The
HAROLD B. LEE LIBRARY

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY

17,10 Buch

Th 5830

a. Cunliffe Esq.

Leipzig. 1896.

57
487

EINLEITUNG IN DEN HEXATEUCH.

BS
1215.5
H65x
1893

EINLEITUNG

IN DEN

HEXATEUCH

VON

Lic. Dr. H. HOLZINGER,
REPETENT AM EV.-THEOL. SEMINAR IN TÜBINGEN.

MIT TABELLEN ÜBER DIE QUELLENSCHEIDUNG.

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG, 1893.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen
behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

HAROLD B. LEE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

Herrn Professor D. Kautzsch
in Halle a. S.

in Dankbarkeit

zugeeignet.

Vorwort.

Zur Erklärung und Rechtfertigung der vorliegenden Behandlung des Hexateuchproblems habe ich folgendes vorauszuschicken. Im Sommer 1890 hat mir der Herr Verleger die Bearbeitung der alttestamentlichen Einleitung für die Sammlung theologischer Lehrbücher übertragen. Der Plan war und ist, eine Darstellung des heutigen Stands der Fragen zu geben. Demgemäss habe ich gearbeitet, zunächst am Hexateuch. Unter der Hand ist mir das Material so angeschwollen, dass es für den ursprünglichen Zweck zu umfangreich wurde. Der Herr Verleger hat sich nun entschlossen, die Vorarbeit besonders herauszugeben. Die Hexateuchfrage steht ja immer noch im Vordergrund der Erörterungen: da ist vielleicht auch eine ausführlichere Orientierung da und dort nicht unwillkommen. Mit dem Zweck der Vorarbeit hängt dann natürlich auch das fast nur reproduktive Verfahren zusammen, das ich eingeschlagen habe: es war eben auf ein Lehrbuch abgesehen. Wenn ich hier oder dort vergessen haben sollte, eine benutzte Quelle zu nennen, so bitte ich zum voraus um Entschuldigung.

Zu den als Anhang beigegebenen Tabellen über die Quellenscheidung schicke ich voraus, dass die Berücksichtigung von Kautzsch und Socin, „Die Genesis übersetzt“, Kautzsch, „Die Heilige Schrift des AT's übersetzt“ und von Bacon, „Genesis of Genesis“ wegen Raummangels unterblieben ist; dem Entschluss, von den beiden Uebersetzungswerken abzusehen, kam die Erwägung entgegen, dass dieselben ohnehin jedem zur Hand sind, der sich mit diesen Fragen beschäftigt.

Wie viel ich bei diesen Studien meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. D. Kautzsch in Halle zu verdanken habe, ist in der

Widmung angedeutet. Neben ihm darf ich Herrn Prof. Dr. Socin in Leipzig für freundliche Beratung und Förderung auch an dieser Stelle aufs ergebenste danken. Eine Reihe von Nachweisen, namentlich im ersten Abschnitt, hat mir Herr Prof. Lic. Dr. Nestle in Ulm zur Verfügung gestellt; hiefür, sowie für seine sachkundige Beihilfe bei der Drucklegung, spreche ich ihm meinen wärmsten Dank aus.

Tübingen, den 17. April 1893.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Erster Abschnitt. Das Problem . . . . 1—70

I. Der Gegenstand der Untersuchung . . . 1— 8

§ 1. Die Namen des Hexateuchs und seiner Teile 1

§ 2. Inhalt und literarische Zusammengehörigkeit des Hexateuchs 4

II. (§ 3) Die Tradition über die Autoren des Hexateuchs 8—12

III. Das Selbstzeugnis des Hexateuchs über seine Verfasser 12—25

§ 4. Selbstzeugnis des Hexateuchs über die literarische Thätigkeit des Moses und Josua 13

§ 5. Der Mangel an Einheitlichkeit und die Voraussetzung späterer Abfassung im Hexateuch 15

IV. Geschichte der Kritik . . . . . 25—70

§ 6. Anläufe und Anfänge 25

§ 7. Die ältere Urkundenhypothese 40

§ 8. Die Fragmentenhypothese und die Schule De Wette's . 43

§ 9. Die Ergänzungshypothese 54

§ 10. Die neuere Urkundenhypothese. Die Graf'sche Hypothese 61

Zweiter Abschnitt. Die JE-Schicht des Hexateuchs . . . . . 71—254

A. Die jahwistische Quelle . . . . . 72—173

I. Hervorstechende eigentümliche Daten der jahwistischen Geschichtsüberlieferung gegenüber der elohistischen . . 72—92

§ 11. Jahwistische Eigentümlichkeiten in der Mosesüberlieferung 73

Der Ort der gesetzgeberischen Thätigkeit des Moses 73. Der Name von Moses' Schwiegervater 75. Aaron 76.

§ 12. Der jahwistische Bericht über die Eroberung des Landes 78

Die Auskundschaftung 78. Die Eroberung des Ostjordanlandes 78. Josua 81. Die Eroberung des Westjordanlandes und J in Jos S. 85.

II. Die sprachlichen und literarischen Eigentümlichkeiten von J 93—120

§ 13. Die Sprache von J 93

Seite

Lexikon 93. Grammatik 106. Stil 108.

§ 14 Die literarische Arbeitsweise von J 110

Allgemeine Charakteristik 110: poetisch? 110; die theologische Bearbeitung 111; Schemata? 112; Pragmatismus 113; Etymologien 114. — Einzelne Beobachtungen und Strittiges 116: didaktische Neigungen? 116; Breite und Knappheit der Erzählungen 117.

III. Die in der jahw. Erzählung hervortretenden Interessen und Anschauungen . . . . . 120—138

§ 15. Beziehungen auf die örtliche und zeitliche Umgebung 120

Lokalstimmung 120. — Volkstümliches 121: Heroisches 121; bürgerlich-friedfertige Haltung der Patriarchen 122; Sittenbilder 123. — Nationale Stimmung 125.

§ 16. Religiöse und sittliche Anschauungen 127

Prophetisches in der religiösen und sittlichen Denkweise 127. Sittlich-bedenkliches 130. Volkstümliches 130 (Theophanien 131). Heidnische Reste 132.

§ 17. Kultisches und Priesterliches 134

IV. Literarische Schichten innerhalb J . . . 138—160

§ 18. Das Problem 138

§ 19. Die verschiedenen Lösungen des Problems 142

Wellhausen 142. — Dillmann 143. — Budde 146 (Der Zusammenhang von J^1 146; der Flutbericht in J^2 und seine Fortsetzung 149; die Voraussetzungen des Flutberichts 150; die Abhängigkeit des J^2 von J^1 und Charakter von J^2 151; J^3 und R^J 154; die Bereicherung der Paradiesgeschichte und die Annahme von Nebenquellen 156). — Kuenen 159 s.

V. Heimat, Abfassungszeit und Historicität von J . 160—173

§ 20. Die Heimat von J 160

§ 21. Die Abfassungszeit und die Historicität von J 165

B. Die elohistische Quelle . . . 173—228

I. (§ 22) Hervorstechende eigentümliche Daten der elohistischen Geschichtsüberlieferung . . . . 173—181

Urgeschichte und Patriarchen 174. Mosesgeschichte 174. Urspr. Ort des Bundesbuchs 176. Geschichte der Eroberung 180.

II. Die sprachlichen und literarischen Eigentümlichkeiten von E . . . . . 181—197

§ 23. Die Sprache von E 181

Lexikon 181. Grammatik und Stil 190.

§ 24. Die literarische Arbeitsweise von E 191

Weniger gute Verumständung 191. Poetisch? 192. Gelehrtes 193. Lokalisierung 194. Etymologien 195. Mache 195: chronolog. Schematismus und theologische Betrachtungsweise 196 s.

Seite

III. Die in E hervortretenden Interessen und Anschauungen . . . . . 197—212

§ 25. Der natürliche Hintergrund der Erzählung 197

Lokalstimmung 197. Das Volkstümliche in E und seine Einschränkung 198. Nationalgefühl 200.

§ 26. Religiöse und sittliche Anschauungen 201

Volkstümlich und gelehrtes Archaisieren 201. — Prophetisches: Gottesvorstellung 204; Wirken Gottes in der Welt 205; Offenbarung Gottes 207; Prophetencharakter der Helden 209; Wertschätzung von Sittlichkeit und Recht 210. — Priesterliche Interessen 211. — Resultat 211.

IV. Heimat, Alter und Historicität von E . . 212—228

§ 27. Die Heimat von E 212

E im Nordreich entstanden 212. Die Frage nach der Heimat von E und die verschiedenen Schichten von E nach Kue und Corn 213 s.

§ 28. Das Alter und die Historicität von E 215

Literarische Vorgänger von E 215. Die verschiedenen Datierungen 222. Historicität 226.

Anhang. Die poetischen Stücke und die Gesetzgebung in JE . . . 228—254

§ 29. Die poetischen Einsätze in JE 228

ספר מלחמות ה' und ספר הישר 228. Der Jakobssegen 230. Meerlied des Moses 233. Bileamssprüche 235. Moseslied 236. Mosessegen 239.

§ 30. Die Kultusgesetzgebung in JE 242

(Das literarische Problem des Bundesbuchs 242—250).

Dritter Abschnitt. Die deuteronomistische Schicht des Hexateuchs . . . . . 255—331

§ 31. Das Recht das Deuteronomium mit der josianischen Kultusreform in Beziehung zu bringen gegenüber den jüngsten Angriffen 255

I. Die Kultusreform des Josia und die deuteronomistische Schicht des Hexateuchs . . . . 258—282

§ 32. Der geschichtliche Thatbestand der josianischen Kultusreform 258

§ 33. Das jetzige Dt und das josianische Gesetzbuch . . . 261

Der Aufbau des Dt und das daraus sich ergebende Problem 261. — Die Ausscheidung des josianischen Gesetzbuchs: die Frage der Integrität von cp 12—26 S 263; die Ursprünglichkeit der Vor- und Schlussreden des Dt S 265 (Wellh 266, Corn 267; Dillm 268; Reuss 271, Kue 272; vorläufiges Ergebnis

Seite

274; Horst 275); die dt'istischen Stücke in Josua 279 (Dillm 279; Hollenberg, Reuss, Wellh, Kue 280; Albers 281). — Resultat: Die dt'istische Schule 281.

II. Die sprachlichen und literarischen Eigentümlichkeiten von D . . . . . 282—299

§ 34. Lexikon, Grammatik und Syntax von D 283

§ 35. Die literarische Art im engeren Sinn 291

Anlage und Einheitlichkeit des dt'ischen Gesetzes 291 (Anhang: Vergleichung von D^1 und D^s in Betreff der liter. Kunst 296). — Stil und literarischer Geschmack 296.

III. Die Vorlagen von D und die Art ihrer Benützung. Die sachlichen Abweichungen von JE . . . 299—313

§ 36. Die Vorlagen von D 299

Unbekanntschaft mit P 300. — Verhältnis zu JE 301: Die Vorlagen für das dt'ische Gesetz 301; die Vorlagen der Einleitungen des Dt 304.

§ 37. Die Art der Benützung der Quellen. Die sachlichen Abweichungen von JE 306

Die Behandlung der Geschichte 306. — Das dt'ische Gesetz und JE 308.

IV. Denkweise und Ziele von D . . . . 313—325

§ 38. Die leitenden religiösen und sittlichen Anschauungen. Der prophetische Charakter von D 313

Der Monotheismus bei D 314 (Erhabenheit und Macht Gottes 315; sittliche Identität Gottes ib. — Nationale Färbung des Monotheismus 316, Anfänge der späteren nationalen Engherzigkeit 317). — Die sittlichen Ideen in D 318.

§ 39. Die Einführung der prophetischen Ideen in die Praxis 320

Der praktische Grundzug und einzelnes unpraktisch Ideale im dt'ischen Gesetz 321. — Die Popularisierung des prophetischen Gottesbegriffs durch Verbindung desselben mit einem eudämonistischen Vergeltungsglauben 322. — Praktische Massnahmen zur Durchführung der josianischen Reform 323.

V. (§ 40) Verfasser und Zeit von D. Bedeutung des josianischen Gesetzes . . . . . 325—331

Verfasser und Zeit des josianischen Gesetzbuchs 325. — Zeit von D^s 328. — Historische Bedeutung des josianischen Gesetzes 330.

Vierter Abschnitt. Die priesterliche Schicht des Hexateuchs . . . . . 332—475

§ 41. Die Notwendigkeit von vornherein Schichten innerhalb P zu unterscheiden 332

Seite

A. Die priesterliche Grundschrift 334—406

§ 42. Allgemeine Charakteristik 334

P^g eine historisch-legislative Volksschrift 334. — Anlage und Umfang der Geschichte 335. — Anordnung der Gesetze 337.

I. Sprache und Stil von $P^{(g)}$ . . . . . 338—354

§ 43. Der Sprachgebrauch 338

Lexikon 339. Grammatik 348.

§ 44. Der Stil 349

II. Die literarische Arbeitsweise in der Erzählung von P^g 354—376

§ 45. Die Abhängigkeit von Vorlagen 354

§ 46. Die selbständige Arbeit von P^g 358

Der leitende Grundgedanke und die Auswahl des Stoffs 358. — Gelehrte Behandlung des gegebenen Stoffs 361 (durch Archaisieren 361 und Rationalisieren 362). — Das Systematisieren von P^g 364 (im ganzen 364; im einzelnen 366: sachliche Veränderungen 366, Genealogien 366, Namenlisten 368, Berechnungen 369). — Beurteilung dieser Arbeit von P^g 370. — Woher hat P^g seine Namen und Zahlen? 372. Die Phantasie von P^g 375.

III. Die in P^g hervortretenden allgemeinen Anschauungen und ihre Einwirkung auf die Erzählung . . 376—390

§ 47. Religiöse und sittliche Anschauungen 376

Gott und sein Walten: Vorstellungen über Gott 376, über die Offenbarung Gottes 378, über das Wirken Gottes in Welt und Geschichte 380. — Priesterliche Tendenzen in der Erzählung 383. — Sittliche Anschauungen 384.

§ 48. Die nationalen Stimmungen und das messianische Element 387

Nationalbewusstsein und nächste Stimmung gegen andere Völker 387. — Wirksamkeit des messianischen Gedankens 388.

IV. (§ 49) Die Gesetzgebung von P^g . . . . 390—406

P^g will nur ein Kultusgesetz geben 390. — Der Kultusort 391. — Die Opfer 392: Neugruppierung der mit JE und D gemeinsamen Opfer 392 und Opfer die bei JE und D nicht vorkommen 393; Verschiebung des Sinns und der Bedeutung der Opfer und damit zusammenhängendes 393. — Die Feste 396: der Festkalender 396; Bedeutung und Charakter der Feste 397. — Die Priester 400: Priester und Leviten 400; Priester und Hohepriester 401. — Ausstattung des Klerus und kultische Abgaben des Volks 402.

Levitische Reinheit 404. — Schlussbemerkungen 404.

B. Das priesterliche Heiligkeitsgesetz 406—418

§ 50. Das literarische Problem 407

Die verschiedenen Erklärungen 407. Umfang von P^h 410.

§ 51. Die sprachlichen und formellen Eigentümlichkeiten von P^h 411

Seite

§ 52. Die sachlichen Eigentümlichkeiten von P^h 413

Priesterlicher Grundcharakter 413. — Hauptunterschied gegen P^g und P^s 413. — Im einzelnen: Die Kultusgesetze von P^h 414; Vorschriften über levit. Reinheit und Unreinheit 416.
Sittliche und rechtliche Gebote 417.
Motivierung der Gebote 418.

C. (§ 53) Die sekundären Bestandteile der priesterlichen Schicht . . . 418—425

Sprachliche und formelle Eigentümlichkeiten 418.
Sachliche Eigentümlichkeiten 419: Weiterführung der Kultusgesetzgebung 420; Erweiterungen der Erzählung 423.
Literarischer Charakter von P^s 424.
Genesis 14 S 424.

D. Zeit und Ort der Abfassung von P . 426—475

§ 54. Aeltere kritische Ansetzungen und der Verdacht sehr später Entstehung von P 426

Schrader und Nöldeke 426. — Die Unbekanntschaft der vorexilischen, exilischen und älteren nachexilischen Literatur mit P 427. — Die Möglichkeit der Einführung eines jungen Gesetzes in dem Bericht über die Kultusreform des Esra und Nehemia 429.

§ 55. Zeit und Ort der Abfassung von P^g 432

Die in der Erzählung vorliegenden Indicien für die Zeit 432. — Der Beweis aus der Gesetzgebung 435: Verhältnis von P^g zu Dt 435, Verhältnis von P^g zu Ez 437. — Ergebnis 442. — Ort und Einheit des Verfassers 442.

§ 56. Zeit und Ort der Abfassung von P^h 443

Die Sammlung von P^h 443: die Schlussrede 443; die Gesetze 444; Ergebnis 447. — Die Vorlagen von P^h 448.

§ 57. Das Gesetzbuch des Esra und P^s 450

Das Gesetzbuch des Esra $= P^g + P^h$ und die Redaktion desselben 450. — P^s 453.

§ 58. Die Sprache von P und die Graf'sche Hypothese . . . 454

§ 59. Die Stellung Dillmanns zur Graf'schen Hypothese und Schlusswort über die letztere 466

Fünfter Abschnitt. Die Redaktion des Hexateuchs . . . . . 476—504

§ 60. Dillmann's Anschauung von der Redaktion und allgemeines Bild derselben auf Grund der Graf'schen Hypothese 476

Dillmanns Ansicht 476. — Kritik derselben 480. — Das allgemeine Bild der Redaktion auf Grund der Graf'schen Hypothese 481.

Seite

§ 61. Die Herstellung von JE (J + E; R^{je}) 482

Die relative Selbständigkeit von R^{je}: Ausdruck 482; sachliche Eigentümlichkeiten 483; Komposition grösserer Einsätze 484; Aufnahme von Nebenquellen 485; die Gesetze in Ex 12 s 485. — Ungleichmässigkeiten des Verfahrens und Frage nach der Einheit der Redaktion 486. — Zeit der jehow. Redaktion 489.

§ 62. Die deuteronomistische Erweiterung von JE (JE + D; R^{jed} bzw R^{d}) 492

Umfang und Verfahren der dt'istischen Bearbeitung 492. Zeit derselben 494.

§ 63. Die priesterliche Schlussredaktion (JED + P; R) . . . 494

Redaktion des Pentateuchs 495: die leitenden Gesichtspunkte von R 495; die Arbeitsweise (Kompilation der Texte 497, selbständiges Vorgehen 499); Einteilung in fünf Bücher 500; literarischer Wert 500. — Einheitlichkeit der priesterlichen Redaktion: Pentat und Jos 500; verschiedene Hände innerhalb des Pentat. 502. — Ort und Zeit der grundlegenden Vereinigung von P mit JED 503.

Namenregister zum ersten Abschnitt 505

Sachregister 506

Beilage: Tabellen über die Quellenscheidung.

I. Quellenscheidung von Genesis bis Josua . . . . . 1—12

II. Die Schichtung des Deuteronomiums 13

III. Die Schichtung von P 13 14

Erklärung der Sigla.

A oder Anm = Anmerkung.

