁵ [6-7] [8-9] ist eine breite historische Ausmalung der Geschichte; die eingeklammerten Verse sind jüngere Zutaten, ebenso in v. 25 die Worte von אשר יהיה נפלה ab. Die hier vorgeschlagene Analyse des Textes erscheint mir wesentlich einfacher als die von STEUERNAGEL empfohlene Verteilung des Textes auf seine drei Sonderausgaben D^{2a}, D^{2b} und D^{2c} (s. darüber unten) und außerdem auf E und verschiedene Glossatoren.

⁴ In 10¹⁴⁻¹¹ 1 sind jedenfalls 10¹⁸⁻¹² (pluralisch, vom Thema abbiegend) auszuscheiden. 10²⁰ wiederholt 6¹³ fast wörtlich (vgl. auch 10¹²). 11¹ wiederholt nur die Forderung 10¹². 10²² ist offensichtlich Glosse. Es wurden 10¹⁴⁻¹⁵ und 10²¹ übrigbleiben, von denen STEUERNAGEL auch 10¹⁶ noch anzweifelt. PUUKKO und HEMPEL mögen recht haben, wenn sie auch 10^{14f.} und 10²¹ (im Ausdruck von 7¹³ abweichend) streichen.

Von 11² ab ist alles durchaus sekundär: 11²⁻⁹ (pluralisch; in 11⁸ lies mit Sam LXX אהכם (מצוה אהכם); 11¹⁰⁻¹² (zwischen Plural und Singular wechselnd und wohl selber zusammengesetzt); beschreibt die Vorzüge Palastinas, besonders seine Wasserverhältnisse, anders als 8^{7ff}); 11¹³⁻¹⁶ (wieder wechselnd zwischen Plural und Singular). Weitere pluralische Stücke sind 11¹⁶⁻¹⁷, 11^{18-19a} 21 (durch 11^{19b-20} aus 6⁶⁻⁹ ergänzt), 11²²⁻²⁵ und 11²⁶⁻²⁸; das letztere Stück nimmt Kap. 28 vorweg, und daran an-

die sich mit ihrer eindringlichen Wiederholung von 6₅ gut als Abschluß der singularischen Einleitungsrede eignen, würden mit ihrem וְיָרְדוּ einen passenden Übergang zur Mitteilung der Gesetze bilden. An 10₁₂₋₁₃ würde sich dann 12₁₃ ursprünglich unmittelbar angeschlossen haben.

Als Kern der Kap. 6—11 betrachte ich demnach die singularische Rede 6₄₋₁₃ 15 20—24 7_{1aba} 2 6 9 11 12^b—16^a 17—19 21 23—24 8_{2aba} 3—14 17—18 9_{1-4a} 5—7^a 9^{aa} 11 13—14 10₁₀₋₁₃. Diese Rekonstruktion geht von ähnlichen Grundsätzen aus, wie die Rekonstruktionen STEUERNAGELS, PUUKKOS und HEMPELS und berührt sich daher mit diesen in weitem Maße¹.

Der Gedankengang dieser Moserede ist folgender:

Jahwe allein ist Israels Gott (6₄), ihn soll Israel lieben (6₅) und dies als wesentlichen Inhalt des ganzen Gesetzes auch den Nachkommen einprägen (6₆₋₉). Auch wenn Israel im Lande wohnen und zu Wohlstand gelangt sein wird, möge es das nicht vergessen (6₁₀₋₁₃); sonst könnte Jahwe es aus dem Lande ausrotten (6₁₅). Jahwe hat Israel diese Satzungen gegeben, als er es aus der ägyptischen Knechtschaft befreite, und von ihrer Befolgung hängt Heil und Leben Israels ab (6₂₀₋₂₄).

Israel soll die Völker des Landes erbarmungslos in den Bann tun und keinen Bund mit ihnen schließen (7_{1aba} 2); denn es ist Jahwe heilig und sein erwähltes Eigentum vor allen Völkern (7₆). Jahwe seinerseits ist treu und hält den Bund (7₉), und er wird, wenn Israel das Gesetz bewahrt, es lieben und vor allen Völkern mit Fruchtbarkeit segnen und vor Seuchen behüten (7₁₁ 12^b—15); darum soll es

gehängt ist das singularische Stück 11₂₉₋₃₀, welches 27₁₁ ff. vorwegnimmt. Zuletzt ist dann 11₃₁₋₃₂ (pluralisch) eine Überleitung zur Mitteilung der „Satzungen und Rechte“ in Kap. 12 ff.

¹ STEUERNAGEL (Komm. 2. Aufl. 1923); 6₄₋₁₃ 15 7_{1-4a} 6 9 12^b—16^{aa} 17—21 23—24 8_{2aba} 3—5 7—11^a 12—14^{aba} 17—18 9_{1-4a} 5—7^a 9^{aa} 13—14 10₁₀₋₁₂ [13] 14 21 11 1; PUUKKO: 6₄₋₁₃ 15 7₁₋₃ 8 8^b 9—11 12^b—16^a 17—21 23—24 8₂₋₁₄ 17—18 9_{1-4a} 5—7^a 10₁₂₋₁₈; HEMPEL: 6₄₋₁₃ 15 7₆ 9^{aba} 12^b—16^a 17—21 23—24^a 8_{2aba} 3—5 7—11^a 12—15 17—18 9_{1-4a} 5—7^a 10₁₂₋₁₃. STEUERNAGEL, PUUKKO und HEMPEL legen ebenso wie ich auf den Wechsel singularischer und pluralischer Anrede entscheidendes Gewicht. BERTHOLET und MARTI lehnen das grundsätzlich ab; doch decken sich viele der von MARTI gestrichenen oder bezweifelte Stellen gerade mit den von uns als pluralisch ausgeschiedenen, so daß seine Analyse in ihrem tatsächlichen Ergebnis von der unsrigen nicht allzuweit entfernt ist; zieht man nämlich sein gern zugefügtes „vielleicht“ ab, so kommt MARTI zu folgender Rekonstruktion: 6₄₋₁₃ 15 20—25 7₁₋₂₁ 22—26 8₂₋₂₀ 9_{1-4a} 5—7^a 10₁₂₋₁₅ 11₁ 10—12 14—15.

alle Völker des Landes, die Jahwe ihm preisgibt, mitleidlos vernichten (7_{16a}). Israel braucht sich vor diesen Völkern nicht zu fürchten; es möge sich nur an die großen Taten Jahwes in Ägypten erinnern. Ebenso wird Jahwe, der große und furchtbare Gott, auch jetzt Israel beistehen, bis es die Völker und ihre Könige gänzlich vernichtet hat (7_{17-19 21 23-24}).

Jahwes Absicht war, Israel in der Wüste zur Demut zu erziehen (8_{2abα 3-6}). Ein herrliches Land ist es, in das Jahwe Israel bringen wird (8₇₋₁₀); möchte Israel dann im Wohlstand nicht in Undankbarkeit seines Gottes vergessen und sich einbilden, daß es selber sich alle diese Reichtümer verschafft habe (8_{11-14 17-18}). Auch möge es, wenn Jahwe die Völker vor ihm vertrieben hat, nicht meinen, daß es diese göttliche Wohltat durch seine eigene Gerechtigkeit verdient habe; nur wegen der Bosheit jener Völker geschieht das und wegen des den Vätern geleisteten Eidschwurs (9_{1-4a 5}). Israel ist ein halsstarriges Volk, wie sein Verhalten in der Wüste gezeigt hat; nur der Fürbitte Moses verdankt es, daß Jahwe es damals nicht ganz vernichtet, sondern dennoch an seinem Eidschwur festgehalten hat, ihm das Land zu geben (9_{6-7a 9aa 11 13 14 10 10-11}).

Darum — so faßt Mose, zum Anfang seiner Rede zurückkehrend, die Forderung Jahwes in eins zusammen — möge Israel Jahwe in Furcht und Liebe verehren und seine nunmehr im einzelnen folgenden Satzungen befolgen (10₁₂₋₁₃).

Dies ist der wohlgeordnete Gedankengang der Rede Moses. Ihr Stil ist durchaus einheitlich. Es liegt kein Grund vor, die Einheitlichkeit auch dieses singularischen Zusammenhangs zu bestreiten, wie dies z. B. D'EICHTHAL, HORST, KLOSTERMANN und STAERK getan haben.

Bietet die Rede Anhaltspunkte für eine Datierung? Negativ ist zunächst festzustellen, daß keine Anzeichen vorexilischer Abfassung vorhanden sind. Positive Anhaltspunkte für eine jüngere Abfassungszeit liegen begreiflicherweise nicht so auf der Hand, aber sie fehlen doch keineswegs und sind auch schon von anderen beobachtet worden¹.

¹ Ich nenne, um von solchen zu schweigen, die den vorexilischen Ursprung des Deuteronomiums überhaupt leugnen, nur HENRIK SCHUCK (Worldslitteraturens historia II 3, Stockholm 1906 S. 554ff.) und R. SMEND (Die Erzählung des Hexateuch 1912 S. 254f.), auch S. MOWINCKEL, Ezra den skriftlaerde 1916 S. 105.

6₁₅ weiß vom Untergang Judas. Auch BERTHOLET empfindet das, wenn er schreibt: „die Gefahr der Deportation scheint schon in das Gesichtsfeld des Verfassers gerückt“¹. Ähnlich MARTI zu 6₂₄: „Man sieht, wie hier für den Autor das Exil, das den Tod bedeutet, in Sicht ist.“ Aber wie soll es in Sicht sein, wenn es nicht bereits Tatsache geworden ist?²

STEUERNAGEL glaubt aus כִּירֹם הַזֶּה 8₁₈ schließen zu können, daß die Rede zu einer Zeit geschrieben sei, in der die Voraussetzungen von 8₇₋₉ 12-13 erfüllt waren, „also noch vor dem Exil“; er setzt dabei offenbar die traditionelle Meinung über die Dauer des „Exils“ von 597 (oder 586) bis 539 voraus. Aber כִּירֹם הַזֶּה besagt nichts anderes, als daß Jahwe jetzt, d. h. zur Zeit dieser Moserede, seinen den Ervätern gegebenen Eidschwur erfülle, nicht, daß Israel noch zur Zeit des Verfassers im ungeschmälerten Besitz des Landes ist.

MARTI bemerkt zu 8₂₀: „in dem Hinweis auf das Geschick der Kanaanäer, die für Mose noch da sind, verrät sich die Situation des Verfassers; noch besteht der jüdische Staat, aber die Katastrophe ist bereits in Sicht.“ STEUERNAGEL kann kaum derselben Meinung sein, da er 8₂₀ für sekundär hält.

Die gesamte Stimmung der Rede begreift sich am besten aus der Zeit nach dem Untergang des jüdischen Staates. Israel sieht sich Völkern gegenüber, die ihm überlegen sind, und vor denen es sich fürchtet (7₁₇ 9 9₁). Ähnlich, wie es in dieser Moserede zum Ausdruck kommt, mochte den Juden in der Zeit des Exils zu Mute sein; nicht durch eigene Kraft, sondern nur durch Jahwes Macht werden sie ihr Land wieder gewinnen (8₁₇₋₁₈). Deshalb wird immer wieder an die Befreiung aus dem Sklavenhause Ägypten erinnert (6₁₂ 7_{18f.} 8₁₄). Das ist dieselbe Stimmung, wie bei Deuterocesaja, nicht die Stimmung eines politisch noch selbständigen und kriegsführenden Volkes, wie es das vorexilische Juda gewesen war. Schon klingt auch die Sündenstimmung des Exils an, die an das Hesekielbuch erinnert: nicht durch eigene Gerechtigkeit hat Israel Jahwes

¹ Aus בקרבך 6₁₆ kann man nicht auf das Bestehen des Staates und Tempels zur Zeit der Abfassung schließen; denn das geht doch auf die Zeit Moses.

² STEUERNAGEL (Komm. 2. Aufl. 1923 S. 28) bestreitet, daß das Exil hier vorausgesetzt sei. Er findet es beachtenswert, daß unter den Mitteln, durch die das Volk vernichtet werden solle, nirgends die Exilierung durch ein fremdes Volks erwähnt werde; das führe auf Abfassung vor 597. Aber מַעֲלֵי פְּנֵי הָאֲרָמָה 6₁₆ bezeichnet offenbar die Wegführung.

Beistand verdient (9^a 5); es ist ein halsstarriges Volk (9⁶); Jahwe hilft ihm nur wegen des Eidschwures, den er den Vätern leistete (6¹⁰ 7^{12b} 13 8⁸ 9⁵); denn er ist treu und bewahrt Bund und Huld denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, auf tausend Geschlechter (7⁹). Das ist Trost in Zeiten der Not.

Zu dieser exilischen Stimmung paßt die schwärmerische Begeisterung für die Vorzüge Palästinas, die überschwängliche Schilderung seiner Fruchtbarkeit und seiner Naturschätze (6¹⁰⁻¹¹ 8⁷⁻¹⁰). Bezeichnend für den unpolitischen Geist der Zeit ist, daß der erhoffte Segen Jahwes in nichts anderem als in Fruchtbarkeit und Verschonung von Seuchen besteht (7¹³⁻¹⁵), also die Ideale eines Maleachi und Joel.

Ins Exil weist vor allem der unversöhnliche Fremdenhaß, der sich in dem Befehl ausspricht, die Bewohner des Landes zu bannen, d. h. mit Stumpf und Stiel auszurotten (7¹⁻² vgl. 7^{16a} 17-19 21 23-24 9³). Solch ein Befehl wäre vor dem Exil ganz gegenstandslos, da es längst keine Kanaaniter mehr gab. Ausländerhaß aber spielt zur Zeit Josias oder überhaupt in der Königszeit in dieser grundsätzlichen Weise keine Rolle¹. Der Fremdenhaß der Juden ist erst eine Frucht der Zerstörung; er begegnet sofort in den Anfangszeiten der Jerusalemer Gemeinde, bei Sacharja, Nehemia.

7. Die Hypothese der „Sonderausgaben“. Die vorstehenden Erwägungen zur Datierung der singularischen Einleitungsrede 6⁴ ff. werden nun bedeutungsvoll für die Datierung des Urdeuteronomiums, falls nämlich diese Einleitungsrede von Hause aus ein Bestandteil des Urdeuteronomiums gewesen ist.

Das letztere wird von vielen Forschern bestritten. VATER hat zuerst behauptet, daß das Urdeuteronomium auf Dtn 12-26 bzw. auf den Kern dieser Kapitel zu beschränken sei. Viele Neuere, besonders auch WELLHAUSEN, haben sich dem angeschlossen, während andere den Standpunkt verfochten, daß das Gesetzbuch nie ohne Einleitungsrede existiert habe. Diese Einleitungsrede fanden manche ältere Forscher in Dtn 5-11, während neuere, wie PUUKKO und

¹ Man erinnere sich etwa daran, daß König Zedekia einen kuschitischen Hofbeamten hat (Jer 38⁷), daß im Jahre 586 Judaer im moabitischen, ammonitischen und edomitischen Gebiete leben (Jer 40¹¹); daß Ismael, der Mörder Gedaljas, den Rest der Judäer von Mispa zu den Ammonitern zu führen beabsichtigt (Jer 41¹⁰). Das ist nicht die Zeit, in der Dtn 7¹⁻² geschrieben ist.

HEMPEL, sie in dem singularischen Kerne von Dtn 6—11 erblicken. MOWINCKEL sucht sie neuerdings in Dtn 1 1—4 2.

Im übrigen pflegt man das Nebeneinander der mehrfachen Einleitungs- und Schlußreden des Gesetzbuches seit WELLHAUSEN durch die Hypothese verschiedener paralleler „Sonderausgaben“ des Gesetzbuches zu erklären, durch deren redaktionelle Ineinanderarbeitung das vorliegende Gesetzbuch entstanden sein soll. Diesen „Sonderausgaben“ schreibt man vor allem die verschiedenen Einleitungsreden, eventuell auch die verschiedenen Schlußreden und allerlei einzelne Gesetze zu, die man dem josianischen Gesetze, als einem offiziellen Staatsgesetze, nicht glaubt zusprechen zu können; man betrachtet deshalb diese „Sonderausgaben“ gern als rein private Arbeiten ohne offiziellen Charakter.

Diese Hypothese der „Sonderausgaben“ ist von den meisten Neueren angenommen. Nur in Einzelheiten variieren die Ansichten. Zur Probe skizziere ich die Aufstellungen von MARTI und STEUERNAGEL. Beide nehmen an, daß das Urdeuteronomium den Kap. 12—26 zugrunde liege, und unterscheiden drei Sonderausgaben des Urdeuteronomiums, denen je eine der drei Einleitungsreden zugehöre. Während MARTI es kaum für möglich halt, die verschiedenen Ausgaben oder auch nur die Form des Urdeuteronomius genau zu bestimmen, hält STEUERNAGEL die Rekonstruktion des Urdeuteronomiums — zwar nicht dem Wortlaut nach, aber inhaltlich — für einigermaßen sicher erreichbar. Bis ins einzelne versucht er den Text des Gesetzbuches auf die drei Sonderausgaben zu verteilen; er unterscheidet zwei pluralische Ausgaben D^{2a} und D^{2b}, denen er vor allem die Einleitungsreden Kap. 1—4 und Kap. 5 zuweist, und eine singularische Ausgabe D^{2c}, welcher er den singularischen Kern der Rede 6 4 ff. als Einleitung zuspricht. Die Gesetze in Kap. 12—26 sind nach STEUERNAGEL im wesentlichen in der Formulierung und Erweiterung von D^{2c} gegeben; nur vereinzelt, besonders in Kap. 12, sind daneben die beiden anderen Ausgaben mitbenutzt. Was die Schlußreden anlangt, so weist STEUERNAGEL den Kern von Kap. 28 gleichfalls dem D^{2c} zu.

Man steht hier zunächst vor einem ganzen Knäuel von Hypothesen. Fragt man, wie diese Hypothesen begründet werden, so bemerkt man, daß die Begründung auffällig dürftig ist; denn sie besteht eigentlich in nichts anderem als in dem Tatbestand der mehr-

fachen Einleitungs- und Schlußreden und des häufigen Wechsels von singularischer und pluralischer Anrede. Dieser Tatbestand ist es, der durch die Hypothese der „Sonderausgaben“ erklärt werden soll, also durch eine Art „Urkundenhypothese“. Eine solche könnte aber nur dann als erwiesen gelten, wenn die einzelnen „Urkunden“ — in diesem Falle also die drei „Sonderausgaben“ — einigermaßen als selbständige, in sich geschlossene Zusammenhänge erkennbar wären. Wie wenig das in Wirklichkeit der Fall ist, zeigen gerade die mehrfachen scharfsinnigen Quellenscheidungsversuche STEUERNAGELS. Das Ergebnis der STEUERNAGELSchen Analyse ist tatsächlich dieses, daß nur eine der drei „Sonderausgaben“, nämlich die singularische „Ausgabe“ D^c, vollständig vorliegt. Von den beiden anderen „Sonderausgaben“ sind auch nach STEUERNAGEL nur Fragmente da, und zwar — wenn man von ganz Unsicherem absieht — einerseits die beiden Einleitungsreden, andererseits allerlei pluralische Stücke, die vor allem in den Zusammenhang von Kap. 6—11 und Kap. 12 eingefügt sind. STEUERNAGEL glaubt 5¹⁻⁴ 20-28 9^{9b-10a} 12 15-19 10 1-5 16-17 11 2-5 7 16-17 22 24-28 zu einer pluralischen Einleitungsrede zusammenfassen zu können, an die sich dann 12 1-2 4-7 angeschlossen haben soll. PUUKKO nimmt etwas abweichend 5¹⁻⁴ 20-28 9 9 11-12 15-17 21 25-29 10 1-5 11 11 2-29 als zusammenhängende Rede zusammen. Aber daß diese von STEUERNAGEL und PUUKKO zusammengelesenen und zusammengefügt Fragmente wirklich ursprünglich zusammengehört haben, ist durch gar nichts zu erweisen; ja wenn man die betreffenden Stücke im Zusammenhang liest, erscheint das sogar sehr unwahrscheinlich. Weder zwischen 5²⁸ und 9⁹ (oder 9^{9b}) noch zwischen Kap. 10 und 11 2 ff. besteht irgendwelche glaubhafte Verbindung. Der Beweis für das Vorhandensein einer solchen, der singularischen Einleitungsrede entsprechenden, zusammenhängenden pluralischen Einleitungsrede ist meines Erachtens in keiner Weise erbracht. Vielmehr handelt es sich sowohl bei den größeren pluralischen Stücken von Kap. 5 und Kap. 9 9 ff. als bei den eingestreuten kleineren pluralischen Elementen der Kap. 6—11 um lauter zusammenhangslose Fragmente, die als Nachträge, Zusätze oder Glossen von Ergänzungen eingefügt worden sind.

Ist aber diese Auffassung des literarischen Tatbestandes auch nur möglich, so verliert die ganze Hypothese der „Sonderausgaben“ ihre Stütze; denn nun fragt es sich, ob nicht überhaupt an Stelle der

„Urkundenhypothese“ eine „Ergänzungshypothese“ zu treten hat, d. h. ob nicht das, was STEUERNAGEL die singularische Sonderausgabe D^{2c} nennt, einfach das Urdeuteronomium selber und alles übrige nur Nachträge von Ergänzern Händen sind. Diese Vorstellung von der literarischen Entstehung des Gesetzbuches ist auf jeden Fall möglich, und sie hat den Vorzug der größeren Einfachheit; außerdem verbirgt sich nun das Urdeuteronomium nicht mehr, wie das metaphysische Ding an sich, hinter dem Schleier der drei Sonderausgaben, sondern liegt — natürlich befreit von allerlei jüngeren Zutat — greifbar vor uns.

Dieser Vorstellung von der Entstehung des Gesetzbuches stellen die drei Einleitungsreden jedenfalls keine Hindernisse entgegen, denn es leuchtet ein, daß die beiden Reden Moses in Kap. 1—4 und Kap. 5 sehr wohl als sukzessive Ergänzungen des mit Kap. 6 beginnenden Gesetzbuches aufgefaßt werden können, wie umgekehrt auch Kap. 28 als ursprünglicher Schluß des Gesetzbuches betrachtet werden kann, zu dem Kap. 29—30 ein von verschiedenen Händen verfaßter Nachtrag ist.

Es bleibt also, um die Möglichkeit der hier aufgestellten „Ergänzungshypothese“ zu erweisen, nur übrig, Kap. 12 genauer zu untersuchen. Bei diesem Kapitel scheint es heutzutage fast wie ausgemacht zu gelten, daß hier, wie man sich ausdrückt, das deuteronomische „Grundgesetz“ in dreifacher Gestalt (12 2-7 8-12 13-28) vorliege und daß dies dadurch zu erklären sei, daß der „Redaktor“ bei dieser wichtigsten Forderung des ganzen Gesetzbuches die Formulierungen der drei „Sonderausgaben“ nebeneinander gestellt habe. So weist STEUERNAGEL 12 1-7 dem D^{2b}, 12 8-12 dem D^{2a}, 12 13-28 dem D^{2c} zu. Ähnlich urteilen MARTI, PUUKKO, HEMPEL und MOWINCKEL. Untersuchen wir daher diesen Abschnitt genauer.

8. Dtn 12 1-28. Daß Dtn 12 1-28 ein zusammengesetzter Abschnitt ist, wird von niemandem bestritten. Deutlich ist, daß der pluralische Text 12 1-12¹ nicht von dem Verfasser des singularischen

¹ In 12 1-7 ist v. 1 erst von sekundärer Hand „als Merkmal für den Anfang der Gesetzessammlung eingefügt worden“ (PUUKKO). v. 3 unterbricht den Zusammenhang. Außerdem sind als kleinere Glossen zu streichen: 1aβ (singularisch); vielleicht der Relativsatz zu דִּגְרִים in v. 2a (zerreißt den Zusammenhang, stilistisch unschön); ferner in v. 5b die Wörter לְשֹׁכְנֵי וְרֵבֵצֵי שְׂמֵרָה, in v. 6a die Wörter וְאֵת מִצְוֵי יְהוָה וְאֵת מִצְוֵי יְהוָה

Abschnittes 12¹³⁻²⁸¹ herrührt. STEUERNAGEL u. a. haben gesehen, daß 12^{13 ff.} sich mit der singularischen Einleitungsrede stilistisch aufs engste berührt. Ich habe oben bereits vorgeschlagen, mit PUUKKO und HEMPEL 12^{13 ff.} unmittelbar an 10¹²⁻¹³ anzuschließen: Mose geht, nachdem er in 6^{4 ff.} die Hauptforderung der Alleinverehrung Jahwes dringend eingeschärft hat, nunmehr zu den daraus folgenden Einzelschriften über. Die Brandopfer sind nicht an jedem beliebigen Orte, sondern nur an der einen, von Jahwe erwählten Stätte darzubringen (12¹³⁻¹⁴); ebenso sind die Zehnten, Erstgeburten, Gelübdeopfer, freiwilligen Opfer und Hebeopfer dort und nicht in den Ortschaften zu verzehren; auch der Levit soll an der Opfermahlzeit teilnehmen (12¹⁷⁻¹⁹). Wenn jedoch der Wohnsitz von der erwählten Stätte allzuweit entfernt ist, so darf man Rinder und Schafe auch in den Ortschaften schlachten und verzehren, ganz wie dies bei profanen Tieren, z. B. Gazelle oder Hirsch, erlaubt ist (12²¹⁻²²). Nur die erwähnten obligatorischen Opfer (קדשים) und die Gelübdeopfer (נדריים) sind an der erwählten Stätte darzubringen, und zwar ist bei Brandopfern Fleisch und Blut auf den Altar Jahwes zu bringen, bei Schlachtopfern das Blut auf den Altar zu schütten, das Fleisch zu essen (12²⁶⁻²⁷).

In welchem Verhältnis stehen nun zu diesem Texte 12¹³⁻²⁸ die beiden Abschnitte 12²⁻⁷ und 12⁸⁻¹²? Man darf sich hier nicht täuschen lassen durch gewisse Übereinstimmungen mit 12¹³⁻²⁸, als ob die Abschnitte 12²⁻⁷ und 12⁸⁻¹² bloße Dubletten zu 12¹³⁻²⁸ waren. Beide haben vielmehr durchaus selbständigen und eigentümlichen Inhalt. Sie sind daher nicht einfache Parallelrezensionen des deuteronomischen Grundgesetzes, sondern charakteristische Ergänzungen zu 12¹³⁻²⁸. Beide Ergänzter wollten die Situation, in der Mose

הרומה ידכם (vegetabilische Opfer zwischen den tierischen, stammen aus v. 11 vgl. auch die Determinationspartikel וזה); endlich auch v. 7b (singularisch).

In 12⁸⁻¹² streiche in v. 9 die singularischen Schlußworte von ואלהי הנחלה ab.

¹ In 12¹³⁻²⁸ unterbrechen zuerst v. [14^b?] 15-16 den Zusammenhang (generelle Erlaubnis des Hausschlachtens und Befehl der Blutausschüttung; nimmt v. 21-22 vorweg, wo jedoch die Erlaubnis nur für den Fall weitentlegenen Wohnsitzes gegeben wird); Zusatz ist ferner v. 20 (stoßt sich mit v. 21, gibt eine zweite Bedingung neben der von v. 21; dieselbe berührt sich mit der gleichfalls sekundären Stelle 19⁸⁻¹⁰). In v. 21^a sind die Worte von ואלהי הנחלה bis צויהיך Glosse. Zusatz sind auch v. 21-25 (vgl. das doppelte einschränkende ורק in v. 23 und 26; v. 26 verlangt baldige Folge auf v. 21; v. 26 ist eine breitere Ausführung des Themas von v. 16) und endlich v. 28 (eine allgemeine Einschränkung der Gebote überhaupt).

das Gesetz 12¹³⁻²⁸ gegeben haben sollte, deutlicher vergegenwärtigen. Der erste vermißte den ausdrücklichen Befehl Moses an Israel, beim Einzug in das Land die heidnischen Kultstätten der Kanaaniter auf Bergen und Hügeln und unter jedem grünen Baum zu zerstören (12²⁻⁷)¹. Der andere Ergänzer ging von der Überlegung aus, daß die eine Kultstätte ja erst seit der Eroberung des Landes bzw. seit dem Tempelbau Salomos bestanden haben konnte, daß also Israel in der Wüste die Vorschrift des Deuteronomiums noch nicht habe befolgen können; dort tat jeder „nach seinem Belieben“ (12⁸⁻¹²)². Der Verfasser begrenzt also den Befehl Moses auf die Zeit seit dem Tempelbau (I Reg 3²).

Beide Abschnitte, 12²⁻⁷ und 12⁸⁻¹², sind also nicht Paralleltex-te zu 12¹³⁻²⁸, sondern einfache Ergänzungen zu dem Text 12¹³⁻²⁸, der also den urdeuteronomischen Text selber darstellt. Ganz richtig urteilt L. HORST³, wenn er sagt: *Peut-être serait-il plus exact de parler de retouches successives plutôt que d'un amalgame de textes.* Ein Beweis für die Annahme paralleler „Sonderausgaben“ des Gesetzbuches ist also auch in Dtn 12 nicht zu finden. Wäre die Hypothese der „Sonderausgaben“ richtig, so müßte sich irgendwie deutlich machen lassen, wie die drei parallelen Rezensionen aus einem urdeuteronomischen Grundtexte geflossen sein könnten. Keiner der Ausleger, die die Theorie der drei Sonderausgaben vertreten, vermag denn auch zu sagen, wie der urdeuteronomische Text des Grundgesetzes tatsächlich ausgesehen hat, und MARTIS Zurückhaltung ist dann durchaus berechtigt, wenn er auf die Herausschälung des Urdeuteronomiums ganz zu verzichten empfiehlt.

Zum Glück ist diese Resignation aber überflüssig, wenn man die Hypothese der „Sonderausgaben“ aufgibt, die, wie sich gezeigt hat, gar nicht begründet und nur geeignet ist, das literarische Problem zu verwickeln. Es ergibt sich dann, daß 12^{13-14 17-19 21-22 26-27} den urdeuteronomischen Text darstellt, und weiterhin, daß das, was man die singularische „Sonderausgabe“ (STEUERNAGEL: D^{2c}) nennt, nichts anderes ist als das Urdeuteronomium selber.

Ist dies aber richtig, so erhebt sich hier von neuem die Frage, ob dies Gesetz 12^{13-14 17-19 21-22 26-27} in die Zeit Josias paßt. Bis

¹ Abgesehen von diesem Befehl lehnt sich der Ergänzer ganz an 12^{13 ff.} an.

² Auch hier ist, abgesehen von diesem Raisonement, alles aus 12^{10 ff.} geschöpft.

³ *Revue de l'histoire des religions* XXVII 156.

zu Josias Zeit haben die außerjerusalemischen Heiligtümer als legitim gegolten; ein Gesetzgeber, der erstmalig ihre Legitimität bestritt und die alleinige Legitimität des Jerusalemer Heiligtums behauptete — würde er nicht viel deutlicher gegen die ländlichen Heiligtümer polemisiert haben? Statt dessen redet unser Gesetzgeber nur ganz beiläufig und andeutend von ihnen („an jeder Stätte, die du siehst“, 12¹⁹); er zeigt keine Animosität gegen sie, fordert nirgends ihre Entweihung oder Zerstörung. Seine Worte klingen gar nicht so, als ob er für die Anerkennung seines Grundsatzes bei seinen Lesern noch ernstlich zu kämpfen hätte; er setzt es als zugestanden voraus, daß Jahwe nur eine einzige Stätte erwählen wird. Wogegen er ankämpft, ist die Unsitte, die noch in kleineren oder größeren Kreisen zu bestehen scheint, auch anderswo Brandopfer darzubringen und in den Ortschaften Zehnten, Erstgeburten usw. zu verzehren. Man kann es ja leicht verstehen, daß die Darbringung aller Opfer in Jerusalem gerade für die entfernter Wohnenden recht unbequem war; deshalb macht der Gesetzgeber diesen das Zugeständnis, daß sie daheim schlachten dürfen, aber dann in ganz profaner Weise, nicht in Form der Opferschlachtung an einem heiligen Platze. Aber dies Zugeständnis ist kein generelles; für die in der Nähe Jerusalems Wohnenden gilt es nicht; diese haben sich strikt an die Regel zu halten.

Die Bedenken, die schon hier gegen eine Datierung des Gesetzes in die Zeit Josias auftauchen, können vermehrt werden. Klingt die Bezeichnung Judas als „eines deiner Stämme“ (12¹⁴) im vorexilischen Staate Juda wahrscheinlich? Sind die Pilgerfahrten nach Jerusalem, die ja auch für die Weitentfernten bei der Darbringung aller קדשים und נדרים gefordert werden und die in Begleitung der gesamten Familie und des Gesindes stattfinden sollen, überhaupt durchführbar? Eignet sich die vage Art, mit der weiter und näher Wohnende unterschieden werden, überhaupt für eine gesetzliche Regelung? Ist das Interesse am Landlevitentum, welches hier (12¹⁹) und sonst durchweg im Gesetz buche so stark hervortritt, wirklich bei den Sadokiden Jerusalems vor auszusetzen? Alle diese Fragen werden bei der Betrachtung des Gesetzbuches noch öfters auftauchen. Sie machen es, je länger man über sie nachdenkt, immer unwahrscheinlicher, das Deuteronomium als ein Gesetzbuch aus der Zeit Josias oder überhaupt aus vorexilischer Zeit zu begreifen, geschweige als

ein behördlich im vorexilischen Staate Juda eingeführtes und offiziell geltendes Gesetzbuch. Daß auch andere diese Schwierigkeiten empfunden haben, beweist der Vorschlag, die „Sonderausgaben“ nicht als offizielle Ausgaben des Gesetzes, sondern als rein private Arbeiten zu verstehen.

9. Die „Zentralisationsgesetze“. Der Abschnitt 12¹³⁻¹⁴ 17-19 21-22 26-27 ist der erste in einer Reihe von Kultgesetzen, welche die ausschließliche Legitimität des Jerusalemer Tempelkultes betonen. Es empfiehlt sich, diese Kultgesetze, die man als „Zentralisationsgesetze“ bezeichnen kann, zuerst im Zusammenhang zu behandeln. Es handelt sich, abgesehen von 12¹³⁻¹⁴ 17-19 21-22 26-27, um die Abschnitte 14²²⁻²⁹ 15¹⁹⁻²³ 16¹⁻¹⁷ 26¹⁻¹⁵.

12¹³⁻¹⁴ 17-19 ist eine generelle Anweisung, auf welche dann einzelne Bestimmungen folgen: zuerst über Tierschlachtung und Tieropfer, nämlich Brand- und Schlachtopfer (12²¹⁻²² 26-27), sodann über den Zehnten (14²²⁻²⁷) und den Zehnten des dritten Jahres (14²⁸⁻²⁹), dann über die Erstgeburtsoffer (15¹⁹⁻²³).

Vom Zehnten handelt 14²²⁻²⁷¹. Es dreht sich um die Zehntabgabe von allem Ertrage der Saat der Felder, d. h. in erster Linie um den Getreidezehnt, aber wohl auch um den Zehnt von Gemüse, Baumfrucht, Öl, Most². Auch dieser ist nicht in den Ortschaften, sondern in Jerusalem zu verzehren. Auch hier wird wieder ein Zugeständnis an die Fernwohnenden gemacht: sie dürfen, wenn ihnen der Transport nach Jerusalem unmöglich ist, den Zehnt daheim zu Geld machen und für dies Geld in Jerusalem kaufen, was ihnen beliebt, um das Gekaufte dann in Jerusalem als Opfermahlzeit zu verzehren, wobei wiederum die Beteiligung der gesamten Familie und des Leviten gefordert wird. Wann die Zehntabgabe stattfinden soll, sagt der Text nicht; man darf vermuten, zum Herbstfeste. Be-

¹ Streiche v. 23 a β (Glosse aus 12¹⁷; hinkt nach; die Erwähnung von Most und Öl und die der Erstgeburten von Rind und Schaf gehört nicht in das Zehntgesetz, welches von כל-חבואת זרעך היצא השדה handelt; in v. 24 werden sie nicht berücksichtigt, vgl. שאתו. Streiche ferner v. 24 a β b (24 a β Glosse aus 12²¹; doppeltes כי schwerfällig; teilweise Wiederholung aus v. 23) und v. 26 a β (אשר חשאלך לפשך) und v. 26 a β (אשר חשאלך לפשך) ist variierende Wiederholung der vorher gebrauchten Phrase; auch ist der Kauf von Schlachtvieh hier beim Zehnt nicht am Platze). In v. 27 a streiche mit LXX לא תעזבנו (Glosse aus 12¹⁹) und ziehe והלוי אשר בשעריך zum vorhergehenden Satze. STEUERNAGEL streicht vielleicht mit Recht v. 27 b.

² Vgl. Neh 13¹² Lev 27³⁰.

merkwürdig ist das Zugeständnis an die Fernwohnenden; es zeigt, daß die Zehntabgabe an die Gottheit ihren alten Sinn zu verlieren anfangt; der Zusammenhang des religiösen Kultes mit dem agraren Leben ist im Schwinden begriffen.

Gegen die Durchführbarkeit dieses Zehntgesetzes hat schon ED. REUSS Bedenken erhoben. Er meint: La consommation en un seul voyage et partie de la dixième partie de toute la récolte, est chose excessive, au moins pour les familles d'une certaine aisance, et les moins aisés auraient été plus qu'imprudents, s'ils avaient ainsi gaspillé leurs ressources, au lieu de les répartir prudemment sur l'année entière¹. In der Tat ist die Vorschrift des Gesetzes recht sonderbar, und sie ist in dieser Weise auch nie durchgeführt worden. Sie ist die Theorie eines Ideologen. Als später in der Perserzeit die Zentralisation des Kultes wirklich bestand, ist der Zehnt zwar nach Jerusalem geliefert worden, aber man hat ihn nicht als Opfermahlzeit verzehrt, sondern dem Klerus als Abgabe überwiesen².

Macht man sich dies klar, so erheben sich auch hier wieder ernste Zweifel an der herkömmlichen Meinung, welche das Deuteronomium als ein durch Josia eingeführtes „Staatsgesetz“, als wirklich geltendes Recht aus vorexilischer Zeit betrachtet. Diese Zweifel aber wiederholen sich bei allen „Zentralisationsgesetzen“ des Deuteronomikers, d. h. gerade bei allen denjenigen Gesetzen, welche das Eigentümliche der deuteronomischen Gesetzgebung ausmachen und dazu bestimmt sind, spezifische Neuerungen zu schaffen. Überall liegen die Dinge so: der Gesetzgeber übernimmt Brauche, die bisher an den lokalen Kultstätten üblich und dort auch möglich waren, verlegt sie aber auf Grund seines Zentralisationsdogmas mechanisch nach Jerusalem, ohne sich klar zu machen, daß sie dort undurchführbar waren.

An das Zehntgesetz reiht sich in 14²⁸⁻²⁹³ die Vorschrift über den Armenzehnt: am Ende von 3 Jahren soll man „den ganzen Zehnt“ vom Ertrage jenes Jahres in den Ortschaften niederlegen, damit der Levit, der Fremdling, die Waise und die Witwe sich sattessen können. Man streitet, ob dieser Armenzehnt im dritten Jahre

¹ ED. REUSS, L'histoire sainte et la loi II 307 n. 1.

² Neh 13¹⁰⁻¹⁴.

³ Glosse ist in v. 29^a: כִּי אֵין לָו חֶלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ. STEUERNAGEL streicht auch v. 29^b als formelhaften Zusatz.

an Stelle des in 14,22-27 geforderten Zehnten gegeben oder außer ihm als ein zweiter Zehnt bezahlt werden solle. Schon LXX vertritt die letztere Meinung, und ebenso STEUERNAGEL, welcher auf den Ausdruck „Jahr für Jahr“ 14,22 verweist; STEUERNAGEL betrachtet den deuteronomischen Armenzehnt als Umwandlung einer alten, in jedem dritten Jahre (dem „Zehntjahre“ Dtn 26,12) gezahlten Abgabe, welche zum Unterhalt der Heiligtümer und ihres Personals gedient habe. Der Schwierigkeit, daß dann die Abgabe im dritten Jahre sehr groß — eigentlich ein Fünftel — gewesen sein würde, entgeht STEUERNAGEL durch die Annahme, der gewöhnliche Zehnt sei kein genau gemessener Zehnt gewesen; der genau gemessene Zehnt des dritten Jahres heiße 14,28 26,12 כּל־מַעֲשֵׂר gegenüber dem gewöhnlichen Zehnt, der in 14,22 ff. nur מַעֲשֵׂר heiße. Den gewöhnlichen Zehnt setzt STEUERNAGEL mit der ראשׁייה 26,2 gleich; NOWACK und BENZINGER folgen ihm darin. Es ist zuzugeben, daß die Unterscheidung all dieser und ähnlicher Begriffe, כּל־מַעֲשֵׂר, מַעֲשֵׂר, תְּרוּמַת יָד, ראשׁייה, בכּוּרֵיכֶם, recht schwierig und auch gerade beim Deuteronomiker nicht ganz deutlich ist. Dennoch kann ich mich von der Richtigkeit der Gründe STEUERNAGELS nicht überzeugen¹. Ich habe vielmehr den Eindruck, daß das Deuteronomium — gerade auch in 26,1-15 — ראשׁייה und מַעֲשֵׂר unterscheidet, und möchte eher BERTHOLET zustimmen, der die ראשׁייה mit der תְּרוּמַת יָד 12,17 gleichsetzt. Die ראשׁייה konnte, wie BERTHOLET hervorhebt, jederzeit leicht nach Jerusalem gebracht werden, da sie ja nur einen Korb voll ausmachte, während der Zehnt unter Umständen zu groß dazu war; außerdem wird die ראשׁייה 26,2 ausdrücklich als Selbstgeerntetes bezeichnet², was auf den Zehnten im Fall von 14,24-26 nicht paßt.

Was die Durchführung dieses Gesetzes über den Armenzehnten anbelangt, so weiß noch die nachhesekielische Stelle Hes 44,28 ff. nichts

¹ Der Ausdruck „Jahr für Jahr“ 14,22 braucht nicht gepreßt zu werden; er läßt die Ausnahme 14,28-29 zu. Die Stellen Am 4,4 und Gen 28,22, welche für STEUERNAGEL die Institution der Zehntabgabe an die Heiligtümer im 3. Jahr beweisen sollen, reden nicht vom 3. Jahr. Die Unterscheidung eines gewöhnlichen ungenau bemessenen und eines genau bemessenen Zehnten im 3. Jahre klingt mir überhaupt unwahrscheinlich. Bei einem begüterten Bauern hätte der „Zehnt“, wenn er nur die im Korb tragbare ראשׁייה dargestellt hätte, den Namen des Zehnten schlechterdings nicht mehr verdient. Der Ausdruck כּל־מַעֲשֵׂר 14,28 26,12 (Mal 3,10) ist kein terminologischer, sondern will für einen Armenzehnt nur die geizige Schmälerung des Maßes verbieten.

² Sie war im Korbe vor Jahwe niederzulegen, vgl. Jer 24,1 und VON ORELLI zur Stelle.

davon, daß Leviten oder Priester ein derartiges Zehnteinkommen gehabt hätten¹. Ist aber die Bestimmung Dtn 14²³⁻²⁹ vor dem Exil nicht geltendes Recht gewesen, so wird sie wohl auch nicht vor dem Exil entstanden sein.

Ein weiteres, mit der Zentralisationstendenz zusammenhängendes Gesetz ist 15¹⁹⁻²³, das Gesetz über die Erstgeburt². Auch diese sind, aller Umständlichkeit des Transportes zum Trotz, in Jerusalem zu schlachten und zu essen unter Teilnahme des ganzen Hausstandes. Wann das zu geschehen habe, sagt der Gesetzgeber auch hier nicht; er denkt vermutlich an das Pesachfest.

An das Gesetz über die Erstgeburt reiht sich durch Ideenassoziation das über den mit Pesach beginnenden Festzyklus 16¹⁻¹⁷³. Hier wird die Frage brennend, ob die vom Gesetzgeber verlangten allgemeinen Pilgerfahrten nach Jerusalem wirklich ausführbar waren. Die Dinge liegen so: An allen drei großen Festen hat sich die gesamte Bevölkerung des Landes nach Jerusalem zu begeben; man ist verpflichtet, nicht nur sämtliche Familienglieder, sondern auch die Sklaven und Sklavinnen mitzunehmen; ja sogar die Leviten, Fremdlinge, Waisen und Witwen sollen mitgehen. Es bleibt also buchstäblich niemand zu Hause; und die Frage ist nicht zu unterdrücken, wer sich dann wohl um die unmündigen Kinder daheim kümmerte oder wer das Vieh unterdessen besorgte, zumal bei einem Feste, wie dem Laubhüttenfeste, für welches ein siebentägiger Aufenthalt in Jerusalem vorgeschrieben wird. Man sieht hier deutlicher als irgendwo, wie ideologisch die ganze Gesetzgebung ist und wie der Gesetzgeber Institutionen, die für die lokalen Höhenkulte paßten, einfach mechanisch nach Jerusalem verlegt hat.

Auch andere Überlegungen zeigen die Unausführbarkeit dieser deuteronomischen Festordnung. Man stelle sich vor, daß Judäa

¹ Vgl. auch MARTI zu Dtn 14²³ ff

² In v. 21 sind die aus der Konstruktion fallenden Worte פסח או עור כל גורם רע vielleicht mit STEUERNAGEL als erklärender Zusatz auszuschneiden.

³ Da v. 6-7 nur einen eintägigen Aufenthalt in Jerusalem zur Schlachtung des Pesachopfers voraussetzen, so sind v. 3-4 und v. 8 Zusatz; sie verbinden das sieben-tägige Massotfest mit dem Pesach. (Neuerdings halt STEUERNAGEL v. 3^a als ursprünglich fest.) Auch v. 12 wird zu streichen sein; er gibt keine Begründung zum Ganzen, sondern nur zum Gebot der Armenfürsorge. Endlich sind auch v. 16-17 sekundär; sie handeln wie v. 3-4 8 vom Massotfeste und reden nur von der Kultuspflcht der Männer im Gegensatz zu v. 11 14; v. 16 stammt aus Ex 34¹³ 23¹⁴ ff. 34²⁰ b = 23¹⁵ b.

vor dem Exil etwa 120 000 Einwohner gehabt haben mag¹; alle diese Menschen müßten also gleichzeitig „vor Jahwe“, d. h. im Tempelhofe zu Jerusalem ihre Opfermahlzeiten abgehalten haben! Man stelle sich die Menge von Schlachtvieh vor, die dann gleichzeitig im Tempelhofe geschlachtet worden wäre. Ich vermag in alledem kein Bild der Wirklichkeit zu sehen².

Auch die unbestimmte Datierung der Feste zeigt, wie wenig der Gesetzgeber die Bedingungen erwogen hat, unter denen eine Zentralisation des Kultes allein möglich war. Er datiert das Pesachfest ganz allgemein in den „Monat Abib“, das Wochenfest „sieben Wochen nach Beginn des Kornschnittes“, das Laubhüttenfest, „wenn du einsammelst von deiner Tenne und von deiner Kelter“. Solche vagen Zeitbestimmungen waren am Platze und völlig ausreichend für die lokalen Feiern der Ortschaften; bei gemeinsamen Feiern der gesamten Bevölkerung des Landes oder auch nur der Landschaft Judäa war eine genaue Datierung auf den Tag unentbehrlich. Aber daran hat unser Gesetzgeber gar nicht gedacht. Oder meint er, daß man sich etwa durch Boten darüber verständigen sollte, an welchem Tage des Abib sich alles in Jerusalem zur Pesachfeier einfinden sollte? Oder begann man etwa in Jerusalem, im Gebirge Juda, in der Schefela, in Jericho genau am selben Tage den Kornschnitt, um von ihm an die sieben Wochen bis zum Herbstfeste zu zählen? Heimste man etwa überall im Lande genau am selben Tage „von Tenne und Kelter“ ein, um dann sieben Tage gemeinsam in Jerusalem zu feiern? Solche Fragen aufwerfen, heißt sie verneinen. Es ist ersichtlich, daß diese ganze Festordnung eine undurchführbare Theorie ist.

Dann ist aber auch der Schluß unvermeidlich: das Gesetz, welches König Josia im Einvernehmen mit der gesamten Ältestenschaft von Juda zum Staatsgesetze erhoben hat, kann nicht das Deuteronomium sein. Schon diese einfache Erwägung würde genügen, um den vor-exilischen Ursprung des Deuteronomiums in Frage zu stellen.

¹ Vgl. H. GUTHE, Geschichte des Volkes Israel, 1914³, S. 266 f.

² Wie unmöglich das Ganze ist, hat auch ED. MEYER (Der Papyrusfund von Elephantine, 1913, S. 93) einmal empfunden, ohne doch weitere Konsequenzen daraus zu ziehen: „ hier wird . . . das Gebot gegeben, das Passahlamm nur im Tempel von Jerusalem zu opfern und zu verzehren. Aber selbst in der kleinen Landschaft Juda war das praktisch kaum ausführbar.“

Übrigens ist auch diese deuteronomische Festordnung im Judentum der Perserzeit bekanntlich nicht durchgedrungen; speziell die Verlegung des Pesach nach Jerusalem und die Ignorierung des Maṣṣotfestes sind einfach auf dem Papier geblieben.

Mit den bisher besprochenen Gesetzen hängt endlich auch 26₁₋₁₅ eng zusammen¹. In 26₁₋₁₁² wird eine liturgische Formel gegeben, welche bei Abgabe der ראשיה von den Feldfrüchten an den Tempel zu sprechen ist. Diese ראשיה ist, wie schon zu 14₂₈₋₂₉ ausgeführt wurde, schwerlich mit dem Zehnt identisch; denn der Zehnt soll als Opfermahlzeit am Tempel verzehrt werden (14_{22 ff.}). Die ראשיה dagegen ist eine Abgabe an den Tempel, d. h. an die Priesterschaft; der Zehnt kann unter Umständen sehr groß sein, die ראשיה ist immer nur ein Korb voll. Der Ausdruck ראשיה bedeutet das „Erste“, die Aparche, die von allen Feldfrüchten an die Gottheit abzugeben ist, um das auf den Gaben der Natur ruhende Tabu zu brechen. Die Darbringung der ראשיה erfolgte vielleicht am Wochenfeste (BERTHOLET).

Eine andere liturgische Formel bietet 26₁₂₋₁₅³; es ist eine nach Ablieferung des Armenzehnts im dritten Jahre zu leistende feierliche Erklärung. Auch sie hat in Jerusalem zu geschehen.

10. Der Bestand des Urdeuteronomiums. Die bisher behandelten Gesetze gehören stilistisch und inhaltlich nahe zusammen. Schon STEUERNAGELS sorgfältige Sprachstatistik aber hat gezeigt, daß sie auch mit der singularischen Einleitungsrede 6_{4 ff.} eng verwandt sind. Alle diese singularischen Stücke bilden eine feste literarische Einheit. Daß diese literarische Einheit nicht das Urdeutero-

¹ Daß STEUERNAGEL diesen Abschnitt, obwohl er stilistisch und inhaltlich durchaus zu den „Zentralisationsgesetzen“ gehört, doch von ihnen abtrennt, begreift sich aus seiner Identifizierung von ראשיה und מעשר (14_{22 ff.}). Daß das unrichtig ist, ist oben im Text gezeigt.

² Streiche in v 2 mit Sam LXX כל־ vor פרי האדמה (vgl. v. 10); ebenso die in LXX Luc fehlenden Worte הבריא מן־ארצך אשר samt dem gleichfalls bei Luc fehlenden Relativsatz. Zusatz zum Texte sind die v. 3-4; sie wollen verhüten, daß man v. 10 dahin mißverstehe, als ob der Laie mit eigener Hand den Korb vor den Altar Jahwes stelle; daß sie sekundär sind, beweist das Nebeneinander von והניחו לפני מזבח v. 10. והניחתו לפני יהוה אלהיך v. 4, und יהוה אלהיך

v. 12 ist wohl nicht Glosse (vgl. 15₉). Zusatz dagegen ist v. 14 b α (inkonzinner Wechsel der Person). Auch das מן־השמים v. 15 ist wahrscheinlich Glosse zu ממעון קדשך; denn sonst scheint Jahwes Wohnsitz hier im Tempel gedacht zu sein (vgl. v. 13: לפני יהוה אלהיך).

nomium sei, sondern nur eine von zweiter Hand veranstaltete, private Bearbeitung des Gesetzbuches in Form einer „Sonderausgabe“, und daß das Urdeuteronomium selbst eine hinter den Kap. 12—26 verborgen liegende, im Wortlaute überhaupt nicht mehr erkennbare Größe sei, — diese ganze Hypothese erscheint mir, wie gesagt, als gänzlich unbewiesen und willkürlich.

Ich gehe also von der auch von anderen (z. B. PUUKKO) gebilligten Annahme aus, daß das Urdeuteronomium in 6₄ beginnt, und daß ihm die bisher namhaft gemachten singularischen Stücke zuzurechnen sind, d. h. der singularische Kern von Kap. 6—11 und die oben behandelten „Zentralisationsgesetze“. Es entsteht nun die Frage, ob damit der Umfang des Urdeuteronomiums schon bestimmt ist oder ob noch andere und welche anderen Gesetze außerdem zum Urdeuteronomium zu rechnen sind. Daß die deuteronomische Gesetzgebung auf die wenigen „Zentralisationsgesetze“ zu beschränken sei, erscheint von vornherein unwahrscheinlich; ein so geringer Umfang der Gesetzgebung stände in gar keinem Verhältnis zu der breit angelegten Einleitungsrede 6₄ ff. Man wird also schon aus allgemeinen Erwägungen heraus erwarten, daß der Umfang des Urdeuteronomiums bedeutend größer gewesen ist. Andererseits wird die Analyse wahrscheinlich machen, daß nicht alle jetzt in Kap. 12—26 vorliegenden Gesetze der ursprünglichen Sammlung angehört haben. Welche Gesetze in Kap. 12—26 gehören also zum Urdeuteronomium?

Man hat auf verschiedene Weise versucht, den ursprünglichen Bestand des Gesetzbuches ausfindig zu machen. Es ist wichtig, ehe wir in unserer Untersuchung weitergehen, zu diesen Versuchen methodisch Stellung zu nehmen. Aus rein methodischen Gründen muß ich denjenigen Grundsatz ablehnen, nach dem z. B. BERTHOLET verfährt: er möchte alles das dem Urdeuteronomium zuweisen, was nicht durch ganz bestimmte Gründe von der josianischen Zeit ausgeschlossen wird. Dieser Grundsatz wäre, selbst wenn die Identität des Urdeuteronomiums mit dem Gesetzbuche Josias richtig wäre, doch nur rein negativ und könnte als positives Kriterium nicht verwandt worden; er ergäbe wohl, was auszuschließen wäre, aber nicht, was wirklich sicher zum Urbestande gehörte. Ebensowenig aber darf als Kriterium der Satz aufgestellt werden: alle Gesetze des Deuteronomiums, die dort in II Reg 22 f. erwähnten Reformen Josias

entsprechen, sind urdeuteronomisch, alles andere ist sekundär¹. Denn selbst wenn das Deuteronomium in seiner Urform das Gesetz Josias wäre, so wäre damit weder bewiesen, daß alle von jenen Gegenständen handelnden Abschnitte dem Urdeuteronomium angehörten, noch auch, daß das Urdeuteronomium nicht noch allerlei mehr enthalten hätte, als was in II Reg 22 f. Berücksichtigung gefunden hätte. Es ist aber überhaupt methodisch verfehlt, bei dieser ganzen Untersuchung beständig nach II Reg 22 f. hinüberzuschielen; denn es ist das eine *petitio principii*, die mit einer rein literarischen Untersuchung nichts zu tun haben darf; erst wenn der Urbestand des Deuteronomiums, ganz ohne Rücksicht auf II Reg 22 f., auf rein literarischem Wege festgestellt worden ist, kann das Verhältnis des Urdeuteronomiums zu II Reg 22 f. erwogen werden. Die Einhaltung dieser methodischen Regel wird um so notwendiger, wenn — wie ich allerdings glaube² — der Beweis geführt werden kann, daß die ganze Angabe von der Verunreinigung der Höhen durch Josia und von der Überführung der Höhenpriester nach Jerusalem II Reg 23^{8a, 9} nicht zu dem ursprünglichen Quellbericht über Josias Reform gehört, sondern erst von der Hand des deuteronomistischen Redaktors des Königsbuches stammt. Aber ich stelle dies letztere hier gar nicht mit in Rechnung, um die vorliegende Beweisführung von jener Untersuchung des Berichtes II Reg 22 f. ganz unabhängig zu machen

Die Herausschälung des Urdeuteronomiums aus dem vorliegenden Text von Dtn 1—30 ist also eine rein literarische Aufgabe, die nur nach inneren, rein literarischen Kriterien geschehen darf. Als ein literarisches Kriterium dieser Art könnte brauchbar erscheinen der logische Aufbau des Gesetzbuches, die Anordnung und Aufeinanderfolge der Gesetze. In der Tat erweisen sich manche Stücke im vorliegenden Texte als storende Unterbrechungen des Zusammenhangs, also vermutlich als sekundäre Elemente im Texte. Dennoch kommt man auf diesem Wege nicht weit; die Anordnung der Ge-

¹ Diese Methode zur Abgrenzung des Urdeuteronomiums ist ganz gewöhnlich. So urteilt z. B. STEURNAGEL (Komm., 2. Aufl. 1923, S. 12), daß die Zentralisationsgesetze und die „To'eba-Gesetze“ (die nach seiner Meinung eine besondere selbständige Gruppe von Gesetzen gebildet haben) sicher im Urdeuteronomium enthalten gewesen seien, weil „gerade sie in der Reform Josias wirksam“ wurden.

² Ich verweise auf meinen Aufsatz über „das Königsbuch, seine Quellen und seine Redaktion“ (Festschrift für H. GUNKEL, 1923).

setze ist in manchen Teilen des Buches, besonders in Kap. 20—25, offenbar durch ziemlich lose Assoziationen bestimmt. Es hält zwar nicht schwer, wie z. B. PUUKKO das tut, durch beliebige Umstellungen eine unserem Geschmack besser zusagende Ordnung herzustellen; aber leider pflegen solche willkürlichen Umordnungen des Textes immer nur von denen geglaubt zu werden, die sie vorschlagen¹. Als brauchbare Kriterien, nach denen der Bestand des Urdeuteronomiums rekonstruiert werden kann, bleiben demnach nur zwei: negativ die innere Widerspruchslosigkeit und positiv Sprachgebrauch und Stil. Der letztere ist das Entscheidende. Eine ausgezeichnete Hilfe dafür bietet die von STEUERNAGEL aufgestellte sorgfältige Sprachstatistik. Dabei ergibt sich, daß ein bestimmter Grundbestand des vorliegenden Gesetzbuches im Stil und Sprachgebrauch relativ einheitlich ist und zugleich mit der singularischen Einleitungsrede und den Zentralisationsgesetzen nahe verwandt ist. Diesen Grundbestand darf man im wesentlichen als das Urdeuteronomium ansprechen. Ein Generalschlüssel für alle Schwierigkeiten ist damit natürlich nicht gegeben, und alle Erkenntnis dieser Art hat selbstverständlich ihre Grenze. Man darf dabei auch nicht übersehen, daß der deuteronomische Gesetzgeber sich in der Regel an die Tradition anlehnt, daß eine Menge seiner Gesetze nur Umprägungen älterer Gesetze sind, deren Sprachgebrauch in Einzelheiten von dem des Deuteronomikers selber abweicht; oft sind alte Formulierungen einfach übernommen und gelegentlich nur mit bestimmten für den Deuteronomiker typischen Einleitungs- oder Schlußformeln ausgestattet. Diese formelhaften Wendungen darf man schwerlich mit der Konsequenz STEUERNAGELS einfach wegstreichen; denn sie sind, wie mir scheint, meist gerade das charakteristische Eigentum des Deuteronomikers selber.

11. Die Gesetze über den Kult und seine Institutionen Dtn 12₁—16₁₇. Eine erste Gruppe innerhalb der Kapitel 12—26 bilden die Gesetze 12₁—16₁₇, welche vom Kult und seinen Institutionen handeln. Von 12_{1—28} war schon die Rede; als urdeuteronomisch erwies sich hier 12_{13—14} 17—19 21—22 26—27. Voran steht

¹ Auch STEUERNAGEL nimmt, ähnlich wie schon andere vor ihm und nach ihm, an einer Stelle des Textes eine gewaltsame Umordnung vor, indem er 18_{10—12a} 16_{21—22} 17_{1—7} zwischen 12₂₁ und 13₁ stellt, und er hält diese Umstellung für so sicher, daß er die Übersetzung in seinem Kommentar sogar in dieser Anordnung druckt.

das kultische Grundgesetz: alle Opfer und Abgaben sind nicht in den Ortschaften, sondern in Jerusalem darzubringen. Ein Zugeständnis wird den Fernwohnenden gemacht; sie dürfen opferbare Tiere daheim schlachten, aber nicht opfern.

Daran schließt sich im vorliegenden Texte 12²⁹⁻³¹. Es gibt keinen Grund, diesen Abschnitt dem ursprünglichen Bestande des Deuteronomiums abzuspreehen¹. Ich verstehe 12²⁹⁻³¹ nicht, wie es vielfach geschieht, als eine (sekundäre) Einleitung zu 13²⁻¹⁹; denn beide Abschnitte behandeln ganz selbständige Themen². Nachdem 12^{13-14 17-19 21-22 26-27} das Opfern an beliebigem Orte verboten worden ist, — schon dies ein Brauch der einstigen Bewohner des Landes — verbietet 12²⁹⁻³¹ (13¹)³ alle anderen Kultbräuche dieser Völker, u. a. das Kinderopfer.

Ein neues Thema behandelt 13¹⁻¹⁹⁴. Der Abschnitt gehört seinem Stile nach zweifellos zum Urdeuteronomium⁵. Er handelt von der Verführung zum Dienste anderer Götter in drei Absätzen: ein Prophet oder Traumseher, der dazu auffordert, soll getötet werden; Bruder, Sohn, Tochter, Weib oder Freund ebenso; eine ganze Stadt, die sich zum Abfall verleiten läßt, soll in den Bann getan werden.

¹ Das hier statt אנכי auftretende אני beweist nichts. Der Gebrauch von אני an dieser Stelle könnte auch ganz andere Gründe haben. אנכי kommt im Deuteronomium nur im Munde Moses vor und immer in Verbindung mit מוצרך (6⁶ 7¹¹ 10¹³ 28^{1 15}; 12¹⁴ 15^{11 15} 19⁷ 24^{18 22}), אני dagegen nur hier in 12³⁰ und zwar im Munde des Israeliten in der Verbindung גם-אני (pausal). הנקש steht nur hier in 12³⁰ (הנקש nur in dem sekundären Verse 7²⁵).

² STEURNAGEL empfindet auch, daß der Abschnitt „zur Einleitung für 13²⁻¹⁹ nur teilweise geeignet ist, da er die Verehrung Jahwes nach heidnischer Weise verbietet, während es sich in 13² ff um Verehrung heidnischer Gotter handelt.“ Neuerdings (Komm. 2. Aufl. 1923) stellt er 18¹⁰⁻¹¹ 16²¹⁻²² 17¹⁻⁷ zwischen 12²⁹⁻³¹ und 13¹ ff.

³ In 12³⁰ ist das hinter אחריו השמרם מפניך unschöne אחריו wohl Glosse. 13¹ (teils pluralisch, teils singularisch) ist Zusatz.

⁴ Als pluralische Zusätze sind auszuschneiden: v. 4b-5 (will das Eintreffen von Zeichen und Wundern abgottischer Propheten als göttliche Versuchung erklären), die Worte von אלהיכם bis מצרים in v. 6, die Worte סביבהיכם in v. 8, vielleicht auch der ganze v. 8 (STAERK). Mit STEURNAGEL (früher) streiche ich ferner v. 10aβb bis 11a (Zusatz nach 17⁷, aber ohne Vergleichung von 17⁵ ff, nicht zu verstehen und ohne Entsprechendes in den anderen Abschnitten des Kapitels), v. 15 (Zusatz nach 17⁴, hier zwecklos und ohne Parallele in anderen Abschnitten), v. 16ββ (om LXX, nachhinkender und überflüssiger Zusatz) und v. 19 (nachhinkend).

⁵ So mit Recht BERTHOLET, MARTI, PUURKO, HEMPEL. STEURNAGEL betrachtet 13²⁻¹⁹ als Zusatz des D^{2c} zum Urdeuteronomium.

Bei dem dritten der aufgezählten Fälle tritt die rein theoretische Art der deuteronomischen Gesetzgebung wieder sehr deutlich zutage: eine ganze israelitische Stadt abtrünnig — Ähnliches kommt nur bei sehr jungen Erzählern vor —, die gesamte Nation im Religionskrieg gegen diese Stadt — verwandt sind nur die Fabeleien der jüngsten Legende, z. B. Jdc 20 —, der Bann an einer israelitischen Stadt vollstreckt, alle Bewohner getötet, die Stadt als „Ganzopfer für Jahwe“ verbrannt, bleibt, wie einst Ai, ein „ewiger Ruinenhügel“. L. HORST¹ urteilt ganz richtig: das ist „le fait d'un écrivain sans contact avec la réalité; à une époque où l'existence nationale est supprimée ou suspendue, où l'on peut sans risquer de tomber dans l'absurde, laisser cours à l'imagination et faire de la théorie, sans avoir à se soucier de l'application“. Oder meint man wirklich solche Gesetze aus Josias Zeit begreifen zu können, als in Jerusalem selbst seit Manasses Tagen die Gestirne verehrt worden waren (II Reg 23 11–12 Zph I 4–5)? Dann hätte der zur Jerusalemer Priesterschaft gehörige Gesetzgeber also die Judäer aufgefordert, auch Jerusalem mitsamt dem Tempel zu zerstören und die Bevölkerung einschließlich der Priester und des Königs Josia selbst zu töten! Das ist natürlich absurd.