ALBERS = E Albers, die Quellenberichte in Jos 1—12. Bonn 1891.

BÄNTSCH = B Bäntsch, das Bundesbuch Ex 20 $_{22}$—23 $_{33}$. Halle 1892.

BL-W^5 = Bleek, Einleitung in das AT, 5. A., bes. von Wellhausen. Berlin 1886.

BUD Ri Sa = Budde, die Bücher Richter und Samuel.

BUD Ur = Budde, die biblische Urgeschichte.

CORN mit folgender Zahl = Cornill, Einleitung in das AT.

D, D^1, D^s s. S. 282.

DILLM I (bzw II o. III) = Dillmann's Kommentare zum Hexateuch im kurzgef. ex. Handbuch (I = Ge^5 1886, II = Ex Lev^2 1880, III = Nu Dt Jos und Kompos. des Hexat.^{2} 1886).

DRIV = Driver, introduction.

E s. S. 71 s.

Gl = Glosse.

J s. S. 71 s.

JE s. S. 71 s.

JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.

JpTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.

JÜLICHER und JÜL = A Jülicher, die Quellen von Ex 1—7 $_7$, Halle 1880, und die Quellen von Ex 7 $_8$—24 $_{11}$ JpTh VIII 1882.

KAUTZSCH = die H. Schrift AT's übersetzt.

KITTEL = Kittel, Geschichte der Hebräer I.

KS^2 = Kautzsch und Socin, Die Genesis übersetzt. 2. Aufl.

Kue § etc. = Kuenen, Onderzoek^2 (die Seitenzahlen beziehen sich auf die deutsche Uebersetzung von Weber, Lpz. 1887).

KUE Th Tijdsch = Kuenen, Abhandlungen in der Leidener Theologisch Tijdschrift.

M = masorethischer Text.

P, P^c, P^h, P^s s. S. 334.

QuSch = Quellenscheidung.

R, R^{je}, R^{jed} bzw R^d, R^p s. § 60 ss; R^j s S. 154.

Reuss = E Reuss, Geschichte der heiligen Schrift des AT's.

RHR = Revue de l'histoire des religions.

Ryssel oder Ryss. = V Ryssel, de Elohistae Pentateuchici sermone (s. S. 455).

s. o. = siehe oben.

s. u. = siehe unten.

STADE GJ oder ST GJ = Stade, Geschichte Israels.

StKr = Theologische Studien und Kritiken.

ThLZ = Theologische Literaturzeitung.

ThT(ijdschr) = Theologisch Tijdschrift.

Wc = Wellhausen, Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT's, Berlin 1889.

Wp^2, p^3 = Wellhausen, Prolegomena 2. u. 3. Aufl.

ZatW = Zeitschr. f. at-liche Wissenschaft.

ZkWL = Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben.

ZwTh = Zeitschr. f. wissensch Theologie.

* hinter der Zahl einer citierten Stelle (z. B. Dt 10 $_{6-9}$*) oder hinter einem eine Hexateuchquelle bezeichnenden Siglum (z. B. J*) bedeutet, dass kein reiner, sondern überarbeiteter Quellentext vorliegt.

Erster Abschnitt.

Das Problem.

I. Der Gegenstand der Untersuchung.

§ 1. Die Namen des Hexateuchs und seiner Teile.

Der Titel „Hexateuch“ ist nicht der herkömmlichen Einteilung des ATs entnommen. Gemeint sind damit die sogenannten fünf Bücher Mosis zusammen mit dem Buch Josua. Letzteres hat diesen Titel auch im hebräischen Kanon, sowie in den alten Uebersetzungen: im hebräischen Kanon steht die einfache Ueberschrift יהושע; dem entspricht das einfache Ἰησοῦς, das Cod B und F (Ambrosianus) für die LXX bezeugen, während Cod A Ἰησοῦς υἱὸς Ναυή hat; der Syrer giebt dem Buch die Ueberschrift ܝܗܘܫܥ ܒܪܢܘܢ (ܡܫܐܠܬܐ ܕܡܘܫܐ). Für die „fünf Bücher Mosis“ hat der hebräische und griechische Kanon keinen gemeinsamen Titel, wohl aber der Syrer, nämlich (ܡܫܐܠܬܐ ܕܡܘܫܐ) ܐܘܪܝܬܐ ܕܡܘܫܐ. Ob mit סֵפֶר מֹשֶׁה, הַתּוֹרָה, סֵפֶר הַתּוֹרָה, סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה, תּוֹרַת יהוה, תּוֹרַת הָאֱלֹהִים Neh 8 1 ss. 9 3. 13 1 schon der uns vorliegende Pentateuch gemeint ist (so z. B. Strack bei Herzog ² 11 p 437), kann hier noch nicht entschieden werden. Die späteren Juden haben mit einer denominatio a potiori diese fünf Bücher mit dem gemeinsamen Namen [הַ]תּוֹרָה bezeichnet. Im Neuen Testament findet sich in gleichem Sinn νόμος, auch νόμος Μωϋσέως, νόμος κυρίου, νόμος τοῦ θεοῦ, sämtlich mit oder ohne Artikel (Belege vgl Grimm, Lex. novi Test. νόμος).

Die Einteilung in fünf Bücher wird von der im Talmud und bei den Rabbinen gebräuchlichen Bezeichnung חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי (הַ)תּוֹרָה vorausgesetzt, welcher bei den Kirchenschriftstellern ἡ πεντάτευχος

sc. βίβλος, (z. B. Epiph. de mensuris 5; Lag Symm II 157 49: ἄλλην) aber auch ὁ πεντάτευχος (vgl. die unten citierte Stelle aus Hippolyt), Pentateuchus sc. liber, später auch Pentateuchum, *das fünfbändige Buch* entspricht.

Die Behauptung von Stange („cujus generis ist Pentateuchus" in Analekten von Keil und Tzschirner I, 1 [1812] S 22—27), dass πεντάτευχος kein Adj., sondern Substantivum und generis neutrius sei, ist nicht durch Quellenbelege begründet, sondern rein aus analogen Bildungen (z. B. τὸ πενταπέτηλον, τὸ πενταφάρμακον, τὸ πεντάφυλλον) abgeleitet und wird von Bleek [3] S 177 darum mit Recht abgelehnt. Die Entstehung der Bezeichnung πεντάτευχος scheint noch einer genaueren Untersuchung bedürftig zu sein. Die Bildung des Worts hat eine ziemlich alte Analogie; Euseb. praepar. ev. I, 52 (ed. Dindorf, Lpz. 1867—71, I, 52) citiert die Ὀκτάτευχος betitelte Schrift eines Ὀστάνης; nach Pape-Benseler (Wörterbuch der griechischen Eigennamen) dürfte ein Magier dieses Namens aus der Zeit Alexanders des Grossen gemeint sein, wenigstens passt dazu der Inhalt der Stelle des Eusebius: τὰ δ' αὐτὰ (wie Zoroaster) καὶ Ὀστάνης φησὶ περὶ αὐτοῦ (nämlich Gott) ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ Ὀκτατεύχῳ. Das Wort πεντάτευχος führt Bleek auf die Alexandriner zurück, wenigstens ist der älteste Zeuge, den er dafür nennt, Origenes, der zu Jhs 4 25 die Bemerkung macht ἄξιον ἰδεῖν, πῶς ἡ Σαμαρεῖτις πλεῖον τῆς Πεντατεύχου Μωϋσέως μηδὲν προσιεμένη τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ ὡς ἀπὸ τοῦ νόμου μόνον κηρυσσομένην προσδοκᾷ (Comm in Ev Joh XIII, cp 26). Noch ist zu bemerken, dass auch Hippolyt diesen Namen hat, in einer Bemerkung über die Einteilung des Psalters: καὶ τοῦτο δέ σε μὴ παρέλθοι, ὦ φιλόλογε, ὅτι καὶ τὸ ψαλτήριον εἰς πέντε διεῖλον Βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλον πεντάτευχον (Hippolyti Romani quae feruntur omnia Graece e recognitione P. A de Lagarde, Leipzig und London 1858, p 193 2 ss), eine Stelle, die wahrscheinlich bei Epiphanius, de mensuris et ponderibus 5 (bei Petavius II, p 162; vgl Lagarde Symmicta II, p 157) übernommen ist. Der Begriff Pentateuch ist dem Epiphanius (l. c) so geläufig, dass er das ganze Alte Testament in vier Pentateuche zerlegt. Es kommen übrigens in der alten Kirche noch zwei ähnliche Wortbildungen zur Bezeichnung von Complexen alttestamentlicher Schriften vor: so in der griechischen eine Zusammenfassung der acht ersten Bücher als Ὀκτάτευχος z. B. bei Pitra, analecta sacra II, p 412, wo zweimal Bücher des Pentateuchs nach ihrer Stellung im Oktateuch angegeben werden. Lagarde, Septuagintastudien II, Göttg. 1892 S 60 teilt eine, nach seiner Annahme aus der Diöcese von Thessalonich stammende, jetzt in Neapel befindliche Handschrift mit, welche an τὰ μωσαϊκὰ (Γένεσις — Δευτερονόμιον) — als τὰ ἕτερα die Bücher Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ, Κριταί, Ῥοὺθ anfügt und diese Reihe mit Τέλος τῆς ὀκτατεύχου abschliesst. Bei den Lateinern z. B. Ambrosius findet sich eine Zusammenfassung der Bücher Ge — Jud als Heptateuchus (cf in Ps CXVIII expositio, Maurinerausgabe Venedig 1748—51, II 693, 12: inveni Heptateuchum, inveni regnorum libros, inveni prophetarum scripta, inveni Esdram, inveni Psalmos, inveni Proverbia, inveni Ecclesiastem, inveni Cantica canticorum), eine Rechnung, die schon das Verzeichnis von Cheltenham (ungefähr aus dem Jahr 359) hat, das nach der Aufzählung des Richterbuchs zusammenfassend bemerkt: fiunt libri VII (cf WSanday, the Cheltenham List of the Canonical books in Studia bibl. et ecclesiast. III, Oxford 1891 S 222; ganz eigentümlich ist hier die Ordnung der Pentateuchbücher Genesis,

Exodus, Numeri Leviticum, Deuteronomium, die auch Melito und Leontius kennen; vgl. l. c. S 241).

Besondere Titel [1]) hat der hebräische und griechische Kanon dagegen für die einzelnen Bücher des Pentateuchs. Im hebräischen Kanon sind hiefür Stichworte je aus dem ersten Vers, meist die Anfangsworte genommen worden, also בְּרֵאשִׁית, שְׁמוֹת oder וְאֵלֶּה שְׁמוֹת, וַיִּקְרָא, בַּמִּדְבָּר oder וַיְדַבֵּר, דְּבָרִים oder אֵלֶּה הַדְּבָרִים; für die drei letzten Bücher haben die Juden noch andere Bezeichnungen, welche den Hauptinhalt der Bücher andeuten: das dritte heisst auch תּוֹרַת כֹּהֲנִים *Priestergesetz*, das vierte חֻמָּשׁ הַפְּקוּדִים (bei Origenes Ἀμμεσφεκωδειμ), *Buch der Musterungen*, das fünfte מִשְׁנֵה תּוֹרָה *Wiederholung des Gesetzes*, nach falscher Erklärung von Dt 17 18. Dagegen die Titel סֵפֶר יְצִירָה *Buch der Schöpfung* und נְזִיקִין *Schädigungen*, bezeichnen nicht die ersten Bücher des Pentateuchs, sondern nur kleinere Abschnitte in beiden, die Schöpfungsgeschichte und Ex 21 s. Die LXX hat durchweg Bezeichnungen, die den Hauptinhalt der betreffenden Bücher andeuten sollen, nämlich Γένεσις κόσμου (Cod Bodleyanus nur γενεσις), Ἔξοδος Αἰγύπτου (A nur εξοδος), Λευειτικόν (Cod Ambr. Λευιτικον), Ἀριθμοί, Δευτερονόμιον, letzteres mit der gleichen Bedeutung und aus dem gleichen Grund wie משנה תורה.

Philo nennt die drei ersten Bücher γένεσις, ἐξαγωγή und ἔξοδος, Λευιτικόν und Λευιτικὴ βίβλος (cf Horneman, observationes ad illustrationem doctrinae de canone veteris testamenti ex Philone, Kopenhagen 1775; Dillm. I, p VII), durch ihn scheint auch die Vorsetzung des Artikels vor die vereinfachten Titel aufgebracht zu sein (cf Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griech. Uebers. des AT, Göttg 1882, p 5). Den Titeln der LXX entsprechen auch die des Syrers, nämlich ܒܪܝܫܝܬ, ܫܡܘܬ, ܘܐܠܝܢ ܫܡܘܬ, ܘܝܩܪܐ, ܒܡܕܒܪ, ܘܡܠܠ ܕܒܪܝܐ, ܐܠܝܢ ܡܠܠܐ ܕܒܪܝܐ; die lateinische Bibel hat die Titel der LXX einfach übernommen, und nur ἀριθμοί übersetzt. Die in unsern deutschen Uebersetzungen übliche Bezeichnung „fünf Bücher Mosis“ hat schon die jüdische Tradition, nach dem Zeugnis des Josephus, c. Ap. I, 8 (ed. Niese V, p 83) καὶ τούτων πέντε (sc. βιβλία) μέν ἐστι Μωϋσέως, ἃ τούς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν ἀπ' ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς.

1) cf Strack, Einl. ins AT (im Handbuch der theol. Wissenschaften, 3. Aufl., Nördlingen 1888), Dillm. I, p VII.

§ 2. Inhalt und literarische Zusammengehörigkeit des Hexateuchs.

Im hebräischen Kanon bildet die Thora eine Kategorie für sich, das Buch Josua wird zu den „vorderen Propheten“ gerechnet. Für die literargeschichtliche Betrachtung erweist sich eine Abweichung von dieser Einteilung als notwendig, eine Erkenntnis, welche zuerst Bleek (einige aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch, im Rosenmüllerschen bibl.-exeg. Repert., Lpz. 1822, p 44 ss) ausgesprochen hat. Man hat sich jetzt gewöhnt, Pentateuch und Josua unter dem Titel Hexateuch zusammenzufassen. Der Grund für diese Abweichung von der kanonischen Gruppierung ist nicht bloss, dass im Buch Josua die literarischen Eigentümlichkeiten des Pentateuchs wiederkehren, sondern auch, dass der Pentateuch ohne das Buch Josua ein Torso ist, wie ein Blick auf den Inhalt dieser Bücher deutlich zeigt.

Der einleitende Abschnitt Ge 1_{1}—11_{9} erzählt eine Urgeschichte. Diese ist nicht sowohl kosmogonisch als religionsgeschichtlich interessiert: der Zweck ist, dem Volke Israel, dem besonderen Gegenstande des göttlichen Fürsorgens und Waltens in der Menschheit, seinen Platz in der Völkerwelt anzuweisen. Dieses religionsgeschichtliche Interesse wird deutlich an den beiden für die bestimmte Gestaltung der Urgeschichte massgebenden Gesichtspunkten. Diese sind die sittliche oder besser widersittliche Entwicklung der Menschheit und die Erwählung eines Volks des Eigenthums durch Gott. In ersterer Hinsicht wird erzählt, wie die widersittliche Entwicklung gleich bei den ersten Menschen beginnt und schliesslich einen Höhepunkt erreicht, der die Vertilgung der Urmenschheit herausfordert — wobei die den Stücken 4_{16} ss. 9_{18} ss. 11_{1} ss zu Grunde liegende Anschauung vorerst auf sich beruhen mag —; der letztere Gesichtspunkt ist zugleich der beherrschende eben in dem Bericht über das göttliche Einschreiten gegen die sündige Menschheit; ihm dienen aber auch die Genealogien, in denen mit Sorgfalt nachgewiesen wird, dass eine ununterbrochene Reihe von Erstgeborenen den Stammvater des Volkes Israel mit dem der gesamten Menschheit verbindet.

Der Stammbaum des Erstgeborenen der nachflutlichen Menschheit bis auf Abraham (11_{10}—$_{27}$) bildet die Ueberleitung zur Patriarchengeschichte (11_{28}—50_{26}), dem Bericht über das Leben und die Thaten der Väter des Volkes Israel. Dieser Bericht hat, jedenfalls in der vorliegenden Bearbeitung, die deutliche Absicht, den Anspruch Israels auf das von ihm später in Besitz genommene Land darzuthun. In feierlichster Weise wird das Land, in welchem er jetzt als Fremdling weilt, dem Abraham von Gott verheissen (15_{7}—$_{16}$); noch mehr: Abraham erwirbt sich auch einen Rechtsanspruch darauf durch Ankauf eines Erbbegräbnisses (cp 23), in welches auch die Leichen der Väter verbracht werden, die ausserhalb Kanaans sterben (49_{30}. 50_{13} $_{25}$). Die Verheissungen Gottes an Abraham werden dem Isaak und Jakob wiederholt (26_{3}. 28_{13} 48_{4}). Letzterer erwirbt ebenfalls Landbesitz in Kanaan (33_{19}; 48_{22}) — zu welchem Zweck wird in dem vorliegenden Texte freilich nicht mehr gesagt.

Der Schauplatz der Patriarchengeschichte wird schliesslich durch man-

cherlei wunderbare und gnädige Führungen Gottes nach Aegypten verlegt. Die segnende und mehrende Hilfe ihres Gottes wird der Patriarchenfamilie zunächst auch hier in überreicher Weise zu Teil. Aber was schon bei der Verheissung an Abraham in Aussicht genommen und motiviert worden war (Ge 15 13—16) und worauf Joseph schon in den Tagen seiner Macht anspielt (Ge 50 24 s), lässt nicht lange auf sich warten: die Uebersiedlung nach Aegypten wird schliesslich zu einer Verzögerung der Erfüllung des den Vätern Verheissenen, ja zu einer ernstlichen Gefahr für den Bestand des Volks. Der Bericht hierüber bildet die Ueberleitung zu dem, was in der Geschichte des Volkes Israel mit dem Namen des Moses verbunden ist. Die 4 letzten Bücher des Pentateuchs wollen die Konstitutierung des Volks Israel zu einer Theokratie darstellen, wie man dieses Verhältnis seit JOSEPHUS zu bezeichnen pflegt. Diese Erzählung schliesst an den Bericht über die Bedrückung Israels in Aegypten (Ex 1) zunächst den über den Lebensgang des Moses bis zum Antritt seiner Mission an (Ex 2—4). Hierauf folgt die Befreiung des Volks aus Aegypten (Ex 5—12), der Zug durchs Schilfmeer (Ex 13—15 21) und die Wüste zum Sinai (Ex 15 22—19 2).

An diesem Punkt ändert sich der Charakter des Werks. Zwar ist schon das Bisherige nicht durchweg Erzählung; gelegentlich wird die göttliche Einsetzung bestimmter Einrichtungen eingefügt (cf Ge 2 3. 17. Ex 12. 13). Von jetzt an aber kehrt sich das Verhältnis um: es treten solche Massen gesetzlichen Inhalts auf, dass der Gang der Erzählung dadurch fast verdunkelt wird. Ein grosser Komplex, Ex 19 3 — Nu 10 10 berichtet, was dem Volk Israel während des einjährigen Aufenthalts am Sinai widerfuhr und geoffenbart wurde. Nach feierlichen und umständlichen Vorbereitungen (Ex 19) wird der Dekalog promulgiert (Ex 20), sodann dem Mose auf dem Berg das Bundesbuch mitgeteilt (Ex 20 24—23). Und nun kommen die Gesetzesmassen: Moses wieder auf den Berg berufen (24 15 ss) erhält Vorschriften über Anfertigung des Heiligtums und der für den Kultus nötigen Utensilien, sowie über die Weihe der Priester (cp 25—30). Auf die wieder mit einem allgemeinen Gesetz (über den Sabbath) bereicherte Notiz über die Meister, denen das Werk übertragen wurde (cp 31), folgt der Zwischenfall mit dem goldenen Kalb (cp 32—34) und dann der cp 25—30 wiederholende Bericht über Herstellung des Heiligtums (cp 35—40).

Das 3. Buch enthält nur Gesetze; cap 8—10. 16 machen keine Ausnahme: hier liegen teils Gesetze in der Form der Erzählung vor, teils Erzählung mit dem einzigen Zweck Gesetz zu motivieren. Die Geschichte wird dadurch nicht fortgeführt. Auf das Ganze gesehen bietet das dritte Buch eine Gesetzesmasse, welche in der Hauptsache wenigstens nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengestellt ist: Opfergesetze (cp 1—10), Reinigkeitsgesetze mit Anschluss der Ordnung des Versöhnungstags (cp 11—16), hierauf folgt ein Abschnitt, der in ganz eigentümlicher Weise Kultus-, Sitten- und Rechtsgesetzgebung umfasst (cp 17—26), mit einem Nachtrag über Gelübde und Zehnten (cp 27).

Im 4. Buch setzt sich zunächst das gleiche Verhältnis von Gesetzgebung und Erzählung fort: was hier über Volkszählung, Lagerordnung, die Leviten und ihren Dienst zu lesen ist (cp 1—4), ist eine Mischung von Beschreibung und Verordnung, in der Hauptsache aber letzteres. Dem folgt eine bunte Reihe reiner Verordnungen, über Reinhaltung des Lagers, Erstattung von Veruntreutem, Behandlung von Eifersuchtsklagen, über das Nasiräat und den Priestersegen (cap 5 und 6). Die Berichte über die Gaben der Stammesfürsten an das

Heiligtum (cp 7) und über die Levitenweihe (cp 8) sind wieder Erzählungen, bei denen man übrigens auch fragen kann, wieweit sie der Fortführung der Geschichte dienen. Auf sie folgt ein gesetzliches Stück, in welchem zwischen nachträgliche Verordnungen zum Passahgesetz und über zwei silberne Trompeten eine Notiz über die Art der Wüstenwanderung eingesetzt ist (9_{1}—10_{10}), bis endlich der Aufbruch vom Sinai erzählt wird (10_{11} ss). Es folgen die Ereignisse der Wüstenwanderung bis zu dem unglücklichen Versuch, von Süden her ins Land der Verheissung einzudringen (cp 11—14). Aber wieder wird der Gang der Erzählung unterbrochen durch eine Zusammenstellung ganz heterogener Gesetze (über Speis- und Trankopfer, Erstlingskuchen, Sabbathschändung, Kleiderquasten cp 15). Darauf folgt der Aufstand des Korah und seine Beilegung (cp 16 s); daran schliesst sich als gesetzliches Ergebnis dieser Vorgänge die Festsetzung der Pflichten und Einkünfte der Priester und Leviten an (cp 18) und ohne ersichtlichen Zusammenhang das Gesetz über das Reinigungswasser (cp 19). Die 40 Jahre des Strafaufenthalts in der Wüste (vgl. cp 14) sind damit in der Hauptsache vorüber; es geht jetzt der Einnahme des Landes zu. Mirjam stirbt, Moses und Aaron verwirken gelegentlich eines Ausbruchs der Volksunzufriedenheit das Betreten des verheissenen Landes; nach einem vergeblichen Versuch, durch Edom zu ziehen, stirbt Aaron (cp 20); es folgen die Kämpfe um das Ostjordanland einschliesslich der Bileamgeschichte (cp 21—25). Der Gang der Ereignisse kommt aber wieder etwas ins Stocken: es wird eine zweite Zählung des Volks vorgenommen als Grundlage für die künftige Landverteilung (cp 26); daran schliesst sich ein Gesetz zu letzterer (27_{1}—$_{11}$). Dann wird mit Wiederaufnahme der Hauptereignisse die Bestellung Josuas zum Nachfolger Moses' erzählt (27_{12}—$_{23}$), sofort aber kommen wieder, ganz unmotiviert, Gesetze über Opfer (28_{1}—30_{1}) und Gelübde (30_{2}—$_{17}$). Dann geht die Erzählung wieder weiter; ein Kampf mit den Midianitern greift freilich in den Gang der Ereignisse weiter nicht ein, sondern ist mehr nur Veranlassung zu einer Verordnung über die Verwendung der Kriegsbeute (cp 31), dagegen die Zuweisung des Ostjordanlands an Ruben, Gad und Halbmanasse führt die Ereignisse wieder weiter (cp 32). Aber sofort tritt wieder eine Stockung ein: einem Rückblick über die Stationen des Zugs von Aegypten bis Moab (33_{1}—$_{49}$) folgen Anweisungen über die Besetzung und Verteilung des Landes Kanaan (33_{50}—36_{13}).

Der Tod des Moses steht seit Nu 27_{12}—$_{23}$ unmittelbar bevor, aber jetzt wird der Gang der Erzählung für den Leser erst recht vertagt: das 5. Buch giebt zunächst cp 1—30 in einer langen Rede des Moses Ermahnungen zur Haltung des Gesetzes, weitere Gesetze und nochmalige Ermahnungen, Verheissungen und Drohungen, nach herkömmlicher Auffassung eine Uebersetzung der früheren Gesetze ins Volkstümliche. Dann wird endlich der Faden der Erzählung wieder aufgenommen: nach der Amtsübergabe an Josua wird das Scheiden des bisherigen Führers vorbereitet (cp 31) und in einem Liede legt Moses den ihm (31_{14} ss) zu teil gewordenen Ausblick über die Zukunft des Volkes diesem vor (32_{1}—$_{44}$), ermahnt noch einmal zur Beobachtung des Gesetzes und erhält den Befehl, jetzt definitiv zu scheiden (32_{45}—$_{52}$); er spricht noch einen Segen über das Volk (cp 33) und stirbt dann, nachdem Gott ihn in das Land der Verheissung hat hinübersehen lassen (cp 34).

Mit Dt 34 wird unverkennbar ein gewisser Abschluss erreicht. Der Tod des grossen Führers bildet einen Einschnitt in der Ge-

schichte Israels. Eine Periode von einzigartiger Bedeutung ist abgeschlossen: es steht hinfort kein Prophet in Israel mehr auf wie Moses es gewesen war. Wie steht es dem gegenüber mit der behaupteten Zugehörigkeit des Buchs Josua zum Pentateuch? Das Buch Josua berichtet in seinem ersten Hauptteil (cp 1—12) die Eroberung, in seinem zweiten (cp 13—22) die Verteilung des Landes, den Schluss bildet die Ermahnung und Verpflichtung des Volks zur Treue gegen das Gesetz durch Josua (cp 23 u. 24). Nun ist es unbestritten, dass der Pentateuch die Geschichte der Gründung des israelitischen Volkstums geben will. Falls wir im Pentateuch kein Werk des Moses selbst, sondern eine Schilderung aus späterer Zeit haben, ist es von vorn herein wenigstens wahrscheinlich, dass diese Schilderung nicht bloss bis unmittelbar vor den Abschluss dieser Geschichte führte, sondern auch noch zeigte, wie das Erstrebte wirklich, wenn auch nur in seinen Grundlagen, zu Stande kam. Aber abgesehen von dieser Erwägung, es liegen ganz bestimmte Daten vor, welche zu dieser Annahme nötigen. Die Verheissungen an die Väter lauten auf künftigen Besitz des Landes — die Erfüllung dieser Verheissung wird so gut erzählt worden sein, als das Eintreffen der andern Voraussicht, dass das Volk aber vorher schwere Tage werde in Aegypten durchmachen müssen; wenn erzählt wird, dass die ausziehenden Israeliten der letzten Weisung Josephs nachkamen (Ex 13 19), so muss fast notwendig auch erzählt worden sein, dass sie dieselbe vollends ausführten, was Jos 24 32 berichtet wird; endlich wäre es ganz unerträglich, dass ein Geschichtswerk die Besetzung und Verteilung des Ostjordanlands ausführlich erzählt, das wichtigere Westjordanland aber nicht mehr berücksichtigt; ganz direkt aber wird das Buch Josua mit dem Pentateuch verbunden durch die Einführung des Josua. Das Werk, das den Josua in so feierlicher Weise eingesetzt werden lässt, wie Nu 27 12 ss es schildert, das für ihn in so bestimmter Form die Durchführung des von Mose Begonnenen in Aussicht nimmt, wie das Dt 31 7 s 23 geschieht, muss ganz notwendig auch noch einen Bericht über die Wirksamkeit dieses Helden gehabt haben. Da nun das Buch Josua diesen Anforderungen entspricht, so ist nunmehr die Einsicht erreicht: im Pentateuch mit Josua, im „Hexateuch“, liegt eine literarische Grösse vor, welche sich daran als einheitliche ausweist, dass das Ganze einem deutlich erkennbaren einheitlichen Plan dient; dieser Plan ist, zu zeigen, wie sich Gott ein Volk zu seinem besonderen Dienste hergestellt hat.

Neu ist diese Einsicht natürlich nicht; schon Jakob Bonfrère bemerkt in der Vorrede zu seinem Josuakommentar (Josue, Judices et Ruth commen-

tario illustrati, Paris 1631, p 1): merito autem hic liber ordine libris Moysis subjicitur, utpote qui historiam a Moyse inchoatam et Israëlitarum gesta continuet, imo finem quodammodo contineat, quem patriarcharum peregrinationes et eductio ex Aegypto spectabat, qui finis non alius fuit, quam terrae promissae assecutio.

II. Die Tradition über die Autoren des Hexateuchs.

§ 3. Der Bezeichnung des Pentateuchs als „fünf Bücher Mosis" liegt die Meinung zu Grund, Moses habe den Pentateuch geschrieben. Die Frage, wie die übrigen kanonischen Schriften des AT hiezu sich stellen, ist in erschöpfender Weise von Kue § 10 verhandelt worden. Unter den Propheten sind es erst Dan (9 11 13) und Mal (3 22 vgl. v 7), die den Moses als Gesetzgeber kennen. Noch B-Jes 53 11 s nennt ihn als Führer des Volks, Jer 15 1 als Propheten neben Samuel, Micha 6 4 als Befreier Israels neben Aaron und Mirjam; Hos 12 14 schreibt die Befreiung aus Aegypten und die weitere Führung des Volks einem Propheten zu. Von einem mosaischen Codex wissen die Propheten vor Mal und Dan vollends nichts. Es kann nichts verfehlteres geben, als überall, wo das Wort תּוֹרָה vorkommt, sofort an den Pentateuch zu denken. Dieses Wort bedeutet (vgl. Smend, StKr 1876 S 599—664; Kue l. c. Anm. 4) zunächst die vom Priester erteilte Belehrung, und zwar die Belehrung darüber, was in einem einzelnen Fall zu geschehen hat. Diese Belehrung kann kultische oder rechtliche Fragen betreffen (vgl. Am 2 4. Hos 4 6 [8 1 12]. Dt 33 10. Micha 3 11. Zeph 3 4. Jer 2 8. 18 18. Hab 1 4. Ez 7 26. 22 26. 44 23 s. Hag 2 11. Mal 2 6—9). Von Jesaja ab, und bei diesem speciell ausschliesslich so, wird auch die Belehrung der Propheten darüber, was geschehen soll, als תורה bezeichnet: Jes 1 10. 2 3 (= Micha 4 2). 5 24. 8 16 20. 30 9 (vgl. v. 20, wo die Propheten als מוֹרִים des Volks bezeichnet sind). Jer 6 19. 26 4 (9 12. 16 11. 32 23?). B-Jes 42 4 (21 24. 51 4 7?). Sach 7 12. Mit תורה ist also ursprünglich die von Fall zu Fall fortlaufende Belehrung gemeint, welche Priester oder Propheten als Vertreter Jhwhs erteilen. Dass solche Thoroth auch niedergeschrieben wurden, ist nur natürlich; aber schriftliche Fixierung gehört zum Begriff der Thora nicht. Aber die Sitte, Thoroth niederzuschreiben, ist durch Hos 8 12 bezeugt; die ganze schriftstellernde Prophetie ist ursprünglich nur nachträgliche Fixierung vorher mündlich erteilter Thora. Erst bei Jeremia zeigt sich die Neigung, mit dem Begriff der Thora das Merkmal der Niederschrift zu verbinden; er erwartet für die Zukunft, dass Jhwh seine Thora dem Volk ins Herz schreibt (31 33. vgl. weiter auch 8 8.

44 10). Aber auch da, wo schriftliche Thora, ja selbst umfangreichere Kodifikation von Thoroth vorausgesetzt wird, hat man stets zu fragen, ob unser Hexateuch gemeint ist oder vielleicht nur ein Teil, ganz abgesehen von der Frage, ob dann auch mosaische Herkunft angenommen ist.

In den historischen Büchern ist von dem Gesetzbuche des Moses die Rede. Aber 1 Reg 2 3. 2 Reg 14 6. 21 8. 23 25 (vgl. auch 2 Reg 10 31. 17 13 34 37) hat nur das Dt im Auge. Die Frage, was für ein Gesetz die oben (S. 1) citierten Stellen in Neh meinen, wird noch ausführlich besprochen werden. Allgemein anerkannt ist dagegen, dass dem Verfasser der Chronik unser Hexateuch vorlag; die Genealogien 1 Chr 1 1—9 34 setzen unsern Hexateuch voraus; aus 2 Chr 23 18. 25 4. 30 16. 33 8 geht weiter hervor, dass der Chronist die Gesetzgebung des Pentateuchs und dann doch wohl auch die Abfassung des Pentateuchs auf Moses zurückgeführt hat. Wenn der Redaktor der Bücher Esra und Neh mit dem Verfasser der Chronik identisch ist, sind auch Esra 3 2. 6 18. 7 6. Neh 13 1 so zu verstehen (vgl. Kue § 10 S 178 s).

Das heisst: von einer schriftlich fixierten Gesetzgebung des Moses ist erst in nachexilischen Schriften des AT die Rede und nur in jüngsten Schriften hat man Grund anzunehmen, dass mit dem Gesetzbuch des Moses unser Pentateuch gemeint sei.

In den atlichen Apokryphen ist diese Meinung ohne Zweifel vorhanden (vgl Sir 24 23). Zur Zeit Jesu ist sie längst festgewurzelt. Jesus selbst (vgl. Marc 12 26) und die Schriftsteller des NT haben sie ohne weiteres geteilt.

Aus der Stellung des Neuen Testaments in dieser Frage wird es da und dort als einfache Christenpflicht abgeleitet, auf Pentateuchkritik von vorn herein zu verzichten. Es hilft ja nichts, dem entgegenzuhalten, was Schleiermacher über die Irrtumslosigkeit Christi gesagt hat (Glaubenslehre [2] II p 89), denn das ist eben auch eine Ketzerei. Aber schon Clericus hat dieser Pseudoapologetik die einzig richtige Antwort erteilt (Sentimens p 126): Jesus Christ et ses Apôtres, n'étant pas venus au monde, pour enseigner la critique aux Juifs, il ne faut pas s'étonner, s'ils parlent selon l'opinion commune.

Es lohnt sich, die ältesten ausserbiblischen Aeusserungen zu dieser Frage zu hören, vor allem die Ansichten der jüdischen Gelehrsamkeit, da hiebei eine merkwürdige Unsicherheit der Tradition zum Vorschein kommt.

Philo (περὶ βίου Μωϋσέως bei Mangey II, 80 s) redet nicht bloss von den Gesetzen, die Moses hinterlassen hat (τῶν μὲν γὰρ νόμων τὸ κλέος, οὓς ἀπολέ-

λοιπε, διὰ πάσης τῆς οἰκουμένης πεφοιτηκὸς κ. τ. λ.), sondern erklärt ganz bestimmt, als Quelle seiner Biographie des Moses werde er die von diesem hinterlassenen Bücher benützen: τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μηνύσω μαθὼν αὐτὰ καὶ ἐκ βίβλων τῶν ἱερῶν ἃς θαυμάσια μνημεῖα τῆς αὐτοῦ σοφίας ἀπολέλοιπε, κ. τ. λ. (weitere Belege cf bei HORNEMAN l. c. p 36 s), und schliesslich ergeht er sich in Bewunderung der Thatsache, dass Moses den Schluss des Pentateuchs verfasst habe: θαυμασιώτατον δὲ καὶ τὸ τέλος τῶν ἱερῶν γραμμάτων, ὃ καθάπερ ἐν τῷ ζώῳ κεφαλὴ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐστίν. ἤδη γὰρ ἀναλαμβανόμενος καὶ ἐπ' αὐτῆς βαλβῖδος ἑστὼς ἵνα τὸν εἰς οὐρανὸν δρόμον διανύῃ διιπτάμενος, καταπνευσθεὶς καὶ ἐπιθειάσας ζῶν ἔτι τὰ ὡς ἐπὶ θανόντι ἑαυτῷ προφητεύει δεξιῶς, ὡς ἐτελεύτησε μήπω τελευτήσας, ὡς ἐτάφη μηδενὸς παρόντος δηλονότι χερσὶν οὐ θνηταῖς ἀλλ' ἀθανάτοις δυνάμεσιν, ὡς οὐδ' ἐν τάφῳ τῶν προπατόρων ἐκηδεύθη τυχὼν ἐξαιρέτου μνήματος, ὃ μηδεὶς εἶδεν ἀνθρώπων, ὡς σύμπαν τὸ ἔθνος αὐτὸν ὅλον μῆνα δακρυρροοῦν ἐπένθησεν, ἴδιον καὶ κοινὸν πένθος ἐπιδειξάμενον ἕνεκα τῆς ἀλέκτου καὶ πρὸς ἕνα ἕκαστον καὶ πρὸς ἁπάντας εὐνοίας καὶ κηδεμονίας (de vita Mosis III Schluss ed. MANGEY II 179). JOSEPHUS citiert in den Antiquitäten den „Moses" als seine Autorität (I, 18; ed. NIESE p 7) und schreibt beispielsweise die Schöpfungsgeschichte ausdrücklich dem Moses zu (I, 26, bei NIESE I p 7 s μνησθεὶς πρότερον ὧν περὶ τῆς τοῦ κόσμου κατασκευῆς εἶπε Μωυσῆς; cf auch I, 34); ja er behauptet sogar, Moses habe seinen eigenen Tod beschrieben, um etwaiger Mythenbildung zuvorzukommen (Ant IV, 326 bei NIESE I p 290): γέγραφε δ' αὐτὸν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις τεθνεῶτα, δείσας μὴ δι' ὑπερβολὴν τῆς περὶ αὐτὸν ἀρετῆς (ed NABER I p. 265 ἀγάπης) πρὸς τὸ θεῖον αὐτὸν ἀναχωρῆσαι τολμήσωσιν εἰπεῖν. Ein Zeugnis PHILOs über das Buch Josua scheint nicht vorzuliegen (cf HORNEMAN p 42 s). JOSEPHUS scheint die Autorschaft des Josua nicht gekannt zu haben; die Schlusswendung seiner Wiedergabe der Jos 24 beschriebenen Vorgänge, αὐτῷ (NABER αὐτῷ) γὰρ καλῶς ἔχειν ἀπιέναι μέλλοντι τοῦ ζῆν παραίνεσιν αὐτοῖς (dem zu Sichem versammelten Volk) καταλιπεῖν κἀκείνους ἠξίου διὰ μνήμης ποιήσασθαι τὴν παρακέλευσιν (Ant. V, 116 ed NIESE I p 315 s), lautet gegenüber Jos 24 26 auffallend unbestimmt; in c Ap I 40 (NIESE V p 9) wird das Buch Josua zu denjenigen gerechnet, in welchen οἱ μετὰ Μωυσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν, woraus ebenfalls nichts bestimmtes zu entnehmen ist.