Aber auch die beiden anderen Fälle gehören nicht in Josias Zeit. Die Geschichte kennt keine Propheten und Träumer, die zum Abfall von Jahwe aufforderten, am wenigstens in Josias Zeit, wo auch das vulgäre Prophetentum zu den Eiferern des Jahwedienstes gehörte. Erst in der Phantasie der deuteronomistischen Literatur im Exil erscheinen die Propheten als die Volksverführer der Vergangenheit. Auch der zweite Fall paßt nicht in vorexilische Verhältnisse; zu einer Zeit, die durch II Reg 21 23 Zph I 4–5 Hes 8 Jer 44 16 ff. gekennzeichnet ist, war es nicht nötig, den andern „heimlich“ (בסתר v. 8) zu verführen. Dem Gesetzgeber steht hier die spätere jüdische Gemeinde vor Augen, in welcher jede Verehrung anderer Götter schlechterdings als Sakrileg verschrieen ist, in welcher jemand also nur „heimlich“ hätte wagen können, zum Abfall von Jahwe anzustiften. Man sieht, es hilft auch nichts, diese Gesetze in 13 2 ff. als alt zu verteidigen, indem man sie mit STEUERNAGEL dem D^c zuspricht und etwa 10 oder 20 Jahre hinter Josias Reform rückt.

¹ Revue de l'histoire des religions XXVII 141.

Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. Band 40. 1922.

In 14 1–20 scheidet sich ein singularischer Grundbestand v. 3 von den jüngeren pluralischen Zutaten: dem Verbot heidnischer Trauerbräuche v. 2 [2] und dem Verzeichnis der reinen und unreinen Tiere v. 4–20. Auf gleicher Linie mit v. 3 steht weiterhin v. 21a, wozu v. 21b ein Zusatz ist, und zwar Randzitat aus Ex 23 19b 34 26b. Zum Urdeuteronomium aber gehören auch die Verse 14 8 21a nicht; die Kürze dieser Sätze stimmt nicht zu dem breiten erbaulichen Stil des ursprünglichen Gesetzbuches, und auch ihre Stellung zwischen 13 2 ff. und 14 22 ff. ist nicht glücklich.

Es folgen die bereits behandelten Bestimmungen über den Zehnt 14 22–29, welche zu den „Zentralisationsgesetzen“, also zum Urdeuteronomium zu rechnen sind.

Daran schließen sich in 15 1–18¹ die Gesetze über Schuldenerlaß und Sklavenfreilassung im 7. Jahre an. Die Zugehörigkeit dieser Gesetze zum Urdeuteronomium ist vielfach bestritten worden. STEUERNAGEL halt sie für Einschaltung des D^{2c} in das Urdeuteronomium; auch PUUKKO streicht sie, weil sie zum deuteronomischen Grundgesetz und zu den Maßnahmen Josias in keiner Beziehung stünden, und rechnet sie zu den von ihm als sekundär angesehenen „Humanitätsgesetzen“. Aber diese Gründe sind nicht überzeugend. Daß von אֲבוֹנִים in v. 7 ff. die Rede ist, nicht von Levit und Fremdling, Witwe und Waise, begreift sich daraus, daß es sich hier nicht um eine Opfermahlzeit handelt. Die sprachliche Übereinstimmung mit

¹ In v. 2 lies כל־בעל משה אמ־משה ירר und streiche וְאֶת־אֲחֵי (reine Dublette neben אֲחֵי־עֵדָה). v. 3 wird von STEUERNAGEL, wie auch alle andern Erwähnungen des Ausländers im Deuteronomium, gestrichen. Aber STEUERNAGELS Streichung ware nur dann einleuchtend, wenn das Deuteronomium vorexilisch wäre. Auch HEMPELS Einwand, daß das Deuteronomium (vgl. 15 16) sonst den Ausländer nicht als „Menschen zweiter Klasse“ beurteile, überzeugt nicht. Ich halte v. 3 für ursprünglich. Dagegen sind v. 4–6 zweifellos Zusätze; sie widersprechen den Sätzen v. 7 und 11 ins Gesicht. In v. 7 ist לֶךְ בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ נֶתַן לְךָ Glosse; in v. 9 ist בְּלִיעַל Glosse. In v. 12 ist mit STAERK und HOLZINGER אִן הַעֲבָרִיָּה als eine syntaktisch schlecht sich einfügende Glosse zu streichen, und damit auch v. 17b. STEUERNAGEL streicht mit Recht auch v. 16–17a, weil das Stück den Anschluß von v. 18 an v. 15 unterbricht; die Verse stammen wörtlich aus Ex 21 5–6. HEMPEL verteidigt ihre Ursprunglichkeit damit, daß die Worte der Grundstelle Ex 21 6 אֱלֹהֵי אֲבוֹנִים hier fehlen, und betrachtet das als absichtliche Auslassung des Deuteronomikers, die durch dessen Zentralisationstendenz motiviert sei; aber in Ex 21 6 können die Sätzchen v. 6aα und 6aβ nicht ursprünglich nebeneinander gestanden haben; vielmehr wird 6aα als jüngerer korrigierender Zusatz anzusehen sein, welcher die bis dahin hausliche Zeremonie an das Heiligtum verlegen wollte. Dieser Zusatz wird aber jünger als der deuteronomische Text sein.

dem Stil des deuteronomischen Gesetzgebers, die auch PUUKKO zugeht, spricht entschieden für Abfassung durch ihn. Will man geltend machen, daß sich das Gesetz über die Erstgeburt 15 19 ff. sachlich am besten an das Zehntgesetz 14 22 ff. angeschlossen, so würde auch 14 28-29 eine Störung des Zusammenhangs bedeuten. Man wird sich darein finden müssen, daß der Gesetzgeber eine andere Anordnung bevorzugte, indem er auf das Gesetz vom dritten Jahre (14 28-29) das Gesetz vom siebenten Jahr (15 1 ff.) folgen ließ.

Was das Gesetz über Schuldenerlaß 15 1-3 7-11 anlangt, so zeigt es in besonders starkem Maße den weltfremden Idealismus des Gesetzgebers. Man kann das Gesetz wohl als einen Appell an die milde Gesinnung begreifen, aber schwerlich als Staatsgesetz¹. Von einer wirklichen Anwendung dieses Gesetzes ist denn auch aus älterer Zeit nichts bekannt. Nehemia hat es einmal durchgesetzt, daß eine ähnliche *σεισάχθεια* in Jerusalem durchgeführt wurde (Neh 5), aber das war ein außerordentlicher Erfolg seiner leidenschaftlichen Energie; sie beweist gerade, daß ein regelmäßiger Schuldenerlaß in jedem siebenten Jahre keine öffentliche Einrichtung in der damaligen Judenschaft war.

Manche verstehen den Schuldenerlaß nicht von einem völligen Verfall der Schuld, sondern nur von einer Stundung bis zum Ablauf des siebenten Jahres. ED. REUSS sagt²: „On a souvent donné à cette disposition de la loi une portée qu'elle n'a pas, ni ne pouvait avoir, en y voyant une remise complète et absolue de toutes les dettes. Si cela avait été l'intention du législateur, il aurait du même coup tué le crédit: personne n'aurait plus rien prêté, dans la prévision de l'abolition légale de la dette après un laps de temps donné. A la rigueur on aurait pu se couvrir en exigeant préalablement des intérêts exorbitants, mais cela était défendu. La vérité est que le remboursement ne devait pas être exigible durant la septième année, laquelle n'est pas ici à dater de l'époque du prêt, mais à identifier avec l'année sabbatique, et où, par conséquent, le débiteur était censé n'être pas à même de s'acquitter.“ Diese Deutung des Gesetzes entspricht, wie v. 9 nahelegt, nicht der Meinung

¹ Mit *זה דבר השמטה* 15, zitiert der Gesetzgeber offenbar eine überlieferte Satzung, vgl. 19, 18, (daher auch *ל* statt des deuteronomischen *חן*). Das Ausrufen einer *שמיטה* Jahwes muß älterer Brauch gewesen sein.

² L'histoire sainte et la loi II 308 n. 1.

des Gesetzgebers¹; auch die späteren Juden haben das Gesetz mit Recht von einem wirklichen Schuldenerlaß verstanden und haben die Gefahren, die es für den Geschäftsverkehr haben mußte, durch die Annahme des sogenannten Prosbols aufgehoben². Das Gesetz war eben undurchführbar; der deuteronomische Gesetzgeber hat sich das nicht klar gemacht, an eine Anwendung dieses Gesetzes im Geschäftsleben denkt er gar nicht; für ihn handelt es sich nur um eine humanitäre Institution, den Erlaß von Darlehen an arme Leute, falls diese nicht in der Lage sind, ein Darlehen zurückzuzahlen.

Das Gesetz über die Freilassung der Sklaven im siebenten Jahre 15 12-15 18 gilt vielen als ein besonders sicherer Beweis für das vor-exilische Alter des deuteronomischen Gesetzes, weil schon Jer 34 8 ff. auf dieses Gesetz Bezug nehme. Aber B. DUHM hat bereits nachgewiesen, daß in Jer 34 8 ff. nur der Inhalt von Jer 34 8-11 alt ist, während die Predigt Jer 34 12 ff mit dem Zitat aus Dtn 15 12³ von junger Ergänzhand stammt. Die Sklavenfreilassung Zedekias war nach Jer 34 8-11 eine einmalige und außerordentliche Maßregel, während Dtn 15 12-15 18 eine regelmäßige Institution im Auge hat. Die Sklavenfreilassung Zedekias hat also mit dem deuteronomischen Gesetze gar nichts zu tun, beweist demnach auch nicht das Vorhandensein des deuteronomischen Gesetzes zur Zeit Zedekias.

Das Gesetz Dtn 15 12-15 18 meint, wie das ältere Gesetz Ex 21 2-6, daß der Sklave im siebenten Dienstjahre freizulassen ist. Dem scheint nun aber entgegenzustehen, daß das dritte Jahr 14 28 und das siebente Jahr 15 1 beidemal ein absolut festgelegtes Jahr bedeuten. Der deuteronomische Gesetzgeber muß also auch bei der Sklavenfreilassung im 7. Jahre an ein solches absolut festgelegtes Jahr denken, also nicht nur an eine jeweilige Freilassung der einzelnen Sklaven nach sechsjähriger Dienstzeit, sondern an eine im siebenten Jahr erfolgende allgemeine Freilassung aller hebräischen Sklaven. Diese widersprechenden Vorstellungen lassen sich natürlich nur dann vereinigen, wenn man voraussetzt, daß alle diese hebräischen Sklaven auch im selben Jahre in Schuldknechtschaft geraten wären. Das ist selbstverständlich eine absurde Voraussetzung, aber sie zeigt uns

¹ Vgl. NOWACK, Hebr. Archäologie I 355f.; SIEUERNAGEL (Komm. 2. Aufl. 1923) z. St.

² Vgl. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes II 363.

³ Jer 34 14 zitiert nicht Ex 21 6, sondern Dtn 15 12.

wiederum die theoretische Verstiegenheit dieser Gesetzgebung, die jede Rücksicht auf die Praxis aus den Augen verliert.

12. Die Gesetze über die Behörden und ihr Verfahren Dtn 16₁₈—19₂₁. Eine zweite Gruppe von Einzelgesetzen bilden die Gesetze in 16₁₈—19₂₁, welche von den Behörden und ihrem Verfahren handeln.

Voran steht die Vorschrift, Richter und Registratoren in allen Ortschaften einzusetzen (16₁₈)¹. MERX (Moses und Josua S. 36) macht darauf aufmerksam, daß hier nicht der König, sondern die Gemeinde die Richter und Registratoren ernenne, und schließt daraus, daß die Grundlage des Gesetzes älter als die Königszeit sei; richtiger wird man daraus folgern, daß das Gesetz in eine Zeit gehört, in der das Königtum nicht mehr bestand.

Man erwartet jetzt Bestimmungen über die Rechtspflege, aber solche folgen erst in 17₂₋₇ 8—13. Mit 16₂₁—17₁ ist im Zusammenhang nichts anzufangen. Seit WELLHAUSEN ist die Umstellung dieser Verse oft empfohlen worden, besonders hinter 12₃₁; aber solche Heilmittel sind willkürlich. Die unpassende Stellung der Verse verrät vielmehr, daß sie sekundären Ursprungs sind. Dafür spricht bei 16₂₁ auch der Umstand, daß hier auf die Zentralisation gar kein Bezug genommen wird. Möglich, daß 16₂₁ ein älterer Spruch ist, den ein Glossator an den Rand notiert hat². Jedenfalls stammt der Spruch nicht vom deuteronomischen Gesetzgeber, weil dieser nicht unterlassen hätte, hinzuzufügen: „an der Stätte, die Jahwe dein Gott erwählen wird.“ Gegen die Ursprünglichkeit von 17₁ spricht, daß dies Thema schon 15₂₁ berührt worden ist. 16₂₁—17₁ sind drei einzelne Torasprüche, deren Stil dem der urdeuteronomischen Partien nicht entspricht.

An 16₁₈ würde sich demnach 17₂₋₇³ anschließen. Die formelle Verwandtschaft dieses Abschnittes mit anderen Stücken des Urdeuteronomiums, besonders mit 13₂ ff. springt in die Augen. Trotzdem sprechen manche 17₂₋₇ dem deuteronomischen Gesetzgeber

¹ 16₁₈₋₂₀ ist Zusatz: v. 18 befiehlt Richter einzusetzen, v. 19f. ermahnt die Richter selbst. v. 19 = Ex 23₆₋₈ und Dtn 1₁₇.

² Doch vergleiche auch Lev 26₁.

³ In v. 2 ist vielleicht לך יהוה אלהיך נתן גלוס. Ferner ist v. 3b zu streichen (die Worte müßten syntaktisch hinter אלהים אחרים stehen). Auch v. 4bβ (von נעשרה ab) wird Glosse sein. In v. 5 streiche את ארדהאיש את ארדהאשה (om. LXX).

ab, weil der Abschnitt eine Parallele zu 13_{2ff.} sei. Allerdings handeln beide Abschnitte vom Dienst anderer Götter, aber mit wesentlich anderer Abzweckung. In 13_{2ff.} dreht sich alles um die Verführung zum Götzendienst; in 17_{2ff.} dagegen ist die Nennung des Götzendienstes nur Musterbeispiel eines Kriminalvergehens. Der Nachdruck liegt hier auf dem genauen Verhör, der gründlichen Untersuchung, dem Hinrichtungsverfahren, dem Zeugnis der Zeugen und ihrer Beteiligung an der Hinrichtung, — kurz auf dem Gerichtsverfahren als solchem. Damit schließt sich dies Gesetz genau an 16₁₈ an. Es will darstellen, welcher Art das Gerichtsverfahren bei Kriminalsachen sei. Daß der Gesetzgeber als Schulbeispiel den Fall des Götzendienstes herausgreift, zeigt nur, daß ihn dies Thema vor anderen interessiert.

Auf die Einsetzung der Lokalgerichte und die Darstellung des peinlichen Gerichtsverfahrens folgt ein Abschnitt 17₈₋₁₃¹, der von dem priesterlichen Obergericht in Jerusalem handelt; an dieses sollen alle schwierigeren Fälle verwiesen werden. Diese Bestimmung hängt natürlich mit der Zentralisationsidee des Deuteronomikers zusammen; denn das Gottesurteil der lokalen Priester fiel durch die Zentralisation weg. Der klerikale Gesetzgeber verlangt den strengsten Gehorsam der Laienrichter, d. h. der Ältesten in den Ortschaften gegen die geistliche Gerichtsbarkeit und bedroht den ungehorsamen Richter schlankweg mit der Todesstrafe. Das ist eine so unverhohlene Äußerung priesterlicher Herrschaftsansprüche, daß sie vor dem Exil zur Zeit des Königtums kaum zu begreifen wäre, am wenigsten in einem vom König selbst eingeführten Gesetze². Wieder zeigt sich, daß das deuteronomische Gesetz schwerlich vorexilisch ist.

¹ Das Nebeneinander von Priestern und Richtern und die Überfullungen in v. 10-11 veranlassen STEUERNAGEL, den Abschnitt als Kombination zweier Fassungen des Gesetzes zu verstehen. Als die originale Fassung betrachtet er die Richterversion, die aber auch nur eine Bearbeitung des urdeuteronomischen Gesetzes durch D^{2c} darstelle. Ich glaube, daß die Dinge anders liegen. Zugesetzt sind einerseits v. 10b-11a (Überfullungen des Textes), andererseits die Nennung des Richters in v. 9 und v. 12 (vgl. die schlechte Stellung im Text). Das letztere „ist wohl eine notgedrungene Konzession an die historische Wirklichkeit, die den König als den obersten Richter in der Vergangenheit kannte (so CORNILL, BERTHOLET, PUUKKO, STAERK: der Richter in der sogenannten Richterzeit) oder sich mit der späteren Gegenwart abfinden mußte, in der andere Herren, z. B. persische Statthalter, die Gerichtsbarkeit in Israel ausübten“ (MARTI).

² BERTHOLET, der selbst auf diesen Zug des Klerus zum Despotismus aufmerksam

Das in 17¹⁴⁻²⁰ folgende Königsgesetz wird heute fast allgemein dem Urdeuteronomium abgesprochen; denn bei ihm liegt es auf der Hand, daß es nicht im Staatsgesetze Josias gestanden haben kann¹. Für meine Position genügt diese Beweisführung natürlich nicht. Auch hier kann ein Urteil nur vom rein formal-stilistischen Gesichtspunkte aus gefällt werden. Der ursprüngliche Text besteht aus 17^{14-16 a 17 20 a ab}², und es fragt sich also, ob diese Verse dem ursprünglichen Deuteronomium angehören können. Stilistisch trägt das Gesetz ganz die Art der übrigen singularischen Texte, und im Zusammenhang ließe es sich wohl auch begreifen. Gewiß schlosse sich das Priestergesetz 18¹⁻⁸ gut an 17⁸⁻¹³ an; aber wollte der Gesetzgeber irgendwo vom Könige reden, so tat er es am besten an dieser Stelle, wo er von den Behörden spricht. Vorher hat er von den Richtern (16¹⁸) und deren Gerichtsbarkeit (17^{2-7 8-13}) geredet; jetzt handelt er vom Königtum als von der obersten weltlichen Instanz (17¹⁴⁻²⁰), zuletzt von den Priestern als der geistlichen Instanz (18¹⁻⁸). Läßt sich deshalb die Ausscheidung des Königsgesetzes aus dem ursprünglichen Bestande des Deuteronomiums nicht rechtfertigen, so ergibt sich dann freilich, daß ein Gesetz, welches dem König verbietet, viele Rosse, Frauen, Silber und Gold zu besitzen, nicht von einem jüdischen Könige, der wie Josia dem Pharaon Necho bei Megiddo entgegentrat, feierlich zum Staatsgesetz

macht, hilft sich dadurch, daß er die Erwähnungen des „Richters“ (= König) in v. 9 und v. 12 als Zusätze ansieht, die dem ersten Entwurfe des Gesetzbuches gefehlt hatten und die man eingefügt hätte, um durch solche Konzessionen den König Josia williger zu machen, die Durchführung des Gesetzes in die Hand zu nehmen. Aber solche Vermutungen sind zu scharfsinnig, um glaubhaft zu sein.

¹ STEUERNAGEL folgert gerade aus dem Königsgesetz, welches er D^{2c} zuweist, daß D^{2c} noch vorexilisch sei; denn er meint, daß das Königsgesetz nach dem Aufhören des Königtums kaum Eingang in das Gesetzbuch gefunden hätte. Er betrachtet das Königsgesetz als Protest gegen die Anschauung, daß das menschliche Königtum durch die Königsstellung Jahwes prinzipiell ausgeschlossen sei (vgl. I Sam 8). Das ist schwerlich richtig. Dtn 17^{14 ff.} steht vielmehr genau auf demselben Standpunkt der Beurteilung wie I Sam 8.

² STEUERNAGEL hat erkannt, daß der vorliegende Text durch Zusätze überfullt ist. Ich stimme ihm zu in der Streichung von v. 16 b 18 19 20 a β, kann ihm aber nicht folgen, wenn er auch v. 14 ganz oder zum Teil streicht. v. 16 b fällt durch die pluralische Anrede aus dem Stil heraus. v. 18 und 19 unterbrechen den logischen Zusammenhang zwischen v. 17 und v. 20. v. 20 redet von der מצורה, während v. 19 den Ausdruck הוררה הזאת (vgl. 4 a) gebraucht. Auch setzt v. 20 das geschriebene Gesetz voraus, während das ursprüngliche Deuteronomium die Fiktion der Moserede, d. h. der mündlichen Gesetzesmitteilung konsequent durchführt.

erhoben worden sein kann¹. Das Gesetz läßt sich nur verstehen als die ideale Forderung eines Theoretikers jüngerer Zeit und bestätigt also wiederum, daß das Deuteronomium nicht vorexilisch sein kann. Was sollte auch einen Gesetzgeber im vorexilischen Juda veranlaßt haben zu dem Verbot, einen Ausländer zum König einzusetzen; das ist natürlich reine Theorie. Der Verfasser beurteilt das Königtum letzten Endes als eine heidnische Institution (17¹⁴), ganz wie I Sam 8^{5 20}². Das Verbot, viele Rosse, Frauen, Gold und Silber zu besitzen, hat das Bild Salomos vor Augen.

Es folgt die Regelung des Priesterrechtes 18¹⁻⁸. Der ursprüngliche Bestand dieses Gesetzes umfaßt meines Erachtens die Verse 1² (ohne כל־שבט לוי 3⁶ (ohne מכל־ישראל 7-8³). Diese Verse können nun, wie mir scheint, nicht von den Zentralisationsgesetzen getrennt werden, deren Zentralisationsidee auch sie voraussetzen und deren Stil sie aufweisen⁴. Die levitischen Priester haben keinen Landanteil noch Erbesitz unter den Israeliten, dagegen haben sie das Recht auf bestimmte Opfergefalle. Der Gesetzgeber zitiert in v. 3 eine alte Regel über die den Priestern zustehenden Opferanteile welche in Vorderbein, Kinnbacken und Magen des Opfertieres bestehen. Wie steht es nun mit den Landlevit, die durch das Verbot der Landkulte dieser Einnahme verlustig gehen? Der Gesetzgeber ordnet an, daß ein Landlevit, der nach Jerusalem kommt und

¹ „Diese Verordnungen zeigen keine Spur von einem Verständnis für die politische Aufgabe und für die Stellung eines Königs“ (MARTI).

² Nach WELLSHAUSEN, NOWACK und H. P. SMITH deuteronomistisch, nach anderen deuteronomistisch überarbeitet.

³ Die Ausscheidung des ursprünglichen Bestandes von 18¹⁻⁸ ist recht schwierig. Einleuchtend erscheint mir vor allem die Streichung von v. 2 (אֲנֹכִי hier die israelitischen Stämme, dagegen v. 7 die priesterlichen Standesgenossen) und v. 5 (ohne Anschluß an das Vorhergehende, bezieht sich nicht auf den einzelnen Priester, sondern auf den Stamm Levi). Damit wäre dann auch gegeben, daß in v. 1a לוי כל־שבט לוי zu streichen ist, außerdem v. 1b אֲשֶׁר יְהוּדָה Terminologie von P). Recht hart ist auch der Anschluß von v. 4 an v. 3. BENZINGER und NOWACK streichen den Vers wegen 14²² ff, weil sie die ראשיה mit dem מַעֲשֶׂה identifizieren, eine Begründung, die ich nicht anerkennen kann. Jedoch ist beachtenswert, daß hier von der ראשיה des Kornes, Mostes und Öles und von der ראשיה der Schafwolle die Rede ist, dagegen in 26² und 10 nur von der ראשיה פרי האדמה. In v. 6 streiche מכל־ישראל. In v. 8a lies יֹאכֵל; 8b ist unverständlich.

⁴ Zur Phrase וזה יהיה משפט חכהנים v. 3 vgl. 15⁴, 19⁴. Am deutlichsten zeigt sich Stil und Tendenz des Deuteronomikers in v. 6 (Zentralisationsgedanke, Interesse für den Ortsleviten; zu בכל ארה נפשו vgl. 12²¹ 14²⁶).

dort Priesterdienste tun will, dazu nicht nur die Erlaubnis haben soll, sondern daß er auch — abgesehen von einer für uns unverständlichen Einschränkung in v. 8^b — gleichen Anteil an den Opfergefallen erhalten soll, wie die levitischen Standesgenossen in Jerusalem.

Diese Stelle hat den Auslegern besondere Schwierigkeiten bereitet; denn hier tritt der Widerspruch zwischen dem deuteronomischen Gesetze und dem Berichte des Königsbuches über die Reformen Josias grell hervor. Nach II Reg 23_{8a} soll Josia alle Priester aus den Städten Judas, die sogenannten Hohenpriester — die man mit den Landlevitens des Deuteronomiums gleichzusetzen pflegt — nach Jerusalem haben übersiedeln lassen. Davon weiß aber das Deuteronomium gar nichts. Es setzt vielmehr überall voraus, daß die Leviten in den Ortschaften wohnen, nur zu den Opfern und Festen soll man „den Leviten, der in deinen Ortschaften ist“, mit nach Jerusalem nehmen, damit er am Opfermahl teilnehmen könne. Von einer Übersiedlung der Landlevitens nach Jerusalem und einer dauernden Ansiedlung daselbst ist im Deuteronomium nirgends die Rede, auch in 18₆ nicht. Hier wird nur der Fall gesetzt, daß ein Landlevit gelegentlich nach Jerusalem kommen und Lust haben könnte, dort Priesterdienst zu verrichten; in diesem Falle gibt ihm der Gesetzgeber hierzu die Erlaubnis und bestimmt, daß er dann auch die dem Priester zustehenden Opfergefälle erhalten soll, genau wie die in Jerusalem ansässigen Priester. Die Ausübung des Priesterdienstes in Jerusalem, die den Landlevitens hier gestattet wird, wird ihnen dagegen in II Reg 23₉ gerade ausdrücklich versagt. Es heißt dort: „Jedoch sollten die Höhenpriester nicht zum Altar Jahwes hinaufsteigen, sondern [nur ihre] Anteile(?)¹ unter ihren Brüdern essen.“ Die Verse II Reg 23_{8a9} gehören, wie ich schon oben bemerkt habe², nicht dem in II Reg 22—23 zugrunde liegenden Quellenberichte des Elohisten, sondern dem deuteronomistischen Redaktor des Königsbuches an. Ob dieser Redaktor die Stelle Dtn 18₇ im Auge gehabt hat, ist kaum sicher zu sagen. Jedenfalls setzt er bereits, wie Hes 44_{4ff.}, die Unterscheidung zweier Rangklassen innerhalb des Klerus voraus: der alten Jerusalemer Priestergeschlechter,

¹ Die Deutung von מצורה ist bekanntlich ganz unsicher; manche wollen מצורה oder auch מצורה lesen.

² S. o. S. 190.

denen das Priesteramt vorbehalten bleibt, und der übrigen Levitengeschlechter, die nur an den Gefällen Anteil haben.

Ich zitiere jetzt die Bemerkungen STEUERNAGELS (Komm. 1. Aufl.) zu Dtn 18₁₋₈:

„Das ihnen hier verliehene Recht haben die Leviten tatsächlich nie erhalten, II Reg 23₉. Man hat ihnen wohl die gesetzlichen Anteile nach v. 8 bewilligt, aber nicht das Priesteramt; es ist aber wenig wahrscheinlich, daß der König Josia in diesem einen Punkte das Gesetz nicht zur Geltung gebracht haben sollte. Wenn man sagt, sein Werk sei hier wohl am Widerstand der Priester gescheitert, so ist dem entgegenzuhalten, daß der doch vermutlich ebenso starke Widerstand der Höhenpriester gegen die Aufhebung der Höhen ihn nicht gehindert hat, diese aufzuheben, und ferner, daß er doch seine Reform im Einvernehmen mit dem Oberpriester Hilkia durchführte. Vollends wird dieser Ausweg unmöglich, wenn man annimmt, das Deuteronomium sei von den Jerusalemer Priestern selbst verfaßt. Die einzige Erklärung scheint mir die zu sein, daß im Gesetzbuche des Josia die Stelle 18₇ fehlte. Dann hat der König durchgesetzt, was ausdrücklich geboten war; er hat die Leviten nach Jerusalem kommen lassen¹ und ihnen die gesetzlichen Anteile an den Priester-einkünften verschafft, aber nicht, was nur zwischen den Zeilen stand“².

So wenig STEUERNAGEL mit dieser Lösung des Problems recht haben wird³, so völlig berechtigt sind seine Bemerkungen sonst, vor allem auch darin, daß der Widerspruch von II Reg 23₉ gegen Dtn 18₇ nicht aus einem Widerstand der Jerusalemer Priester erklärt werden kann. Dann aber sind die Konsequenzen unausweichlich: das deuteronomische Gesetz hat mit der Reform Josias nichts zu tun.

Es ist am Ende ja auch beinahe selbstverständlich, daß ein Gesetzbuch wie das Hilkias und seiner Jerusalemer Kollegen, nicht identisch sein kann mit einem Gesetze, welches die Rechte und Einkünfte der Jerusalemer Priesterschaft aufs empfindlichste be-

¹ Daß dies in 18₈ nicht steht, habe ich schon oben bemerkt.

² Auch diese Unterscheidung von ausdrücklich Gebotem und nur zwischen den Zeilen Stehendem zeigt, wie bedenklich STEUERNAGELS Lösung des Problems ist.

³ STEUERNAGEL hat neuerdings (Einleitung S. 179, vgl. S. 188 und Komm. 2. Aufl. 1923) diese Meinung selber aufgegeben; er spricht jetzt das Priestergesetz 18₁₋₈ dem Urdeuteronomium ganz ab und erklärt es für einen Entwurf von D^{2c}, und zwar für dessen private Meinungsäußerung. Anders PUUKKO und HEMPEL, die mit Recht an der Ursprünglichkeit des Priestergesetzes festhalten.

schnitt. Auch hier zeigt sich wieder der durchaus idealistische Charakter des deuteronomischen Gesetzes. „Le culte étant centralisé au temple, les lévites de province n'ont plus rien à faire et risquent de manquer de ressources. Aussi le législateur décide-t-il que ces lévites pourront, selon qu'ils le désireront, venir au temple, y remplir leurs fonctions, comme tous les autres lévites, qui s'y trouvent, et avoir leur part correspondante de revenus. C'est encore là une de ces conceptions théoriques impossibles à réaliser. Croît-on que les prêtres de Jérusalem auraient jamais accepté cette concurrence? La législation d'Ezéchiel et le code sacerdotal montrent très bien, combien peu ils y étaient disposés. En possession de leur privilège, ils ne se souciaient nullement de le partager, et ceux qui prirent du service au temple, n'occupaient jamais qu'un rang inférieur“.¹

Es folgt der Abschnitt 18₉₋₂₂², in welchem zuerst die Nachahmung der kanaanäischen Greuel, nämlich Kinderopfer und allerlei heidnische Wahrsagerei verboten wird (v. 9-13) und dann vom wahren und falschen Prophetentum gehandelt wird (v. 14-22). v. 9-13, die jetzt wie eine Einleitung zum Prophetengesetze v. 14-22 aussehen, stehen ursprünglich in keinem Verhältnisse zu diesem. Zwar konnte die heidnische Mantik als Gegensatz zur Prophetie verstanden werden, dagegen hat das Kinderopfer mit dem Prophetengesetz nichts zu tun³. v. 14-22 biegen den Gedankengang um und sind deutlich von anderer Hand an v. 9-13 angehängt worden⁴. Das bestätigen auch sprachlich-stilistische Beobachtungen⁵. Von der Hand des deuteronomischen Gesetzgebers kann das Prophetengesetz v. 14-22 in keinem Falle herrühren. Es wäre ganz auffällig, wenn der deuteronomische Gesetzgeber nach 13_{2 ff.} noch einmal auf das Prophetentum, und zwar auf das falsche Prophetentum, zurückgekommen wäre. 13_{2 ff.}

¹ L. HORST, *Revue de l'histoire des religions* XXVII 162f.

² Streiche v. 15b, der den Zusammenhang unterbricht und pluralische Anrede hat.

³ Daß das Kinderopfer hier genannt sei, weil es mit einem mantischen Brauche in Verbindung gestanden habe (DRIVER, BERTHOLET, MARTI), läßt sich wohl kaum beweisen und ist schwerlich die Meinung des Textes.

⁴ So urteilen auch CORNILL und MARTI.

⁵ יהוה אלהיך מוריש אוחם מפניך v. 12. אתה יורש אוחם v. 14 steht gegen v. 12. v. 14a ist nach v. 10-11 überflüssig und nur als Einleitung des Zusatzes v. 14-22 verständlich; ferner gebraucht der Satz andere Bezeichnungen für die Wahrsager als jene. Auch der Stil ist in v. 9-13 und 14-22 verschieden, dort kurz und bündig, hier breit, ausführlich und paränetisch.

und 18^{14 ff.} können auch gar nicht von derselben Hand verfaßt sein. Dort ist ein falscher Prophet, wer zum Götzendienst verführt, hier derjenige, dessen Weissagung nicht in Erfüllung geht; dort steht der Prophet zusammen mit dem חולס חלוס, hier steht er in scharfem Gegensatz zu den מיוניים und קוסמים. Auch die Art, wie sich die Persönlichkeit Moses hier vordrängt, und die direkte Zitierung des Wortes Jahwes sind ohne Analogie im Urdeuteronomium.

Offenbar bezieht sich unsere Stelle auf das sekundäre Kapitel 5¹⁻³⁰, von dem sie sogar im Worlaute abhängig ist¹. Der Verfasser will im Anschluß an 5^{20 ff.} die Frage nach der Nachfolge Moses im Mittleramte beantworten².