Von PHILO und JOSEPHUS weicht ab die berühmte Stelle des Talmudtraktats Babha Bathra p 14 b und 15 a (vgl GAMARX, traditio rabbinorum veterrima de librorum veteris testamenti ordine atque origine, Leipzig 1884, wo p 13 ss der Text mitgeteilt ist; A WÜNSCHE, der babyl. Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert, Band II, 2 Leipzig 1888, p 140; BL—W[5] p 507 s). Nach Besprechung der Reihenfolge der Propheten und Hagiographen im Kanon wird hier, wie aus den folgenden Ausführungen weiter ersichtlich ist, zugleich zur Beilegung noch vorhandener Meinungsverschiedenheiten gesagt:

ומי כתבן׳ משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב . יהושע כתב ספרו ושמנה פסוקין שבתורה

Und wer hat sie geschrieben? Moses hat sein Buch, die Parasche Bileam (Nu 22—24) *und den Hiob* [1]) *geschrieben; Josua hat sein Buch und acht Verse im Gesetz* (Dt 34 5—12) *geschrieben.*

In dieser Stelle ist zweierlei auffallend, einmal dass acht Verse des Pentateuchs dem Moses genommen und dem Josua zugeschrieben werden, sodann

1) Pesch. setzt das Buch Hiob zwischen Dt und Jos.

dass für die Parasche Bileam ausdrücklich die Autorschaft des Moses hervorgehoben wird. Ersteres beruht auf der, gegenüber der Stellung des PHILO und JOSEPHUS etwas rationalistischen Erwägung, dass ein Lebender seinen eigenen Tod nicht beschreiben kann, für letzteres ist die Erklärung des Raschi einleuchtend (MARX p 42): [Mose scripsit] vaticinium atque effata ejus [sc. Bileami], quamquam haec non necessarie pertinebant ad Mosem ejusque disciplinam et ordinem rerum ab illo gestarum.

Die Zuweisung speciell des Pentateuchs an Moses erhielt zu ihrem eigenen Schwergewicht eine nicht zu unterschätzende Unterstützung durch die im Talmud ausgesprochene Ueberzeugung, dass jede Abweichung von dieser Meinung den Ausschluss aus dem Paradies zu bedeuten habe (vgl SPINOZA, tract. theol.-pol. VIII, ed Vloten u. Land II p 481; A WESTPHAL, les sources du Pentateuque, Paris 1888 p. 25), und so ist sie in der jüdischen Tradition bis zu den Rabbinen des Mittelalters zum feststehenden Dogma geworden, das zwar nicht ohne Widerspruch blieb, aber mit der Zeit sich vollständig durchsetzte. Die alte Kirche und ihre Theologie hat mit dem alttestamentlichen Kanon als γραφὴ θεόπνευστος auch die jüdische Tradition ohne Bedenken übernommen — mit ganz vereinzelten Ausnahmen.

Die eigentümliche Legende des vierten Esrabuchs, einer, nach jetzt allgemeiner Annahme in der Zeit Domitians entstandenen jüdischen Apokalypse, hat diesen Glauben nicht erschüttern können. In cap 14 dieser Schrift (cf Libri apocryphi V. T., ed FRITZSCHE Lpz. 1871 p 637—39) sagt Esra auf eine empfangene Weisung hin zu Gott: ecce enim ego abibo sicut praecepisti mihi et corripiam praesentem populum; qui autem iterum nati fuerint, quis commonebit? positum est ergo saeculum in tenebris, et qui inhabitant in eo sine lumine, quoniam lex tua incensa est — nach v 32 zur Strafe für die Uebertretung des Gesetzes: et justus judex cum sit, abstulit a vobis in tempore quod donaverat —, propter quod nemo scit, quae a te facta sunt vel quae incipient opera. si enim inveni coram te gratiam, inmitte in me spiritum sanctum et scribam omne quod factum est in saeculo ab initio, quae erant in lege tua scripta, ut possint homines invenire semitam et qui voluerint vivere in novissimis vivant.

Et respondit ad me et dixit: vadens congrega populum et dices ad eos, ut non quaerant te diebus quadraginta. tu autem praepara tibi buxos multos et accipe tecum Saream, Dabriam, Salemiam, Elkana et Asihel, quinque hos, qui parati sunt ad scribendum velociter. et venies hic et ego accendam in corde tuo lucernam intellectus, quae non extinguetur quoadusque finiantur quae incipies scribere. et cum perfeceris quaedam palam facies quaedam sapientibus absconse trades, in crastinum enim hac hora incipies scribere (v 19—26). Das geschieht: et accepi quinque viros sicut mandavit mihi et profecti sumus in campum et mansimus ibi. et factus sum in crastinum et ecce vox vocavit me dicens: Esdra aperi os tuum et bibe quo te potavero. et aperui os meum et ecce calix plenus porrigebatur mihi. hoc erat plenum sicut aqua, color autem ejus ut ignis similis. et accepi et bibi, et in eo cum bibissem, cor meum eructabatur intellectum, et in pectus meum increscebat sapientia, nam spiritus meus conservabat memoria (andere: memoriam). et apertum est os meum et non clausum amplius. Altissimus autem dedit intellectum quinque viris, et scripserunt quae dicebantur excessiones noctis quas non sciebant, et sederunt quadraginta diebus; ipsi autem per diem scribebant, nocte autem manducabant

panem: ego autem per diem loquebar et per noctem non tacebam. scripti sunt autem per quadraginta dies libri nonaginta quatuor. et factum est, cum completi essent quadraginta dies, locutus est Altissimus dicens: priora quae scripsisti in palam pone et legant digni et indigni, novissimos autem septuaginta conservabis, ut tradas eos sapientibus de populo tuo; in his enim est vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen. et feci sic (v 37—48).

Diese Legende ist von den Kirchenvätern teils unverändert, teils, im Zusammenhange mit dem Kampf gegen den Montanismus und dessen Inspirationsbegriff, in der Form wiederholt worden, dass Esra in literarischer Bearbeitung (ἀναγνωρισμός Cl. Alex.) den allerdings in der Katastrophe des Jahres 588 v. Chr. beschädigten Pentateuch wiederhergestellt habe (vgl Westphal p 15 ss). Die ursprüngliche Autorschaft des Moses konnte bei beidem bestehen: entweder ist dem Esra eben das mosaische Werk eingegeben worden, oder aber hat er in gewissenhafter Weise gerade das mosaische Werk wiederhergestellt. Von da aus hat auch die von Westphal (p 19) angezogene Aeusserung des Hieronymus (contra Helvid. IV, p 2 und 134) weniger auffallendes; es ist nur scheinbar kritische Weitherzigkeit, wenn er sagt, sive Mosen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram ejusdem instauratorem operis, non recuso.

Wie für die jüdische und die alte christliche, so gilt auch für die von der Tradition lebende Theologie unserer Tage die mosaische Abfassung des Pentateuchs als Glaubenssatz. Mit dem Buch Josua nimmt es auch diese Theologie weniger schwer; Keil z. B. (bibl. Komm. über d. AT, II 1 Leipzig 1863 p 5 ss) hat nichts dagegen, dass das Buch Josua von einem unbekannten Autor wenig nach Josuas Tod verfasst worden sei. Auch A Zahn lässt sich durch seinen tiefen Schmerz über den Verfall der protestantischen Schriftforschung nicht abhalten, von dem Buch Josua eben nur zu reden als dem Buch, das von Josua handelt; mit der Pentateuchkritik hingegen soll sogar das Umsichgreifen der Sozialdemokraten und barmherzigen Schwestern in Stuttgart in ursächlichem Zusammenhang stehen (A Zahn, das Deuteronomium, eine Schutzschrift wider modern-kritisches Unwesen, Gütersloh 1890, Vorrede u. S 38. 80. 82). Aber selbst wenn letzteres wahr wäre, dürfte es kein Hindernis sein, die Frage aufzustellen, wie es mit der Sicherheit der Tradition bestellt ist, vor allem ob sie aus den betreffenden Schriften selbst sich bestätigt.

III. Das Selbstzeugnis des Hexateuchs über seine Verfasser.

Die Meinung der Tradition ist: der Pentateuch ist eine ursprüngliche einheitliche Konception des Moses, das Buch Josua ebenso eine literarische Arbeit des Josua. Wie stellen sich diese Bücher selbst zu dieser Annahme?

Schon aus dem bisher Ausgeführten ergiebt sich eine Gegeninstanz. Die Zusammengehörigkeit des Pentateuchs und des Buchs Josua ist unbestreitbar. Wie kann aber Moses ein Buch anlegen, das von Anfang bis Ende in so bestimmter Weise auf Abschluss durch eine fremde Hand abzielt? Indessen sei darauf weiter kein

Nachdruck gelegt; es würde dagegen von manchen der Prophetencharakter des Moses ins Feld geführt und eine Erörterung über das Wesen der Weissagung ist nicht dieses Orts.

§ 4. Selbstzeugnis des Hexateuchs über die literarische Thätigkeit des Moses und Josua.

Zunächst handelt es sich darum, einige Notizen im Hexateuch, welche die Autorschaft des Moses und Josua zu behaupten scheinen, in ihrer Bedeutung klar zu stellen (cf Kue § 2; Bl-W[5] p 110 s).

Wiederholt wird gesagt, dass Moses auf göttlichen Befehl etwas niedergeschrieben hat. Nach der Amalekiterschlacht wird er von Jhwh angewiesen: „schreibe dies zum Andenken בַּסֵּפֶר“ (Ex 17 14). Was ist damit gesagt? ist mit בספר wirklich der Pentateuch und die vorhergehende Schilderung der Amalekiterschlacht als Niederschrift des Moses gemeint? Es mag auf sich beruhen, ob זאת die Amalekiterschlacht selber (Dillm. z. St.) oder das verräterische Verhalten Amaleks (Kue § 2 A. 1 wegen des Zwecks der Notiz) bezeichnet; auch die von Kue (ib. p 14 u. Anm. 3) mit Rücksicht auf LXX (εἰς βιβλίον) u. a. Verss. (Pesch. nicht!) vorgeschlagene Aenderung von בַּספר in בְּספר ist unnötig, wenn nicht unmöglich; בַּספר ist ein gewöhnlicher Hebraismus; Moses soll eben in das betreffende, hiefür bestimmte Buch schreiben (cf Dillm. z. St.; Ges-Kautzsch § 109, 3 Anm. 1 c); bei Kautzsch ist ganz mit Recht einfach „in ein Buch“ übersetzt. Die Stelle beweist nur, dass nach der Meinung des Erzählers Moses geschrieben hat, aber nicht einmal, dass er den vorliegenden Bericht verfasst habe; die Stelle ist im Mund eines andern, der etwa den Bericht des Moses vor sich liegen hatte, viel natürlicher. Etwas anders steht es mit Ex 24 4, wonach Moses das ihm von Jhwh mitgeteilte Bundesbuch niederschrieb; damit soll das vorangehende Gesetzeskorpus Ex 20 23—23 33 als von Moses im vorliegenden Wortlaut verfasst herausgehoben werden; nur dass dann die Umgebung, in welcher dieser Abschnitt steht, um so weniger auf mosaische Niederschrift Anspruch erhebt. Die Stelle Ex 34 27 s ist kritisch schwierig; im vorliegenden Wortlaut ist zweierlei zusammengeworfen, die Zehngebote und die Bundesworte; aber nimmt man die Notiz, wie sie vorliegt, so ist sie ihrer Art nach mit Ex 24 4 durchaus identisch. Ganz ebenso ist es im günstigsten Fall mit dem Stationenverzeichnis in Nu 33; nämlich dann, wenn v. 2 so verstanden wird, dass er das nachfolgende Verzeichnis (v 3—49) direkt auf die Feder des Moses zurückführt, was aber gar

nicht notwendig im Wortlaut liegt; dieser sagt möglicherweise nichts, als dass das gegebene Verzeichnis auf einer Aufzeichnung des Moses beruhe.

Im Deuteronomium ist weniger von Interesse die Notiz der Einleitung (1 5), dass Moses die ganze folgende Rede dem Volk vorgetragen habe, ebenso die wiederholte Zusammenfassung der Rede in Formeln wie „diese Thora", „die Satzungen und Rechte, die ich euch lehre", „das ganze Gesetz, das ich euch heute vorlege"; alles das bedeutet eben nur, dass diese Rede von Moses gehalten worden sei. Dagegen wird 31 9 24 26 ausdrücklich gesagt, dass Moses das von ihm zuerst mündlich vorgelegte Gesetz nachher auch niedergeschrieben und den Vertretern des Volks übergeben habe, ja 28 58. 29 19 20 26. 30 10 wird in einer für die Ursprünglichkeit des Wortlauts der Rede mehr als gefährlichen Weise die noch gar nicht gemachte Niederschrift schon in der Rede selber citiert. Aber abgesehen von diesen und andern Schwierigkeiten, was ist mit 31 9 24 26 gesagt? Im günstigsten Fall nur, dass Moses die 1 6—30 20 bzw. noch 31 2—8 zu lesende Rede niedergeschrieben habe; dass diese Rede gar nicht bloss „Gesetz" im engern Sinne ist, sowie dass 4 41—49. 5 1a. 27 1 9 11. 28 69. 29 1. 31 1 7 die Rede unterbrechen, mag dabei vorerst auch noch hingehen. Aber es liegt dann hier nur wieder der ganz gleiche Fall vor wie Ex 24 4; darauf, dass Moses den ganzen Pentateuch geschrieben habe, führen auch diese Stellen in keiner Weise.

Ja, man kann noch weiter gehen. Die Gesetze des Pentateuchs werden alle auf Offenbarung Gottes an Moses zurückgeführt; es ist gewiss das natürlichste, anzunehmen, der Pentateuch meine in der That, Moses habe diese Gesetze alle nicht nur von Gott empfangen, sondern auch nach mündlicher Mitteilung an das Volk niedergeschrieben. Das würde auf eine sehr ausgebreitete literarische Thätigkeit des Moses führen, aber immer noch für Abfassung des Pentateuchs durch ihn rein gar nichts beweisen.

Was endlich das Buch Josua betrifft, so sagt Jos 24 26 allerdings aus, dass Josua — aber nur über seine Schlussreden und die daran sich anschliessende Feierlichkeit — eine schriftliche Aufzeichnung gemacht habe, aber dem Gedanken der Autorschaft Josuas für das nach ihm genannte Buch steht diese Notiz geradezu entgegen, denn diese Aufzeichnung hat Josua nicht in „sein" Buch eingetragen, sondern in das Buch des Gesetzes Gottes.

Das alles heisst: die Stellen, in welchen von schriftstellerischer Thätigkeit des Moses und Josua die Rede ist, sind für die Tradition über die Autoren des Hexateuchs zu einem kleinen Teil indifferent,

in der Hauptsache geradezu ungünstig. Dazu kommt nun aber noch eine Reihe von Thatsachen, welche die Abfassung dieser Bücher durch Moses und Josua ganz unzweideutig ausschliessen.

§ 5. Der Mangel an Einheitlichkeit und die Voraussetzung späterer Abfassung im Hexateuch.

(Vgl. Bl-W[5] § 25 etc.; Kue § 3. 4; Reuss § 130 ss; Dillm. I, p IX s.)

Unter dem, was im Hexateuch selbst der traditionellen Ansicht von den Autoren widerspricht, steht oben an die Thatsache, dass Pentateuch und Josua, obwohl durch einen einheitlichen Plan zusammengehalten, doch unmöglich je einer Hand entstammen können.

Die Genesis weist eine Reihe von Erscheinungen auf, welche nur verständlich sind, wenn diese Schrift, so wie sie vorliegt, von einem Redaktor aus ursprünglich selbständigen Elementen zusammengearbeitet ist.

Es finden sich in ihr zahlreiche Doubletten. Um einige Beispiele anzuführen: Ge 1_1—2_{4a} und 2_{4b}—$_{25}$ sind zwei verschiedene Schöpfungsgeschichten; cp 6 ss sind handgreiflich zwei Flutberichte zusammengearbeitet; cp 15 und 17 sind zwei Verhandlungen Gottes mit ganz gleichem Zweck erzählt; 19_{29} berichtet den Untergang von Sodom und Gomorrha, als ob 18_1—19_{28} gar nicht vorhanden wäre; 12_{10} ss und 20_1 ss erzählen je eine Gefährdung der Sara; der zweite Fall ist dem ersten, abgesehen von dem Verführer, so durchaus ähnlich, dass man nicht begreift, wie Abraham ein zweites Mal ein so gefährliches Experiment wagen mochte; und daran noch nicht genug: Abimelech von Gerar ist durch seine Erfahrungen mit dieser ersten Patriarchin auch nicht gewitzigt, sondern traut sich selber später gegenüber der Rebekka nicht, welche Isaak nach dem Vorbild seines Vaters als sein Weib verleugnet hatte (26_7 ss); zweimal wird Hagar vertrieben 16_4 ss und 21_8 ss; die gleiche Verhandlung, die Abimelech mit Unterstützung seines Heerführers Pikhol mit Abraham geführt hatte, wiederholt er mit Isaak, nur dass das zweite Mal die Umgebung Abimelechs noch etwas erweitert ist, 21_{22} ss und 26_{26} ss. Namentlich werden die Namen von Personen und Orten wiederholt motiviert: so gleich Beerseba 21_{31} und 26_{32} s, Bethel 28_{10}—$_{19}$ und 35_{15}; für Mahanaim wird, nachdem der Name 32_3 erklärt ist, zu einer zweiten Erklärung wenigstens der Ansatz gemacht v $_{11}$; ganz ebenso ist es mit Pniel 32_{31} und 33_{10} (cf Wc 47). Jakob bekommt den Namen Israel zweimal 32_{29} und 35_{10}; warum Isaak seinen Namen trägt, wird mindestens dreimal gesagt 17_{17}. 18_{12}. 21_6 (21_6 sind ev. zwei Erklärungen zusammengearbeitet cf KS z. St.; Budde, Urgesch. 224); 30_{14}—$_{18}$ wird ein Ansatz zu einer Erklärung des Namens Issaschar gemacht, die ganz anderer Art wäre, als die v $_{17}$ gegebene; der Name Sebulon wird ebenda v $_{20}$ zuerst von זָבַד dann von זָבַל abgeleitet; v $_{23}$ s giebt Rahel ihrem ersten Sohn den Namen Joseph zuerst, weil Jhwh ihre Schmach weggenommen hat (אָסַף) und dann, weil sie wünscht, dass Jhwh ihr einen weiteren Sohn dazu schenken möge (יֹסֵף). Solche Doppelheiten liegen in sehr charakteristischer

Weise auch in mehr nebensächlichen Bemerkungen vor: man nehme z. B. 21 1 a u. b; 42 1 s (nach der Quellenscheidung von Dillm. u. KS, anders Wc), oder die Frage Josephs nach seinem Vater 43 27 und 45 3, die je an ihrem Ort ein überaus schöner Zug, aber eben doppelt schwer erträglich ist.