Älter als 18¹⁴⁻²² ist 18⁹⁻¹³, aber auch dieses Stück stammt schwerlich von dem deuteronomischen Gesetzgeber selber. 18⁹⁻¹³ wiederholt nur das Thema von 12²⁹⁻³¹ und kann nicht gleichzeitig mit diesem Abschnitt zum ursprünglichen Bestande des Gesetzbuches gehören³; auch fügt sich das Stück nicht in den Zusammenhang ein, der von der Obrigkeit handelt. Es scheint, als ob der Interpolator im Anschluß an das Gesetz über das wahre Priestertum Jahwes von heidnischen Opfern und Wahrsagerei reden wollte. Ein Späterer hielt dann die Stelle für geeignet, um neben Richter, König und Priester auch den Propheten zu erwähnen und so alle vier Autoritäten beieinander zu haben.

An den Abschnitt über die Behörden schließt sich das Gesetz über die Asylstädte 19¹⁻¹³ an⁴. Das Gesetz ist eine unmittelbare

¹ Vgl. v. 16b-17 mit 5²²⁻²⁶, ביום הקהל stammt aus 9¹⁰ 10⁴.

² Nach MARTI.

³ Stilistisch fällt die sonst nicht übliche Partizipialkonstruktion im Vordersatze v. 9 auf: כן יהיה כי statt כי יהיה. Im übrigen ist v. 9a eine Nachahmung von 17¹⁴. Auffällig ist auch das beziehungslose יהיה v. 9b

⁴ Die von STEURNAGEL früher vorgeschlagene Verteilung des Gesetzes auf zwei Quellen hat er selbst neuerdings zurückgezogen; er rechnet jetzt 19¹¹⁻¹³ zum Urdeuteronomium, 19¹⁻² 3^{b-8} 9^{b-10} zu seinem D^{2c}. Die Bedenken, die er früher gegen die Zuweisung von v. 11-12 (11) zu D^{2c} hatte (יהי statt יהיה, Älteste statt Richter), erledigen sich, wenn man erkennt, daß der deuteronomische Gesetzgeber hier wie anderswo ältere Gesetze benutzt. Jedoch sind v. 3a und 8-10 zu streichen. 3a stört im Zusammenhang; STEURNAGEL bemerkt mit Recht dazu, daß die guten Wege auch dem Verfolger zu gute kommen; inhaltlich ist die schematische Dreiteilung als spätere Konstruktion verdächtig (vgl. STAERK S. 15 f.); bei dem Absatz 8-10 streiten die Ausleger, ob er ganz (BERTHOLET, MARTI) oder nur teilweise, nämlich 8b-9a oder nur 9a, (STEURNAGEL, PUUKKO, HEMPEL), als Zusatz zu streichen sei. Für letzteres beruft sich HEMPEL auf die Wiederaufnahme von v. 2 durch v. 7, die für die Sg^a (die singularische „Sonderausgabe“) cha-

Konsequenz der Zentralisationsidee. Da v. 1-2 3b-7 ganz den Stil des deuteronomischen Gesetzgebers zeigen und v. 11-13 nicht davon zu trennen sind, so ergibt sich, daß die Erwähnung der „Ältesten“ dem Urdeuteronomium nicht fremd ist. Es ist also eine Inkongruenz, wenn man zwar 19 11-13 dem Urdeuteronomium zuweist, die übrigen „Ältestengesetze“ dagegen ihm abspricht. Nun wird aber nirgends in unserem Gesetzbuch deutlich gemacht, in welchem Verhältnis die Ältesten zu den Richtern (16 18) stehen. Das erklärt sich offenbar daraus, daß die Ältestengesetze aus älteren Vorlagen vom deuteronomischen Gesetzgeber übernommen (vgl. PUUKKO) und gelegentlich, wie es hier der Fall ist, bearbeitet worden sind. Auch der Sprachgebrauch (רע v. 4 5 11)¹ und der Stil (die ungelenke Einfügung des Zitates und die Einführung durch "וזה דבר וגו' v. 4) verrät die Übernahme einer älteren Formulierung.

Das Verbot der Grenzverrückung 19 14 steht an ganz unbegründeter Stelle und wird mit Recht von den Meisten dem Urdeuteronomium abgesprochen. Zu beachten ist die Bezeichnung des Volksgenossen als רע statt als אה; vor allem aber fällt der Satz aus der sonst im Urdeuteronomium überall festgehaltenen Rolle des mosaischen Standpunktes heraus. STEUERNAGEL mag recht haben, wenn er darin eine Stichwort-Glosse zu גבול 19 8_a sieht².

Als letztes Gesetz dieses zweiten Teiles der Gesetzgebung folgt ein Gesetz über den falschen Zeugen (עד חנם) 19 15-21³. Wie in

rakteristisch und ohne v. 8-10 nicht recht begründet sei; aber in 15 11 wird 15 8 genau so wieder aufgenommen, ohne daß etwas Weiteres folgte. BERTHOLET und MARTI werden vielmehr recht haben, wenn sie v. 8-10 ganz streichen, denn wenn der Verfasser von vornherein an 6 Asylstädte dachte, versteht man nicht, warum er zuerst nur 3 nennt. Auch bemerkt STEUERNAGEL mit Recht, daß die v. 11-13 eigentlich auf 4-7 folgen sollten. Stilistisch beachte אה v. 8 statt des sonst üblichen רע (vgl. 12 20 14 21); außerdem ist in v. 1 gar nicht vorausgesetzt, daß Jahwe dem Volke nur einen Teil des Landes, nicht gleich das ganze Land schenken wolle.

¹ Auch sonst kommt im Urdeuteronomium רע = Volksgenosse in einem Zitat (15 2) und in anderen Ältestengesetzen (22 24 25) vor; dagegen wo der deuteronomische Gesetzgeber den Text selber formuliert, bezeichnet er den Volksgenossen mit אה, während רע bei ihm der persönliche Freund ist (13 7).

² STEUERNAGEL (Komm. 2. Aufl. 1923) macht ein Fragezeichen zu 19 14 als Zeichen dafür, daß er die Zugehörigkeit des Verses zum Urdeuteronomium wenigstens für zweifelhaft hält.

³ Der Text dieses Gesetzes scheint aufgefüllt zu sein. Zuerst sondert sich v. 15 als selbständiger Spruch ab, der mit dem folgenden Fall in keiner notwendigen Verbindung steht (vgl. dazu auch STEUERNAGEL); die Forderung von mindestens 2 bis 3

17²⁻⁷ greift der deuteronomische Gesetzgeber als Beispiel die Anklage wegen Abfalls zum Götzendienst (סרה) heraus, da ihn dies Thema vor anderen interessiert¹. Die Streitenden sollen לפני יהוה treten, d. h. im Sinne des Gesetzgebers natürlich in Jerusalem. Indes würde der Gesetzgeber, wenn er den Text selber formuliert hätte, sich wohl deutlicher ausgedrückt und von „der Stätte, die Jahwe erwählen wird“, auch hier nicht geschwiegen haben. Man darf also annehmen, daß der Gesetzgeber hier wiederum ein älteres formuliertes Gesetz übernommen hat, in dessen Text natürlich לפני יהוה ursprünglich die lokale Kultstätte bezeichnete. Hier an den lokalen Stätten war ein Gottesurteil jederzeit leicht einzuholen. Wie umständlich aber, wenn bei jeder verdächtigen Zeugenaussage erst die Entscheidung der Jerusalemer Priesterschaft zu erwirken war! Man sieht auch hier wieder, auf welche Hindernisse die praktische Durchführung der Zentralisation stoßen mußte.

13. Einzelne Gesetze über Recht, Sitte, Moral, Dtn 20—26. Die dritte Gruppe der Einzelgesetze beginnt mit Kap. 20.

Zeugen bei jeder Anklage wegen עון (Verbrechen) oder הטאת (Sunde, d. h. kultisches Vergehen). Im folgenden ist dagegen von סרה v. 16, d. h. Abfall (also Götzendienst) die Rede. Daß v. 15 Zusatz ist, wird bestätigt durch 17⁶, wo der Gesetzgeber bereits dies Thema erledigt hat. — Zu streichen ist nach LXX Luc אשר יחטא בכל הטא אשר יחטא (Verbrechen) oder הטאת (Sunde, d. h. kultisches Vergehen). Im folgenden ist dagegen von סרה v. 16, d. h. Abfall (also Götzendienst) die Rede. Daß v. 15 Zusatz ist, wird bestätigt durch 17⁶, wo der Gesetzgeber bereits dies Thema erledigt hat. — Zu streichen ist nach LXX Luc אשר יחטא בכל הטא אשר יחטא

Das Gesetz beginnt also in v. 16 richtig mit כי (nicht וכי Sam LXX Syr). In v. 17 ist der Text deutlich überfullt, wenn es heißt לפני יהוה לפני הכהנים והשפטים אשר יהיו בימים ההם. Man streitet, was hier der ursprüngliche Text sei: STEUERNAGEL, BERTHOLET, MARTI und PUUKKO lesen als ursprünglich לפני השפטים, CORNILL, STAERK und HEMPEL לפני יהוה. Ich halte das letztere schon aus rein stilistischen Gründen für das Richtige: "עמד לפני פ" gebraucht man, wenn man vor die Gottheit oder etwa auch vor den König tritt, aber nicht vor die Priester oder Richter. Der Text ist sukzessiv glossiert, erst durch לפני הכהנים, dann durch אשר יהיו בימים ההם (vgl. 17⁹). Für die Ursprünglichkeit der Richter pflegt man auf v. 18 zu verweisen, aber HEMPEL wird recht haben, wenn er auch v. 18a streicht, weil die Untersuchung der Richter hier, wo es sich um das Gottesurteil handelt, nicht mehr am Platze ist. Ob man וישירה v. 19, wie es meist geschieht, in den Singular וישירה korrigieren soll, ist nicht auszumachen; es ist möglich, daß der Gesetzgeber hier einfach seine (pluralische) Vorlage abschrieb (vgl. ähnlich in den Alttestengesetzen 22^{24 26} Sam LXX). Aus dieser pluralischen Anrede folgt keineswegs, daß das Gesetz aus einer anderen (pluralischen) „Sonderausgabe“ genommen ist (STEUERNAGEL: wahrscheinlich aus D^b). Schließlich halte ich auch v. 21 für nachträglich zugesetzt; der Text des deuteronomischen Gesetzgebers scheint mit v. 20 zu schließen; v. 21 ist dann Zusatz, vgl. Ex 21²³ f. (so auch STEUERNAGEL, Einleitung).

¹ Wenn STEUERNAGEL v. 16b als Zusatz (Reminiszenz aus 17, ff) streicht, weil in v. 19 verschiedene Strafarten in Betracht kamen, so ist das wohl zu scharfsinnig.

In 20₁₋₂₀¹ sind drei Gesetze zusammengestellt, die sich auf die Kriegführung beziehen. Diese Gesetze sind ihrem Stil nach von den früheren singularischen Texten nicht zu trennen; STEUERNAGEL stellt fest, daß sie auffallend viele Berührungen mit jenen haben, und rechnet sie darum folgerichtig zu D²c. Nach dem, was oben dargelegt ist, muß ich sie also als urdeuteronomisch ansehen. Ebenso urteilen auch CORNILL, BERTHOLET und MARTI. Anders urteilte WELLHAUSEN, der diese Kriegsgesetze wegen ihres „unpraktischen Idealismus“ dem Urdeuteronomium absprach. Ihm haben viele zugestimmt (z. B. STAERK, PUUKKO). Man sagt, daß solche Gesetze über Kriegführung in einem offiziellen Staatsgesetze, wie demjenigen Josias, nicht gestanden haben können, da sie eine wirksame Kriegführung unmöglich machten. Auch Gelehrte, wie CORNILL oder MARTI, welche die Kriegsgesetze für urdeuteronomisch halten, geben zu, daß sie unpraktisch sind; bei CORNILL heißt es: „daß man mit solchen Grundsätzen keinen Krieg führen kann, liegt auf der Hand“, und auch MARTI redet von „unpraktischen Bestimmungen“. Nur STEUERNAGEL verteidigt ihre praktische Möglichkeit.

Die Entscheidung ist nicht ganz leicht. Die abstrakte Möglichkeit solcher Grundsätze der Kriegführung ist ja wohl nicht zu bestreiten. Judas Makkabäus soll ja auch nach diesem Gesetze Krieg geführt haben (I Mkk 3 55 ff.); aber das waren doch andere Zeiten,

¹ Als sekundär sind auszuschalten: v. 2-4 (pluralische Anrede); der Priester (wohl der Hohepriester) drängt sich hier vor die weltlichen Beamten, und halt eine geistliche Ansprache (vgl. I Chr 20 14-17), die nur den Inhalt von v. 1 wiederholt, vom König ist nicht die Rede. שָׁמַע יִשְׂרָאֵל ahmt 4 1 5 1 6 4 9₁ nach. Man befindet sich hier unmittelbar vor der Schlacht, im Folgenden dagegen erst beim Ausmarsch des Heeres (WELLHAUSEN). — v. 8 ist ein an Jdc 7₈ erinnernder Nachtrag mit neuer Einführungsformel, und ganz anderen Charakters als v. 5-7. — v. 15-18 (nicht nur v. 18) sind ebenfalls Nachtrag; erst jetzt wird nachgeholt, daß in v. 10-14 nur die weitentfernten Städte gemeint sein sollen. וְהַגִּירִים הָאֵלֵּה v. 15 ist ungeschickt, da es erst in v. 16-17 genauer bestimmt ist; כְּאִשֶּׁר בְּיַד יְהוָה אֱלֹהֶיךָ v. 17 fällt aus der Rolle. v. 18 hat pluralische Anrede.

Die Einwände gegen die Ursprünglichkeit anderer Bestandteile dieses Abschnittes sind unbegründet, vor allem die Bestreitung von v. 5-7, die STEUERNAGEL gegen seine frühere Ansicht jetzt zurückgenommen hat, während HEMPEL sie dem Kern des Gesetzes abspricht, da sie Zustände voraussetzen, zu denen das Gesetz durch die Eroberung des Landes erst die Grundlage schaffen wolle. Dieser Einwand wird hinfällig, wenn man annimmt, daß der Gesetzgeber eine ältere Vorlage bearbeitete. Auch die Einwände gegen v. 1 (STEUERNAGEL früher, jetzt nur noch gegen 1 α β b) sind unberechtigt (nur 1 β b ist nachhinkende Glosse).

und wenn man im Zeitalter der strengen Gesetzlichkeit so handelte, beweist das noch nicht, daß einst vor dem Exil so Krieg geführt worden ist. Ich halte es doch im ganzen für wenig wahrscheinlich, daß König Josia, als er dem Pharao Necho bei Megiddo entgegentrat, nach den Vorschriften von Dtn 20⁵⁻⁷ verfahren ist. Ebenso wenig ist es möglich, nach den Grundsätzen von Dtn 20¹⁹⁻²⁰ eine Stadt längere Zeit zu belagern und durch Wälle und dergl. einzuschließen (STAERK); früher haben sich die israelitischen Könige jedenfalls nicht nach dieser Vorschrift gerichtet (vgl. II Reg 3^{19 25}). Es wird also doch wohl dabei bleiben, daß die Kriegsgesetze unsers Kapitels sehr ideale Forderungen aufstellen, die für eine wirkliche Kriegführung wenig brauchbar sind. Dann aber wären auch diese Kriegsgesetze wiederum ein Zeugnis gegen die Identität des Urdeuteronomiums mit dem josianischen Staatsgesetz.

Daß Kriegsgesetze nur in der Zeit der selbständigen nationalen Existenz Altjudas verständlich seien, läßt sich wohl nicht behaupten. Denn die deuteronomische Gesetzgebung rechnet ja überhaupt, wie auch das Königsgesetz zeigt, mit einer Erneuerung der nationalen Existenz, und wie weit es die jüdischen Gesetzeslehrer in reiner Theorie getrieben haben, lehrt auch die spätere Gesetzgebung bis hinunter zur Mischna. Man kann also diese Kriegsgesetze wohl als ideale Forderungen priesterlicher Gelehrter verstehen und kann, wie MARTI es formuliert, in ihnen einen Ausdruck finden für „die Kraft des Glaubens, der auf Jahwes Macht vertrauend, sich scheut, religiöse Anschauungen zu verletzen, auch wenn sie zu unpraktischen Bestimmungen führen“; aber man kann doch bezweifeln, ob Josia und die Ältestenschaft Judas sich auf solche idealen Forderungen wirklich verpflichtet haben.

Auf die Kriegsgesetze läßt der Gesetzgeber ein Gesetz über Sühne eines von unbekannter Hand verübten Mordes folgen (21¹⁻⁹)¹. Der Umstand, daß hier, wie in 19¹¹⁻¹³ die „Ältesten“ auftreten, zeigt, daß der Gesetzgeber hier wiederum eine ältere Vorlage benutzt hat. Doch lehrt der Gebrauch der singularischen Anrede in v. 2 wohl,

¹ In v. 1 streiche: אשר יהודה אלהיך נתן לך לרשתה. In v. 2 stoßen sich „deine Ältesten“ und „deine Richter“ (Sam „deine Registratoren“); da von den Richtern im Folgenden nicht mehr die Rede ist, streiche ich sie. (mit STEUERNAGEL und HEMPEL). In v. 4 streiche: בנחל (mit VALETON). v. 5 ist Zusatz (vgl. 20²⁻⁴; zu ונגשיר vgl. 20²); die Priester kommen post festum und haben nichts mehr zu tun.

daß der Deuteronomiker den Text teilweise selber formuliert hat. Daß der Abschnitt auf 20₁₋₂₀ folgt, begreift sich aus dem verwandten Inhalt (Krieg und Blutvergießen).

Die Anordnung dieser dritten Gruppe von Gesetzen ist überhaupt weniger systematisch als assoziativ. An die Kriegsgesetze reiht sich ein Gesetz über die Verhehlung mit einer kriegsgefangenen Frau 21₁₀₋₁₄, und an diese familienrechtliche Bestimmung fügen sich Gesetze über das Recht des Erstgeborenen 21₁₅₋₁₇ und die Bestrafung eines ungehorsamen Sohnes 21₁₈₋₂₁¹. Auf diesen Fall einer Hinrichtung folgt dann das Gesetz über den Leichnam eines Gehängten 21₂₂₋₂₃². Alle diese Gesetze von Kap. 21 sind im Stil so einheitlich und mit den übrigen Ältestengesetzen zusammenhängend, daß man sie als Bestandteile des Urdeuteronomiums betrachten muß. Auch von dem Gesetze 21₂₂₋₂₃, bei dem STEUERNAGEL es zweifelhaft findet, möchte ich das annehmen.

Mit Kap. 22 dagegen scheint jede sinnvolle Anordnung der Gesetze zu Ende zu sein. Das legt den Gedanken nahe, daß der Zusammenhang hier nicht mehr einheitlich, sondern durch jüngere Nachträge aufgefüllt ist. Allerdings ist eine Herausschalung des urdeuteronomischen Bestandes hier recht schwierig, und bei einer Reihe von Abschnitten ist ein sicheres Urteil überhaupt nicht zu fällen.

Um vom Sicherem auszugehen, so hebt sich eine Reihe von Gesetzen heraus, die nach Stil und Inhalt jedenfalls untereinander zusammengehören und zugleich auch von den Gesetzen 19₁₋₁₃ 21₁₋₂₃ nicht zu trennen sind. Sie müssen also, wie jene, zum ursprünglichen Bestande des Gesetzbuches gerechnet werden. Es sind das die Ehegesetze 22₁₃₋₂₉³, ferner die Gesetze über Wiederheirat mit

¹ In 21₂₀ ist זלל וטבא wohl Glosse aus Prv 23₂₁.

² In חטא משפט מרה 21₂₂ ist die Verbindung von חטא und משפט unstatthaft; entweder חטא oder משפט ist Glosse (vgl. 22₂₈ und 19₉).

³ In dieser Gruppe von Ehegesetzen scheidet STEUERNAGEL 22₂₃₋₂₇ als eine in einer pluralischen Ausgabe (wohl D^{2b}) vollzogene und aus ihr übernommene Erweiterung aus; er begründet das mit dem Vorkommen der pluralischen Anrede in 22_{24 28} und muß dann natürlich das singularische Sätzchen ובערתה הרע מקרבך 22_{24b} als Glosse streichen. Ich glaube, hier überspannt STEUERNAGEL sein Prinzip der Textscheidung nach Singular und Plural. Es ist doch wahrscheinlicher, daß die beiden Gesetze 22₂₁₋₂₇ und 22₂₈₋₂₉, die sich in jeder Hinsicht entsprechen, auch ursprünglich zusammengehören. Der Gebrauch des Plurals ist derselbe, wie in dem Gesetze 19_{16 ff.} (vgl. 19₁₉), über welches

Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. Band 40. 1922.

einer Geschiedenen 24₁₋₄, Befreiung eines Neuvermählten von öffentlichen Leistungen 24₅, Menschenraub 24₇ und Schwagerehe 25₅₋₁₀¹.

Auch das Gesetz über die Reinhaltung des Kriegslagers 23₁₀₋₁₅ wird man gewiß zum Urbestande des Deuteronomiums rechnen dürfen. Die sprachliche Verwandtschaft mit den eben genannten Abschnitten ist in die Augen fallend², und der Anschluß an 22₁₃₋₂₉ ist verständlich, da es sich wie dort um sexuelle Dinge handelt. Freilich erhebt sich dann auch hier wieder die Frage, ob das Gesetz in alter Zeit wirklich Praxis gewesen ist. BERTHOLET urteilt: „Inwiefern es praktisch durchführbar ist, kümmert den Verfasser wenig. Er spricht wieder als vollkommenster Idealist“. STADE³ hat die Verordnung über das Schäufelchen als „junge Spekulation“ bezeichnet.

Auch 24₁₀₋₁₅ 17-22 rechne ich zum Urdeuteronomium. Diese Gesetze, die vom humanen Verhalten gegen Schuldner, Tagelöhner,

STUERNAGEL ebenso wie über 22₂₃₋₂₇ urteilt. Ich möchte den Gebrauch der pluralischen Anrede so erklären, daß der Gesetzgeber in beiden Gesetzen von formulierten Vorlagen abhängig ist.

¹ Man vergleiche dazu:

1) 22₁₈₋₂₀: **אשה איש יקח** 22₁₈ 24₁₅; **ובא אליה** 22₁₈ vgl. 21₁₃ 25₅; **ושנאה** 22₁₈ (16) 24₈ vgl. 21₁₅; **ואמר** 22₁₄ 16 25₈ vgl. 25₇ 9 21₇ 20; **ולקה** 22₁₅ vgl. 19₁₂ 21₈ 22₁₈; **אביו ואמו** (אביה ואמה) 21₁₅ 18 f. 22₁₅; **והוציא** 21₁₉ 22₁₅ 21 vgl. 22₂₄ 17₅; **זקני העיר** 22₁₅ 17 vgl. 19₁₃ 21₁₉ f. 25₈ und 21₈ f. 6 22₁₈ 13₁₆ 22₂₄ 22₁₆ 25₇ 9; **השערה** 22₁₅ 25₇ vgl. 21₁₉ 17₅ 22₂₄; **שמלה** 21₁₈ 22₁₇; **ויסרו אתו** 21₁₈ 22₁₉; **בתולה ישראל** 22₁₉ vgl. dazu 22₂₁ 25₈ f. 10; **לא יוכל ל** 21₁₆ 22₁₉ 24₄; **באבנים** 22₂₁ vgl. 22₂₁ 17₅ 22₂₄; **אנשי עירו** 21₂₁ vgl. 22₂₁; **כי ימצא** 17₂ 21₁ 22₂₂; **והוצאתם** **וכקחתם** **כי יהיה** **לאיש** 21₁₈ 22₂₈ vgl. 21₁₅ 22₁₉ 11 23₁₁; **לא תעשו** 22₂₄ und **לא תעשו** 22₂₈ (Sam LXX Syr) Anrede in 2. P. Plur. wie 19₁₉; **ענה** 22₂₄ vgl. 22₂₉ 21₁₄; **רץ** 22₂₄ 26 24₁₀ vgl. 19₄ 5 11 auch 15₂; **על רעהו** 22₂₆ vgl. 19₁₆; **ירצחו נפש** 22₂₈ vgl. **הכהו נפש** 19₈ 11; **ותפשטה** 22₂₈ vgl. 21₁₉.

2) 24₁₋₅: **אשה איש יקח** 24₁ 5 s. o.; **ובעלה** 24₁ vgl. 21₁₃; **ושנאה** 24₁ 5 vgl. 21₁₄; **ולקה** 24₈ 25₅ vgl. 21₁₃; **לא יוכל ל** 24₄ s. o.

3) 24₇ berührt sich besonders mit 21₁₄; ferner **איש כי ימצא** 21₁₄ vgl. 22₂₂ 17₂ 21₁; **והוצאתו** vgl. 18₇; **והוצאתו בו** vgl. 21₁₄; **ומכרו** vgl. 21₁₄; **ומת** vgl. 13₁₁ 17₅ 19₆ 11 12 21₂₁ 22₂₁ f. 24 f.

4) 25₅₋₁₀: **יבא עליה** 25₅ s. o.; **ולקחה לו לאשה** 25₅ s. o.; **מישראל** 25₆ 7 10 vgl. 22₁₉ 21; **יחפץ לקחה** 25₇ (6) vgl. 21₁₄; **השערה** 25₇ s. o.; **וענתה** 25₇ 8 s. o.; vgl. **זקני עירו** 25₈ s. o.; **ואמר** (ואמרה) 25₇ 8 s. o.; **ואמרה** 25₉ vgl. 21₇.

² 23₁₀₋₁₅: **על איביך** . . . **כי הצא** 20₁ 23₁₀; **איש** . . . **כי יהיה** . . . s. o.; **ערוה דבר** 23₁₅ 24₁ vgl. 23₁₂; **ירצחו בנחל** 21₈; **כבא השמש** 16₆ 23₁₂;

³ STADE, Ausgewählte Akademische Reden 296.

Fremdling, Waise und Witwe handeln, liegen ganz in der Tendenz der deuteronomischen Gesetzgebung¹ und stehen auch im Zusammenhang ganz passend zwischen dem Gesetz über Menschenraub 24₇ und dem über die Schwagerehe 25₅₋₁₀. Sprach- und stilverwandt ist vor allem 15₁₋₁₈; halt man diesen letzteren Abschnitt (gegen PUUKKO) für urdeuteronomisch, so muß man auch 24₁₀₋₁₅ 17-22 dem Urdeuteronomium zurechnen².

Schwieriger ist über 22₁₋₄ 6-7₈ zu urteilen. Diese Vorschriften beziehen sich vor allem auf die Schätzung des Lebens von Tier und Mensch: Rettung verlorenen oder verunglückten Viehs (oder anderen Eigentums) des Nächsten 22₁₋₄, Schonung der Vogelmutter beim Finden eines Nestes 22₆₋₇, Anlegung eines Geländers am Dach eines neuen Hauses 22₈. Auch diese drei durch Stichworte miteinander verknüpften Gesetze³ zeigen sprachliche Berührungen mit den urdeuteronomischen Gesetzen⁴; auch bei ihnen halte ich es deshalb für möglich, daß sie zum ursprünglichen Bestande gehören.

Auch die Zugehörigkeit der Bestimmungen 23₁₆₋₁₇ 20-21 25-26

¹ Man beachte die Einschärfung der Milde gegen die armen Volksgenossen, Levit und Fremdling, Waise und Witwe 14₂₉ 16_{11 14 26 11-18} (vgl. auch 12_{18 f.} 14₂₇ 18₈₋₉) und überhaupt die humane Tendenz der Gesetzgebung (vgl. 19_{1 ff.} 20_{5 ff.} 14₂₁ 10_{ff.} 15_{ff.} 24₆).

² Man beachte:

1) 24₁₀₋₁₃: עבֹרֹט 24₁₀ nur noch 15₍₆₎ 8; נִשְׂדָּה 24₁₁ vgl. 15₁₂; כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ 24₁₃ vgl. 16₆ 23₁₂; auch die Verstärkung des Imperativs durch den Infinitiv Daß der Text 24₁₀ statt וְחָח וְשָׁלְמָה 24₁₃ statt שְׂמֹלֶה (21₁₈ 22₁₇) gebraucht, erklärt sich wohl aus Benutzung älterer Vorlage (vgl. dazu Ex 22₂₅₋₂₆).

2) 24₁₄₋₁₅ (streiche mit LXX Syr. בארצֶךָ 24₁₄): עֲנִי אֲבִיוֹן 15_{7 9 11}; הַטָּא מֵאַחֶיךָ אוֹ מִגֵּרְךָ 24₁₅ vgl. 15₉; וְלֹא יִקְרָא עֲלֶיךָ אֵל יְהוָה וְהָיָה בְךָ הַטָּא וְבִשְׂרִירְךָ 24₁₄ sind gut deuteronomisch.

3) 24₁₇₋₁₈ und 24₁₉₋₂ gehören durch die gemeinsamen, echt deuteronomischen Schlußformeln (vgl. 15_{11 15} 16₁₃ 19₇) zusammen; deuteronomisch ist auch die Zusammenstellung von גֵּר, יְהוּסִים und אֲלֻמְנָה; daß der Levit fehlt, begreift sich, da ja nicht von kultischen Dingen die Rede ist.

24₁₆ fällt aus dem Zusammenhang heraus; der Vers handelt nicht von Milde gegen die Armen, sondern von Milde im Kriminalverfahren. II Reg 14₈ (Rd) beweist nicht, daß 24₈ schon im Urdeuteronomium stand (gegen STEUERNAGEL).

³ יִפְלֵ הַנֶּפֶל 22₈, בִּדְרֹךְ 22₄, נִפְלִים בִּדְרֹךְ 22₈.

⁴ אֵחָ 22_{1 4}; הַשֶּׁבַע הַיְשִׁיבִים 22₁ (auch הִקֵּם תִּקְיָם 22₄; שְׁלַח הַשְּׁלַח 22₇) vgl. 24₄; שְׂמֹלֶה 22₃ vgl. 22₁₇; לֹא תֹכֵל 22₃ vgl. 12₁₇ 14₂₄ 16₅; בִּדְרֹךְ 22₄ vgl. 21₁. — Die Phrase לֵךְ וְהֵאָרַכְתָּ יָמֶיךָ 22₇ findet sich sonst nur an sekundären Stellen (4_{38 40} 5_{16 80} 6_{2 3 18} II₉ 12_{25 28} 25₁₅ 30₁₈) und ist vielleicht Zusatz (STEUERNAGEL).

zum Urdeuteronomium läßt sich noch verteidigen. 23¹⁶⁻¹⁷ verbietet die Auslieferung eines geflüchteten Sklaven¹; es handelt sich wohl um einen hebräischen Sklaven, der aus dem Auslande nach Palästina zurückgeflüchtet ist. 23²⁰⁻²¹ verbietet das Zinsnehmen vom Volksgenossen, gestattet es aber, vom Ausländer zu nehmen². 23²⁵⁻²⁶ erlaubt die Benutzung fremden Weinbergs und Kornfelds zur Stillung des Hungers³.

Die bisher namhaft gemachten Stücke in den Kap. 22—24 scheinen, nach Terminologie und Stil zu urteilen, zum Urdeuteronomium zu gehören. Als Zusätze zu diesem ursprünglichen Bestand betrachte ich einige, meist kurze Stücke, die einen mehr oder minder fremdartigen Eindruck in diesem Zusammenhang machen; ich bin mir zwar der Subjektivität und Unsicherheit solcher Unterscheidung von Primärem und Sekundärem schmerzlich bewußt, freue mich aber doch, in den meisten Punkten hier mit STEUERNAGEL übereinstimmen zu können⁴. Mit diesem Vorbehalt betrachte ich folgende Stücke als sekundär: 23₁ scheint mir eine Ergänzung zu den Sittlichkeitsgesetzen 22¹³⁻²⁹ zu sein, 23²⁻⁹ könnte durch 23¹⁰⁻¹⁵ veranlaßt sein (Stichwort: לא יבא 23₂ 4 11)⁵. Weitere Zusätze sind das

¹ In LXX fehlen die Worte בְּאֶחָד שְׂעִירֶיךָ בְּטוֹב לוֹ und בְּקִרְבְּךָ; STEUERNAGEL u. A. streichen sie als Glossen. Selbst dann macht der Stil der Verse urdeuteronomischen Eindruck (בְּמִקּוֹם אֲשֶׁר-יִבְחָר).

² Die Gegenüberstellung von אָח und נָכְרִי ist dieselbe wie in 15₈ 17₁₅ (anders an der sekundären Stelle 14₂₁ a). Zu בכל משלה ירך vgl. 12₁₈ 15₁₀ 28₈ 20^o.

³ Glosse ist שִׁבְעָד. Der Gebrauch von רַע statt אָח wurde auf Benutzung älterer Vorlage weisen.

⁴ STEUERNAGEL betrachtet bei folgenden Stücken die Zugehörigkeit zum ursprünglichen Bestande (für ihn = D^{2c}) als zweifelhaft: 22₈ 12 23₁ 10—15 18—19 22—24 24₈ 8—9; ich stimme ihm hier überall zu, außer bei 22₈ und 23¹⁰⁻¹⁵, bezweifle dagegen die Zugehörigkeit von 22₅ 9—11 und 23₂₋₉. Man sieht, daß das Maß der Übereinstimmung ziemlich groß ist.