Diesen Wiederholungen tritt eine stattliche Anzahl handgreiflicher Differenzen zur Seite. Gleich die beiden Schöpfungsgeschichten sind durchaus unvereinbar. Der zweite Bericht weiss nichts von einem Sechstagewerk und hat eine andere Reihenfolge der Schöpfungswerke, ganz zu schweigen von seiner volkstümlicheren, weit weniger theologisch geklärten Gesamthaltung. Die Flutberichte, so eng sie verschmolzen sind, enthalten schlechthin unvereinbare Daten: nach dem einen Bericht wird von jeder Tiergattung je ein Paar in die Arche genommen (6 19 s. 7 [8 s] 14 s), im andern wird zwischen reinen und unreinen Tieren unterschieden und von den ersteren je 7 Paare, von letzteren je ein Paar jeder Gattung über die Flut gerettet (v 2); die Dauer der Flut beträgt nach der einen Reihe von Angaben ein Jahr (7 11. 8 13); wie die andern Angaben es meinten, ist nicht mehr sicher zu bestimmen, möglicherweise nur 61 Tage, jedenfalls aber liegt die Differenz vor, dass nach 7 12 das Wasser 40 Tage, nach 7 24 dagegen 150 Tage lang steigt. Die drei Weiber Esaus heissen 26 34 s; 28 9 Jehudith, Basmat und Machalat, 36 2 s dagegen Ada, Oholibama und Basmat, wobei aber noch zu bemerken ist, dass 28 9 Machalat als Tochter Ismaels und Schwester Nebajoths bezeichnet wird, 36 3 dagegen Basmat — „der offenste Widerspruch in der ganzen Genesis“ (Wc 51). Bei der Flucht Jakobs ist Isaak nach einer Quelle dem Tode nahe, nach der andern kaum über die Mitte seines Lebensalters hinaus (Dillm. I 322). Besonders lehrreich ist die Josephsgeschichte. Der Vater der 12 Söhne heisst abwechslungsweise Jakob und Israel; Rahel ist nach 35 19 gestorben, 37 10 wird sie noch als lebend vorausgesetzt (vgl. Dillm z. St.); Joseph selber ist nach 37 3 ein spätgeborener Sohn, nach 29—31 höchstens 12 Jahre jünger als Ruben (Dillm zu 37 3); 37 21—30 nimmt bald Ruben bald Juda sich Josephs an; 28 a (cf 40 15 גְּנֹבְתִּי) 36 wird Joseph von Midianitern gestohlen, nach 25—27. 28 b. 45 4 b verkaufen ihn seine Brüder an Ismaeliter; in Aegypten wird Joseph nach einer Version vom Trabantenobersten, dem Eunuchen Potiphar gekauft (37 36), dieser ist selbst Gefängnisaufseher, hat das Staatsgefängnis in seinem eigenen Haus (41 17. 19) und lässt durch Joseph seine Gefangenen „bedienen“ (41 12), Joseph wünscht sich demgemäss nicht Befreiung aus dem Gefängnis, sondern Befreiung aus der Sklaverei (40 14 15 a) — die Versuchungsgeschichte hat in diesem Rahmen keinen Platz —, nach der andern Version wird Joseph von einem anonymen Aegypter (Potiphar ist 39 1 Einschub, איש מצרי als Apposition dazu wäre völlig sinnlos Wc 54) gekauft (39 1 2 5), von diesem aus bekanntem Grund ins Gefängnis übergeben und von dem ebenfalls anonymen Gefängnisaufseher mit der „Aufsicht“ über die Gefangenen betraut (v 20 ss); bei der Heimreise von Aegypten finden die Brüder nach 42 27 s das ihnen wieder zugesteckte Geld schon unterwegs oben in den Säcken, nach v 35 erst beim Ausschütten der Säcke; nach dem ersten Bericht behält Joseph den Simeon als Geisel zurück und gestattet ihr Wiederkommen nur unter der Bedingung, dass sie Benjamin mitbringen (42 19—24 34 36), der andere weiss von der Zurückhaltung Simeons nichts (cf v 38; in cp 43 sind v 14 und 23 b dem ersten Bericht zuzuweisen); Sprecher der Brüder ist 42 22 37 Ruben, 43 3—10. 44 14 ss oder wenigstens v 18 ss (KS zu v 16) Juda.

Von Differenzen mit den nachfolgenden Büchern des Pentateuchs, wie z. B.

dass der heilige Stammvater des Volks, Abraham, gegen Lev 18 9 11. 20 17. Dt 27 22 mit seiner Halbschwester verheiratet (cf DILLM zu Ge 20 12), oder dass Ge 38 24 Ehebruch durch Verbrennung bestraft wird, während das Gesetz Lev 20 10. Dt 22 23 Steinigung als Strafe bestimmt und den Feuertod für verhurte Priestertöchter vorbehält (Lev 21 9), ist hier abzusehen: da lässt sich zur Not ja immer sagen, das Gesetz war noch nicht vorhanden.

Zu den bisher genannten Differenzen kommt noch eine besondere Art von Schwierigkeiten, nämlich solche, die in der Chronologie der Genesis, besonders in den Altersberechnungen vorliegen. Das bekannteste Beispiel ist, dass Hagar 21 14 s den Ismael tragen muss, der nach 16 16. 21 5 volle 14 Jahre älter als Isaak ist, wozu noch kommt, dass nach 21 8 ss Hagar erst nach Isaaks Entwöhnung vertrieben wird: das gäbe möglichst nieder gerechnet für Ismael ein Alter von 16 Jahren Nach ihrem 65. (12 4. 17 17), ja nach ihrem 90. (17 17) Lebensjahre sollen die Reize der Sara noch derart gewesen sein, dass Abrahams Leben um ihretwillen gefährdet ist. Abraham selber denkt als Hundertjähriger nicht mehr an Kindersegen (17 17); nach dem Tode der Sara mit 147 Jahren nimmt er noch einmal ein Weib, die ihm nicht weniger als sechs Söhne schenkt (25 1 s); Benjamin ist nach cp 42 ss ein zarter Knabe, den sein Vater nicht einmal unter dem Schutz seiner Brüder will reisen lassen, 46 21 ist er plötzlich der Kinderreichste seiner Brüder. Hieher gehört auch die von SPINOZA (Tract. theol.-pol. cap 9 VLOTEN u. LAND II 493) aufgeworfene Frage, wo cap 38 chronologisch unterzubringen sei (weitere Belege vgl REUSS § 132).

Aus den Wiederholungen und Widersprüchen in der Genesis wird jedenfalls soviel klar, dass dieselbe nicht das Werk eines in ursprünglicher Weise, seis auf Grund göttlicher Inspiration, seis auf Grund lebendiger Ueberlieferung und Erinnerung schreibenden Erzählers, sondern die Zusammenarbeitung verschiedenartiger, dem Kompilator nicht mehr als frei zu behandelnd, sondern schon literarisch verfestigt gegenüberstehender Stoffe ist. Das wird eigentlich heute von niemand mehr bezweifelt. Nun liesse sich freilich in abstracto wohl sagen, so gut als ein späterer kann ja auch Moses diese Zusammenarbeitung besorgt haben. Diese schon von älteren Kritikern z. B. von ASTRUC vertretene Ansicht hat noch jüngst mit vielem Scharfsinn ONAUMANN (das erste Buch der Bibel, nach seiner inneren Einheit und Aechtheit dargestellt, Gütersloh 1890) einleuchtend machen wollen.

Dieser Ausweg zur Rettung der Tradition würde sich sehr einfach als unmöglich erweisen, wenn sich zeigen liesse, dass die nachfolgenden Bücher des Hexateuchs, mit welchen die Genesis ohnedies aufs engste zusammenhängt, Erscheinungen der gleichen Art aufweisen; denn die Geschichte seines eigenen Wirkens wird wohl niemand nach verschiedenen Quellen, mit Doubletten und Widersprüchen behaftet schreiben. Dieser Beweis lässt sich führen: Erscheinungen, wie sie oben in der Genesis nachgewiesen sind, kehren in diesen Büchern wieder, und im weiteren wird sich zeigen, dass die

Elemente, aus welchen die Mosesgeschichte zusammengesetzt ist, gleicher Art sind wie die in der Genesis zusammengearbeiteten. Damit ist dann aber die mosaische Abfassung auch der Genesis als unmöglich nachgewiesen.

Zunächst also sind Belege dafür beizubringen, dass auch die Mosesgeschichte des Pentateuchs nicht einheitlich ist (cf Kue § 4 Anm. 12).

Aus der Erzählung der hier in Betracht kommenden Bücher seien zunächst einige besonders und unmittelbar deutliche Wiederholungen herausgehoben. Zweimal wird berichtet die Berufung des Moses und die damit verbundene Selbstoffenbarung Gottes unter dem Namen Jhwh (Ex 3_{6} ss und 6_{2} ss), die Bestellung des Aaron zum Sprecher des Moses (Ex 4_{14-16} und 6_{30}—7_{2}), dessen Aufbruch aus Midian (4_{18} u. $_{19\ 20}$a), der Aufbruch des Volks vom Sinai (Nu 10 $_{11}$ s u. $_{29}$ ss, vielleicht noch einmal v $_{33}$, nach Dillm); Nu 11 ist vom Manna und den Wachteln die Rede, als ob Ex 16 gar nicht vorhanden wäre; ähnlich verhalten sich Ex 17 $_{1-7}$ und Nu 20 $_{1-13}$, zwei Erzählungen über Wassermangel, wobei sogar der Name Meriba sich wiederholt; die Einsetzung von Richtern Ex 18 $_{13-26}$ ist an diesem Ort verfrüht (vgl auch v $_{27}$ mit Nu 10 $_{29}$), aber dahin versetzt, wohl weil in Nu 11 $_{11-25}$ eine Erzählung steht, deren Zweck sich mit dem jener ersten deckt, während die Einzelheiten völlig auseinandergehen. Dazu kommen Erscheinungen gleicher Art im kleinen, wie Ex 14 $_{19}$ a u. b. Nu 12 $_{4}$ u. $_{5}$. Nu 32 (der Wechsel von Ruben Gad und Gad Ruben).

Wie in der Genesis finden sich aber dann auch in diesen Büchern Erzählungen, welche deutlich durch Zusammensetzung und Durcheinanderschiebung ursprünglicher Sonderberichte entstanden sind und diese ihre Entstehung noch durch Differenzen verraten, welche nicht ausgeglichen worden sind. Das liegt deutlich vor Augen in der Kundschaftergeschichte Nu 13 u. 14 (vergl. Dillm III 68—80; Wp² 375 s. p³ 370): nach 13 $_{3}$ gehen die Kundschafter aus von der Wüste Pharan, nach v $_{26}$ von Kades; nach v $_{21\ 25}$ kommen sie bis Rechob und erkunden das ganze Land bis zum Libanon, nach v $_{22}$ kommen sie bis Hebron, nach v $_{23}$ genauer bis Eschkol bei Hebron und erkunden nur den Süden des Landes; v $_{32}$ schildern sie das Land als ein seine Bewohner verzehrendes, v $_{24\ 28}$ als überaus fruchtbar und heben nur seine Wehrhaftigkeit hervor; das Murren des Volks wird 13 $_{30}$ von Kaleb, 14 $_{6}$ s von Josua und Kaleb, 14 $_{30}$ von Kaleb und Josua beschwichtigt; von dem Urteil über das Volk wird 14 $_{24}$ nur Kaleb ausgenommen, v $_{38}$ Josua und Kaleb, v $_{30-33}$ Kaleb und Josua. Josua war somit nach einem der ursprünglichen Berichte gar nicht unter den Kundschaftern. In cap 16 (cf Dillm III 87 ss; Wc 107 s, korrigiert nach Kue ThT II, 1878, p 139 ss in Wc 339 s; Wp² 376 s p³ 371) tritt nach einer Linie der Erzählung Korah — ob Levit oder Judäer, bleibe dahingestellt — mit 250 Israeliten für das priesterliche Recht aller Israeliten ein, opponiert also gegen dessen Beschränkung auf Levi; sie werden von Moses vor das Heiligtum geladen, mittelst eines Räucheropfers wird ein Gottesgericht angestellt, dabei werden die Empörer von einem von Jhwh ausgehenden Feuer verzehrt. Nach der andern Linie lehnen sich zwei vornehme Rubeniten, Dathan und Abiram, gegen die Herrschaft auf, welche Moses als Führer und Richter nach ihrem Vorwurf in eigennütziger Weise (v $_{15}$ b) ausübt — nach Dillmann hätten sie freilich auch gegen Aarons Vorrecht sich gewendet —; da sie einer Citation des Moses nicht folgen, geht dieser in Begleitung der Aeltesten zu ihren Zelten; das Gottesge-

richt tritt hier in der Weise ein, dass der Boden sich spaltet und die Uebelthäter zur Hölle fahren.

Sehr auffallende Differenzen liegen auch sonst vor, wenn man die verschiedenen Angaben der Mosesgeschichte zusammenhält. Des Moses Schwiegervater z. B. heisst Ex 2 18—21 Reuel, nachher, 3 1. 4 18. 18 1 ss Jithro, Nu 10 29 möglicherweise Hobab. Wenn an letzterer Stelle von des Moses Schwiegervater die Rede ist, so ist dieser darnach gegen Ex 18 27 während der Gesetzgebung anwesend geblieben. Nach Ex 4 20 nimmt Moses Weib und Kind mit nach Aegypten, 18 2 erfährt man, dass sie zurückblieben und ihm später von seinem Schwiegervater wieder zugeführt wurden, denn das אַחַר שִׁלּוּחֶיהָ (vgl 1 Sam. 11 7 וְאַחַר שׁ' unmittelbar nach אַחֲרֵי שׁ') v 2 b ist zu handgreiflich ein harmonistischer Einsatz. Dann vergleiche man die Anschauung, dass das Wüstenheiligtum das Centrum des Lagers bildet (Ex 25 ss. 35 ss. Nu 2) mit Ex 33 7—11. Nu 11 26. 12 4, wornach es ausserhalb des Lagers sich befindet. Aaron stirbt nach Nu 20 22 ss auf dem Berge Hor, nach Dt 10 6 ss in Mosera, einer der Wüstenstationen.

In diesem Zusammenhang sind auch solche Teile der Moseserzählung anzuführen, welche so, wie sie vorliegen, schlechterdings unklar und verworren sind. Es gilt das namentlich von dem Bericht über die Gesetzgebung selber. Man nehme, um nur das nächstliegende zu fassen, Ex 19: da ist ein entsetzlicher Durcheinander; Moses, ein immerhin schon 80jähriger Mann (7 6), wird in ganz unverantwortlicher Weise von dem Erzähler den Berg auf und ab gehetzt; man weiss schliesslich überhaupt nicht mehr, wo er sich eigentlich befindet; gleich v 3 ist Moses auf den Berg gestiegen, nichtsdestoweniger ruft ihm Gott vom Berg herab zu; v 7 geht Moses wieder herunter, v 8 b berichtet er Worte des Volks an Gott, doch wahrscheinlich oben auf dem Berg; v 9 berichtet er die Antwort Gottes an das Volk, natürlich wieder unten; wenn v 10 Gott ihn dann gleich wieder zum Volk schickt und Mose v 14 wirklich den Berg herabsteigt, so ist er einmal den Berg herabgestiegen, ohne vorher hinaufgestiegen zu sein. Höchst verworren sind dann weiterhin auch die Angaben über den Wüstenaufenthalt nach der Gesetzgebung am Sinai (cf hiezu Dillm. III 110).

Die Pentateucherzählung über Moses ist als Selbstbiographie schlechterdings unmöglich. Dass jemand über eigene Erlebnisse allerwichtigster Art, ja selbst über die Namen seiner nächsten Verwandten verschiedene, ganz unvereinbare Angaben gemacht haben soll, ist einfach undenkbar. Eine solche Erzählung kann nur von einem Manne hergestellt sein, der den Ereignissen ferne stand und selber schon nach auseinandergehenden Nachrichten arbeiten musste, denen gegenüber er die innere und äussere Möglichkeit freier Prüfung nicht mehr hatte.

Nun bliebe aber an sich immerhin noch die Möglichkeit, dass die in die Pentateucherzählung verwobene Gesetzgebung von Moses herrührte, und dass wenigstens für den Teil, welcher der praktisch wichtigste war, die Tradition sich bestätigen würde (vrgl. hiezu Kue § 3; Wp, Teil A Gesch. des Kultus).

So wie die Gesetze des Pentateuchs vorliegen, wollen sie aller-

dings alle von Moses herrühren, und zwar so, dass Moses in einem Jahr, während des Aufenthalts am Sinai, die ganze sinaitische Gesetzgebung von Ex 20 — Nu 10, in den letzten Tagen seines Lebens die moabitische Gesetzgebung des Deuteronomiums geliefert hätte. Ueber die 38 Jahre, die dazwischen liegen, erfahren wir überhaupt nichts, was bei einem Autor, der seine eigene Zeit beschreibt, doch auch im höchsten Mass befremden muss. Allein selbst diese sonderbare und an die literarische und gesetzgeberische Leistungsfähigkeit des Moses die höchsten Anforderungen stellende Geschäftsverteilung zugestanden, auch hier kehren die bisher in der Erzählung des Pentateuchs nachgewiesenen Erscheinungen wieder.