⁵ 23₂₋₉ verbietet Eunuchen (23₂), Mischlingen (23₃), Ammonitern und Moabitern (23₄); sekundäre Zusätze sind v. 5 a und 5 b—7) die Zugehörigkeit zur Gemeinde Jahwes, erlaubt sie dagegen den Nachkommen von Edomitern und Ägyptern im dritten Gliede (23₈₋₉). Seinem ganzen Tone nach macht der Abschnitt keinen urdeuteronomischen Eindruck. Auf den Ausdruck קְדָהִל will ich nicht zuviel Gewicht legen; dagegen ist z. B. die Bemerkung über den Fremdlingaufenthalt in Ägypten v. 8 b anders als die entsprechende des deuteronomischen Gesetzgebers, der an die Sklaverei in Ägypten zu erinnern pflegt.

Man pflegt nun besonders bei v. 8 a zu betonen, daß dies Gesetz vorexilisch sein müsse, da es mit der Stimmung der Juden gegen die Edomiter seit dem Exil unvereinbar sei. STEUERNAGEL (Einleitung), welcher glaubt, daß v. 8—9 „im Aufbau das sekundärste

Verbot der Kultprostitution 23₁₈¹, der Verwendung von dadurch verdientem Gelde im Kult 23₁₉², der Tracht des anderen Geschlechtes 22₅³, der Zwitterung heterogener Dinge 22₉₋₁₁, die durch

¹ Es fehlt die singularische Anrede an Israel.

² Die Phrase "כי תועבת יהוה אלהיך וגו'" findet sich nur in sekundären Sprüchen.

³ Auch die Phrase "כי תועבת יהוה אלהיך כל עשה אלה" findet sich nur an sekundären Stellen 19₁₂ 25₁₆.

Stück" sei, halt deshalb auch v. 2-4 für vorexilisch, während HEMPEL zwar v. 8 a für vor-exilisch erklärt, die anderen Teile dagegen für junger ansieht. Gehen wir der Sache methodisch nach.

Das Gesetz über Eunuchen v. 2 kann zur Zeit von Jes 56₈ ff. noch nicht gelten haben; sogar Nehemia, der Mundschenk des Perserkönigs, wird Eunuch gewesen sein; Ktesias erzählt, daß die in Gegenwart der Frauen am Perserhofe aufwartenden Schenken (vgl. Neh 2₆) Eunuchen sein mußten. Noch weniger ist das Gesetz in vor-exilischer Zeit denkbar, wo nicht nur zahlreiche Eunuchen am Jerusalemer Hofe waren (II Reg 23₁₁ 24₁₂ 15 Jer 29₂ 34₁₉ 38₇; II Reg 25₁₉ Jer 41₁₀, vgl. I Sam 8₁₆), auch an Kulthandlungen teilnahmen (Jer 34₁₉). STEUERNAGEL entgeht diesen Konsequenzen, indem er zwar zugesteht, daß Dtn 23₉ noch zur Zeit des Tritojesaja nicht „im offiziell geltenden Gesetzestext“ stand (also nicht im Urdeuteronomium); wohl aber könne der Satz „in einer privaten Bearbeitung des Gesetzes wie D^{2c}“ gestanden haben.

Das Gesetz über Mischlinge v. 3 ist junger als Neh 13₂₈ f.; denn Nehemia silt, verflucht, schlägt und rauft zwar die Juden, die fremde Frauen genommen haben, schließt aber ihre Kinder noch nicht von der Gemeinde aus. Erst in der Esragschichte ist von dem Ausschluß der fremden Elemente aus der Gemeinde die Rede (Esr 9₉₋₁₀).

Ebenso jung wie diese Gesetze muß das Gesetz über Ammoniter und Moabiter v. 4 sein. Noch Hes 44₇ (eine dem alten Propheten Hesekiel nicht angehörende Stelle) silt über die Sitte, Fremde als Tempeldiener zu verwenden, setzt also vielleicht derartige noch voraus. Erst Thr 1₁₀, gleichfalls ein junges Stück, zitiert ein Gesetz, daß גרים nicht in den קהל eintreten dürfen. Zitiert wird Dtn 23₄ mit dem Zusatz v. 5-7, erst in nachchronistischer Zeit (Neh 13₁ f.). Vor dem Exil hat ein solches Gesetz nicht bestanden: im Jahre 586 sind viele Judäer ohne Bedenken zu den Ammonitern und Moabitern gefluchtet (Jer 40₁₁ 41₁₀ 15), und noch die Zeitgenossen Nehemias haben, was erst der rigorose Nehemia heftig bekämpft, keinen Anstoß daran genommen, daß der Ammoniter Tobia nicht nur mit jüdischen Adeligen, selbst mit einem Gliede der Priesterschaft sich verschwägte (Neh 6₁₇ f. 13₄), sondern sogar ein Gemach im Tempel zur Abhaltung von Opfermahlzeiten eingeräumt bekam (Neh 13₄ 8).

Aus dem Gesagten ergeben sich auch die Konsequenzen für die Datierung von v. 8-9. Hier stößt man sich nun an der angeblichen Edomiterfreundlichkeit des Gesetzes v. 8 a, welche nach dem Jahre 586 nicht mehr zu verstehen sei. Das Verhältnis zwischen den beiden Brudervölkern ist bekanntlich nie ein besonders freundliches gewesen, und die Gereiztheit der Edomiter gegen die Judäer, deren Vasallen sie seit David gewesen waren, ist begreiflich. Nach 586 haben die Judäer den Edomitern vorgeworfen, daß sie über den Untergang Jerusalems schadenfroh gehöhnt und gejubelt hätten (Thr 4₂₁ f. Ps 137₇), ja Obadja (v. 10-14) behauptet sogar, sie hätten Hand in Hand mit den Babyloniern geplündert und die Flüchtigen niedergemacht. Solche Ergüsse der Lyriker sind starke Übertreibungen. Wesentlich anders klingt die Nachricht Jer 40₁₁, daß Judäer im Jahre

die Themen von 22¹⁸⁻²⁹ und 23^{2 f.} angeregt sein mögen. 22⁹⁻¹¹ zog dann die Quastenvorschrift 22¹² mit sich, und 23¹⁹ veranlaßte vielleicht die Zufügung der Gelübdevorschrift 23²²⁻²⁴¹. So oder ähnlich mag der Text sukzessiv aufgefüllt worden sein. 24⁶ ist wohl eine an falsche Stelle geratene Randbemerkung zum Pfändungsgesetz 24¹⁰⁻¹⁸². Zutat ist ferner die Aussatztora 24⁸⁻⁹, die ganz zusammenhangslos steht³, und endlich 24¹⁶⁴.

Es bleibt übrig, die Gesetze von Kap. 25 zu untersuchen. Von diesen hat sich das über die Leviratsehe 25⁵⁻¹⁰ bereits als ursprünglich erwiesen; es würde sich, da es von humanem Verhalten gegen eine Witwe handelt, vortrefflich an die Humanitätsgesetze zu gunsten des Schuldners, des Tagelöhners, des Fremdlings, der Waise und der Witwe 24¹⁰⁻¹⁵ 17-22 anschließen.

¹ In 23²⁴ streiche אשר דברת בפיו.

² Die Formulierung ist nicht deuteronomischer Stil.

³ Sie nimmt auf die elohistische Geschichtserzählung Num 12 Bezug. Streiche die pluralischen Erweiterungen v. 8 a β^b und 9 b.

⁴ S. oben S. 211 Anm. 2.

586 zu den Moabitern, Ammonitern und Edomitern fluchteten und sich bei ihnen zeitweilig niederließen. Die alte Animosität der Juden gegen die Edomiter hat freilich in der Perserzeit fortbestanden, wie die Schadenfreude des Propheten in Mal 1² zeigt, ja sie hat sich später in der Abschließung der Judengemeinde gegen alles Fremde zu leidenschaftlichem Haß gesteigert. (Vgl. Jes 34^{5 f.} 63¹ Hes 35¹⁻¹⁵ 36⁵. Vgl. 32²⁹ Am 9¹² Jo 4¹⁹; auch Jes 11¹⁴ Jer 49⁷⁻²² Hes 25¹²⁻¹⁴ Am 1¹¹⁻¹² Jer 25²¹ Ps 60^{10 f.} 83⁷ Ex 15¹⁵ Dan 11⁴¹).

Dies alles ist richtig; aber daneben darf ein Anderes nicht vergessen werden: unter den Geschlechtern der nachexilischen Gemeinde befanden sich tatsächlich nicht wenige, die edomitischer Abstammung waren und über deren genealogischen Ursprung man auch unterrichtet war. So waren die Korachiten edomitischen Geblutes (Gen 36^{5 14 18} I Chr 1³⁶), ebenso die judäischen Geschlechter Kenaz (mit Kaleb und Otniel) und Zerach (vgl. ED. MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 348-350 407). Das Gesetz Dtn 23⁸⁻⁹ hat es, wie schon MARTI richtig hervorhebt, gar nicht mit den politischen Beziehungen oder Stimmungen gegenüber dem Edomitervolk zu tun; denn es motiviert seine kultische Stellung zu Edomitern und Ägyptern mit Gründen der religiösen Theorie: Edom sei der Bruder Israels (das sagt bei aller Schadenfreude ja auch Mal 1¹⁻²), und die Ägypter seien die einstigen Schutzherren des Volkes gewesen. Diese theoretischen Begründungen sind natürlich nicht die wirklichen Gründe der gesetzlichen Bestimmungen von v. 8-9; diese liegen vielmehr einfach in den tatsächlichen Verhältnissen, wonach wirklich Geschlechter edomitischer Abstammung der Gemeinde angehörten.

BERTHOLET hat vorgeschlagen, Dtn 23⁸⁻⁹ gar bis in die Zeit der Hasmonäer Jonatan oder Johannes Hyrkan hinunterzurücken; ich halte das weder für nötig noch für wahrscheinlich. In jedem Falle aber ergibt sich, daß ein Grund zu vorexilischer Datierung nicht vorliegt und daß damit auch alle Konsequenzen, die man daraus für die allgemeine Datierung des deuteronomischen Gesetzes ziehen könnte, hinfällig werden.

Unsicher bin ich im Urteil über 25¹⁻³ und 25¹¹⁻¹², beides Vorschriften strafrechtlichen Inhalts, die an dieser Stelle des Zusammenhangs auffällig sein mögen. Immerhin wage ich nicht, sie dem Urdeuteronomium abzusprechen. Das Gesetz über die Prügelstrafe 25³ berührt sich durch den Gedanken der Milde gegen den Delinquenten ein wenig mit den vorhergehenden humanen Bestimmungen, und man kann auch eine Stilverwandtschaft mit ursprünglichen Stücken des Gesetzes finden¹. Das Gesetz über die Bestrafung des schamlosen Weibes 25^{11 12} hat mit den humanen Bestimmungen nichts zu tun. Die Zusammenstellung von 25¹⁻³, 25⁵⁻¹⁰ und 25¹¹⁻¹² mag dadurch veranlaßt sein, daß alle drei Gesetze besondere Arten von Strafen nennen: Prügelstrafe, Anspeien, Verstümmelung.

25¹³⁻¹⁶² steht ohne Beziehung im Zusammenhang und könnte Nachtrag sein. Sicher scheint mir 25⁴ Zusatz zu sein; vermutlich ist es Randglosse zu 24¹⁹⁻²². Ebenso betrachte ich als Zusatz auch das ganz beziehungslose Stück 25¹⁷⁻¹⁹³, welches mit 24⁸⁻⁹ verwandt ist und wie jenes auf die elohistische Geschichtserzählung Bezug nimmt. Der Ergänzter wollte auch die in Ex 17¹⁴ befohlene Aufzeichnung im Gesetze Moses nicht vermissen.

Daß 26^{1-2 5-14 a b β 15 a} zum ursprünglichen Gesetze gehört, ist schon gesagt worden. Das liturgische Dankgebet bei Darbringung der ראשיה und die in feierliche Bitte um Segen ausklingende liturgische Erklärung machen sich ganz gut als Abschluß der Gesetzessammlung.

14. Vorlagen des deuteronomischen Gesetzgebers. Es ist schon mehrfach darauf hingewiesen worden, daß der Verfasser des Urdeuteronomiums vielfach formulierte Rechtstraditionen benutzt und sich in Inhalt und Wortlaut an sie angelehnt, ja zum

¹ Vgl. יהיה v. 1; כִּי יהיה v. 1; רִיב v. 1 vgl. 19¹⁷; וְנִגְשׁוּ v. 1 vgl. 25⁹; אַם וְהָיָה אִם als Einführung der Unterbedingung v. 2 vgl. 20^{11 24 1}; אָח vgl. 3.

² Glosse ist v. 16 b (vgl. Lev 19³⁵). Zu der Phrase v. 15 b finden sich Analogien nur in sekundären Stücken (vgl. 4^{26 40 5 16 30 6 2 8 18 11 19 12 25 28 22 7 30 18}); ebenso steht כל עֲשֵׂה אֱלֹהִים כִּי תוֹעֵבֹת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ v. 16 a sonst nur an den sekundären Stellen 18^{13 22 5} (vgl. 17^{1 23 19} und überhaupt den Gebrauch von תוֹעֵבֹת 7^{25 18 9 20 18}; jedoch auch 12^{31 13 15 = 17 4}).

³ Glosse ist v. 17 b. Das זָכוֹר אֶת־אֲשֶׁר עָשָׂה v. 17 a erinnert an 24⁹. Der Gedanke der Ruhe, die Jahwe dereinst im Lande schenken wird (בְּהִנִּיחַ v. 19), erinnert an sekundäre Stellen wie 3^{30 12 9-10}.

Teil offenbar schriftliche Vorlagen gehabt hat. Die Abhängigkeit von solchen Vorlagen erklärt es, daß sich manchmal Abweichungen von dem sonst ziemlich stereotypen Sprachgebrauch des Gesetzgebers finden. Öfters läßt sich die Einarbeitung älterer Rechtssätze mit Händen greifen (z. B. 15 2 18 3 19 4).

Man hat nun auch schon den Versuch gemacht, diese Quellen des Gesetzgebers genauer festzustellen und literarisch abzugrenzen. Besonders STEUERNAGEL und HEMPEL haben das in sorgfältigen Untersuchungen getan. Daß wir auf diesem Wege sehr bald an die Grenze des Feststellbaren kommen müssen, ist trotzdem leicht ersichtlich. Gewisse Gruppen verwandter Gesetze lassen sich wohl feststellen und man wird annehmen dürfen, daß sie dem Deuteronomiker schon als Gruppen vorlagen. Aber die genaue Abgrenzung dieser Gruppen gegeneinander ist meist sehr unsicher.

Am deutlichsten ist offenbar, daß die Gesetze, in denen die „Ältesten“ der Städte die lokale Gerichtsbarkeit ausüben, und die einen scharf ausgeprägten Stil aufweisen, schon vor der Redaktion des Urdeuteronomiums zusammengehört haben, also Gesetze wie 19 11–13 21 1–9 18–21 22 13–29 25 5–10, und zu dieser Gruppe gehören auch noch eine ganze Reihe stilverwandter Stücke, wie 21 10–14 15–17 24 1–4 5 7 u. a. Die weitere Verfolgung der Frage ist für die vorliegende Untersuchung von geringer Bedeutung. Wichtig ist nur die Feststellung, daß diese „Ältestengesetze“, wie die Zusammengehörigkeit von 19 11–13 mit 19 1–10 beweist, von den Zentralisationsgesetzen nicht getrennt werden können, also schon einen Bestandteil des Urdeuteronomiums gebildet haben müssen.

Außer diesen „Ältestengesetzen“ lassen sich aber meines Erachtens kaum mit Sicherheit größere, ursprünglich selbständige Gruppen von Gesetzen als Quellen des Urdeuteronomikers abgrenzen. Die „Zentralisationsgesetze“ (12 13–28 14 22–29 15 19–23 16 1–17 26 1–15) sind im wesentlichen vom Urdeuteronomiker selbst formuliert; von ihnen lassen sich einige andere Gesetze mit der gleichen Zentralisationstendenz, nämlich 17 8–13 18 1–8 19 1–10, nicht trennen.

Die übrigen, von STEUERNAGEL angenommenen Gruppen bilden meines Erachtens überhaupt keine ursprünglichen Zusammenhänge. Das gilt z. B. von den „To'eba-Gesetzen“, d. h. Verboten in lapidarer Kürze, die einzeln oder gruppenweise mit dem Satz כִּי תוֹעֵבָה יְהוָה הוּא (oder ähnlich) begründet sind (16 21–17 1 18 10–12a 22 5 23 19 25 13–16).

Diese paar Sprüche haben schwerlich jemals eine selbständige Quelle für sich gebildet; auch brauchen sie wegen der ähnlichen Schlußformel nicht aus gemeinsamer Quelle zu stammen. Gerade bei diesen Sprüchen erscheint es mir vielfach am sichersten, daß sie störende Elemente im Zusammenhange und deshalb sekundäre Zutaten zum Urdeuteronomium sind. Daß „gerade sie in der Reform Josias wirksam wurden“ (vgl. Dtn 16_{21 f.} 18₁₀ 23_{18 f.}) beweist gar nichts. Es handelt sich bei diesen „To'eba-Gesetzen“ zumeist um kultisch-rituelle Sätze, und die Auffüllung und Glossierung des Gesetzes mit solchen Nachträgen erklärt sich bei dem gesteigerten Interesse der Späteren an dergleichen ja leicht. Auch ohne die To'eba-Floskel finden sich ähnliche Zusätze im Gesetzbuch, z. B. 14₃ 21_a 22₉₋₁₁ 12 23₁ 2-9 24_{8 f.}

Noch weniger halte ich die „Richtergesetze“ STEUERNAGELS 16₁₈₋₂₀ 17₈₋₁₃ 25₁₋₃ für eine zusammengehörige Gruppe. Hier handelt es sich vielmehr jedenfalls bei 16₁₈ und 17_{8 ff.} um typisch urdeuteronomische Stücke, die mit den „Zentralisationsgesetzen“ zusammenhängen. Dasselbe gilt von den „Humanitätsgesetzen“ STEUERNAGELS 15₁₋₁₈ 20 22₁₋₄ 6 f. 23_{16 f.} 20 f. 25 f. 24_{5 6} (?) 10-15 17-22 25₄. Von einer Zusammengehörigkeit dieser Gesetze kann ich überhaupt nichts entdecken; denn die bloße Tendenz der „Humanität“ ist sicher nicht als Leitgedanke einer Gesetzessammlung anzuerkennen; der Humanitätsgedanke fehlt ja auch den „Zentralisationsgesetzen“ nicht mit ihrem warmen Eintreten für Fremdling, Witwe und Waise.

Ich mußte auf diese Dinge besonders eingehen, weil sie für die Rekonstruktion des Urdeuteronomiums bei STEUERNAGEL die entscheidende Rolle spielen. Ich glaube, daß man auf diesem Wege zu keinen positiven Ergebnissen kommt. Man wird sich mit der allgemeinen Feststellung begnügen müssen, daß das Urdeuteronomium zu einem wesentlichen Teile Sammlung älteren Gesetzesmaterials ist. Das für den deuteronomischen Gesetzgeber Charakteristische ist das Dogma der Zentralisation, nach welchem er überall da, wo es am Platze war, sein Material umgearbeitet hat.

15. Das eingeschobene Kap. 27. Wie der Anfang des vorliegenden Deuteronomiums sich von Einleitung zu Einleitung hinschleppt, ehe der Text des Gesetzes wirklich beginnt, so zieht sich auch der Schluß des Buches durch mehr als vier Kapitel hin.

Die literarische Schichtung dieser Schlußkapitel ist etwas schwieriger als die der Einleitungsreden.

Ein erstes Schlußwort ist 26¹⁶⁻¹⁹¹. Es schließt sich unmittelbar an die vorgetragenen „Satzungen und Rechte“ an. Gott und Volk, heißt es, haben sich gegenseitig darauf verpflichtet. Für den Zusammenhang des ursprünglichen Gesetzbuches sind diese Verse wohl nicht zu entbehren; sie bilden das Bindeglied zwischen 26¹⁵ und 28¹.

Es folgt der sehr verwickelte Abschnitt 27¹⁻⁸². Die Grundlage dieser Verse ist das pluralische Stück v. 12aα 4aβ: „Und Mose befahl dem Volke also: Beachtet dies ganze Gebot, welches ich euch heute gebiete. Und an dem Tage, da ihr den Jordan überschreitet, sollt ihr aufrichten diese Steine, die ich euch gebiete.“ Es kann sich nur um die Aufrichtung der zwölf Steine im Gilgal bei Jericho handeln, von denen Jos 4 die Rede ist; unsere Stelle will also das Berichtete durch einen Befehl Moses rechtfertigen. Das hat natürlich mit dem deuteronomischen Gesetzbuch nichts zu tun, weder formell noch inhaltlich. Ursprünglich muß der Text von v. 4aβ freilich anders gelautet haben; er wurde unter dem Einfluß der sekundären Zitate umgestaltet.

Eine zweite Hand (mit singularischer Anrede) hat nämlich an den Kultsteinen vom Gilgal Anstoß genommen und sie in Inschriftsteine umgewandelt, auf die das ganze Gesetz geschrieben werden sollte: v. 2aβ 3(+4aα)³. Eine dritte Hand hat diesen Befehl Moses dann auf die Stelle Ex 20²⁵ von dem מזבח אבנים bezogen: v. (4b) 5-7 + 8. Die v. 5-7 stammen nicht, wie man meist annimmt, aus dem Elohisten, sondern, wie das viermalige יהוה אלהיך und die Phrase v. 7^b zeigt, von einer jüngeren deuteronomistischen Feder⁴. Der Verstoß gegen die Zentralisationsidee beweist nicht, daß die Stelle älter als das Deuteronomium sein müsse; denn der Altar als bloßer Träger der Gesetzesinschrift ist ganz harmlos.

¹ Textwucherungen sind v. 17bβ und v. 19. STEUERNAGEL, der den Text zu D^{2c} rechnet, betrachtet nur v. 16 als ursprünglich; das ist mir zu radikal.

² Um die Entstehung des Textes zu begreifen, sind zuerst einmal einige Glossen auszuschneiden: [ו]זקני ישראל v. 1 (Glosse zu העם), (העם) בעברך v. 3, בהר עיבל v. 4, wofür übrigens ursprünglich nach Sam בהר גרזים zu lesen ist.

³ Die erste Hand nennt das Gesetz מצורה, diese zweite dagegen תורה. Zum Sprachgebrauch vgl. noch אלהי אבותיך (sonst nur 12^{1b}).

⁴ Zum Sprachgebrauch vgl. באר (sonst nur 1⁶).

Ein neues selbständiges Stück folgt in 27⁹⁻¹⁰: Mose¹ erinnert Israel daran, daß es nunmehr das Volk Jahwes geworden sei (das bezieht sich auf 26¹⁶⁻¹⁹), und ermahnt es zum Halten der Satzungen und Gebote. Da das Folgende, 27¹¹⁻¹³ und 27¹⁴⁻²⁶, durchaus sekundär im Texte ist, so ist 27⁹⁻¹⁰ als Überleitung von 26¹⁶⁻¹⁹ zu 28^{1 ff.} gedacht. Aber ein ursprünglicher Bestandteil des Deuteronomiums sind die v. 27⁹⁻¹⁰ nicht, da sie die Moserede von 26¹⁶⁻¹⁹ nicht unmittelbar fortsetzen, sondern mit "וירבר משה וגר" neu einsetzen. Sie sind also eingefügt worden, nachdem die Moserede durch das dazwischen getretene Stück 27¹⁻⁸ unterbrochen war, sind aber im Zusammenhang älter als 27¹¹⁻¹³ [14-26], da sie unmittelbar zu 28^{1 ff.} überleiten wollten².

Kaum begonnen, wird die Rede Moses in 27¹¹⁻¹³ schon wieder unterbrochen. Der Inhalt dieser Verse ist sehr merkwürdig. Mose befiehlt dem Volke, daß sich sechs seiner Stämme auf dem Garizim aufstellen sollen, „um das Volk zu segnen“; die anderen sechs dagegen sollen auf dem Berge Ebal den Fluch sprechen. Letzteres muß nämlich die Meinung des eigentümlichen Ausdrucks יעמדי עליהקללה sein. Der Fluch gilt natürlich ebenso wie der Segen dem Volk; der Verfasser scheute sich nur, das ganz deutlich auszusprechen, und wählte deshalb die sonderbare Formulierung עליהקללה; dem Fluch gegenüber sind die Alten immer abergläubisch gewesen. Welcher Segen und Fluch gemeint sei, bleibt im jetzigen Zusammenhang undeutlich; mit v. 14-26 hat die Stelle nichts zu tun, weil dort nicht die Stämme, sondern die Leviten sprechen und weil dort nur vom Fluch, nicht vom Segen die Rede ist. Der Verfasser kann also nur an die Segens- und Fluchsprüche von Kap. 28 denken. Damit ist gegeben, daß v. 11-13 jung sind. Ihr Verfasser ließ sich durch Kap. 28 anregen zu einer theatralischen Ausmalung der Situation: auf³ den beiden Bergen Garizim und Ebal stehen sämtliche zwölf Stämme und deklamieren im Chor. Man beachte, daß beim Segnen wie beim Fluchen Subjekt und Objekt der Handlung dasselbe ist. Das alles ist so wunderbar, daß ich nicht recht ver-

¹ והכהנים הלויים v. 9 ist Glosse, da im folgenden Mose allein redet.

² הסכה v. 9 ist Hapaxlegomenon. v. 9 b β nimmt 26¹⁸ (19) wieder auf, und v. 10 lehnt sich wörtlich an 28^{1,2} an. Im Urdeuteronomium wären diese Wiederholungen in 27⁹⁻¹⁰ zwischen 26¹⁶⁻¹⁹ und 28^{1 ff.} unerträglich.

³ Jos 8³² interpretiert etwas wahrscheinlicher durch אל-מול פני.

stehe, wie man diese Verse einem der alten Sagenerzähler, und wenn es auch nur der Elohist wäre, zusprechen kann¹. Man hat sich hierzu verleiten lassen, weil Levi ohne besondere geistliche Auszeichnung unter den anderen Stämmen auftritt. Aber was beweist das? Doch sicher nicht, daß Levi hier nur als weltlicher Stamm gelte; denn dann müßte die Stelle ja uralt sein, viel älter als der Elohist. Die Verteilung der Stämme in zwei Hälften ist rein geographisch, dabei freilich in einer Gruppierung, die niemals Wirklichkeit war: auf dem Garizim stehen die jüdischen und samarischen Stämme (Simeon, Levi, Juda, Issachar, Joseph, Benjamin), auf dem Ebal die ostjordanischen und galiläischen (Ruben, Gad, Asser, Sebulon, Dan, Naphtali). Aus der Nennung von Garizim und Ebal hat man auf alte sichemitishe Tradition schließen wollen — alles ziemlich nichtige Einfälle; denn die beiden Berge sind nur deshalb gewählt, weil sie zur Einwanderungssage Jos 24 paßten, mitten im Lande liegen und als hohe Berge für die theatralische Szene von 27¹¹⁻¹³ geeignet erschienen; auf den Berg Zion konnte man die Geschichte ja nicht gut verlegen.

Von Dtn 27¹⁻¹³ (und Dtn 31⁹⁻¹³) ist Jos 8³⁰⁻³⁵ abhängig, ein sehr später Nachtrag zum Josuabuch².

Die Szene von v. 11-13 ist dann von späterer Hand weiter ausgeschmückt worden durch die von den Leviten gesprochenen Fluchsprüche v. 14-26. Das Urteil über diesen Abschnitt war längst klar, ehe B. LUTHER (bei ED. MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 542 ff.) es neuerdings gründlich verwirrt hat; er findet hier ein altes sichemitisches Ritual nach dem Elohisten mitgeteilt. Dies hat mehrfach Zustimmung gefunden; GRESSMANN, SELLIN und HEMPEL entdecken hier einen alten Dodekalog³ bzw. Dekalog. Das Richtige haben in allem Wesentlichen schon STEUERNAGEL und BERTHOLET zur Stelle gesagt. Die zwölf Sprüche sind eine ziemlich

¹ So BERTHOLET, MARTI, PUUKKO; anders nur STEUERNAGEL. SMEND äußert Zweifel.

² So HOLZINGER (bei KAUTZSCH⁴).

³ Von Dodekalogen wissen wir sonst im Orient nichts, während die dekalogische Zusammenstellung typisch gewesen zu sein scheint. Ich mache bei dieser Gelegenheit auf die Stelle eines erst kürzlich in Oxyrhynchos gefundenen Papyrus aufmerksam, wo in einem Gebete an Isis οἱ δέκα παντὶ θεσμοί, „die zehn Gebote für jedermann“, als Titel eines ägyptischen Buches erwähnt werden (Gott. Gel. Anz. 1918, Nr. 3 und 4, S. 113).

beliebige Auswahl aus dem Deuteronomium, Bundesbuche und Heiligkeitsetze, mit der Vorliebe der späteren Gesetzgeber für sexuelle Vorschriften. Die Leviten als Sprecher und das mit Amen respondierende Volk erinnern an Neh 8. Die Entstehungszeit ist damit bestimmt.

16. Die Segens- und Fluchworte Kap. 28. An 26¹⁶⁻¹⁹ schließt sich also 28₁ unmittelbar an. Kap. 28 verheißt Segen für die Erfüllung des Gesetzes, Fluch für Ungehorsam. Der erste Teil ist kurz (v. 1-14), der zweite dagegen sehr weitläufig (v. 15-68); die häufigen Wiederholungen und neuen Ansätze in letzterem zeigen, daß zahlreiche Hände daran gearbeitet haben. Die Analyse des Textes beweist, daß die Segens- und Fluchformeln ursprünglich genau symmetrisch gewesen sind. Zum ursprünglichen Bestande des Segens gehören die v. 1a 2a 3 4 (streiche בהמתך vgl. LXX Luc) 5-7 8a (streiche באסמך 12 13a¹); die entsprechenden Fluchformeln sind v. 15 (ohne והקתיו) 16-19 20a (streiche das asyndetisch angeknüpfte והמגרת ואת המגרת und אשר העשה 24-25a 43 44²). Vermutlich

¹ 1b nimmt den Gedanken von 13a vorweg. 2b stoßt sich mit 1a. 8b ist Dublette zu 8a. 9-10 spricht von religios-nationalem Segen, während der Zusammenhang sonst von materiellen Dingen handelt. 11 wiederholt das in 4 Gesagte. 13b bringt nochmals die Bedingung von 1a, und 14 spezifiziert sie nachträglich durch Hinweis auf Gotzendienst.

² 20b ist sekundär wegen der göttlichen Ichrede und wegen des Widerspruchs zu 43. 23 ist Zusatz zu 24, aber paßt nicht dazu. 25b-26 sind Ausmalungen der Niederlage im Stile des Jeremiaabuchs.

Zahlreiche Ergänzerhände haben dann den Text durch immer neue Fluche erweitert: Pest, Krankheiten u. a. (21-22, die Drohung der Austilgung aus dem Land hat kein Gegenstück in den Segensworten), nochmals allerlei Krankheiten, Wahnsinn, Blindheit Mißlingen in allen Dingen und Unterdrückung durch ein fremdes Volk (27-34), nochmals Krankheiten und Wegführung des Königs zu einem fremden Volk und Gotzendienst in der Fremde (35-37), nochmals Mißgeschick in allen Dingen, Drohung der Gefangenschaft und Vernichtung der Bäume und Früchte durch Ungeziefer (38-42). 43-44 wird als Gegenstück zu 12b-13a zum alten Bestande gehören. 45-46 gilt in der Regel als ursprünglicher Abschluß; aber 45 wiederholt mit nur geringer Variation 15b, und 46 wird von 47-48 nicht zu trennen sein. 45-46 (die STEUERNAGEL möglicherweise mit Recht noch für ursprünglich halt) ist deshalb wohl schon einem Ergänzer zuzuweisen, der durch diese Verse das Folgende anknüpfen wollte. Dies Folgende ist wieder ein Haufe von Ergänzungen verschiedenster Hände. 47-47 droht mit dem eisernen Joch der Chaldaer, schildert deren Grausamkeit und die entsetzliche Not bei der Belagerung Jerusalems. 58-61 droht noch einmal mit Krankheiten aller möglichen Arten und nimmt auf das geschriebene Gesetzbuch Bezug. 62-63 (pluralisch) drohen mit Dezimierung und Vertreibung aus dem Lande. 64-67 handeln von der Zerstreuung unter alle Völker und von der Ruhelosigkeit und steten Angst des Diasporalebens; 68 (z. T. pluralisch) von Wegführung nach Ägypten, wo man die jüdischen Sklaven nicht einmal kaufen mag.

war auch die jetzt gestörte Reihenfolge der Segens- und Fluchworte ursprünglich ganz parallel.

Diese Segens- und Fluchformeln sind ohne Zweifel ein ursprünglicher Bestandteil des deuteronomischen Gesetzes. Daß das Gesetzbuch mit Segen und Fluch schloß, ist allerdings aus der Erzählung II Reg 22f. nicht zu schließen, wenn die Beziehung des Deuteronomiums zur Reform Josias aufgegeben werden muß. Dagegen macht schon der Vergleich mit dem Bundesbuche und dem Heiligkeitsgesetz diese Annahme von vornherein wahrscheinlich. Das Bundesbuch schließt zwar nur mit einer allgemeinen Paränese (Ex 23 20–33), welche eine gelegentliche Verheißung des Segens enthält; das Heiligkeitsgesetz dagegen führt als Abschluß der Sammlung Segen und Fluch (Lev 26 3–45) in breitester Weise aus, genau wie Dtn 28¹. Ebenso endet auch das große Gesetzbuch Chammurabis mit breiter Ausführung von Segen und Fluch. Solche Schlüsse scheinen also zum Stil der alten orientalischen Gesetzbücher zu gehören. Spricht also schon diese Erwägung für die Zugehörigkeit des Kerns von Dtn 28 zum ursprünglichen Deuteronomium, so wird dies sicher durch die völlige Übereinstimmung mit Ausdruck und Stil des singularischen Gesetzestextes, d. h. des Urdeuteronomiums².

Die Frage, die hier vor allem wichtig erscheint, ist die, ob die ursprünglichen Segens- und Fluchsprüche noch die vorexilische Zeit voraussetzen. Man könnte als Beweis dafür anführen, daß auf die Wegführung durch die Babylonier und den Aufenthalt im Exil hier nirgends direkt angespielt wird, während in den von Ergänzern handschriftlich zugefügten sekundären Stücken des Kapitels beides deutlich vorausgesetzt ist. Aber dies argumentum e silentio ist nicht überzeugend; der Urdeuteronomiker ist viel zu geschmackvoll, um so aus der Rolle zu fallen. Im Gegenteil scheinen v. 12b–13a und 43–44 deutlich über

¹ Lev. 26 9–45 scheint von direkt Dtn 28 abhängig zu sein, dessen sekundäre Elemente dem Verfasser schon vorlagen, ja dessen tröstlicher Anhang in Dtn 30 ff. er schon benutzte (STUERNAGEL, Einleitung 245).

² וְהָיָה 1 15 vgl. 6 10 15 18 usw.; שָׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ 1 15 vgl. 26 14 u. a.; לְשָׁמֵר לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְךָ הַיּוֹם 1 15 vgl. 7 11 8 11 10 13; בְּשׂוֹרָה 3 16 vgl. 21 1 22 25 27 24 19; פָּרִי בַטֶּנֶךְ 4 18 vgl. 7 13; פָּרִי אֲדָמָתְךָ 4 18 vgl. 7 13 (26 2 10), אֲדָמָתְךָ 12 19 21 28 (21 1 26 15); שָׁגַר אֲלֵפִים וְעֶשְׂתֵּרֶת צֵאֵיךָ 4 18 vgl. 7 13; כָּכָל 5 17 sonst nur noch 26 2 (4); יִתֵּן אִיבֶיךָ לַפִּיךָ 7 (25) vgl. 23 15 (7 2 29); בְּקִרְבְּךָ 8 20 vgl. 12 18 15 10; הִגַּגְתָּ אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ 43 vgl. 26 11 (16 11), בְּקִרְבְּךָ 7 21 13 2 12 15 17 3 19 20.

die vorexilische Zeit hinaus zu weisen. Die Vorstellung von Israel als dem reichen Bankier der Heiden ebenso wie die umgekehrte von dem mächtigen גר, der zum Gläubiger der Juden wird¹, hat offenbar nicht mehr vorexilische Verhältnisse vor Augen.

28⁶⁹ ist nicht Überschrift zu Kap. 29; denn Kap. 29 bringt nicht die 28⁶⁹ genannten דברי הבריה, sondern die letzteren sind die von Mose vorher verkündeten Gesetze. Also ist 28⁶⁹ eine Unterschrift unter das Gesetzbuch, die allerdings nicht vom Urdeuteronomiker stammt, sondern von sekundärer Hand, welche markieren wollte, daß das eigentliche Gesetz mit Kap. 28 zu Ende sei und daß nun in Kap. 29—30 eine neue Rede einsetze.

17. Die Schlußrede Kap. 29—30. Daß Kap. 29 mit dem ursprünglichen deuteronomischen Gesetze nichts mehr zu tun hat, ist anerkannt. Das zeigt die pluralische Anrede des Abschnittes, der abweichende Sprachgebrauch (z. B. אלה, לב) u. a.² Mose erinnert das noch immer einsichtslose Volk an die Wundertaten Jahwes beim Auszug aus Ägypten und an die bisher glücklich erfolgte Einnahme des Ostjordanlandes: das möge ihnen ein Ansporn zur Befolgung des Gesetzes sein. Die Bundschließung gelte nicht nur ihnen selbst, sondern auch den Nachkommen. An diese richten sich daher eigentlich die Ermahnungen Moses, d. h. an die Exulanten, die vor dem Götzendienst der Heidenvölker gewarnt werden. Sonst wird sie der im Gesetzbuch, also in Kap. 28³, aufgespeicherte Fluch treffen, und die Nachkommen und der Ausländer, der dann nach Palästina kommen wird, werden mit Entsetzen sehen, wie der Zorn Jahwes das Land vernichtet und seine Bewohner hinweggefegt hat.

Bewerkenswert ist, daß 29¹ genau so beginnt wie 5¹: ויקרא משה אל-כל-ישראל ויאמר אליהם. Möglich, daß Kap. 29 vom selben Ergänzender wie Kap. 5 stammt.

¹ Das erinnert an Zustände, wie sie z. B. Lev 25 vorausgesetzt werden.

² Singularische Zusätze sind die Worte אשר ראו עיניך in v. 2 und die Verse 10aβb—12. Zusätze sind ferner die aus dem Zusammenhang herausfallenden Worte Jahwes v. 4—5. Ob dagegen auch v. 6—7 und 19—20 mit STEUERNAGEL zu streichen sind, ist mir zweifelhaft; ebenso läßt sich auch v. 28 wohl als ursprünglich halten (vgl. allerdings את התורה הזאת v. 28 mit v. 8 13 18).

³ Der Verfasser setzt also Kap. 28 voraus. Das spricht gegen die Hypothese, daß Kap. 29 die Schlußrede oder die Umrahmung (so PUUKKO und HEMPEL) einer selbständigen Sonderausgabe des Deuteronomiums sei. Wer das annimmt, muß postulieren, daß diese Sonderausgabe auch irgendwelche Flüche enthalten habe, die jetzt nicht mehr im Texte stehen (PUUKKO, MARTI). Aber das sind nur Vermutungen.

30¹⁻¹⁴ hat wieder singularische Anrede, kann also nicht ursprüngliche Fortsetzung von Kap. 29 sein. Zum Urdeuteronomium aber gehört der Abschnitt nicht, weil dieses in Kap. 28 die Wahl zwischen Segen und Fluch stellt, 30¹ dagegen den Fluch — nur mit ihm rechnet die Stelle¹ — als unbedingte Weissagung auffaßt, deren Erfüllung für den Verfasser auch schon längst Wirklichkeit geworden ist. Voraussetzung von 30¹⁻¹⁴ ist also das Exil, die Verstoßung der Juden unter die Völker bis ans Ende des Himmels. Im Wortlaut lehnt sich der Verfasser vielfach an Kap. 28 an; er kennt bereits die letzten Vermehrungen dieses Kapitels². Dagegen scheint er Kap. 29 noch nicht vor sich gehabt zu haben³. 30¹⁻¹⁴ ist also ursprünglich als tröstende Erweiterung zu Kap. 28¹⁻⁶⁸ geschrieben. Es ist schwerlich gerechtfertigt, 30¹¹⁻¹⁴ als ein isoliertes, versprengtes Stück von 30¹⁻¹⁰ abzutrennen; 30¹¹⁻¹⁴ gehört vielmehr mit 30¹⁻¹⁰ eng zusammen und will besagen, daß die Befolgung des Gesetzes, die die Bedingung des zukünftigen Heiles ist, nicht unerfüllbar sei (MARTI). המצוה 30¹¹ ist, wie überall, das deuteronomische Gesetz als Ganzes⁴, gehört aber nirgends dem Urdeuteronomiker selber an, sondern überall sekundären Händen⁵; es fehlt jedoch in der Einleitungsrede Kap. 1—4 und in den jüngeren Nachträgen Kap. 5 und Kap. 29. 30¹⁻¹⁴ wird daher älter sein als Kap. 5 und Kap. 29.

30¹⁵⁻²⁰ stellen die meisten Ausleger mit Kap. 28 zusammen, rechnen es also je nach ihrer Gesamtauffassung entweder zum Urdeuteronomium oder zur „singularischen Sonderausgabe“ desselben. Indes scheinen mir PUUKKOs Bedenken hiergegen nicht unbegründet zu sein. Der Text, den STAERK einen „Trümmerhaufen“ nennt, ist fast nur eine Sammlung von Zitaten aus allen Schichten des

¹ Deshalb ist הברכה והקללה אשר נתתי לפניך in 30¹, Glosse.

² Vgl. יהוה יריך . . . בפרי 30⁸ mit 28⁶⁴; מכל-העמים אשר הפיצך יהוה 30⁹ mit 28¹¹; בטנך ובפרי בהמתך ובפרי ארמתך לטובה 30⁹ mit 28¹¹; לטוש עליך לטוב 30⁹ mit 28¹¹.

³ Man schließt das wohl aus dem Ausdruck כליהאלות האלה, der auf Kap. 29 zurückweist. Das wäre allerdings hinfallig, wenn 30⁷ mit DILLMANN als Zusatz zu streichen wäre. Aber auch, wenn der Vers im Zusammenhang ursprünglich ist, beweist der Ausdruck nichts, da Kap. 29 überall den Singular gebraucht: v. (11) 13 18 19 und 20 (wo וכל אלה הברית) zu lesen ist.

⁴ Glosse ist הכתובה בספר התורה הזוה 30¹⁰.

⁵ 5²⁸ (Glosse) 6^{1 25} 7¹¹ 8¹ 11^{8 22} 15⁵ 17²⁰ 19⁹ 27¹ 30¹¹ 31⁵.

vorliegenden Gesetzbuches¹. Während der ursprüngliche Gesetzgeber „Segen und Fluch“ zur Wahl stellt, redet dieser Text von „Leben und Glück, Tod und Unglück“. PUUKKO wird wohl recht haben, wenn er den Abschnitt als kompulatorische Arbeit eines späten Schriftstellers auffaßt und dem Urdeuteronomium abspricht.

18. Ergebnisse der Analyse. Auf Grund der obigen Analyse ist die literarische Entstehung von Dtn 1–30 in folgender Weise zu denken:

Das Urdeuteronomium deckt sich mit dem singularischen Grundbestande der Kap. 6–28, und zwar sind dies — auf die Kenntlichmachung kleiner Glossen verzichte ich hier — folgende Stücke:

Titel: 1 1 a

Einleitung: 6 4–19 15 20–24 7 1 a b a 2 6 9 11 12^b–16^a 17–19 21 23–24
8 2 a b a 3–14 17–18 9 1–4^a 5–7^a 9^{aa} 11 13–14 10 10–13

Gesetze:

a) Gesetze über den Kult und seine Institutionen:

12 13–14 17–19 21–22 26–27 29–31
13 2–4^a 6^{aa} b 7 9–10^{aa} 11^b–14 16^{aa} b 17–18
14 22 23^{aa} b 24^{aa} 25 26^{aa} b 27^{aa} 28–29
15 1–3 7^{aa} b 8–15 18–20 21^{aa} b 22–23
16 1–2 5–7 9–11 13–15

b) Gesetze über die Behörden und ihr Verfahren:

16 18 17 2^{aa} b 3^a 4^{aa} b 5–10^a 11^b–16^a 17 20^{aa} b
18 1^a 3 6–8 19 1–2 3^b–7 11–13 16–17^a 18^b–20

c) Einzelne Gesetze über Recht, Sitte und Moral:

20 1 a b a 5–7 9–14 19–20 21 1–4 6–23
22 1–4 6–8 13–29 23 10–17 20–21 25–26
24 1–5 7 10–15 17–22 25 1–9⁵–12 26 1–2 5–11 12–14^{ab} 15^a

Schluß: 26 16 17^{aa} b 18 28 1^a 2^a 3–8^a 12–13^a 15–20^a 24–25^a 43–44

Diese Abgrenzung des urdeuteronomischen Bestandes deckt sich — von Einzelheiten abgesehen — grundsätzlich mit dem, was STEUERNAGEL und HEMPEL der „singularischen Sonderausgabe“ zuschreiben, welche bei STEUERNAGEL die Chiffer D²c (früher Sg), bei HEMPEL die Chiffer Sg³ trägt.

¹ Es ist deshalb auch kaum festzustellen, ob und wo der Text jüngere Erweiterungen erfahren hat. STEUERNAGEL betrachtet als ursprünglich (D²c) die Verse 15 19^b–20. In 30¹⁸ ergänze LXX: כִּי הַשֶּׁמֶשׁ אֶל־מִצְרַיִם בְּהוֹדָה אֱלֹהֵיךָ.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Band 40. 1922.

Die Theorie verschiedener „Sonderausgaben“ des Urdeuteronomiums lehne ich ab; sie ist unbeweisbar und verwickelt das literarische Problem in unnötiger Weise. An die Stelle der „Urkundenhypothese“ setze ich eine „Ergänzungshypothese“.

Von den Einleitungs- und Schlußkapiteln gehören die Mahnrede Kap. 6—11 und die Segens- und Fluchworte Kap. 28 dem Urdeuteronomium an. Die Beschränkung des Urdeuteronomiums auf eine Sammlung von Einzelgesetzen, die den Kern von Kap. 12—26 bilde, halte ich für unrichtig. Sie kann nicht dadurch wahrscheinlich gemacht werden, daß viele der Gesetze in Kap. 12—26 sich stilistisch von der einleitenden Mahnrede und dem am Schlusse stehenden Segens- und Fluchworten abheben; denn dieser stilistische Unterschied kann auch dadurch erklärt werden, daß der Urdeuteronomiker vielfach bereits formulierte Vorlagen benutzt hat. Diesen Vorlagen hat der Urdeuteronomiker auf Schritt und Tritt, besonders am Anfang und am Schluß der einzelnen Gesetze, durch stereotype Wendungen seinen Stempel aufgedrückt.

Die urdeuteronomische Sammlung ist von jüngeren Händen hie und da noch vermehrt worden. Eine sichere Abgrenzung des Primären und Sekundären ist allerdings nur teilweise möglich.

Jüngere Nachträge sind die Einleitungsreden Kap. 1—4 und Kap. 5 ebenso wie die Schlußreden von Kap. 29—30. Auch diese haben mit „Sonderausgaben“ nichts zu tun.

1₆—4₈ ist eine lange Moserede historischen Inhaltes, welche in 4₉—40 von mehreren Händen erweitert worden ist. Nachdem sie an die Spitze des Werkes gestellt worden war, wurde eine neue Überschrift des eigentlichen Gesetzbuches 4₄₄ nötig. Später wurde dann 5₁—30 eingeschoben, und dieser Einschub veranlaßte als weitere Glossen die Überschriften 4₄₅ und 6₁ (6₂₋₃). Am Schluß wurde an die von jüngeren Händen bereits stark erweiterten Fluchsprüche von Kap. 28 zuerst die Verheißung 30₁₋₁₄ angefügt. Später wurde dann 29₁₋₂₈ eingeschoben, und dieser Einschub veranlaßte die Unterschrift 28₆₉. Ein sekundärer Abschluß des Ganzen ist 30₁₅₋₂₀.

Jüngste Zutaten zum vorliegenden Texte sind einerseits das Erzählungsstück 4₄₁₋₄₃, andererseits das sukzessiv entstandene Kap. 27, dessen ältestes Stück der Kern von 27₁₋₈ ist. Die Einfügung von 27₁₋₈ veranlaßte die Zusetzung von 27₉₋₁₀, die nun zu 28_{1ff.} überleiten sollten. Später wurde dann als Veranschau-

lichung des Vortrags von Segen und Fluch die legendenhafte Szene 27¹¹⁻¹³ hinzugefügt, wozu schließlich 27¹⁴⁻²⁶ ein allerjüngster Zusatz ist.

Zweiter Teil.

Die Entstehungszeit des Urdeuteronomiums.

19. Vorläufige Datierung des Urdeuteronomiums. Erst auf Grund einer solchen literarischen Analyse des deuteronomischen Gesetzbuches läßt sich die Frage nach der Entstehungszeit des Urdeuteronomiums stellen und beantworten. Es hat sich ergeben, daß weder im ursprünglichen Bestande des Gesetzbuches noch in seinen sekundären Teilen sich Stücke finden, die auf eine vorexilische Abfassung hindeuten. Die vom Gesetzgeber benutzten Quellen freilich, besonders die Gesetze des Ältestenrechtes, zeigen durch ihren Inhalt, daß sie im wesentlichen der vorexilischen Praxis entstammen, und sie mögen in ihrer Formulierung zum Teil recht alt sein. Dasselbe gilt überhaupt von den meisten Rechtsinstitutionen und Rechtsregeln, die der Gesetzgeber mitteilt; denn alle solche Institutionen und Regeln pflegen eine lange Vorgeschichte zu haben. Eigentümlich für den deuteronomischen Gesetzgeber ist dagegen einerseits das besonders starke Hervortreten der humanen Tendenz, andererseits — und das ist die Hauptsache — seine Idee der Kultuszentralisation. Nach diesen Gesichtspunkten hat er versucht, die alte Rechtsüberlieferung umzugestalten. Daß ihm dies wirklich geglückt sei, kann man aber nicht behaupten. Fast überall ist er in idealen Forderungen stecken geblieben, deren Durchführung schwer denkbar ist. Was er verlangt, entfernt sich gar oft von jeder Rücksichtnahme auf die Realitäten eines bestehenden Volks- und Staatslebens. So erweisen sich gerade diejenigen Rechtsbestimmungen, in denen die Ideen des urdeuteronomischen Gesetzgebers selber zum Ausdruck kommen, in hohem Maße als undurchführbar¹, und sie sind auch, wo wir es irgend kontrollieren können, nie wirklich

¹ STEUERNAGEL (Komm. 2. Aufl. 1923, S. 16) sagt mit Recht: „Es ist wahrscheinlich, daß D¹ (d. i. der Urdeuteronomiker) diese Konsequenzen (die die deuteronomischen Forderungen für den ganzen Charakter des Jahwekultes und auch für das alltägliche Leben haben mußten) noch nicht oder doch nur erst in sehr bescheidenem Umfang erkannt hat; denn er hat sich um die Lösung der durch die Kultuskonzentration hervorgerufenen Probleme so gut wie noch gar nicht bemüht.“

durchgeführt worden. Die spätere Gesetzgebung der priesterlichen Quellenschicht ist über die deuteronomischen Ideologien einfach hinweggegangen.

Daraus ergibt sich aber, daß ein solches Gesetz nicht wirklich geltendes Recht im vorexilischen Staate gewesen sein kann, daß es also nicht identisch sein kann mit jenem im Tempel gefundenen Gesetzbuche, welches König Josia im Jahre 620 zum Staatsgesetze erhoben haben soll. In II Reg 22¹⁻³ heißt es: „Da sandte der König und versammelte zu sich alle Ältesten von Juda und Jerusalem. Und der König ging hinauf in das Haus Jahwes und alle Männer Judas und alle Einwohner Jerusalems mit ihm, und er las ihnen alle Worte des im Hause Jahwes gefundenen Buches vor. Und der König trat an den Standort und schloß den Bund vor Jahwe, um die Worte dieses Bundes, die in diesem Buche geschrieben standen, in Kraft treten zu lassen. Und alles Volk trat dem Bunde bei.“ Es folgt dann ein genauer Bericht über die einzelnen von Josia durchgeführten Kultreformen. Es handelte sich bei dem Gesetze Josias also nicht nur um ideale Forderungen der Priesterschaft, sondern um Maßnahmen, zu deren Befolgung sich die gesamte Körperschaft der Ältesten Judas und Jerusalems feierlich verpflichtete und die König Josia auch tatsächlich durchführte. Josia und die Ältesten seiner Zeit mußten sehr welt- und lebensunkundig gewesen sein, wenn sie die Unmöglichkeit der deuteronomischen Forderungen nicht erkannt hätten. Auch deutet der Bericht im Königsbuche mit keinem Worte an, daß die Durchführung des Gesetzes nicht gelungen sei.

Diesen Konsequenzen würde man ausweichen können, wenn man, wie STEUERNAGEL, alle diese unausführbaren Bestimmungen nicht dem Urdeuteronomium zuschriebe, sondern einer „Sonderausgabe“, die nicht offiziellen Charakter hatte, sondern eine rein private Arbeit gewesen wäre. Aber — ganz abgesehen davon, daß die Hypothese der „Sonderausgaben“ überhaupt zweifelhaft ist, — verbietet sich dieser Ausweg dadurch, daß es gerade die spezifisch deuteronomischen Gesetze, nämlich die Zentralisationsgesetze sind, deren Ausführbarkeit die stärksten Zweifel erregt.

Der ideologische Charakter der deuteronomischen Gesetzgebung zeigt, daß sie nicht im vorexilischen Juda entstanden ist, sondern in die Zeit nach dem Falle Jerusalems gehört. Das deuteronomische

Gesetz ist nicht aus der Wirklichkeit des alten Staats- und Rechtslebens organisch hervorgewachsen, sondern ist ein ideales Programm, welches mit kühnen Forderungen die Wirklichkeit meistern und umformen möchte. In dieser Art steht das deuteronomische Gesetzbuch bekanntlich keineswegs allein da; ähnlich ideologisch ist z. B. das Gesetz Lev 17 und vor allem das in Hes 40ff. dargestellte Gesetzesprogramm. In das Zeitalter dieser Gesetzesentwürfe wird auch das deuteronomische Gesetzbuch gehören. Allen diesen Schriftstellern der priesterlichen Gesetzesschule ist es darum zu tun, Normen und Richtlinien für den Wiederaufbau des neuen Israels zu geben.

Von hier aus begreift sich auch der fiktive geschichtliche Hintergrund des Deuteronomiums. Das Gesetz gibt sich als eine Rede des greisen Mose. Vor seinem Tode gibt Mose dem Volk diejenigen Gesetze, die es beachten soll, um das den Ervätern von Jahwe verheißene Land in Besitz zu nehmen und in dessen dauerndem Besitze zu bleiben. Das ist nichts anderes als das Spiegelbild der Lage Israels im Exil. Wollen die Exulanten wieder in den dauernden Besitz des den Vätern verheißenen Landes gelangen, so gilt es vor allem, das Gesetz zu halten. Schuld am Untergang des alten Staates war die Übertretung des Gesetzes, vor allem der Kultus an den alten kanaänischen Heiligtümern des Landes, der für den Verfasser Götzendienst und heidnischen Greuel bedeutet. Es gibt für diese Jerusalemer Priester, aus deren Kreise das Gesetz hervorgegangen ist, nur ein einziges Heiligtum Jahwes, den Tempel auf Zion. Das soll keine neue Erkenntnis sein, die der Gesetzgeber seinen Lesern zum ersten Male vorträge; er verlangt auch nirgends die „Beseitigung“ der Höhen, sondern stellt nur fest, was in seinem Kreise damals als selbstverständlich galt: daß es nur eine einzige, von Jahwe erwählte Kultusstätte gebe; alle Opfer sind hier darzubringen, alle Zehnten und Erstgeburten hier zu verzehren, alle Feste hier zu feiern. Die levitische Priesterschaft zu Jerusalem hat die oberste Gerichtsbarkeit, und die Laienrichter in den Ortschaften haben ihr bei Todesstrafe Gehorsam zu leisten. Diese levitische Priesterschaft von Jerusalem aber fühlt sich solidarisch auch mit den Leviten in den Ortschaften; auch die Ortsleviten gehören, obwohl sie nicht mehr in den Ortschaften opfern, doch zum allgemeinen Verbands des Klerus, und der Gesetzgeber dringt unablässig darauf, daß auch den Ortsleviten

ihre Einkünfte und Gefälle nicht entzogen werden und daß man ihnen das Opferrecht in Jerusalem gestattet.

Wie sehr das Gesetz Zukunftsprogramm ist, zeigt besonders das Königsgesetz. Der Gesetzgeber rechnet, wie die Zeitgenossen Serubababels, mit der bevorstehenden Wiederherstellung des alten Staates und Königtums. Er gibt sogar Kriegsgesetze. Im Hintergrunde dieser Gesetzgebung steht also, ähnlich wie in dem Gesetzesentwurfe des Hesekielbuches, die „messianische Hoffnung“.

Erst so begreift sich vollends der ideale Charakter der Gesetzgebung; wenn die Zeit der „messianischen“ Wiederherstellung Israels kommt, dann mag man auch die idealsten Forderungen des Gesetzes für erfüllbar halten. Dann wird man gegen allen Götzendienst so unnachsichtlich vorgehen können, wie Dtn 13₂ ff. es verlangt; dann mögen humane Gesetze wie Dtn 15₁ ff. wirklich durchführbar erscheinen; dann mag auch ein Königtum von jener unwirklichen Moralität bestehen können, wie Dtn 17₁₄ ff. es sich denkt.

20. Die Begründung der herrschenden Datierung. Die im Vorhergehenden begründete Datierung des deuteronomischen Gesetzbuches beruht vorläufig ausschließlich auf einer Untersuchung des Deuteronomiums selber. Sie wird aber erst dann überzeugend sein können, wenn die Gründe, auf die sich die herrschende Anschauung über das Gesetzbuch stützt, allseitig geprüft und als ungenügend oder irrig erwiesen sein werden. Die Anschauung von der Identität des deuteronomischen Gesetzbuches mit dem Gesetze Josias steht aber in engem Zusammenhang mit der gesamten, heute herrschenden Chronologie der alttestamentlichen Literatur; ihre Widerlegung ist deshalb sehr weitläufig und geht weit über den Rahmen einer Einzeluntersuchung hinaus. Ich kann hier deshalb nur die Richtlinien für eine weitere Untersuchung des Problems zeigen.

Die heute herrschende Chronologie der alttestamentlichen Literatur — in erster Linie der Geschichts- und Gesetzesliteratur, aber auch eines guten Teiles der prophetischen und poetischen Literatur — stützt sich vor allem auf zwei biblische Erzählungen, diejenige über die Kultreform Josias (II Reg 22 f.) im Jahre 620 und diejenige über die Wirksamkeit Estas (Esr 7—10, Neh 8) unter einem Perserkönig Artaxerxes, in welchem der Erzähler offenbar Artaxerxes I. (465—424) sieht.

Seit alters hat man das Gesetzbuch von II Reg 22 f. mit dem

deuteronomischen Gesetze (Dtn 1—30) gleichgesetzt¹, und diese Ansicht ist, seit DE WETTE eine eingehende Begründung² dafür lieferte, fast allgemein angenommen worden. Der Widerspruch einiger französischer Forscher aus der Schule von EDUARD REUSS³ mußte wirkungslos bleiben, nicht nur nach dem damaligen Stande der alttestamentlichen Wissenschaft im allgemeinen, sondern auch infolge der zwar oft genialen, aber philologisch doch ungenügenden Arbeitsweise jener Forscher. Auch einzelne neuere Arbeiten des Auslandes⁴ sind nicht geeignet gewesen, um die unter den Fachgenossen allmählich zum Dogma gewordene These irgendwie zu erschüttern.

Der Beweis für diese These mußte auf dem Standpunkte, den die alttestamentliche Wissenschaft im XIX. Jh. einnahm, auch durchaus einleuchtend erscheinen. Die Reformen Josias ließen sich zumeist aus dem deuteronomischen Gesetze, und zum Teil nur aus ihm erklären, vor allem die in Dtn 12 geforderte Zerstörung der Höhenkultstätten (II Reg 23 8 15)⁵. Eine Bestätigung dieser Datierung des Deuteronomiums ergab sich, wenn man, wie es fast allgemein geschah, der Annahme KUENENS von einer zwiefachen deuteronomistischen Redaktion des Königsbuches zustimmte und den ersten der beiden Redaktoren (Rd¹) noch in vorexilische Zeit setzen zu müssen glaubte⁶. Ebenso schienen die Bücher Jeremia und Hesekiel die vorexilische Entstehung des Deuteronomiums zu beweisen; denn beide setzen in ihrem vorliegenden Bestande zweifellos das Deuteronomium voraus.

¹ Vgl. STEUERNAGEL, Einleitung § 45, 2 und Kommentar, 2. Auflage 1923, S. 3.

² DE WETTE, *Dissertatio critica* 1805 und Beiträge I 1806, S. 168 ff. 265 ff.

³ G. D'EICHTHAL, *Mélanges de critique biblique* 1886. — M. VERNES, *Une nouvelle hypothèse sur la composition du deutéronome* 1887 und *Précis d'histoire juive* 1889 S. 467 ff. 603 ff. — L. HORST, *Etudes sur le deutéronome* (*Revue de l'histoire des religions*) 1888. 1892.

⁴ S. A. FRIES, *Die Gesetzesschrift des Königs Josia* 1903. — J. CULLEN, *The book of the Covenant in Moab* 1903. — R. H. KENNETT, *The date of Deuteronomy* (*The Journal of Theological Studies*, July 1906) und *Deuteronomy and the Decalogue*. 1920. G. R. BERRY, *The Code found in the Temple* (*Journal of Biblical Literature*, 1921). KENNETT und BERRY kommen beide zu dem Ergebnis, daß das im Jahre 621 gefundene Gesetzbuch nicht das Deuteronomium war und daß das deuteronomische Gesetz junger als Jeremia ist, d. h. „as late as the exile or later“. Ich selbst bin ganz unabhängig von diesen Gelehrten zu meiner Anschauung gekommen und habe dieselbe schon seit Jahren in meinen Vorlesungen vertreten; aber ich freue mich natürlich unserer Übereinstimmung.

⁵ Vgl. z. B. STEUERNAGEL, Einleitung § 45, 2 b.

⁶ ABRAHAM KUENEN, *Histor.-krit. Einleitung in die Bücher des Alten Testaments* 1887 § 26 Anmerk. 5—8.

Ebenso, wie man das Deuteronomium mit II Reg 22 f. zusammenbrachte, so hat man die priesterliche Quelle (P) in irgendwelcher Gestalt mit der Wirksamkeit Esras in Verbindung gebracht. Auch diese Ansicht knüpft an ältere Meinungen an. Schon die Legende von IV Esr 14 8 ff., die bereits im II. Jh. von den Christen angenommen wurde und die das ganze Mittelalter hindurch herrschte¹, erzählte, wie Esra die durch Feuer vernichteten heiligen Schriften — 24 kanonische und 70 geheime (apokryphe) Schriften — wiederherstellte, indem er sie fünf Schreibern in vierzig Tagen diktierte. An die Stelle dieser Meinung setzte im XVI. Jh. ELIAS LEVITA (gest. 1549) die Ansicht, daß Esra und seine Genossen — die „Männer der großen Synagoge“ — die zu ihrer Zeit vorhandenen biblischen Schriften zum Kanon vereinigt hätten, und diese Meinung von der Entstehung des alttestamentlichen Kanons in der Zeit Esras galt bis in die neueste Zeit als die orthodoxe Ansicht². SPINOZA vermutete, daß das Neh 8 vorgelesene Gesetz das Deuteronomium sei, welches Esra geschrieben, ausgeschmückt und erläutert habe³. Seit die neuere Kritik zur Erkenntnis der vier Quellenschriften des Pentateuchs (Hexateuchs) und zur nachexilischen Datierung der priesterlichen Quellenschrift gekommen ist, gilt es im Kreise der modernen kritischen Schule als ausgemacht, daß das Gesetzbuch, welches Esra nach Esr 7 im Jahre 458 aus Babylonien mitgebracht haben soll und welches, wie man meint, nach Neh 8 im Jahre 445 zum offiziellen Gesetzbuch der jüdischen Gemeinde geworden sei, die Grundschrift der priesterlichen Quellenschicht (Pg) gebildet habe; in der Regel nimmt man an, daß Pg damals schon mit Ph vereinigt gewesen sei.

Auch diese These konnte durch mancherlei Gründe einleuchtend gemacht werden. Da P jedenfalls nachdeuteronomisch sein mußte, so war eine exilische oder nachexilische Datierung von selbst gegeben. Im Hesekiel-Buche fanden sich im allgemeinen nur Berührungen mit der ältesten gesetzlichen Schicht von P, dem sogenannten Heiligkeitsgesetze (Ph), für welches man deshalb als Datum entweder die letzte Zeit vor dem Exil oder den Anfang der exilischen Zeit wählte. Die prophetische Literatur der Folgezeit (Deu-

¹ Vgl. STEUERNAGEL, Einleitung § 23, 3.

² Vgl. ebenda § 23, 4.

³ Tractatus theologico-politicus cap. VIII.

terojesaja, Haggai, Sacharja, Maleachi, Tritojesaja) bot keine Anzeichen einer Bekanntschaft mit Pg; erst im Esra-Nehemia-Buche, welches man als den zweiten Teil des chronistischen Werkes ansah, schien plötzlich der Einfluß der Quelle Pg in blendender Deutlichkeit hervortreten. Diese Tatbestände schienen sich zu erklären, wenn man Esra die Einführung von Pg zusprach. In noch wesentlich jüngere Zeit die Entstehung von Pg hinunterzurücken, schien sich zu verbieten, weil die, wie man annahm, jedenfalls seit Alexanders des Großen Zeit von der Judenschaft abgetrennte Gemeinde der Samariter nicht nur Pg, sondern den gesamten Pentateuch in seiner nachesranischen Redaktion übernommen hat.

Alles schien zu stimmen in diesem, besonders von der modernen literarkritischen Schule in Deutschland, bis ins Feinste ausgearbeiteten System. Aber die Begründung dieses Systems ist doch weit unsicherer, als man glaubt. Richtig erkannt sind zwar einerseits die Hauptquellenschichten, die im Pentateuch und in den sich anschließenden Geschichtsbüchern verarbeitet vorliegen¹, andererseits deren relative Zeitfolge; dagegen stützt sich die absolute Datierung der einzelnen Geschichts- und Gesetzesquellen auf Gründe, die zum meist irrig und zum Teil bereits durch die Arbeiten der letzten Jahrzehnte offensichtlich erschüttert sind. So gleicht die heute herrschende Position einem Hause, dessen Fundament man weggenommen hat und das jetzt auf einem etwas morschen Balkengerüst in der Luft steht.