Gleich das ist eine ganz schlimme Differenz, dass nach Dt 5_{19} ss. 6_{1} am Sinai dem Volk nur der Dekalog geoffenbart, alles übrige nur dem Moses anvertraut und von diesem erst nach 40 Jahren promulgiert wird, während er Ex 24_{3} das ihm von Gott gesagte dem Volk gleich vorlegt, ja (v $_{4}$) es sogar aufschreibt, um von den nachfolgenden Gesetzesmassen ganz zu schweigen. Dazu kommt eine ganze Menge einzelner Differenzen schwerwiegendster Art. Um die Frage, ob Ex 34_{14-26} ursprünglich ein Dekalog ganz anderer Art vorliegt als der Ex 20 mitgeteilte, vorerst auf sich beruhen zu lassen — Wellhausen (Wc 329) findet hier den bösesten Widerspruch im AT —, schon die Dt 5 gegebene Wiederholung des Dekalogs von Ex 20 zeigt Abweichungen, die nicht als Freiheit der Citation verstanden werden können: der Sabbath wird beidemal durchaus verschieden motiviert. Namentlich aber zeigen die Bestimmungen der Kultusgesetzgebung solche Unterschiede, ja Gegensätze, dass ursprüngliche Einheitlichkeit der Gesetzgebung ganz unweigerlich ausgeschlossen wird. Als Belege mögen folgende Beispiele genügen: das Bundesbuch gestattet Ex 20_{24} an jedem Ort zu opfern, an welchen irgendwie eine Erinnerung an Gott sich heftet, das Dt kann nicht oft genug wiederholen, dass nur an einem einzigen, von Jhwh besonders zu bestimmenden Ort der Kult ausgeübt werden darf (12_{5} ss. 14_{23} ss. 16_{2} ss etc.). Mit dem Dt stimmt hierin überein Lev 17_{4}. Das Mazzoth- bezw. Passahfest dauert nach Ex 23_{15}. 34_{18}. Dt 16_{3} ss sieben Tage, nach Lev 23_{4-8}. Nu 28_{16} s acht Tage, ebenso das Laubhüttenfest nach Dt 16_{13} einerseits und Lev 23_{34} ss. Nu 29_{12} ss (vergl. besonders v $_{35}$) andererseits — um von anderen Differenzen der Festgesetzgebung hier abzusehen. Die Dienstzeit der Leviten beträgt nach Nu $4_{23\ 35\ 39\ 43\ 47}$ zwanzig Jahre vom 30.—50. Lebensjahr, nach Nu 8_{23} ss fünfundzwanzig Jahre vom 25.—50. Lebensjahr. Nach Nu 18_{20} ss. Dt 14_{27} haben die Leviten keinen Anteil am Landbesitz, wie die übrigen Stämme, Nu 35 wurden ihnen Städte und Landbesitz zugewiesen.

Auf eine andere Erscheinung, welche bei der Prüfung der Pentateucherzählung vorangestellt wurde, auf die Wiederholungen, muss deshalb weniger Gewicht gelegt werden, weil die Gesetzgebung des Pentateuchs, so wie sie vorliegt, nicht nach sachlichen Gesichtspunkten, sondern nach ihrer vermeintlichen zeitlichen Entstehung geordnet ist; da kann es ja Anlässe geben, dass ein Gesetz wieder vorgenommen werden muss, obwohl die Notwendigkeit einer wiederholten Niederschrift auch da nicht recht einleuchten wird. Aber es kommen auch so Fälle vor, die jeder Zurechtlegung spotten: in Ex 34_{17} ss sind Be-

stimmungen wiederholt, die cap 21—23 schon sämtlich gegeben sind; Lev 18 und 20 stehen unmittelbar hintereinander zwei Gesetze über den ganz gleichen Gegenstand, und man kann nicht etwa sagen, cap 20 normiere die Strafen für die cap 18 festgestellten Fälle, denn schon 18 29 wird in summarischer Weise die Strafe angesetzt (vgl hiezu DILLM I, zu Ge 17 14 und STADE GI I 421). Auch das wird niemand verständlich machen können, warum es innerhalb eines Monats nötig war, zweimal ein Gesetz über die Freistädte zu geben, Nu 35 9—34 und Dt 19 1—13, zumal das erstere viel genauere Bestimmungen giebt als das zweite.

Das sind nur wenige Beispiele, aber sie genügen, um zu zeigen, dass auch die Gesetzgebung des Pentateuchs so, wie sie vorliegt, von Moses nicht herstammen kann.

Endlich ist noch ein Blick auf das Buch Josua zu werfen. Bei ihm wiederholt sich, was bei der Mosesgeschichte festzustellen war: die Unmöglichkeit, dass Berichte des Josua vorliegen, erhellt auch hier daraus, dass die Erzählung Varianten aufweist, die nur verständlich werden, wenn verschiedenartige ursprüngliche Berichte zusammengearbeitet sind.

Auch hier mögen einige Beispiele reden. Eine sehr schöne Doublette liegt vor in cap 7 25, wo Achan gesteinigt und verbrannt und dann noch einmal gesteinigt wird. In der überaus verwickelten Erzählung über den Jordanübergang ist jedenfalls das deutlich, dass nach 4 9 die zwölf Steine zur Erinnerung an diesen Uebergang im Jordanbett selbst aufgestellt werden, während nach v 7 s 20 aus dem Jordanbett zwölf Steine mitgenommen und im ersten Nachtlager auf westjordanischem Boden, in Gilgal, aufgestellt werden. Auch der Bericht über die Eroberung von Jericho, cap 6, ist nicht einfach: nach v 4 haben im entscheidenden Augenblick sieben Priester in die Posaunen zu stossen, nach v 5 wird das Widderhorn geblasen, worauf das Volk das Kriegsgeschrei erheben soll; nach v 4 (vgl v 16) sollen die Priester erst am siebenten Tag in die Posaune stossen, nach v 8 s blasen sie schon beim ersten Umzug und trotzdem befiehlt Josua v 10 vollständige Stille. In dem Bericht über die Eroberung von Ai, cp 8, schickt Josua nach v 2 s nachts 30000 (Schreibfehler für 3000) Mann ab, welche sich in einen Hinterhalt legen sollen, er selbst zieht mit dem Gros des Heers erst am folgenden Morgen aus (v 10); nach v 12 schickt er einen Hinterhalt von 5000 Mann aus, nachdem er mit dem Gesamtheer vor der Stadt angelangt ist. Schon diese Beispiele genügen.

Dass ein Feldherr über seine eigenen wohl gelungenen Aktionen widersprechende Mitteilungen nicht machen kann, leuchtet ohne weiteres ein. Der Beweis, den z. B. KEIL aus עברנו in 5 1 für die Autopsie des Verfassers ableitet, scheitert ganz einfach daran, dass diese ohnehin in den Zusammenhang sehr schlecht passende auch von der Masora verworfene Lesart von den alten Versionen nicht vorausgesetzt wird.

Schliesslich muss hier schon darauf hingewiesen werden, dass die bisher genannten Thatsachen und die aus ihnen zu ziehenden

Schlüsse unterstützt werden durch Beobachtungen über den Sprachgebrauch des Hexateuchs. Es zeigt sich nämlich, dass ohne irgendwie plausible Gründe für dieselben Begriffe verschiedene Ausdrücke gebraucht werden. Den Wechsel der Gottesnamen אלהים und יהוה hat man allenfalls noch versuchen können, theologisch zurechtzulegen. Aber Wechsel des Ausdrucks kommt ebenso bei rein indifferenten Gegenständen vor. So wechselt z. B. Ge 30 in ganz unmotivierter Weise אָמָה (v 3) und שִׁפְחָה (v 4 7 9). Besonders Handgreifliches bietet auch in dieser Hinsicht die Josephsgeschichte: hier kommen zwei Ausdrücke vor für Gefängnis מִשְׁמָר (40 3a. 42 17 19) und בֵּית הַסֹּהַר (40 3b. 39 20 s); die beiden wichtigen Mitgefangenen Josephs heissen 40 1 מַשְׁקֵה מֶלֶךְ מִצְרַיִם und הָאֹפֶה, v 5b steht הַמַּשְׁקֶה וְהָאֹפֶה אֲשֶׁר לְמֶלֶךְ מִצְרַיִם, dagegen s 2 שַׂר הַמַּשְׁקִים und שַׂר הָאֹפִים; die Brüder Josephs bezeichnen ihrem Vater gegenüber den ihnen unbekannten Gewaltigen in Aegypten bald durch הָאִישׁ אֲדֹנֵי הָאָרֶץ 42 30. 33, bald einfach durch הָאִישׁ (43 3 5 6 s etc.); von Benjamin reden sie vor Joseph bald als dem יֶלֶד (42 22), bald als dem נַעַר (43 8. 44 22 30 s. 33 s), von Joseph sagen sie teils אֵינֶנּוּ (42 13 32), teils מֵת (44 20); ja sogar für Getreidesack werden zwei Worte gebraucht שַׂק (42 25 35) und אַמְתַּחַת (43 12 18 21 ss. 44 1 s 8 11 s); das Beladen der Lasttiere wird 44 13 durch עָמַס עַל, 45 17 durch טָעַן ausgedrückt. Ebenso zahlreiche Beispiele bietet z. B. auch die Erzählung von den ägyptischen Plagen (vgl. Dillmanns Quellenscheidung).

Mit alledem ist jedenfalls die Gewissheit erreicht, dass die jüdische Tradition über die Abfassung des Hexateuchs an dem Mangel an Einheitlichkeit der in Frage stehenden Schriften scheitert.

Schon das Bisherige drängt zu der Annahme, dass der Hexateuch, da er auch über Ereignisse der Moses-Josua-Zeit verschiedene Angaben macht, nicht aus einer Zeit stammen kann, welcher diese Ereignisse in lebendiger Erinnerung gegenwärtig waren, sondern einer um einiges spätern Zeit angehören muss. Es liegen hiefür aber ganz positive Beweise vor.

In diesem Zusammenhang kann schon die Objektivität erwähnt werden, mit welcher von Moses und Josua geredet wird. Nun ist freilich der schriftstellerische Geschmack nicht zu allen Zeiten der gleiche, und es liesse sich ja denken, dass diese Männer von sich in einer dritten Person geredet hätten, obwohl die alttestamentlichen Propheten und ausserhalb des ATs alte Denkmäler wie die Mesainschrift diese Redeweise nicht gerade erwarten lassen.

Aber geradezu unmöglich ist, dass ein Schriftsteller in eigener Rede, die er in oratio recta wiedergiebt, von sich in dritter Person redet, wie das Nu 15 22 s (und Dt 33 4) geschieht. Undenkbar ist vor allem, dass ein Schriftsteller über sich selbst Bemerkungen und Urteile abgiebt, wie sie durch den Hexateuch über Moses und Josua sich hindurchziehen. Oder ist es vorstellbar, dass Moses an seinen Stammbaum selbst die Bemerkung Ex 6 26 s anfügte? dass er von sich berichtete, er habe viel gegolten beim ägyptischen Hof und Volk (Ex 11 3), könnte man sich noch gefallen lassen, aber das geht doch nicht mehr an, dass er von sich selber sagte, er sei sanftmütiger gewesen als alle Menschen (Nu 12 3), oder dass Josua von sich schreibt, Israel habe ihn sein Leben lang so hoch gehalten wie einst den Moses (Jos 4 14. vgl 6 27).

An einer ganzen Reihe von Stellen wird deutlich, dass von Ereignissen einer entfernten Vergangenheit die Rede ist; bei der traditionellen Meinung sind sie nur ganz unerklärliche und unerträgliche Anachronismen. Die Bemerkung „damals waren die Kanaaniter im Lande“ (Ge 12 6. 13 7 und etwas ähnliches Dt 2 12) hat nur Sinn in einer Zeit, wo sie nicht mehr im Lande waren, was erst ziemlich spät nach der Eroberung des Landes der Fall war. Das gleiche gilt von der Bemerkung, dass irgend ein Resultat der Geschichte oder irgend ein Denkmal bis heute (עַד הַיּוֹם [הַזֶּה]) noch vorhanden sei (Ge 19 37 s. Dt 3 14. Jos 4 9. 7 26. 8 28. 13 13. 14 14. 15 63. 16 10), oder wenn Dt 3 11 der Sarg des von Moses besiegten Königs Og als sehenswürdiges Altertum erwähnt wird. Dass die Spendung des Manna mit dem Uebergang über den Jordan aufhörte (Jos 5 12), ist schon dem Verfasser von Ex 16 35 bekannt; Nu 15 32 sieht auf die Zeit der Wüstenwanderung als auf eine vergangene zurück. Hieher gehören auch die Nu 21 14 s und Jos 10 12 s sich findenden Citate aus dem סֵפֶר מִלְחֲמוֹת יהוה und dem סֵפֶר הַיָּשָׁר: das Buch des Gerechten umfasste sicher noch die Zeit des David (vgl. 2 Sa 1 18), für das Buch der Kriege Jhwh's ist das gleiche wenigstens äusserst wahrscheinlich, da die Kämpfe Davids mit umwohnenden Völkern 1 Sa 18 17. 25 28 als Kriege Jhwh's bezeichnet werden. Die Verhältnisse nach der Eroberung des Landes werden unbefangen als bekannt vorausgesetzt: in der Genesis kommen Ortsnamen vor, die nach sonstiger Anschauung erst nach der Eroberung aufgekommen sind, so der Name Dan Ge 14 14, während die Stadt früher Leschem (Jos 19 47, nach Wellh Lēschām) oder Lajisch (Jud 18 29) hiess. Der Verfasser von Ge 36 31 hat die Entstehung des Königtums hinter sich.

Jos 10 14 kann nur sehr lange nach Josua geschrieben sein; Jos 19 47 sieht auf die Jud 18 berichtete Geschichte zurück.

Indessen kommen nicht bloss solche vermeintliche, nur bei der traditionellen Ansicht von den Autoren des Hexateuchs sich ergebende Anachronismen vor, sondern auch wirkliche, nämlich solche Fälle, wo eine entschieden auf den Eindruck ursprünglichen Altertums abzielende schriftstellerische Fiktion nicht durchgeführt wird. Da und dort wird unwillkürlich aus einer viel späteren Gegenwart heraus geredet, auch wo ausdrücklich die alte Zeit selber zum Worte kommen soll. Dass Joseph Ge 40 15 Kanaan als Land der Hebräer bezeichnet, mag noch hingehen, aber wenn Moses in eigener Rede Ex 15 16. Dt 2 12 auf die Eroberung des Landes zurücksieht, Dt 3 11 den Sarg des König Og in der genannten Weise erwähnt, oder wenn Bileam Nu 24 7 die Macht des schon vorhandenen Königs von Israel mit der Agags vergleicht [1]), so sind das ganz eigentliche schriftstellerische Anachronismen, die eben beweisen, dass die schriftstellerische Thätigkeit, aus welcher der Hexateuch hervorging, den geschilderten Vorgängen recht ferne steht.

Ein Anachronismus wäre bei mosaischer Abfassung auch der geographische Standpunkt des Pentateuchs. Nicht bloss, dass eine so genaue Kenntnis Palästinas, wie sie Ge und Nu 34 verrät, für Moses mehr als auffallend wäre, der Pentateuch ist ganz deutlich auf westjordanischem Standpunkt geschrieben. Das Ostjordanland liegt für Ge 50 10 11 (vgl v 13) בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, eine Bestimmung, welche das Dt für die Lage von Moab nicht nur in seinen Ueberschriften (1 1 5. 4 41 46 49), sondern wieder mit einem eigentlichen Anachronismus ganz naiv auch im Munde des Moses hat (3 8 20, dagegen v 25 richtig vom Westjordanland!). Von westjordanischem Standpunkt aus ist auch das מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן Nu 22 1. 32 32. 34 15. 35 14 gesagt, das ganz unzweideutig das Ostjordanland bezeichnet (in den drei letzten Stellen sogar im Mund solcher, die ebenda reden), während es Nu 32 19 in ganz eigentümlich indifferenter Weise gebraucht ist. Dazu kommt noch, dass die Orientierung von palästinensischem Standpunkt aus angestellt wird; sogar in der Beschreibung des Wüstenheiligtums wird, der Situation gar nicht entsprechend Westen durch יָמָּה, Süden durch תֵּימָנָה und נֶגְבָּה bezeichnet (Ex 26 18 22); das gleiche wiederholt sich in der Lagerordnung.

Die ganze Gesetzgebung endlich nimmt (vgl Kue § 3 p 19s

1) Dagegen ist es schwerlich richtig, in Ex 15 17 (13) eine Anspielung auf den salomonischen Tempel zu sehen (vgl. hierüber § 29).

und Anm. 6 ss) auf die vorausgesetzte Situation in der Wüste gar keine Rücksicht, wenn wir von dem transportierbaren Heiligtum absehen: Bestimmungen, welche für den Uebergang in das sesshafte Leben zu erwarten wären, fehlen; die für das Volksleben praktischen Gesetze sind anerkanntermassen für ein Volk von Ackerbauern und Städtebewohnern bestimmt: gleich der Dekalog z. B. redet vom Fremdling, der in den Thoren des Volkes wohnt (Ex 20 10. Dt 5 14) — es ist entbehrlich, hier Belege zusammenzutragen, sie begegnen allenthalben.

Jedem, der auf diese Dinge einmal aufmerksam geworden ist, wird der Versuch schwer werden, beim Lesen des Hexateuchs den Gedanken festzuhalten, diese Bücher seien von Moses und Josua geschrieben. Wenn die Einsicht in deren wahre Natur aber verhältnismässig so spät gewonnen worden ist, so ist das nur ein Beweis wie der Bann einer überkommenen Meinung auch scharfblickende Augen halten kann.

IV. Geschichte der Kritik.

(Lit. AWestphal, les sources du Pentateuque, I, Paris 1888; die Einleitungen, besonders Bl-W[5] § 13 ss.)

§ 6. Anläufe und Anfänge.

Es ist schon angedeutet worden (S 10 ss), dass die Tradition über die Entstehung des Hexateuchs doch auch erst Schwankungen zu überwinden hatte, ehe sie völlig durchdrang.

In den ersten Jahrhunderten nach Christus werden noch da und dort Bedenken laut, namentlich aus häretischen Kreisen. Dieselben entspringen aber wesentlich religiösen Anstössen, wie namentlich die Beurteilung der alttestamentlichen Offenbarung durch die Gnosis zeigt.