21. Jeremia und das Deuteronomium. Im Jahre 1901 erschien aus der Feder BERNHARD DUHMS ein neuer Kommentar zum Buche Jeremia², welcher die bis dahin herrschende Ansicht über dieses Prophetenbuch völlig umwarf. DUHM führte den im allgemeinen überzeugenden Nachweis, daß nur der Kern des vorliegenden Buches alt sei; diesen Kern bilden die rhythmisch geformten Sprüche des großen prophetischen Dichters und außerdem eine Sammlung alter Erzählungen über ihn, die wahrscheinlich von der Hand seines Begleiters Baruch stammen. Spätere Ergänzerhände haben hierzu eine Menge von anderen Stücken nach-

¹ Auf das Problem von J¹ (L) und J² als zweier selbständiger Urkunden (SMEND, HOLZINGER, v. GALL, EISSFELDT) braucht hier natürlich nicht eingegangen zu werden.

² B. DUHM, Das Buch Jeremia (Kurzer Hand-Commentar zum AT, herausgeg. von K. MARTI) 1901.

getragen, vor allem lange, eintönige Prosareden, „Gottesworte“, in denen die Themen der alten Vorlage breit und erbaulich ausgeführt werden. Diese fingierten Prophetenreden Jeremias tragen in Ausdruck, Stil und Gedanken ganz und gar das Gepräge der deuteronomistischen Schriftstellerei¹, und eben nur bei diesen jüngeren Stücken zeigt sich im Jeremiabuche eine Abhängigkeit vom Deuteronomium.

Zu diesen unechten Stücken im Jeremiabuche gehört u. a. auch die berühmte Tempelrede Jeremias in Kap. 7², eine lange Predigt von der Hand des Ergänzers, zu welcher die Baruch erzählung Jer 26³ die Anregung gegeben hat. Ist diese Tempelrede nicht jeremianisch, so beweist sie auch nichts für eine Bekanntschaft des geschichtlichen Jeremia mit dem Deuteronomium⁴. Dasselbe gilt auch von Jer 11 2 ff. Auch dieser Abschnitt ist nicht jeremianisch⁵; der Jeremia dieses Kapitels, der allerdings das deuteronomische Gesetz kennt, ist eine reine Legendenfigur. Von Ergänzerverhand stammt endlich auch die Stelle Jer 34 12 ff., welche auf Dtn 15 12–18 Bezug nimmt⁶.

Aber nicht nur aus solchen unechten Stellen des Buches, sondern auch aus zwei echten Jeremiastellen hat man die Bekanntschaft des Propheten mit dem Deuteronomium folgern wollen. Die eine dieser Stellen ist Jer 3 1 ff. Diese Stelle soll nach PUUKKO⁷ Meinung das Gesetz Dtn 24 1–4 über die Wiederverheiratung eines entlassenen

¹ G. HÖLSCHER, Die Propheten, S. 379 ff. Vgl. auch S. MOWINCKEL, Zur Komposition des Buches Jeremia 1914.

² CORNILLs Verteidigung der Tempelrede hält der Kritik DUHMs nicht stand.

³ Auch dieses Kapitel zeigt, wie DUHM bereits gesehen hat, Wucherungen von Ergänzerverhand, die im Stile deuteronomistisch sind.

⁴ PUUKKO (Jeremias Stellung zum Deuteronomium S. 149 f.) schließt aus ihr, „daß Jeremia hier das durch die Einführung des josianischen Gesetzes stark befestigte Dogma von der Unverletzlichkeit des jerusalemischen Tempels bekämpft“. Aber was soll das beweisen, selbst wenn die Tempelrede echt wäre? Auch PUUKKO kann nicht behaupten, daß das Vertrauen auf die Unverletzlichkeit des Tempels erst durch das josianische Gesetz entstanden sei. Daß Jeremia in Jer 7 „tatsächlich das josianische Buch im Auge gehabt hat“, würde aus den deuteronomistischen Wendungen dieser Rede nur dann folgen, wenn diese Rede wirklich echt wäre.

⁵ So DUHM, dem sich CORNILL und vorsichtig auch KAUTZSCH (Bibl. Theol. 1911, S. 242) anschließen. Ebenso HÖLSCHER (Propheten S. 379 ff.). Anders urteilen H. SCHMIDT, ROTHSTEIN, SKINNER, VOLZ.

⁶ Vgl. oben S. 196.

⁷ PUUKKO, Jeremias Stellung zum Deuteronomium S. 148.

Weibes voraussetzen. Aber PUUKKOS Auslegung der Stellen ist nicht richtig. In Dtn 24₁₋₄¹ wird die Wiederehelichung eines Weibes, das man zuerst entlassen hat und das inzwischen mit einem anderen Manne verheiratet war, schlechthin verboten; in Jer 3_{1 ff.} dagegen heißt es nur, daß ein Ehemann schwerlich geneigt sein würde, solch ein entlassenes Weib wieder zu nehmen; wobei noch fraglich bleibt, ob mit dem „anderen Manne“ (3_{1 a}) ein zweiter Ehegatte oder nicht vielmehr nur ein Liebhaber gemeint ist. Die behauptete Beziehung von Jer 3_{1 ff.} zu Dtn 24₁₋₄ ist also überhaupt nicht vorhanden.

Die andere Jeremiastelle, aus der man² die Bekanntschaft Jeremias mit dem Deuteronomium zu folgern pflegt, ist 8_{8 f.}:

Wie könnt ihr sagen: „Weise sind wir
und haben die Tora Jahwes?“

Wahrlich zu Lügen hat sie gemacht
der Lugengriffel der Schreiber.

Zu Schanden sollen die Weisen werden,
verwirrt und gefangen,

Denn Jahwes Wort verachten sie,
Und worin hätten sie Weisheit!

Ich möchte hier besonders auf die Auslegung der Stelle bei DUHM eingehen, um so mehr, als ich seiner Auslegung des Jeremia-buches sonst so viel verdanke. DUHM meint, in dem Ausruf: „Wir haben die Tora Jahwes!“ — oder wie er lesen will: „Wir haben Tora!“ — liege, daß es sich bei dieser Tora um etwas Neues handeln müsse. Aber diese Deutung ist nicht gerechtfertigt. Der Satz besagt nichts darüber, ob die erwähnte Tora etwas Neues — also das neu entdeckte Gesetzbuch Josias — oder von jeher im Besitze der Priester ist; er wendet sich ganz allgemein gegen das hochmütige Selbstbewußtsein der Priesterschaft, die sich ihres Besitzes göttlicher Offenbarung rühmt und trotzdem die Weisungen Jahwes verfälscht. Sie tut das letztere nicht nur in mündlicher Toraerteilung, sondern, wie gewiß seit alters üblich, auch durch schriftliche Aufzeichnung solcher Tora, wobei ebensogut an einzelne Torot, wie auch an deren Zusammenfassungen in Sammlungen gedacht sein kann. Aber selbst angenommen, Jeremia meinte ein größeres zusammenhängendes Ge-

¹ Vgl. S. 210.

² Zuerst wohl MARTI (Der Prophet Jeremia von Anatot 1889, S. 18 f.) Soweit ich sehe, haben nur ERBT (Jeremia und seine Zeit 1902) und PUUKKO (Jeremias Stellung zum Deuteronomium S. 148) dem widersprochen.

setzbuch, so wäre noch nicht bewiesen, daß es das Deuteronomium wäre. DUHM empfindet wohl selbst, wie peinlich es ist, das „Wort vom Lügengriffel der Schreiber“ auf ein von so hohen ethischen und religiösen Gedanken getragenes Buch wie das Deuteronomium zu beziehen. Er erwägt, ob Jeremia vielleicht Stücke im Auge habe, die man später aus dem Deuteronomium entfernt habe; er hält es ferner für möglich, daß Jeremia sich über manche deuteronomistische Arbeit und Aufstellung, die wir jetzt noch in und außer dem Deuteronomium lesen, — etwa darüber, daß jene Schriftsteller das Bundesbuch ihren Arbeiten einfügten und es zu einem Sinaigesetze machten, — entrüstet habe. Aber es handelt sich ja nicht um spätere deuteronomistische Schriftsteller, sondern um das Deuteronomium selbst. Und besaß Jeremia etwa das philologische Gewissen eines modernen Gelehrten? Aber — meint DUHM weiter — es mußte dem Jeremia anstößig sein, daß die Deuteronomisten mit ihrer Theorie vom Einen Heiligtum die Geschichte der Vergangenheit vergewaltigt und mit Unerlaubtem auch Erlaubtes, Altehrwürdiges, durch die Namen der Patriarchen und großen alten Propheten Geheiligt in den Bann taten. Zwar habe Jeremia längst vor dem Deuteronomium, ganz wie die alten Propheten des VIII. Jh., die entarteten Lokalkulte bekämpft, aber nie habe er die Meinung ausgesprochen, daß Jahwe die Lokalkulte als solche verbiete und den Kult im Tempel von Jerusalem allein fordere. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Erwägungen geschraubt und unwahrscheinlich sind. Gesetzt einmal, der Landpriestersohn Jeremia habe wirklich trotz aller Schärfe seiner Polemik gegen die Praxis der Lokalkulte, in der er mit Amos und Hosea eins ist, die von DUHM angenommene Pietät für die lokalen Traditionen gehabt, so bliebe doch die Schärfe seiner Polemik in 8, ganz unverständlich, wenn damit die pietätlose Beseitigung der Höhenkulte durch das Deuteronomium getroffen werden sollte; denn stärker als diese angebliche Meinungsverschiedenheit zwischen Jeremia und dem deuteronomischen Gesetze mußte doch wohl der beiden gemeinsame Gegensatz gegen diese Lokalkulte sein. Amos und Hosea haben die lokalen Kultstätten mit dem Untergang bedroht, und Jeremia eifert nicht nur ebenso heftig gegen diese Kulte, sondern bedroht sogar den Tempel in Jerusalem (Jer. 26). Und da sollte er gegen die lokalen Kulttraditionen an und für sich so pietätvoll gewesen sein, daß er ihren

Angreifen das Wort vom „Lügengriffel“ entgegengeschleudert hätte?

DUHM und die, die ihm zustimmen, müssen zur Begründung ihrer Ansicht die Gegensätze künstlich steigern und gegen die Gemeinsamkeit, die in den Grundüberzeugungen zwischen Jeremia und dem Deuteronomium besteht, die Augen verschließen. Man konstruiert dann einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Propheten und Gesetz oder zwischen Propheten und Priestern, der in dieser Weise gar nicht bestanden hat. Während Jeremia nach DUHMs Ansicht unter dem משפט יהודה die Herrschaft der Sittlichkeit verstanden hat, sollen die anonymen Urheber des Deuteronomiums, die sich hinter die Autorität des gewaltigen Mose gestellt hätten, bald zu einem System von משפטים gekommen sein, die zum Teil ganz anders gemeint waren, nämlich als Satzungen über das korrekte Opferwesen¹. Auch das pointiert und übertreibt den Gegensatz. Wie sollte sich Jeremia über etwas so Selbstverständliches entrüstet haben, wie über die Veröffentlichung levitischer Gesetze im Namen des Levitenahnherrn Mose? Wo sind denn im ursprünglichen Deuteronomium die Satzungen über das korrekte Opferwesen, die durch ihre Ubertriebenheit die Polemik Jeremias hätten herausfordern können? Lehnt sich doch das Deuteronomium in seinen Kultbestimmungen nur an den alten Brauch an und ändert diesen nur dahin, daß es den Kult in Jerusalem zentralisieren möchte. Oder ahnte Jeremia etwa voraus, daß auf D einmal P folgen würde? Und selbst, wenn Jeremia das Mittel der deuteronomischen Gesetzgeber für ungeeignet hielt, um die Schäden der Zeit zu heilen, warum konnte er ihre gute Absicht nicht anerkennen, wozu ein so scharfes Wort, wie das vom „Lügengriffel“? Von dem Werte des Tempels Jahwes schwärmen in 7₄ nicht die Weisen, sondern das Volk; in 28₃ wird nicht der Wunsch nach Wiedergewinnung der Tempelgefäße, sondern das

¹ DUHM sagt: Konnte ein Mann wie Jeremia darin ein ausreichendes Heilmittel für den Schaden der Zeit erkennen? War das nicht ein Säen unter die Dornen? . . . Jeremia lebt in einer anderen Welt und hat einen anderen Geist als jene Theologen. Ihm gilt als Lüge, wenn diese „Weisen“ von dem Werte des Tempels schwärmen, wohl gar das Heil des Volkes mit den Tempelgefäßen verknüpft sehen (28₃) und behaupten, seit der Reform dürfe man von Jahwe „Friede“ erwarten — wo doch Jahwe selber dem Jeremia die dunkle Zukunft gezeigt hat; ihm gilt diese Einschärfung des Gewissens noch mehr als Lüge, als alles, was die deuteronomistischen Federn in der Vergewaltigung der alten Geschichte geleistet haben.

falsche Prophetentum gescholten, und die Verkündigung des Friedens 6¹⁴ steht in keiner Verbindung mit Josias Reform.

Es läßt sich meines Erachtens in keiner Weise glaubhaft machen, daß die Stelle 8⁸ auf das Deuteronomium zu beziehen sei, ja das Pathos der Entrüstung und der Vorwurf der Lüge erscheinen mir ganz unverständlich, wenn ein so vortreffliches und ethisch wohlmeinendes Gesetz, wie das Deuteronomium, hier gemeint wäre.

Jeremia zeigt also nirgends eine Bekanntschaft mit dem Deuteronomium. Vielmehr ergibt sich gerade aus seinen Sprüchen mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß die lokalen Kultstätten in Juda zu seiner Zeit überhaupt nicht beseitigt worden sind. Nicht nur in seinen frühesten Dichtungen, Kap. 2—4, die vielleicht noch vor die Reform Josias fallen, sondern auch später bekämpft Jeremia, ganz wie seine prophetischen Vorgänger, die Lokalkulte aufs heftigste. Überall setzt er das Bestehen dieser volkstümlichen Landkulte voraus. Ich will auf die unbestimmten Anspielungen Jer 7²⁹ 9⁹ 12¹² keinen großen Wert legen; es genügt, auf 13²⁷ hinzuweisen, eine Stelle, welche die Ausleger in die Zeit von 609, also jedenfalls in die spätere Zeit Jeremias zu verlegen pflegen. DUHM findet es in der Tat merkwürdig genug, „daß Jeremia in einem Gedicht, das doch lange nach der deuteronomischen Reform entstanden sein muß, noch den Opferkult in einer Weise betont, daß man kaum annehmen darf, die Reform habe ihn aus der Landschaft vertrieben“. Dasselbe bezeugen Stellen wie Jer 17¹⁻⁴ 18⁵ (vgl. 22²⁰), die gleichfalls in die spätere Zeit Jeremias zu gehören scheinen. Der Widerspruch zwischen den Angaben Jeremias und der Annahme einer Durchführung des deuteronomischen Programms unter Josia liegt vor Augen. Die Art, wie man sich damit abzufinden pflegt, verschleiert die Schwierigkeit, statt sie zu lösen. So schreibt WELLHAUSEN¹ über Josias Reform: „Welche Lebenskraft hatten doch noch immer die grünen Bäume auf den hohen Bergen! Sie wurden auch jetzt nur gekappt und nicht entwurzelt. Nach Josias Tode sehen wir die Bamot allenthalben, nicht bloß in der Landschaft, sondern auch in der Hauptstadt selber, wieder auftauchen; soviel Städte, soviel Altäre in Juda, muß Jeremia klagen². Was von der reformatorischen Partei

¹ WELLHAUSEN, Prolegomena, 5. Aufl. S. 27.

² WELLHAUSEN zitiert hier die Stelle Jer 2²⁸ 11¹³, die nach DUHM beide Male unecht ist.

erreicht war, war einzig die feste Position eines geschriebenen und feierlich von allem Volk beschworenen Gesetzes, das noch immer von Gottes wegen zu Recht bestand. Aber dasselbe in Kraft zu setzen, war nicht leicht, und allein den Anstrengungen der Propheten, eines Jeremia und Ezechiel, wäre es wohl nicht gelungen.“ Mit dieser Vermutung einer nach Josias Tode einsetzenden vorübergehenden Reaktion pflegt man sich heute fast allgemein mit den Tatsachen abzufinden.

22. Hesekiel und das Deuteronomium. So wenig wie Jeremia kann Hesekiel — nämlich der echte Hesekiel — als Zeuge für die vorexilische Herkunft des Deuteronomiums angesehen werden. Gerade hier freilich fühlen sich die Vertreter der herrschenden Ansicht auf besonders sicherem Boden; denn gerade das Kultusprogramm Hesekiels gilt ihnen neben dem josianischen Deuteronomium als der festeste Angelpunkt für die ganze Chronologie der alttestamentl. Literaturgeschichte.

Es gab eine Zeit, in der man glauben konnte, das Buch Hesekiel liege uns — abgesehen von dem teilweise recht schlecht erhaltenen Text und etwa von einzelnen unwesentlichen Elementen sekundären Ursprungs — noch heute in seiner von Hesekiel geschaffenen Urgestalt vor. Fast an alle Prophetenbücher des Kanons hatte sich das Messer der Kritik gewagt, nur Hesekiel war unberührt geblieben. Offenbar war es die planvolle Anlage des Buches und die verhältnismäßige — allerdings nur scheinbare — Einheitlichkeit seines Stiles, die jeden Zweifel an seiner Integrität als verwegen erscheinen ließen. Wer die Frage der Authentie aufwarf, konnte, so schien es, nur mit einem einfachen Ja oder einem glatten Nein antworten; aber die Skeptiker, welche das ganze Buch in Bausch und Bogen als Pseudepigraph verwarfen, wie ZUNZ und GEIGER, WETZSTEIN, SEINECKE oder VERNES, fanden mit Recht kein Gehör; ein richtiger Instinkt hatte sie zwar der Wahrheit näher geführt, als die traditionelle Schule es begreifen konnte; aber es fehlte die methodische Untersuchung, die das Problem allein klären kann. Den Boden hierzu bereitete 1886 die grundlegende textkritische Arbeit von CORNILL, der vor allem mit Hilfe der LXX einen besseren Text herzustellen versuchte; nach ihm haben sich besonders TOY, JAHN und ROTHSTEIN um den Text bemüht. So wertvoll diese textkritischen Arbeiten sind, auch wenn sie wohl vielfach den

Wert der LXX-Überlieferung überschätzen, so konnten sie doch das eigentliche Problem des Hesekielbuches nicht wesentlich klären. Dies Problem liegt durchaus auf dem Gebiete der literarischen Kritik.

Diese setzte 1900 mit R. KRAETZSCHMAR ein. KRAETZSCHMAR machte auf eine Reihe von Parallelstellen im Texte aufmerksam und stellte die Hypothese auf, das vorliegende Buch Hesekiel sei von einem Redaktor aus zwei Textrezensionen zusammengearbeitet, welche ihrerseits beide bereits Bearbeitungen des hesekielischen Urtextes gewesen seien. Diese Hypothese hat, gelegentlich etwas modifiziert, unverdienten Beifall gefunden. Bei der großen formellen und inhaltlichen Verschiedenheit der von KRAETZSCHMAR aufgewiesenen „Paralleltexte“ ist es schwer vorstellbar, wie diese aus einer gemeinsamen textlichen Urform hervorgegangen sein sollen. Schon JAHN hat die Hypothese KRAETZSCHMARS mit vollem Recht abgelehnt und statt dessen erklärt, daß jene angeblichen Parallelen meist nur tendenziöse Zusätze und Glossen seien, die von jüngeren Händen in den Text eingeführt wurden. JAHNS Arbeit an Hesekiel hat gewiß den Tadel, den sie meist gefunden hat, in vieler Hinsicht verdient; aber so willkürlich seine Textbehandlung und so bodenlos viele seiner Einfälle sind, so bleibt seine Arbeit doch wertvoll durch eine Fülle vortrefflicher literarkritischer Anregungen. In ihrer maßvollen Verwertung und Verbesserung besteht ein wesentliches Verdienst der Arbeiten von HERRMANN und ROTHSTEIN. HERRMANN vor allen hat in seiner verdienstlichen Analyse die außerordentliche Zusammengesetztheit des Textes klargelegt, aber er hat doch nicht den Mut gehabt, die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. Er laßt den Hesekiel an seinen erstmaligen Aufzeichnungen wieder und wieder herumarbeiten, Nachtrag auf Nachtrag anflücken und sein eigenes von Haus aus treffliches Werk, unbekümmert um Stil und sachliche Einheit, nach und nach völlig verunstalten. In ähnlichen Bahnen bewegt sich die Literarkritik STEUERNAGELS (in seiner Einleitung), der auch den Gedanken der Parallelrezensionen wieder stark verwertet. Nun besteht gewiß die Möglichkeit, daß ein Schriftsteller jahrelang an seinem eigenen Werke herumfeilt, es umgestaltet und es ergänzt, wie es GOETHE sechs Jahrzehnte hindurch am Faust getan hat. Aber eine solche Analogie löst die Probleme hier doch nicht. Es ist offenbar, daß die Kritik

HERRMANNs und anderē auf halbem Wege stehen geblieben ist und notwendig zu dem Schlusse drängt, daß die sekundären Stücke des Buches nicht hesekielische Nächstträge, sondern Arbeiten jüngerer Hände sind. Auch andere haben neuerdings bereits einige größere Stücke des Hesekielbuches dem Hesekiel abgesprochen¹.

Damit ist schon angedeutet, in welcher Richtung die Hesekielforschung weiterarbeiten muß. Es gilt, weit schärfer und methodischer, als es bisher geschehen ist, zwischen dem hesekielischen Gute und den Zutaten jüngerer Hände zu scheiden. Ich selber habe seinerzeit² einen Vorstoß auf diesem Wege gemacht, schon damals in dem Bewußtsein, noch lange nicht am Ziele zu sein. — Unterdessen glaube ich in wesentlichen Stücken weitergekommen zu sein und habe meine jetzigen Ansichten in meiner „Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion“ vorläufig kurz skizziert³. Eine ausreichende Begründung der dort vorgetragenen Beurteilung sowohl des Propheten Hesekiel als des uns vorliegenden Hesekielbuches kann nur durch eine vollständige literarische Analyse des ganzen Hesekielbuches gegeben werden, für die hier nicht der Ort ist. Ich begnüge mich hier mit einigen allgemeinen Bemerkungen, die das Verhältnis Hesekiels zum Deuteronomium beleuchten mögen.

Eine Analyse des Buches Hesekiel ergibt meines Erachtens ein ähnliches Resultat, wie DUHMs Untersuchung des Buches Jeremia. Das Buch Hesekiel in seiner vorliegenden Gestalt ist, ebenso wenig wie die anderen Prophetenbücher des AT, ein Werk des Propheten, dessen Namen es trägt, sondern ein vielschichtiges Redaktionswerk, in welchem die Visionen und Gedichte Hesekiels nur den Kern bilden. Dies echte hesekielische Material, welches einerseits den beiden großen Visionen in Kap. 1—5 und 8—11 zugrunde liegt, andererseits in sehr lädiertes und bruchstückartiger Form den dichterischen Kern der Drohwissagungen gegen Juda (Kap. 15 16 17 19 21 23 24), Tyrus (Kap. 27 28) und Ägypten (Kap. 29 30 31 32) bildet, ist von jüngerer Hand zur Grundlage

¹ Zur Unechtheit von Kap. 27 vgl. MANCHOT (JpTh XIV 423 ff) und BERTHOLET (Komm.). Zur Unechtheit von Kap. 38 f. vgl. W. BOUSSET, Rel. des Judentums 203 Anm. 3; H. GRESSMANN, Der Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie S. 182. Zur Unechtheit von Kap. 40—48 vgl. S. MOWINCKEL, Ezra den skriftlærde 1916 S. 125 ff.

² G. HÖLSCHER, Die Propheten 1914 S. 405 ff.

³ G. HÖLSCHER, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion 1922 §§ 51 und 60.

eines umfangreichen und wohlgeordneten Weissagungsbuches gemacht worden.

Die Unterscheidung dieser beiden disparaten Bestandteile, durch das mir die Probleme dieses sonst völlig rätselhaften Buches allein lösbar erscheinen, führt zu zwei folgereichen Ergebnissen. Einerseits ergibt sich eine völlig veränderte Auffassung Hesekiels selber, welcher erst jetzt als Mensch, Dichter und Prophet wirklich verständlich wird und dann allerdings als eine der eigenartigsten und bedeutendsten Gestalten des jüdischen Altertums erscheint. Durch die Befreiung der Gedichte Hesekiels aus der öden prosaischen Schablone, in die die Redaktion seine Gedichte eingespannt hat, tritt der Dichter Hesekiel mit seiner blendenden, leidenschaftlichen Rhetorik in ein helles Licht. Auch religionsgeschichtlich verändert sich das Bild, Hesekiels; er ist nun nicht mehr der steife priesterliche Literat und Bahnbrecher des gesetzlichen Judentums, für den man ihn zu halten pflegt, sondern ein echter Prophet der jüdischen Antike, ein Gesinnungsgenosse des echten Jeremia.

Ganz anderer Art ist derjenige, der als Bearbeiter des hesekielischen Materials das vorliegende Buch geschaffen hat, und das ist das zweite wichtige Ergebnis. All die vielerörterten Berührungen des Hesekielbuches mit der Gesetzesliteratur, besonders mit dem Heiligkeitsgesetze, haben mit dem echten Hesekiel nichts zu tun, sondern gehören teils dem ersten Redaktor des Buches, teils noch jüngeren Ergänzerhänden an. Damit verschwinden aber die Anhaltspunkte, die das Hesekielbuch bisher für die Datierung des Deuteronomiums und des Heiligkeitsgesetzes zu bieten schien. Die Zeit der Redaktion des Hesekielbuches muß vielmehr selber erst bestimmt werden nach ihrem Verhältnis zum Deuteronomium und zum Heiligkeitsgesetze, wobei sich ergibt, daß sie jedenfalls hinter das Deuteronomium und wohl ungefähr zeitlich zusammen mit dem Heiligkeitsgesetze fällt.

Ist diese Beurteilung des Hesekielproblems auch nur im großen und ganzen richtig, so verändert sich die Frage nach dem Verhältnis Hesekiels zum Deuteronomium ganz und gar; denn nun handelt es sich um den echten Hesekiel. Den vollständigen Beweis dafür, daß dieser echte Hesekiel das Deuteronomium nirgends voraussetzt, muß ich an diesem Orte noch zurückstellen. Immerhin mag schon hier auf einige Stellen hingewiesen werden, die zweifellos

dem echten Hesekei angehören und die eine Bekanntschaft des alten Propheten mit dem Deuteronomium meines Erachtens ausschließen.

Daß das deuteronomische Dogma von der Alleinberechtigung des Kultes auf Zion dem Propheten Hesekei noch unbekannt gewesen ist, zeigt vor allem das Gedicht in Kap. 23, in welchem Samaria und Jerusalem als die beiden Weiber Jahwes dargestellt werden. Diese Nebeneinanderstellung Samarias und Jerusalems würde undenkbar sein bei einem Schriftsteller, der von der unvergleichlichen Einzigkeit des Heiligtums auf Zion überzeugt gewesen wäre¹.

Hesekei redet ohne Bedenken von Jahwes zwei Frauen. Das erinnert an die zwei Göttinnen, die im jüdischen Kulte von Elephantine verehrt wurden². Die im Altertum vorkommende Ehe mit zwei Schwestern³ war später verboten (Lev 18₁₈). Man sieht, daß Hesekei noch mit beiden Füßen auf dem Boden der antiken vorexilischen Religion steht. „Auch die Beschneidung, die später in der abgemilderten Form der Kinderbeschneidung zum religiösen Abzeichen der Juden wurde, ist für Hesekei noch ein rein nationaler Brauch ohne feste Beziehung zum Jahwekult, ein Brauch, den die Hebräer z. B. mit den Ägyptern gemein haben (vgl. Hes 32_{17 ff.}).

Man ist gewöhnt, in Hesekei den Anfänger jener exklusiven Richtung zu sehen, durch die sich die nachexilische Religion der Juden von der vorexilischen Religion unterscheidet. Aber dies Urteil gründet sich allein auf solche Teile des Hesekeibuches, die nicht dem echten Hesekei, sondern dem um 100 Jahre jüngeren Redaktor des Buches angehören. Die echten Stücke Hesekeis zeigen gegenüber fremden Vorstellungen dieselbe Unbefangenheit, die der vorexilischen Zeit auch sonst eigen ist. Stärker als bei

¹ Man deutete die Namen der Weiber Ohola und Oholiba früher allgemein (zuletzt JAHN) als „ihr (eigenes) Zelt“ und „mein Zelt in ihr“; das wäre eine Unterscheidung des Nord- und Südreichs vom theokratischen Standpunkte, die — wie auch SMEND, KRAETZSCHMAR und BERTHOLET mit Recht urteilen — hier gar nicht am Platze ist. Neuerdings findet man in den Namen meist eine Spitze gegen den Höhenkult und verweist auf 16₁₆; aber selbst wenn das richtig wäre, wäre es noch keine Polemik vom Standpunkt des Deuteronomiums aus, sondern höchstens im Sinne Hoseas oder Jeremias. — Übrigens kommt 𐤇𐤓𐤍 auch sonst in semitischen Eigennamen vor, vgl. M. LUDZBARSKI, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik 1898 S. 209; Journal asiatique VII 4 S. 554f. (Sabäer); C. I. Sem. I 1 S. 72 (Phöniker).

² Vgl. ED. MEYER, Der Papyrusfund von Elephantine 1912 S. 57ff.

³ Vgl. Lea und Rahel.

irgendeinem der älteren Propheten ist bei Hesekiel der Einfluß babylonischer Mythologie. Er redet unbefangen vom Göttergarten (31₈) und vom Berge der Götter (28_{14 16}), der nach babylonischem Glauben im Norden der Welt (vgl. Jes 14₁₈) lag. Von Norden her kommt darum auch Jahwe, als er dem Propheten in der Wetterwolke erscheint (1₄). Ebenso kommen die Sieben, die das Gericht an den Götzendienern Jerusalems vollstrecken sollen, von Norden (9₂); ihre Siebenzahl weist auf das Vorbild der sieben Planetengötter, und der eine von ihnen, der mit Schreibzeug und Griffel Ausgerüstete, ist offenbar dem Nebo, dem Schreiber des Schicksalsbuches, nachgezeichnet. An anderer Stelle (28_{12 ff.}) reproduziert der Prophet den Mythos von der Verstoßung des Urmenschen aus dem Göttergarten. Alle diese fremden Vorstellungen kann sich Hesekiel nicht erst in den wenigen Jahren seines babylonischen Aufenthaltes angeeignet haben; sie müssen ihm schon vorher vertraut gewesen sein und zeigen nur, wie stark Juda, besonders seit Manasse, unter den Einflüssen des Ostens stand und wie babylonische Vorstellungen trotz aller jahwistischen Reformbestrebungen in Juda Heimatrecht erworben hatten. Selbst in der Ausdrucksweise Hesekiels scheint sich hie und da babylonischer Einfluß zu zeigen; vielleicht gehen die Assyriologen dem näher nach¹.

Als ehemaliger Priester am königlichen Heiligtum in Jerusalem gibt sich Hesekiel, wie zu erwarten ist, als Anhänger jener Reformbestrebungen, die schon seit den Tagen Asas im Sinne der levitischen Tendenzen auf eine Reinigung des Jahwedienstes gerichtet waren (I Reg 15_{12 f.} 22₄₇ II Reg 11_{18 18 4}). Ihren größten Sieg hatte diese Reformrichtung errungen, als Josia im 18. Jahre seiner Regierung eine letzte gründliche Reinigung des Tempels vorgenommen hatte. Ob Hesekiel diese Maßnahmen Josias mit Bewußtsein erlebt hat, wissen wir nicht; aber jedenfalls ist er in den Gedanken der

¹ Ich verweise nur auf den Ausdruck בללכי ימים, mit dem Hesekiel die Lage von Tyrus beschreibt (27₄ u. a) und der an die Beschreibung Sidons: ša ina kabal tam-dim oder ša kirib tam-dim in den Inschriften Assarhaddons (KB II 124. 144) erinnert. Ferner auf die beim Redaktor des Buches stereotype, aber wohl schon auf Hesekiel selbst zurückgehende Anrede בני־אדם; mit ihr ist zu vergleichen, daß im Gilgamesch-Epos (Tafel XI Z. 38) der Gott Ea den Sintfluthelden mit [a-me-]lu „Mensch“... anredet; so JENSEN (KB VI 1 S. 232) und mit Fragezeichen UNGNAD (UNGNAD-GRESSMANN, Das Gilgamesch-Epos 1911 S 54) gegen P. HAUPT. Das hebraische בני־אדם seinerseits ist Aramäismus, also Einfluß der in Babylonien gesprochenen Sprache.

levitischen Reformen aufgewachsen. In ihren Bahnen bewegt sich seine religiöse Polemik. Er bekämpft mit Schärfe den Götzendienst, den Jerusalem, wie er sagt, seit alters her getrieben habe. Der Ursprung Jerusalems, so erklärt er, ist aus dem Lande der Kanaanäer, sein Vater ein Emoriter, seine Mutter eine Hethiterin (16₃). Als besonders greulich gelten ihm die männlichen Idole auf den Höhen (16₁₅₋₁₈ 24-25). Was er bekämpft, ist dieselbe Abgötterei auf den Höhen, die auch Jeremia in nachjosianischer Zeit voraussetzt (Jer 13₂₇ 17_{1f.}). Derselbe Jeremia bezeugt noch für die Zeit babylonischer Oberherrschaft den Kult der Himmelskönigin, der die Weiber Jerusalems opferten (Jer 44₁₅₋₁₉). Das stimmt zur Polemik Hesekiels, der in Kap. 8 die verschiedensten fremden Kulte im Tempel zu Jerusalem erwähnt, Tierkult und Tammuzkult, Sonnenkult und obszöne phallische Bräuche.

23. Die jüngeren Prophetenbücher und das Deuteronomium. Bisher ist so viel festgestellt worden, daß das Deuteronomium mit dem Josiagesetze nicht identisch, daß es nicht vorexilisch und daß es dem echten Jeremia und dem echten Hesekiel nicht bekannt gewesen ist. Daß das Deuteronomium nicht vor die Mitte des VI. Jh. gesetzt werden kann, bestätigt sich, wenn schon der Abschluß des elohistischen Geschichtsbuches hinter 586 gehört¹.

Weitere Anhaltspunkte für eine Datierung des Deuteronomiums ergeben sich möglicherweise aus den prophetischen Schriftstellern des VI. und V. Jh.

Deuterijosaja interessiert sich für den Aufbau der Stadt (44₂₆ 45₁₃ 49_{16ff.} 54_{11ff.}), die er die heilige Stadt nennt (48₂₂ 52₁), ohne doch die Hoffnung auf einen Wiederaufbau des Tempels besonders hervorzuheben².

Bei Haggai und Sacharja hängt die Frage ihres Verhältnisses zum Deuteronomium von der literarkritischen Beurteilung des Buches ab. Die Kapitel Hagg 1 bis Sach 8 bilden ein ursprünglich zusammenhängendes Buch, dessen Abfassung, wie schon MARTI erkannt hat, nicht unmittelbar auf die beiden Propheten zurückgeht;

¹ G. HÖLSCHER, „Das Königsbuch, seine Quellen und seine Redaktion 1922 (Festschrift für HERMANN GUNKEL).

² 44_{28b} ist Glosse zu 44₂₈. DUHM und BUDDE nehmen die Wörter והיכל תוסר aus v. 28 nach v. 26. Das ist kaum richtig. Vielmehr sind, wie die stichische Gliederung zeigt (v. 24 25 26 27-28a), die Worte ולערר יהודה תבנינה in v. 26 zu streichen.

vielmehr hat ein jüngerer Verfasser das Buch auf Grund von vorhandenem Material zusammengestellt und dabei allerlei Eigenes hinzugefügt. Diese redaktionellen Zutaten zum Buche tragen in Stil und Ausdrucksweise in vieler Hinsicht deuteronomistisches Gepräge und sind darum wohl jünger als das Deuteronomium¹. Dagegen ist in dem alten Material Haggais und Sacharjas ein Einfluß des Deuteronomiums nirgends zu erkennen. Diese Unberührtheit aber wäre gerade bei einem Priester wie Sacharja (vgl. Neh 12 16) verwunderlich, wenn das Deuteronomium für ihn schon als offizielles Gesetz existiert hätte. Wenn die Priester in Hagg 2 11–13 Sach 7 2, ganz wie im Deuteronomium, ein Kollegium bilden, welches als Plenum befragt wird und handelt, so beweist das nicht für die Priorität des einen vor dem andern.

Ergiebiger als Deuterocesaja und Haggai-Sacharja ist für unsere Untersuchung der sogenannte Maleachi, den man wohl mit Recht ungefähr in die erste Hälfte des V. Jh. datiert. Bei ihm finden sich zahlreiche Berührungen mit dem Deuteronomium, teils mit dem Urdeuteronomium, teils mit sekundären Stücken des Gesetzbuches.

המצודה הזאת Mal 2 1 4 ist eine in den jüngeren Stücken des Deuteronomiums häufige Wendung. Ebenso ist לקרי לא שמרם Mal 3 7 gut deuteronomistisch. Der göttliche Fluch, der besonders den Bodenertrag trifft, Mal 2 2 f., erinnert an Dtn 28. Die Zusammenstellung von שכיר, אלמנה, יחום und גר Mal 3 5 ist ganz deuteronomisch. מעשר und תרומה Mal 3 8 stehen nebeneinander wie in Dtn 12 (6 11) 17. Die Aufzählung fehlerhafter Opfertiere עור לזבה Mal 1 8 (vgl. 1 13) klingt an Dtn 15 21 לא פסח או עור. פסח והלה an². An junge Stellen im Deuteronomium erinnert der Ausdruck ברית Mal 2 4 5 8 3 1 und die Bezeichnung Esaus als „Bruder“

¹ Vgl. dazu G. HÖLSCHER, Die Propheten 1914 S. 448 f. Auf redaktionelle Hand kann auch die Bezeichnung Josuas als הכהן הגדול Hagg 1 1 12 14 2 2 4 Sach 3 1 zurückgehen, eine Bezeichnung, die das Deuteronomium und das Hesekielbuch noch nicht kennen und die zuerst Lev 21 10 begegnet. Dasselbe mag von der babylonischen Monatszahl gelten, die sich im Deuteronomium noch nicht findet. Die Zeit der Redaktion der Bücher Hagg 1 bis Sach 8 wird wohl noch vor die Regierung des Darius II (423–404) gehören, da der Verfasser erst einen Darius zu kennen scheint. Dagegen läßt sich nicht sagen, daß die Redaktion vor den Sturz Serubbabels zu datieren sei (gegen MARTI), da dieser Sturz überhaupt nicht nachzuweisen ist.

² Das Verbot, fehlerhafte Opfertiere darzubringen — jedoch in ganz abweichendem Wortlaut — findet sich auch Dtn 17 1 (nicht urdeuteronomisch) und Lev 22 20–25.

Mal 1₂ (vgl. Dtn 23₈). Die Priester (לכהנים Mal 1₆ 2₁) sind für den Verfasser: לוי Mal 2₄, הלוי Mal 2₄, בני לוי Mal 3₈. Der Tempel von Jerusalem ist ihm das ein'è wahre Heiligtum (היכלו) Mal 3₁. Man hat den Eindruck, in zeitlicher Nähe des Deuteronomiums zu stehen, und zwar ist der Verfasser offenbar jünger als das Deuteronomium. Über das Deuteronomium hinaus weist auch schon die Stelle Mal 3₁₀, welche voraussetzt, daß der ganze Zehnt dem Tempel gehöre, während nach Dtn 14₂₂ ff. der Zehnt am Heiligtum mit Beteiligung der Leviten verzehrt werden und im dritten Jahre den Leviten, Fremdlingen, Waisen und Witwen zufallen soll.

Was den sogenannten „Tritojesaja“, einen Nachtrag zu Deuterjesaja anlangt, so ist er jedenfalls nachdeuteronomisch, wie u. a. die Betonung der Sabbatpflicht beweist (Jes 56₃ ff.). Andererseits ist er offenbar älter als die nachnehemianische Stelle Dtn 23₂ f., gehört also gewiß noch ins V. Jh. Vielleicht weisen die Stellen, die den Bau der Mauern Jerusalems weissagen (Jes 58₁₂ 60₁₀ 62₆ f.), vor den Mauerbau Nehemias 445¹.

Das Ergebnis ist vorläufig noch mager; immerhin legt schon dieser Überblick über die jüngeren Prophetenbücher die Vermutung nahe, daß das Deuteronomium um 500 entstanden sein mag. Ein bestimmtes Urteil wird erst die Untersuchung der gesetzlichen Entwicklung im V. Jh. ergeben.

24. Nehemia und das Deuteronomium. Das wichtigste Dokument für die jüdische Geschichte im persischen Zeitalter sind die im Jahre 433 abgefaßten Denkwürdigkeiten des Statthalters Nehemia².

Ich bin früher mit BERTHOLET der Meinung gewesen, daß Neh 10₁₋₄₀ zu diesen Denkwürdigkeiten Nehemias zu rechnen sei. In diesem Falle würde das Kapitel von großem Werte für eine

¹ Jes 66₁₁ (לכהנים ללויים) darf für die Frage nicht herangezogen werden; denn ללויים ist offensichtlich korrigierende Glosse.

² Außer den Denkwürdigkeiten Nehemias pflegt man als weitere historische Quellen für diese Zeit noch die sogenannten „Esramemoiren“ und die sogenannten aramäischen „Urkunden“ im Esra-Nehemiabuche anzusehen und zu verwerten. Was die ersteren anlangt, so hat bereits CH. TORREY (The Composition and historical Value of Esra-Nehemia 1896, Beiheft zur ZAW II) erkannt, daß dieselben rein chronistische Arbeit sind; und daß die aramäischen Korrespondenzen Fälschungen sind, ist längst erkannt und trotz neuerlicher Proteste festzuhalten. Zu beiden Fragen vgl. meine Bearbeitung von Esra-Nehemia in der 4. Aufl. des KAÜTZSCHSchen Bibelwerkes 1922.

Datierung der späteren Gesetzesliteratur sein, und es ist in diesem Sinne auch vielfach verwertet worden¹. Ich habe mich aber jetzt überzeugt, daß Neh 10 keiner alten Quelle angehört, sondern ein ganz junges literarisches Machwerk ist². Infolgedessen muß dies Kapitel für unsere Untersuchung aus dem Spiele bleiben.

Dasselbe gilt von dem Gebete Nehemias Neh 1 5–11; dieses ist kein echter Bestandteil der Denkwürdigkeiten Nehemias und fällt deshalb ebenfalls weg als Beweis für die Bekanntschaft Nehemias mit dem Deuteronomium³.

Aber auch abgesehen von diesen Stellen ergibt sich die Priorität des Deuteronomiums vor Nehemia aus folgenden Erwägungen:

a) Nehemia erzählt (Neh 13 10–14), wie er für die regelmäßige Lieferung des Zehnten an die Leviten, seine Aufspeicherung in den Vorratskammern des Tempels und seine gerechte Verteilung unter die Mitglieder des Klerus gesorgt habe. Er setzt die Abgabe des Zehnten an den Klerus als zu Recht bestehende Institution voraus. Das geht über die Bestimmung des Deuteronomiums (Dtn 14 22 ff.) hinaus, nach welcher der Zehnt in Jerusalem als Opfermahlzeit verzehrt, bzw. im dritten Jahr den Leviten, Fremdlingen, Waisen und Witwen zur Verfügung gestellt werden soll, und führt schon zu P hinüber, wo der Zehnt an die Leviten gegeben wird, die ihrerseits den Priestern den Zehnteszehnt bezahlen (Num 18 24 26).

b) Nehemia kennt bereits den Sabbat als siebenten Tag und als Tag der Ruhe (Neh 13 15–22). Auch das ist neu gegenüber dem Deuteronomium. Die Feier des Sabbats ist zwar alt und schon in der Königszeit oft bezeugt, hat aber, wie JOH. MEINHOLD nachgewiesen hat, mit dem siebenten Tage als Ruhetage von Haus aus nichts zu tun. Ursprünglich gehörten Chodesch und Sabbat zusammen, beides lunarische Feiertage, jener der Neumondstag, dieser der Vollmondstag, also von Haus aus nicht „Tage Jahwes“, sondern

¹ Vgl. besonders die sorgfältige Untersuchung von GEISSLER, Die literarischen Beziehungen der Esramemoiren insbesondere zur Chr und den hexateuchischen Quellschriften 1899.

² Ich verweise auch hier auf die 4. Aufl. des KAUTZSCHSchen Bibelwerkes 1922.

³ Zu Neh 1 8 vgl. Dtn 4 27 28 64 30 8; zu Neh 1 9 vgl. Dtn 30 4; zu Neh 1 10 vgl. Dtn 7 8 9 28 29; zu Neh 1 11 (כִּי־רָאִהוּ) vgl. Dtn 4 10 5 28 6 24 8 10 12 14 23 17 19 28 28 u. a. Stellen. Am lehrreichsten ist die Stelle Neh 1 8–9, deren Verfasser offenbar schon den Wortlaut von Dtn 30 4 im Kopfe hatte, also schon eine jüngere Erweiterung der Schlußreden.

Tage des Mondkultes, die Hosea (2¹⁵) zu den „Tagen der Baale“ rechnet. Der Sabbat gilt daher in alter Zeit als fröhlicher Festtag (Hos 2¹³ Jes 1¹³ vgl. Thr 2⁶), der wohl der Erholung dienen konnte (II Reg 4²³), aber kein Ruhetag im Sinne der späteren Zeit war (vgl. II Reg 11^{5 7 9} Am 8^{4 f.}). In das System des zentralisierten Kultes, wie ihn das Deuteronomium forderte, paßten diese ungefähr alle vierzehn Tage begangenen Mondfeiern nicht hinein; im Deuteronomium ist daher von Sabbat und Neumond nirgends die Rede. Zwischen Nehemia, welcher die Sabbatruhe bereits energisch fordert, und dem Deuteronomium liegt also ein gewisser Zeitraum. Diese Ruhe am siebenten Wochentage hat ihren Vorläufer an einer gesetzlichen Forderung, die uns zuerst in Zusätzen zu den älteren Gesetzen Ex 34^{21 23 12} entgegentritt: nach Ex 34²¹ sollen Knechte und Vieh während der anstrengenden Zeit des Pflügens und Erntens¹ alle sieben Tage² einen Ruhetag haben; aber dieser Ruhetag heißt weder Sabbat noch wird er durchs ganze Jahr hindurch innegehalten. Eine durchs ganze Jahr laufende Einteilung der Zeit in siebentägige Wochen kennt die vorexilische Zeit überhaupt nicht. Erst in nachdeuteronomischer Zeit geschieht es, daß der siebente Tag der Ruhe durchs ganze Jahr hindurch beobachtet und zugleich mit dem Sabbat kombiniert zu einem Tage Jahwes wird. Das ist das Entwicklungsstadium, welches Neh 13¹⁵⁻²² voraussetzt.

In ungefähr dasselbe Zeitalter, wie Neh 13¹⁵⁻²², mag auch der Dekalog Ex 20⁸⁻¹¹ (Dtn 5¹²⁻¹⁵) gehören, außerdem Tritojesaja (Jes 56^{2 4 6} vgl. 58^{13 66 23}) und jüngere Partien des Jeremiabuches (Jer 17¹⁹⁻²⁷) und des Hésekielbuches (Hes 20^{12 f. 16 20 f. 24 22 8 26 23 38 44 24 45 17 46 1 8 f. 12}), sowie die entsprechenden Sabbatvorschriften in Ph (Lev 19^{8 30 23 3 11 15 f. 38 f. 25 4-6 26 2 34 f. 43} vgl. 23^{24 32} 24^{8 25 8})³.

¹ In Ex 34²¹ darf nicht mit HOLZINGER u. a. übersetzt werden: „selbst in der Zeit des Pflügens und Erntens sollst du ruhen“, was durch נָח auszudrücken wäre. Der Satz ist, wie ganz gewöhnlich im Hebräischen (z. B. Ex 35⁵ Lev 24¹¹), eine genauere Begrenzung des vorhergehenden.

² Die Rechnung nach siebentägigen Perioden (שבוע = Woche) kommt auch sonst gelegentlich vor; so wird die Erntezeit in sieben Wochen eingeteilt (Dtn 16⁹); das Laubhüttenfest (Dtn 16¹³) und das Massotfest (Dtn 16⁸⁻⁴ Zusatz zum Urdeuteronomium) dauern sieben Tage; auch Gen 7¹⁰ spricht von einer Periode von sieben Tagen.

³ Seitdem ist das Sabbatgesetz in der Literatur oft bezeugt, besonders in den jüngeren Schichten von P (Gen 2^{1 f.} Ex 16^{23 29 31 13-18 35 2 f.} Lev 16³¹ Num 15^{32 28 9 f.}) und im chronistischen Werke (I Chr 9^{22 23 31} II Chr 2^{8 8 23 4 8 31 8 36 31} Neh 9^{14 10 22}); vgl. auch Ps 92¹ Judit 8⁶ I Mkk 1^{43 45} Jubil 2^{17-28 50 6-13} II Mkk 5²⁵

c) Nehemia wendet sich scharf gegen Ehen von Juden mit nichtjüdischen Frauen (Neh 13 23-27). Die älteren Sagenzähler sind in diesem Punkt noch völlig unbefangen: Joseph heiratet die Asnat, Mose die Sippora. Ebenso hat das Buch Rut noch keine Bedenken gegen Ehen mit Nichtjüdinnen. Auch dem Urdeuteronomium ist die Exklusivität Nehemias noch fremd; es handelt ganz ohne Bedenken von der Ehe mit einer kriegsgefangenen Frau (Dtn 21 10-14). Auf diesem unbedenklichen Standpunkte standen auch die Jerusalemer noch bis zur Zeit Nehemias. Als Nehemia nach Jerusalem kam, fand er angesehene jüdische Große, selbst Angehörige der Priesterschaft mit Tobia, dem „ammonitischen Knechte“, verschwägert (Neh 6 18 13 14); Nehemia schalt die Juden, die fremde Frauen genommen hatten, und ließ sie prügeln (Neh 13 23-27). Das ist der exklusive Standpunkt, der fortan in der Judenschaft herrschend wird. In der Literatur findet er sich zuerst in einem jüngeren Zusatz zum Urdeuteronomium, in der Stelle Dtn 7 3-4, welche das Konnubium mit den Kanaanäern rundweg verbietet, ferner auch in Ex 34 16, einem Zusatz zum alten Gesetze¹.

d) In seiner Scheltrede gegen die in Mischehe lebenden Juden (Neh 13 25-27) redet Nehemia gut deuteronomistisch (vgl. Dtn 7 3); er begründet seinen Standpunkt mit dem Hinweis auf Salomo, welchen die ausländischen Weiber zum Götzendienst verführten (I Reg 11 4). Nehemia kennt also bereits die deuteronomistisch bearbeitete Königsgeschichte.

e) Auch die Verhältnisse des Klerus zeigen zur Zeit des Nehemia eine Weiterentwicklung über das Deuteronomium hinaus. Nehemia nennt den Hohenpriester mit dem später üblichen Titel הכהן הגדול (Neh 13 28 vgl. 3 1 20). Auch die vorexilische Zeit kennt einen Oberpriester am Tempel (כהן הראש), aber weder im Deuteronomium noch im Hesekielbuche ragt er als monarchische Gestalt über die anderen Priester hinaus. Noch bei Haggai und Sacharja erscheint die

6 8 28-28 15 8 JOSEPHUS, ant. XII 4. 6; XIV 63f.; bell. II 147; Vita Adae et Evae 51 usw.

1 Seitdem herrscht das Mischehenverbot grundsätzlich. Die Esralegende erzählt dann, wie Esra die Judengemeinde zu Jerusalem von allen fremden Elementen gereinigt habe (Esr 9-10). Vgl. noch Pg in Gen 28 1ff.; Ps in Num 25 8ff. Lev 24 10 ff. 22 Gen 26 84f. 27 46; außerdem Mal 2 11f. Tob 4 13 Jubil 30 41; Test Lev 9 Juda 10f. 13 Zus. z. Ester 3 26; Philo, de spec. leg. I 5; JOSEPHUS, ant. XII 187 XVI 225 XX 139 143 145.

Priesterschaft zu Jerusalem, ganz wie im Deuteronomium, in erster Linie als Kollegium (Hagg 2₁₁ Sach 7₉), und das Gleiche ist in Neh 3₁ der Fall, wo es heißt: אֱלִישִׁיב הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְאַחֵי הַכֹּהֲנִים. Der große Palast, in dem der Hohepriester schon zur Zeit Nehemias wohnte (Neh 3_{20f.}), zeigt freilich, welche Rolle er im damaligen Jerusalem bereits spielte. Die einzigartige religiöse Stellung Aarons bei Pg jedoch scheint der Hohepriester zu Nehemias Zeit noch nicht einzunehmen.

Ob Nehemia die terminologische Unterscheidung von „Priestern“ und „Levitern“ als zweier Rangklassen schon kennt, ist mir nicht mehr ganz sicher¹. Auch das Deuteronomium kennt sie noch nicht. Es will auch den Ortsleviten das Opferrecht in Jerusalem zugestehen (Dtn 18₆₋₈); erst Hes 44 und II Reg 23₉ versagt es ihnen und macht es zu einem Vorrecht bestimmter Jerusalemer Priester-geschlechter, während die übrigen Leviten fortan nur den niederen Tempeldienst versehen dürfen.

25. Die Geltung des Deuteronomiums als Gesetzbuch. Wenn nach alledem das Deuteronomium älter als Nehemia ist, so erhebt sich die Frage, welche Geltung dasselbe vor seiner Zeit in Jerusalem gehabt hat.

Das Deuteronomium ist, wie sein Inhalt lehrt, ein Gesetzbuch der levitischen Priesterschaft. Sein Interessenkreis zeigt, daß es in Palästina, also in Jerusalem, entstanden ist. Es muß also aus denjenigen Priesterkreisen stammen, die bald darauf zu den Gegnern Nehemias gehörten.

Das könnte auf den ersten Blick befremden. Die Art, wie Nehemia den Klerus von Jerusalem und den Hohenpriester Eljaschib an seiner Spitze schildert, könnte dazu verleiten, diese Priester als Vertreter einer mehr oder minder vulgären Volksreligion anzusehen, welche gerade das Deuteronomium bekämpfte. Wir sehen, wie die Adligen Jerusalems mit Männern, wie Tobia, eidlich verbündet und verschwägert sind (Neh 6_{17f.}), wie der Sohn des Hohenpriesters Jodaa eine Tochter der samarischen Statthalters Sanballat zur Frau hat (Neh 13₂₈); wir sehen auch, daß Leute ihrer Art am Kult in Jerusalem teilnehmen (Neh 2₂₀), daß Tobia sogar eine eigene Tempelkammer im Heiligtum zu Jerusalem besaß (Neh 13_{4ff.}).

¹ Vgl. meine Bemerkungen zu Neh 13₁₀ in der 4. Aufl. des KAUTZSCHSchen Bibelwerkes 1922.

Aber denkt man genauer über die Dinge nach, so erkennt man, daß das alles dem Deuteronomium gar nicht widersprach. Denn Sanballat und Tobia waren, welches auch immer ihre Abstammung gewesen sein mag, ohne Zweifel Angehörige der israelitischen Religion, Verehrer Jahwes, und daß solche am Kulte in Jerusalem teilnahmen, widerstritt dem Deuteronomium gar nicht, vielmehr entsprach es gerade der ausdrücklichen Forderung des Deuteronomiums. Daß Nehemia den Sanballat als „Choroniter“, den Tobia als „Ammoniter“ bezeichnet, ist, was auch immer daran wahr gewesen sein mag, doch jedenfalls als Spott gemeint. Das Verbot der Mischehen in Dtn 7⁸ gehört nicht zum ursprünglichen Deuteronomium¹, und bezieht sich außerdem nicht auf die Israeliten Samarias, sondern auf die Kanaanäer. Das Gesetz Dtn 23⁴, welches Ammoniter und Moabiter von der Gemeinde Jahwes ausschließt, ist ebenfalls nicht urdeuteronomisch². Es spricht also nichts dagegen, daß das Deuteronomium aus denselben priesterlichen Kreisen stammt, welche sich später als Gegner Nehemias zeigen.

Man darf nämlich nicht vergessen, daß die Feindseligkeit der jüdischen Kreise gegen Nehemia vor allem politische Gründe hatte. Sie richtete sich gegen den persischen Beamten, der die Juden zu hartem Frondienst zwang. Nehemias Schilderung ist durchaus tendenziös, ist Selbstverteidigung. Dabei vertritt er religiöse Ideale, die zum Teil über die Forderungen des Deuteronomiums hinausgehen, im besonderen mit Bezug auf die Sabbathruhe und die Vermeidung von Mischehen, und gerade das Letztere mußte den Gegensatz gegen die Jerusalemer Kreise verstärken.

Läßt sich also die Haltung der Jerusalemer Priesterkreise zu Nehemias Zeit mit den Tendenzen des Deuteronomiums wohl vereinigen, so folgt daraus jedoch noch nicht, daß das Deuteronomium damals als offizielles Gesetz in Jerusalem, geweihe in der ganzen Judenschaft eingeführt gewesen wäre. Hier ist noch einmal daran zu erinnern, was über den ideologischen Charakter dieser ganzen Gesetzgebung gesagt worden ist. Ich erinnere im besonderen auch an einzelne bestimmte Gesetze, die zu Nehemias Zeit nachweislich nicht Praxis gewesen sind, wie z. B. das Gesetz über den Schuldenerlaß.

¹ Vgl. oben S. 170 f. Anm. 4.

² Vgl. oben S. 212 ff. Anm. 5.

Dazu kommt noch ein anderes. Wäre das Deuteronomium wirklich öffentlich geltendes Gesetz in der damaligen Judenschaft von Judäa gewesen, so müßte es weit vollständiger sein; es müßte wirklich alle Gebiete des Rechtslebens umfassen. Tatsächlich aber gibt es nur eine ziemlich beschränkte Auswahl einzelner Gesetze. Auch daraus folgt, daß das Deuteronomium kein offiziell eingeführtes Gesetzbuch gewesen ist, sondern ein aus den priesterlichen Kreisen stammendes Reformprogramm. Es lehrt uns weniger die wirklichen Rechtszustände kennen, als die idealen Bestrebungen und Forderungen der damaligen Priesterschaft.

26. Die Papyri von Elephantine und das Deuteronomium. Erst jetzt begreift sich auch das Verhältnis der Papyri von Elephantine zu all diesen Fragen. Die Entdeckung dieser Papyri¹ hat uns bekanntlich vor eine sehr überraschende Tatsache gestellt: sie zeigen uns einen jüdischen Tempel und Opferkult, der noch um 410—407 von den Forderungen des Deuteronomiums völlig unberührt ist.

Von der Grundforderung des Deuteronomiums, der Zentralisierung des Kultes in Jerusalem, scheinen die Elephantiner nichts zu wissen; ganz harmlos wenden sie sich im Jahre 410 an die Behörden in Judäa, darunter auch an den Hohenpriester Jochanan und dessen Kollegen mit der Bitte, ihr Gesuch um Wiederaufbau des zerstörten elephantinischen Tempels bei der persischen Regierung zu unterstützen. Man könnte einwenden, daß sie die deuteronomische Forderung der Kultuszentralisation nur auf Palästina, nicht auf das Ausland bezogen, und allerdings hat ja der deuteronomische Gesetzgeber nur das Gebiet Palästinas im Auge; an das Ausland denkt er gar nicht.

Aber es ist ersichtlich, daß die Elephantiner das Deuteronomium überhaupt nicht gekannt haben. Ihr Kult trägt noch ein außerordentlich altertümlich-vulgäres Gepräge. Die Papyri reden, wie es im alttestamentlichen Texte nur noch ganz vereinzelt geschieht, im Plural von „den Göttern“ (אלהים), mit pluralischer Konstruktion des Verbums². Sie verehren neben dem Hauptgotte Jahu³ allerlei

¹ Ich zitiere nach den Ausgaben von SAYCE-COWLEY 1906 und SACHAU 1911.

² SACHAU pap. VI 2 XII 1 XV 7.

³ Von den 300 Namen der Papyri sind ungefähr 75 mit Jahu zusammengesetzt, dagegen nur ein halbes Dutzend mit Betel und Charam.

andere, ihm untergeordnete Gottheiten, nicht nur Steinidole, wie Charambetel¹ und den als Schwurgottheit angerufenen Masgeda², sondern auch zwei Göttinnen Ašimbetel und 'Anatbetel, welche neben Jahu Anteil an der Kultsteuer empfangen³, oder eine Göttin 'Anatjahu, d. h. die 'Anat des Jahu⁴. Auch im Verkehr mit den Angehörigen anderer Kulte sind sie nicht ängstlich; ein gewisser Mib-tahja z. B. schwört einem Ägypter bei der Gottheit Sati⁵.

Man sieht, auch das Verbot der Nachahmung heidnischer Kultbräuche Dtn 12²⁹⁻³¹ ist hier unbekannt; ebenso die zu den sekundären Elementen des Deuteronomiums gehörigen Stücke, wie der Befehl, den Hohenkult mitsamt den Altären, Masseben, Ascheren usw. zu zerstören Dtn 12² (3), oder das Verbot von Aschera und Masseba Dtn 16²¹⁻²².

Aus dieser Unbekanntschaft der Elephantiner mit dem Deuteronomium um 410—407 ergibt sich aber, daß das Deuteronomium nicht seit 620 öffentlich geltendes Gesetz der Judenschaft gewesen sein kann. SACHAU⁶ sagt mit Recht, ohne die Konsequenzen seines Satzes weiter zu ziehen: „Wenn es um 621 veröffentlicht worden war, mußte die jüdische Kolonie in Elephantine es kennen.“ Oder sollte die Judenschaft in Oberägypten sich zwei Jahrhunderte hindurch gar nicht gekümmert haben um ein Gesetz, welches in der übrigen Judenschaft sowohl Palastinas als auch Babyloniens offiziell Geltung oder wenigstens allgemeines Ansehen gehabt hätte?

Aber man darf noch weiter gehen: auch in Judäa kann das Deuteronomium damals nicht als öffentliches Gesetz eingeführt gewesen sein. Die Elephantiner standen, wie die Papyri zeigen, in so lebendigem Verkehr mit ihren Volks- und Religionsgenossen in Palästina, daß sie von einer Tatsache, wie der Geltung des Deuteronomiums in Judäa, Kenntnis gehabt haben müßten, wenn eine solche bestanden hätte.

Andererseits bestätigen die Papyri das Vorhandensein jener Hegemoniebestrebungen in Jerusalem, welche im Deuteronomium ihren Ausdruck gefunden hatten. Als die Elephantiner im Jahre 410 ein Schreiben nach Jerusalem gerichtet hatten — adressiert an Bagohi, den Statthalter von Juda, an Jochanan den Hohenpriester

¹ SACHAU pap. XXVII Z. 7.

² SACHAU pap. XXXII Z. 2.

³ SACHAU pap. XVIII Kol. 7 Z. 1—6.

⁴ SACHAU pap. XXXII Z. 3.

⁵ SAYCE-COWLEY p. F Z. 5.

⁶ SACHAU p. 29.

und seine Genossen, die Priester in Jerusalem, an Ostani, den Bruder des Anani, und die Vornehmen der Juden — haben sie keine Antwort erhalten. Darauf haben sie im Jahre 407 ein neues Schreiben aufgesetzt, diesmal an Bagohi sowie an Delaja und Schelemja, die Söhne Sanballats, des Statthalters von Samaria, und dieses Schreiben hat, wie wir aus SACHAU pap. III erfahren, Erfolg gehabt. Man hat längst darauf aufmerksam gemacht, daß die ablehnende Haltung der Jerusalemer Kreise, die in auffälligem Gegensatz zum Entgegenkommen der Samarier steht, sich aus den Hegemonieansprüchen des Jerusalemer Klerus erkläre.

27. Schluß. Das Deuteronomium ist die bedeutendste, aber nicht die einzige priesterliche Gesetzessammlung, welche in damaliger Zeit verfaßt worden ist, um die religiösen Zustände in der jüdischen Gemeinde zu regeln. Ein anderes, etwas jüngeres Gesetz ist bekanntlich das sogenannte Heiligkeitsgesetz Lev 17—26. Auch dieses Gesetz hat, wie besonders die Diskussion über Lev 17 und Lev 25 lehren, als solches keine öffentliche Geltung gehabt, sondern enthält, wie das Deuteronomium, nur ein Programm priesterlicher Ideen und Forderungen. Ein anderer Gesetzesentwurf ist in der Form einer Vision Hes 40—48 in das Buch Hesekiel gekommen. Außer diesen größeren Sammlungen besitzen wir eine Fülle kleinerer Sammlungen und Einzelgesetze, die wie das Heiligkeitsgesetz der Quellenschicht P zugehören und als Einlagen in das Geschichtswerk Pg bzw. JEDP eingearbeitet worden sind.

Die herrschende Meinung ist die, daß Esra ein Gesetzbuch dieser Art — man nimmt in der Regel an: Pg + Ph, — als offizielles Gesetz in der Judenschaft eingeführt habe. Diese Annahme beruht auf einem Mißverständnis der Erzählung Neh 8.

Weder D noch P sind als isolierte Größen jemals als öffentliche Gesetze, als Staats- oder Gemeindegesetze, in der Judenschaft eingeführt und kanonisiert worden. Zu kanonischem Ansehen ist das Gesetz Moses überhaupt erst gelangt im Rahmen des abgeschlossenen, von Gen bis Reg reichenden Geschichtsbuches¹.

¹ Ich verweise hierzu auf die vortrefflichen Ausführungen von S. MOWINCKEL in seinen bedeutenden Arbeiten: Statholderen Nehemia und Ezra den skriftlærde (Studier til den jødiske menighets historie og litteratur I II) 1916; außerdem auf meine Bemerkungen zu Neh 8 in der 4. Aufl. des KAUTZSCHSchen Bibelwerkes 1922 und für das Weitere auf meine „Geschichte der israelit. und jud. Religion“ 1922 §§ 64 und 72.

[Abgeschlossen den 3. Januar 1923.]