Das tritt gleich in den Clementinischen Homilien deutlich hervor (vgl Diestel, Gesch. des ATs p 27). Dieselben haben aber doch in der That auch ein eigentlich kritisches Bedenken, denn III 47 (Clementina herausgegeben von Lagarde, Leipz. 1865 p 49) heisst es: καὶ ὁ Πέτρος Ὁ τοῦ θεοῦ νόμος διὰ Μωϋσέως ἑβδομήκοντα σοφοῖς ἀνδράσιν ἀγράφως ἐδόθη παραδίδοσθαι, ἵνα τῇ διαδοχῇ πολιτεύεσθαι δύνηται, μετὰ δὲ τὴν Μωϋσέως ἀνάληψιν ἐγράφη ὑπὸ τινός, οὐ μὴν ὑπὸ Μωϋσέως· ἐν αὐτῷ γὰρ τῷ νόμῳ γέγραπται „καὶ ἀπέθανεν Μωϋσῆς καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐγγὺς οἴκου Φογόρ, καὶ οὐδεὶς οἶδεν τὴν ταφὴν αὐτοῦ ἕως τῆς σήμερον“. οἷόν τε ἦν ἀποθανόντα Μωϋσῆν γράφειν „ἀπέθανεν Μωϋσῆς“; ἐπεὶ ἐν τῷ μετὰ Μωϋσέα χρόνῳ (ὥς γε ἔτη που πεντακόσια ἢ καὶ πρός) ἐν τῷ καθαρισθέντι ναῷ κείμενος εὑρίσκεται, καὶ μεθ' ἕτερά που πεντακόσια ἔτη φέρεται καὶ ἐπὶ τοῦ Ναβουχοδονόσορ οὕτως ἐνπρησθεὶς ἀπόλλυται. καὶ ὅμως μετὰ Μωϋσῆν γραφεὶς καὶ πολλάκις ἀπολωλὼς τὴν τοῦ Μωϋσέως πρόγνωσιν καὶ οὕτως ὡμολόγησεν, ὅτι τὸν ἀφανισμὸν αὐτοῦ προειδὼς οὐκ

ἔγραψεν· οἱ δὲ γράψαντες τῷ τὸν ἀφανισμὸν μὴ προεγνωκέναι ἐπ' ἀγνωσίας ἐλεγχθέντες, προφῆται οὐκ ἦσαν. Die hier ausgesprochene Vermutung, der Pentateuch sei nicht von Moses geschrieben, sondern von späterer Hand und in seinem Text durch mancherlei Unfälle alteriert, stützt sich zunächst auf Dt 34, macht aber dann rasch der Betrachtung Platz, dass der Inhalt für „prophetische" Autorschaft nicht passe. Als inhaltliche Anstösse werden anderwärts geltend gemacht Anthropomorphismen und Berichte über sündliche Handlungen wahrer Propheten. Ersteres wird ausgeführt III 43 (LAG p 48): εἰ δὲ Ἀδὰμ ἔργον θεοῦ ὑπάρχων πρόγνωσιν εἶχεν, πολὺ μᾶλλον ὁ δημιουργήσας αὐτὸν θεός. καὶ ψεῦδός ἐστιν τὸ γεγράφθαι „ἐνεθυμήθη ὁ θεός", ὡς λογισμῷ χρησαμένου διὰ τὴν ἄγνοιαν. ἔτι μὴν καὶ „ἐπείραζεν κύριος τὸν Ἀβραάμ", ἵνα γνῷ εἰ ὑπομενεῖ. καὶ τὸ γεγραμμένον „καταβάντες ἴδωμεν εἰ κατὰ τὴν κραυγὴν αὐτῶν τὴν ἐρχομένην πρὸς μὲ συντελοῦνται· εἰ δὲ μὴ ἵνα γνῶ" — καὶ ἵνα μὴ εἰς πολὺ μηκύνω τὸν λόγον, ὅσαι ποτὲ φωναὶ ἀγνοίας αὐτοῦ καταλέγουσιν ἢ ἄλλο τι χαλεπόν, ὑφ' ἑτέρων φωνῶν τὰ ἐναντία λεγουσῶν ἀνασκευαζόμεναι ψευδεῖς εἶναι ἐλέγχονται. ὅτι δὲ ὄντως προγινώσκει, λέγει τῷ Ἀβραὰμ „γινώσκων γνώσῃ, ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου κ. τ. λ." (Ge 15 13—16). Die andere hieher gehörige Stelle ist II 52 (LAG p 36): καὶ ὁ Πέτρος ἀπεκρίνατο· Οὐκοῦν εὐλόγως οὔτε κατὰ τοῦ θεοῦ πιστεύω οὔτε κατὰ τῶν ἐν τῷ νόμῳ ἀναγραφέντων δικαίων, εὐσεβῶς φρονεῖν προλαμβάνων· ὡς γὰρ πέπεισμαι, οὔτε Ἀδὰμ παραβάτης ἦν, ὁ ὑπὸ τῶν τοῦ θεοῦ χειρῶν κυοφορηθείς, οὔτε Νῶε μέθυσος ἦν, ὁ ὑπὲρ πάντα τὸν κόσμον δίκαιος εὑρεθείς, οὔτε δὲ Ἀβραὰμ τρισὶν ἅμα συνῴει γυναιξίν, ὁ διὰ σωφροσύνην πολυτεκνίας καταξιωθείς, οὔτε Ἰακὼβ τετράσιν ἐκοινώνει, ὧν δύο καὶ ἀδελφαὶ ἐτύγχανον, ὃς δεκαδύο φυλῶν ὑπάρξας πατὴρ καὶ τὴν τοῦ διδασκάλου ἡμῶν παρουσίαν ἐσήμανεν ἐλθεῖν· οὐ Μωϋσῆς φονεὺς ἦν, καὶ παρὰ ἱερέως εἰδώλου κρίνειν ἐμάνθανεν, ὁ παντὶ τῷ αἰῶνι τὸν τοῦ θεοῦ νόμον προφητεύσας καὶ δι' ὀρθὴν φρόνησιν „πιστὸς οἰκονόμος" μαρτυρηθείς.

EPIPHANIUS (adv. haer. XXXIII, 4, ed. DINDORF, Lpz. 1859—62, II p 200) hat in dem Brief eines valentinianischen Gnostikers PTOLEMÆUS an eine Flora ein Urteil dieser Partei über den Pentateuch mitgeteilt: Πρῶτον οὖν μαθητέον, ὅτι ὁ σύμπας ἐκεῖνος νόμος ὁ ἐμπεριεχόμενος τῇ Μωυσέως Πεντατεύχῳ οὐ πρὸς ἑνός τινος νενομοθέτηται, λέγω δὴ οὐχ ὑπὸ μόνου θεοῦ, ἀλλ' εἰσί τινες αὐτοῦ προστάξεις καὶ ὑπ' ἀνθρώπων τεθεῖσαι, καὶ τριχῇ τοῦτον διαιρεῖσθαι οἱ τοῦ σωτῆρος λόγοι (über Ehescheidung und σκληροκαρδία) διδάσκουσιν ἡμᾶς· εἴς τε γὰρ αὐτὸν τὸν θεὸν καὶ τὴν τούτου νομοθεσίαν διαιρεῖται καὶ εἰς τὸν Μωυσέα, οὐ καθὰ δι' αὐτοῦ νομοθετεῖ ὁ θεός, ἀλλὰ καθὰ ἀπὸ τῆς ἰδίας ἐννοίας ὁρμώμενος καὶ ὁ Μωυσῆς ἐνομοθέτησέ τινα. καὶ εἰς τοὺς πρεσβυτέρους τοῦ λαοῦ διαιρεῖται, καὶ πρῶτοι εὑρίσκονται ἐντολάς τινας ἐνθέντες ἰδίας. Dass PTOLEMÆUS zu dieser Scheidung aus objektiv kritischen Gründen gekommen sei, wird nicht gesagt, es werden auch hier sittlich-religiöse Werturteile zu Grund liegen (vgl. DIESTEL p 66 s). Ganz bestimmt ist das der Fall bei der von EPIPHANIUS und JOHANNES DAMASCENUS erwähnten asketisch jüdischen Sekte der Ν α σ (σ) α ρ α ῖ ο ι. JHS. Dam. De haeresibus 19 (ed. MICHAEL LE QUIEN, Paris 1712, II p 80) berichtet zwar von ihnen nur kurz τὰς δὲ τῆς πεντατεύχου γραφὰς οὐκ εἶναι Μωυσέως δογματίζουσιν (sic!). EPIPHANIUS (adv. haeres. I, 18 bei DINDORF I p 322) berichtet, die Sekte der Νασαραῖοι nahm die Väter im Pentateuch von Adam bis Moses an, αὐτὴν δὲ οὐ παρεδέχετο τὴν πεντάτευχον, ἀλλ' ὡμολόγει μὲν τὸν Μωυσέα καὶ ὅτι ἐδέξατο νομοθεσίαν ἐπίστευεν, οὐ ταύτην δέ φησιν, ἀλλ' ἑτέραν, sie beobachteten das jüdische Wesen, verwarfen aber Opfer und Fleischgenuss: ἔφασκον γὰρ πεπλάσθαι ταῦτα τὰ βιβλία καὶ μηδὲν τούτων ὑπὸ τῶν πατέρων γεγεννῆσθαι.

Die Gnostiker, und ebenso MARCION, haben sich im ganzen begnügt, den Nachweis für die Minderwertigkeit des ATs zu führen; zu einer kritischen Prüfung der Tradition über die Entstehung des ATs hat das nicht geführt (näheres siehe bei DIESTEL p 64 ss; HARNACK, Dogmengesch. ² I, 214 230).

WESTPHAL will aber auch bei einigen Kirchenlehrern Spuren von Unsicherheit betreffs des mosaischen Ursprungs des Pentateuchs beibringen. So sagt er mit Berufung auf Euseb. de vita Constantini I, 12 Eusèbe nous raconte, que de son temps, l'origine mosaïque du Pentateuque était loin d'être unanimement acceptée (p 18). Wenn das Citat richtig ist, hat WESTPHAL in dieser Stelle etwas gefunden, was schwerlich darin liegt. EUSEBIUS sagt (an dieser Stelle) in einem Zusammenhang, in welchem er die Jugendgeschichte des Moses und des Konstantin vergleicht, von jener φήμη μὲν αὕτη παλαιὰ μύθου μὲν σχήματι τοῖς πολλοῖς παραδεδομένη τὰς πάντων ἀκοὰς ἐπλήρου, und fährt dann fort, jetzt aber habe derselbe Gott den leibhaftigen Anblick von Wundern gewährt, welche grösser seien als jene sagenhaften und glaubhafter als jede Ueberlieferung. Es wird sich wohl nicht empfehlen, aus dieser Ausführung, die mehr dem Bischof als dem Theologen zuzuweisen ist, Schlüsse auf des EUSEBIUS Ansicht über Wert und Abfassung des Pentateuchs zu ziehen.

Auch WESTPHAL's Notiz über THEODORET VON KYROS, „Théodoret affirme, qu' Esdras a mis du sien dans les livres du Pentateuque" (p 18) ist durch den Wortlaut des von WESTPHAL citierten Zusammenhangs geradezu ausgeschlossen. THEODORET schreibt in der praefatio zur explanatio in canticum canticorum (ed. Schulze, Magdeburg 1770, II p 3 s) ἐπειδὴ γὰρ αἱ θεῖαι γραφαί, αἱ μὲν ὑπὸ Μανασσοῦ τοῦ πονηρίᾳ καὶ δυσσεβείᾳ τούς τε πρὸ αὐτοῦ καὶ μετ' αὐτὸν ἅπαντας ἀποκρύψαντος ἐνεπρήθησαν· αἱ δὲ κατὰ τὸν τῆς αἰχμαλωσίας καιρὸν φροῦδοι παντελῶς ἐγένοντο· τῶν Βαβυλωνίων καὶ τὸν θεῖον ναὸν ἐμπρησάντων καὶ τὴν πόλιν ἀνάστατον πεποιηκότων καὶ τὸν λαὸν ἐξανδραποδισαμένων· μετὰ πολὺν ἐτῶν ἀριθμὸν τοῦ λαοῦ πάλιν ἀνακλήσεως τετυχηκότος ὁ μακάριος Ἔσδρας ἀνὴρ ἀρετῇ διαπρέπων καὶ τοῦ παναγίου πνεύματος πλήρης γενόμενος, ὡς βοᾷ τὰ πράγματα, τὰς ἀναγκαίας ἡμῖν καὶ σωτηρίας παρεπτικὰς ἀναγράφει γραφάς. καὶ οὐ μόνον τὰ Μωσέως συγγράμματα ἀλλὰ καὶ τὴν Ἰησοῦ καὶ τῶν κριτῶν καὶ τῶν βασιλέων ἱστορίαν, καὶ τοῦ γενναίου Ἰὼβ τὸ διήγημα καὶ τὴν ἱερὰν τοῦ Δαβὶδ μελῳδίαν, τὴν τῆς ἐκκλησίας εὐφροσύνην, καὶ τοὺς ἑκκαίδεκα προφήτας, καὶ τοῦ σοφοῦ Σολομῶντος τὰς παροιμίας καὶ τὸν ἐκκλησιαστὴν καὶ τὸ ᾆσμα τῶν ᾀσμάτων. Es ist auch gar nicht wahrscheinlich, dass Kirchenlehrer in diesem Punkt kritische Regungen hatten; aus der Verdammung der Nasaräer durch EPIPHANIUS darf geschlossen werden, dass eine Ketzerei auch in dieser Richtung schon ihre Schwierigkeiten gehabt hätte. Wenn daher HIERONYMUS Comm in Ez ad 1 1 (ed Vallarsi, Venedig 1768, V 3) zu „et factum est in tricesimo anno in quarto in quinta mense" die Erklärung giebt, „tricesimus annus non ut plerique aestimant aetatis prophetae dicitur nec Jubilaei, qui est annus remissionis, sed a duodecimo anno Josiae, quando inventus est liber Deuteronomii in templo Dei", so wird man daraus doch nicht auf Zweifel an der mosaischen Herkunft des Pentateuchs schliessen dürfen.

Die jüdische Theologie (vgl WESTPHAL p 25 ss), in welcher, wie erwähnt (S 10 ss) zunächst doch auch eine leichte Unsicherheit in Einzelheiten zu bemerken ist, war bemüht, die Tradition gegenüber von Schwierigkeiten, die man erkannte, zu rechtfertigen. Zur Erklärung auffallender Erscheinungen wird der mangelhafte Zustand

der von Esra benutzten Manuskripte beigezogen oder aber wird kurzerhand auf die Notwendigkeit der in der mündlichen Gesetzestradition [1]) gegebenen inspirierten authentischen Exegese verwiesen. Kritische Ansätze finden sich erst bei den Rabbinen des Mittelalters, aber doch sehr vereinzelt. Selbst der grosse Maimonides hat hier die Tradition in vollem Umfang aufrecht erhalten. Für die Pentateuchkritik kommen zwei Namen in Betracht, ein Rabbi Jizchaq und Ibn Esra.

Ibn Esra († 1167) teilt mit, dass ein Rabbi Jizchaq [2]) Ge 36 31 hat in der Zeit des Königs Josaphat geschrieben sein lassen. Ibn Esra (vgl. Buxtorf's Rabbinenbibel f לט b) macht zu der Stelle die Bemerkung

יש אומרים כי בדרך נבואה נכתבה זאת הפרשה ויצחקי אמר בספרו כי בימי יהושפט נכתבה זאת הפרשה

einige sagen, diese Parasche sei mittelst Weissagung geschrieben, aber Jizchaqi hat in seinem Buch gesagt, diese Parasche sei zur Zeit Josaphats geschrieben.

Dieser Kritiker wird aber in einer recht hässlichen Weise abgefertigt; Ibn Esra fährt zu seiner „Widerlegung“ fort:

ופי[רש] הדורות כרצונו הכי קרא שמו יצחק כל השומע יצחק לו כי אמר כי הדד הוא הדר האדומי ואמר כי מהיטבאל אחות תחפנחס וחלילה חלילה·[3] מהדבר כמו שדבר על ימי יהוטפט וספרו ראוי להשרף ולמה תמה על שמנה מלכים שמלכו שהם רבים והנה מלכי ישראל כפלים במספר ושני אלה המלכים קרובים לשני מלכי ישראל גם מלכי יהודה רבים הם ממלכי אדם עד ימי משה והאמת שפי[רש] לפני מלך מלך על משה מלך ישראל וכן כתו[ב] ויהי בישורון מלך:

„und hat die Genealogie willkürlich erklärt; ja mit Recht heisst er Isaak, jeder wird über ihn lachen, der hört, dass er gesagt hat, Hadad (v 33) *sei der Edomiter Hadar* (v 39), *und dass er gesagt hat, Mehetab'el sei die Schwester von Tachpanches. Und es fehlt überaus viel daran, als ob er (sc. der heilige Schriftsteller) von den Zeiten Josaphats geredet hätte. Und sein Buch ist wert verbrannt zu werden. Und warum wundert er sich über die acht Könige, die geherrscht haben, dass es viele sind, wo doch die Könige von Israel das Doppelte an Zahl betragen und die Jahre jener Könige den Jahren der Könige von Israel nahe kommen. Auch die Könige von Juda sind zahlreicher als die Könige von Edom bis zu den Tagen Moses. Und das richtige ist, dass man erklärt: ehe ein König neben Moses, dem König von Israel regierte, und demgemäss heisst es* (Dt 33 5)*: und es war über Jeschurun ein König.“*

Man wird dem Ibn Esra nicht zu nahe treten, wenn man in dieser Ver-

---

1) Vergl. hiezu Pirqe Aboth I, 1 משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה. Kuenen. over de mannen der groote Synagoge, Amsterdam 1876, hat den Nachweis geführt, dass dieses ganze Institut eine aus Neh 8 ss herausgesponnene Fiktion ist (vergl. Reuss § 390. 392).

2) Buxtorf schreibt יצחקי seis, dass das bei ihm resp. seinen Gewährsmännern eine unrichtige Reminiscenz an den Rabbi Schelomo Jischaqi, seis dass die sonst übliche Lesart יצחק nur eine Abkürzung für בן יצחק ist, in welchem Fall יצחקי die bessere Lesart wäre. Wen Ibn Esra eigentlich meint, ist immer noch nicht ganz ausgemacht; in der Regel nimmt man an, es sei ein von ihm auch sonst angezogener בן ישוש ספרדי ממדינת טוליטולה, Verfasser eines Buchs הציפורים (vgl. Bacher, Ibn Esra als Grammatiker, Strassburg 1886, p 186).

3) מהדבר: Buxtorf schreibt — unverständlich — שהדבר.

ketzerung des R. JIZCHAQ ein Weissbrennen seiner eigenen Person sieht, denn kritische Bedenken hat er selber auch gehabt. Zu וְהַכְּנַעֲנִי אָז בָּאָרֶץ Ge 12 6 sagt er (f יא b)

ויתכן שארץ כנען תפשה כנען מיד אחר ואם איננו כן יש לי סוד והמשכיל ידום :

„es scheint dass Kanaan das Land Kanaan aus der Hand eines andern genommen hat (die fraglichen Worte heissen dann: die Kanaaniter waren damals bereits im Lande) *und wenn dem nicht so ist, so steckt ein Geheimnis drin, aber der Kluge schweigt* (SPIN: *et qui id intelligit, taceat).*"

Er sieht die Schwierigkeit sehr deutlich, ist aber ein vorsichtiger Schlaukopf, der sich lieber ausschweigt, als Ungelegenheiten riskiert. Noch deutlicher tritt das zu Tag in der Bemerkung, die er zu בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן Dt 1 1 giebt (f קצא a):

ואם תבין סוד [1] השנים עשר גם ויכתב משה והכנעני אז בארץ בהר יי׳ יראה גם הנה ערשו ערש ברזל תכיר האמת :

„und wenn du das Geheimnis der Zwölf [2]*) verstehst, ferner „und Moses schrieb"* (Dt 31 9), *„und die Kanaaniter waren damals im Lande* (Ge 12 6), *„auf dem Berg wo der Herr erscheint"* (Ge 22 14), *endlich „und siehe sein Bett, ein eisernes Bett"* (Dt 3 11), *dann wirst du die Wahrheit erkennen."*

Hier trägt er alle möglichen Anstösse zusammen, um schliesslich ein im Stillen stark verklausuliertes non liquet zu geben. Aber trotz aller Vorsicht und trotz allem Ansehen, das er genoss, ist 100 Jahre nachher seine Ketzerei erkannt und gehörig bekämpft worden. Der spanische Rabbi MOSES BEN NACHMAN aus Gerona (ca 1200—1272, vgl. ABRAHAM GEIGER, allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums ed. L. Geiger, 1875 S 133) hat ihn grimmig angefallen:

הולך רכיל בתוכחת מגולה ובאהבה מסותרת .יוצק זהב רותח בפיו מגלה סודו אני :

„Er geht einher als Verleumder mit offenem Tadel aber verhüllter Liebe (Prov 11 13 20 19 und 27 5)*; möge ihm siedendes Gold ins Maul gegossen werden, sein Geheimnis will ich aufdecken."*

Weitere kritische Regungen der mittelalterlichen Rabbinen gehören der Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft überhaupt an. Auf die Hexateuchfrage beziehen sie sich nur indirekt. Das Aufkommen hebräischer Studien im Zusammenhang mit der Renaissance und der Reformation hat nicht zu kritischen Untersuchungen dieser Art geführt. Den eigentlichen Interessen der Reformation namentlich liegen solche fern. Doch liegt aus der Reformationszeit wenigstens eine wirklich methodische Untersuchung vor, von Carlstadt. Es ist indessen nicht zutreffend, wenn man seine Stellung in dieser Sache mit seiner späteren Sonderstellung in Zusammenhang bringt. Im Jahre 1520, aus dem seine hieher gehörigen Ausführungen stammen, lag seine spätere Schwankung noch fern, und wenn die nachfolgenden kritischen Gedanken Carlstadts auch in einem Gegensatze zu Luther stehen, so hat dieser Gegensatz mit dem nachmaligen nichts zu thun (vrgl CFJÆGER, Andreas Bodenstein von Carlstadt, Stuttg. 1856,

1) Bei BUXTORF ein Druckfehler השרים.

2) Die „Zwölf" nach WESTPHAL (p 33 s) die zwölf letzten Verse des Dt; andere Erklärungen siehe ebenda p 34 Anm. 1.

S. 92 ss). Carlstadts Kritik bezweckt nichts weniger als Emancipation vom Kanon, er war hierin eher noch konservativer als Luther. Persönlich weit davon entfernt, der Autorität dieser Schriften nahe zu treten, übt er aber an ihnen eine für diese Zeit wirklich überraschend feine Literarkritik. Er hat diese niedergelegt in einer Schrift mit dem Titel „De canonicis scripturis libellus D. Andreae Bodenstein Carolstadii Sacrę Thologię (so) Doctoris et Archidiaconi Wittenbergensis“ (Wittenberg 1520).

Er führt da aus, er zweifle nicht daran, dass Moses ein Gesetz, das er von Gott erhalten, dem Volk gegeben habe. Dagegen kann in Frage gestellt werden, cujus sit dictio quinque librorum Mosi atque sermonis filum. Man kann doch ohne Zweifel aus dem habitus orationis auf einen anderweitig bekannten Autor schliessen: alium autem orationis habitum videre videor cum Moses loquitur et cum hystoriographus simpliciter rem actam narrat (G 1 b). Im folgenden redet Carlstadt dann noch ausführlicher darüber, wie im stylus orationis, welcher non modo verba sed res et sententias idest animas verborum complectitur, die geistige Art des Autors unwillkürlich zum Ausdruck komme, wie darum auch aus dem Stil mit Sicherheit auf den Autor zu schliessen sei (G 1 b—G 3 b) und fährt dann fort: hoc ergo sudore dictiones autorum indepti, rectius de librorum aeditoribus judicabimus. Equidem hujus modi cura flagrans eo perveni, ut de scriptore posteriorum duorum voluminum Esdrae caeperam adeo dubitare, quod totus stare cogebar, de hystoriographo quoque librorum Mosi cogitans fluctuabam, quisnam quinque legis volumina scripsisset, quisnam illorum scriptor fuerit. Porro quantum attinet ad res gestas, vel per Mosen vel alios neutiquam ambegi ab eis transactas, quibus tribuuntur, verum quod ad historiae scriptorem pertinebit, non inani persuasione commotus alterius esse, quam Mosi putavi.

Primo ea percellor ratione, quod Mose defuncto eadem phrasi et dictione contexitur historia, qua ex prioribus scribi caepta fuerat, sed dilucidum est, Mosen mortuum postea nihil vel locutum vel scripsisse, proinde stylus historiae alteri dabitur autori quam Mosi. Praeterea plura ad Deuteronomium pertinere videmus, quae tamen Moses non aedidit, haec et alia per orationem historiographi, Deutronomii capite postremo spectare licebit, verba scriptoris historiae Deutronomii sunt, quae sequuntur. (Folgt Dt 34 $_{5-12}$). Ex quibus demonstratur, defendi posse, Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum, quum sepulto Mose filum orationis idem videmus, non eundem Mosen, ridiculum sane fuerit, defunctum Mosen haec verba loquutum: „Mortuus est Moses jubente deo et sepelivit eum in terra Moab, et non cognovit homo sepulchrum ejus“, isthaec et caetera, quae sequuntur, nemo nisi plane dementissimus Mosi velut autori tribuet (G 3 b—G 4 b).

Carlstadt berichtet, die Aeusserung seiner Bedenken habe andere — Jæger vermutet, Luther sei gemeint (p 120 Anm.) — zu der Auskunft getrieben, Esdram historiae Mosaicae descriptorem, mit Berufung auf Esra 7 $_{6}$. Carlstadt lässt das nicht gelten: hoc sermone non probatur, Esdram primum scripsisse legem Mosi, verum fateor quidem acrimoniam Esdrae probari, qui celer et absolutus in lege Mosi scriptor erat, quales permulti fuerunt hebraei. Atsi scriberetur, Esdras primus historiae Mosaicae scriptor fuerat, commotus

fuissem et forte adsensissem, nisi evidentia rei aliud suasisset, cum autem non videmus scriptum aliud, nisi quod Esdras fuerat velox scriba in lege domini, non astringor ut credam, Esdram Pentateuchi historiographum. Dass Esra den Pentateuch geschrieben habe, wird ausserdem ganz bestimmt ausgeschlossen durch Dt 31 9 ss. Jos 24 26, und die Notiz über Auffindung des Gesetzes durch Hilkia 2 Reg 22 und 2 Chr 34. CARLSTADT kommt schliesslich zu einem non liquet: Ex iis autem nunc adductis, autorem historiae Mosaicae scriptorem incertum esse et latentem probavi, neque inter Judaeos convenire (G 4 b—H 1 b). Als Beleg dafür, dass CARLSTADT mit seinen Zweifeln über die Verfasser der kanonischen Schriften durchaus nicht gewillt war, die Autorität dieser Schriften aufzulösen, sei eine Aeusserung der gleichzeitigen kleinen Schrift „Welche Bücher heilig und biblisch sind" (nach der Widmung Wittemberg 1520) angeführt. Da sagt er vom Pentateuch „das seind die allerheiligste biblische bücher alts gesätz, so die höchste wirden haben" (C 1).

Derartige Bestrebungen sind in der Kirche der Reformation nicht fortgesetzt worden, doch hat CALVIN, worauf ZAHN (Deuteronomium S. 82 u. 83 Anm.) aufmerksam macht, zwar die mosaische Herkunft des Pentateuchs behauptet, aber die Tradition über das Buch Josua aufgegeben und angenommen, dasselbe sei in der Hauptsache aus Aufzeichnungen des Eleasar entstanden. Einen sehr beachtenswerten Beitrag zur Pentateuchkritik hat in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein katholischer Gelehrter aus den Niederlanden geliefert, Andreas Masius (DU MAES), ein Jurist, der sich durch kritische Arbeiten um den Bibeltext — er ist der erste, der den Cod. Vat. richtig gewertet hat [1]) — und durch grundlegende Arbeiten über das Syrische hochverdient gemacht hat. In der Vorrede zu dem Josuakommentar, der seiner unter dem Titel „Josuae imperatoris historia illustrata atque explicata ab Andrea Masio" Antwerpen 1574 erschienenen, übrigens auf den Index gesetzten kritischen Textausgabe des Buchs Josua beigegeben ist, spricht er sich zunächst über das Buch Josua, dann auch über den Pentateuch in einem der Tradition entgegengesetzten Sinn aus (p 2).

Vom Buch Josua sagt MASIUS: inscribitur autem Josuae nomine, quia ejus, ut dixi, imperium agitur. Quare futilis commentitiaque est veterum Judaeorum sententia; quam in suo Talmude scriptam reliquerunt (folgt die oben z. T. citierte Stelle aus בבא בתרא). Mihi certe ea est opinio, ut putem, Esdram sive solum sive una cum aequalibus, insigni pietate et eruditione viris, caelesti spiritu afflatum non solum hunc Josuae, verum etiam Judicum, Regum, alios quos in sacris ut vocant bibliis legimus libros ex diversis annalibus apud ecclesiam Dei conservatis compilasse in eumque ordinem, qui jam olim habetur, redigisse atque disposuisse. Diese Urkunden denkt sich MASIUS nach dem Vorgang des ABRABANEL (cf WESTPHAL p 37 ss) als fortlaufende annales et diaria,

1) Näheres hierüber vgl bei ENESTLE, Septuagintastudien (Gymnasialprogramm), Ulm 1886, S 5. 13 ss; sonstiges LAGARDE, Bibl. Syr. p 19—32[i].

welche in den Synagogen von denjenigen geführt wurden, qui quoque tempore eleganti eruditione pietateque praestantes in populo Dei vivebant; zum Teil sind es Propheten und als Titel für sie — nach dieser Bedeutung — nimmt er aus Nu 21 27 die Bezeichnung מוֹשְׁלִים und lobt sie als argutos, scitos facetosque homines et subtiles ac elegantes scriptores. Diese Theorie von der Entstehung ATlicher Bücher wendet er auch auf den Pentateuch an: Quin ipsum Mosis opus, quod vocant πεντάτευχον, longo post Mosem tempore, interjectis saltem hîc illic verborum et sententiarum clausulis veluti sarcitum atque omnino explicatius redditum esse, conjecturae bonae afferri facile possunt. nam ut unam exempli caussa dicam, Carjath-arbe saepe illic Hebron nominatur; et tamen hoc illi urbi nomen a Calebi filio Hebrone impositum esse graves autores tradiderunt.

Diese Hypothese des Masius knüpft ja an die Esralegende an, aber nicht im Sinn dieser Legende selbst: denn wenn auch die göttliche Ausrüstung des Esra hervorgehoben wird, so wird dessen Werk doch als gelehrte literarische Arbeit angesehen, und was die Hauptsache ist, diese Arbeit ist nicht eine Restauration des Hexateuchs, sondern dessen „Compilation" aus vorhandenen Urkunden, von welchen der liber bellorum domini und der liber recti ja sogar citiert werden. Als Beispiel für die Argumentation des Masius im einzelnen pflegt man seine Bemerkungen zu Jos 10 13 anzuführen, wo eben auch die Citation des liber recti ihn beschäftigt: quis existimare possit, quod saepe dicitur, hoc illud ad praesentem usque diem durare, id a Josua dictum esse, in cujus diebus ipsum evenit (p 190); ferner seine Ausführung zu 19 47, der Erzählung über die Eroberung von Leschem durch den Stamm Dan: sed hujus rei narratio in Judicum libro est perscripta. neque enim vivo Josua contigit: sed quo tempore nemo Israelitarum rempublicam gubernabat, hoc est ut ego certe autumo, post Josuae excessum nondum creato principe Othoniele. plane ergo ex hoc loco rursus efficitur, non esse a Josua conscriptum hunc commentarium. quippe post cujus fata acciderunt, quae hic scribuntur (p 300).

Masius blieb nicht vereinzelt. Namentlich im Jesuitenorden haben die biblischen Studien, offenbar im Gegensatz zu dem erstarrenden Schriftprincip der protestantischen Theologie, zu kritischen Gedanken geführt.

Von Masius beeinflusst ist der spanische Jesuit Bento Pereira (Benedicti Pereri e Societate Jesu tomus I—IV commentariorum et disputationum in Genesim, Lyon 1594—1600). In der praefatio wirft er die Frage auf, an quales Mosis libros jam olim habemus, tales omnino sint ab eo scripti, ut nihil in eis contineatur, quod non sit a Mose profectum litterisque mandatum. Pereira berührt als Gegenbeweis gegen die Meinung, dass der jetzt vorliegende Pentateuch von Moses geschrieben sei, die Citate im Pentateuch und schliesst: ego, ut credam maximam Pentateuchi partem esse Mosis, adducor tum consentiente omnium auctoritate, tum etiam quod in sacris libris Ex 17 et 24 et Deut 31 multa in scriptis Mosen reliquisse comperio; auch das Zeugnis Christi Jhs 5 (v 45—47) ist für Pereira von Gewicht. Eine sichere Entscheidung giebt er aber nicht, sondern sagt, den Satz des Masius über den Pentateuch, sowie dessen Theorie über die מוֹשְׁלִים [1]) citierend, dass auch diese Meinung ihm gefalle

1) Dabei passiert es ihm, dass er in der von Masius übernommenen Erlärung von מוֹשְׁלִים das Wort מָשָׁל in Michal transkribiert.

(I p 13 s). Des Pereira eigene Meinung geht im ganzen nicht über das von Ibn Esra erreichte hinaus: der Pentateuch ist ihm in der Hauptsache das Werk des Moses, nur im einzelnen werden Anstösse zugestanden. Erwähnenswert aber ist Pereira darum, weil er auf Richard Simon von Einfluss gewesen ist.

In ähnlicher Weise ist ein flämischer Gelehrter des Jesuitenordens aus dem 17. Jahrhundert vorgegangen, Jacques Bonfrère (Jacobus Bonfrerius, Pentateuchus Mosis commentario illustratus, Antwerpen 1625 und Josue Judices et Ruth commentario illustrati, Paris 1631). Er protestiert dagegen, dass man Anachronismen durch Verweisung auf den prophetischen Charakter des Moses zurechtlege: non licet Moysi prophetam agenti omnia adscribere; wenn aus Jos 24 26 feststehe, dass Josua Nachträge machte, so muss man die bei Annahme mosaischer Abfassung des Pentateuchs sich ergebenden Anstösse dadurch beseitigen, dass man Zusätze von späterer Hand zugesteht. In der Hauptsache aber hält er mosaische Abfassung des Pentateuchs fest; über die Gegenargumente urteilt er, es seien doch solche, quibus peraegre probari possit, Moysis libros non esse a Moyse conscriptos (comm. in Josue, praef. p 1). Ganz ebenso meint er zwar vom Buch Josua: a materia nomen hic liber accepit, quemadmodum et alii plerique sacrae scripturae libri ut Judicum, Regum, Machabaeorum; betreffs des Verfassers aber sagt er mit Uebergehung anderer Ansichten, die gegen die Autorschaft des Josua beigebrachten Argumente seien nicht besser als im vorigen Falle, die für dieselben sprechenden seien nec pauca nec levia: Josua werde schon das Beispiel des Moses nachgeahmt und wie dieser schriftlich niedergelegt haben, was Gott durch die Israeliten und für sie wunderbares gethan hat. Als Beleg für die Richtigkeit der Tradition genügt ihm Sir 46 1; Stellen wie 19 47 seien in Josua, wie ähnliches im Pentateuch, nachgetragen von Samuel, Esra oder irgend einem andern (ib p 1 s).

Gegenüber von Masius bedeuten die Aufstellungen von Pereira und Bonfrère ein thunlichstes Zurücklenken zur traditionellen Auffassung. An des Masius gründlichere und konsequentere Behandlung des Problems reihen sich als würdige Fortsetzer zunächst drei Nichttheologen an. Der englische Philosoph Hobbes hat in seinem Leviathan (Leviathan or the Matter Forme and Power of a commonwealth ecclesiastical and civil by Thomas Hobbes of Malmesbury, London 1651) auch die Frage nach dem Alter der biblischen Schriften aufgeworfen.

Bei dem Fehlen äusserer historischer Bezeugung und bei der Unmöglichkeit, in diesen Dingen mit allgemeinen Vernunftgründen etwas auszurichten, stellt er als kritischen Kanon auf: the light, that must guide us in this question, must be that which is held out unto us from the Bookes themselves: and this light, though it shew us not the writer of every book, yet is not unusefull to give us knowledge of the time, wherein they were written. Dann stellt er fest, dass der Titel „fünf Bücher Mosis“ für die Person des Autors so wenig etwas beweist, als die Titel der übrigen historischen Bücher hierüber etwas besagen: for in titles of Books, the subject is marked, as often as the writer. Sodann fertigt er die Erklärung der Anachronismen durch den Prophetencharakter des Moses ab, indem er zu Dt 34 6 bemerkt: it were a strange interpretation, to say Moses spake of his own sepulcher (though by Prophesie), that it was not found to

that day, wherein he was yet living. Dafür aber, dass man sich nicht damit begnügen kann, nur Dt 34 als Zusatz von anderer Hand zu des Moses Werk zu betrachten, beruft auch er sich auf Ge 12 6 und das Citat Nu 21 14. Der Pentateuch als Ganzes ist demnach nachmosaisch, yet he (Moses) wrote all that which hee is there said to have written. Als Beispiel des von Moses selbst geschriebenen greift Hobbes Dt 11—27 heraus. Wie für den Pentateuch beweisen für das Buch Josua Stellen wie 4 9 5 9 7 26 8 29 13 13 14 14 15 63 Abfassung lange nach Josuas Zeit (p 200 s). — Ueber Dt 11—27 (= Gesetz des Josia) vgl § 31.

Wenige Jahre nach Hobbes' Leviathan erschien anonym „Praeadamitae sive exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio et decimoquarto capitis quinti epistolae D. Pauli ad Romanos. Quibus inducuntur Primi Homines ante Adamum conditi", Paris 1655 und „Systema theologicum ex praeadamitarum hypothesi, pars prima", (ohne Angabe des Verlagsorts) 1655 (nicht 1656). Der Verfasser war der französische Schriftsteller Isaak de la Peyrère.

Wegen seiner in diesen Schriften entwickelten Anschauung, dass der Pentateuch nur den Ursprung der Juden, nicht den der Menschheit beschreiben wolle, dass demgemäss die gesamte jetzige Menschheit weder von Noah noch von Adam herstamme, dass es vielmehr schon vor Adam Menschen gegeben habe, ist Peyrère in Brüssel gefangen gesetzt worden; er hat die Freiheit nur durch Abschwörung dieser seiner speziellen Ketzerei sowie seines kalvinischen Glaubens wieder erlangen können.

Die Frage nach dem Sinn der alttestamentlichen Urgeschichte führt ihn auch auf die Hexateuchfrage. Nescio vero, bemerkt er im 4. Buch des systema theologicum, quo auctore satis idoneo compertum sit, Pentateuchum Mosis ipsius fuisse autographum. Vulgo dicitur, sed non omnibus probatur. Hae causae me movent, quare libros quinque illos non Mosis archetypos sed excerptos et exscriptos ab alio credam. In primis quod in illis legitur Moses mortuus. Qui enim potuit Moses scribere post mortem suam? Josue ajunt addidisse mortem Mosis capiti ultimo Deuteronomii. Verum quis addidit mortem Josue ipsius capiti ultimo libri illius qui Josue inscribitur, quique a Josue ipso conscriptus, ut Pentateuchum a Mose, reputatur? Dann verweist Peyrère darauf, dass es Dt 1 heisst „trans Jordanem": quae si scripsisset Moses, reposuisset „cis Jordanem" (p 173). Das Nu 21 citierte Kriegsbuch giebt ihm Anlass zu der Bemerkung: crediderim certe, diurnos commentarios Mosem confecisse rerum omnium mirabilium quae Deus in gratiam Judaeorum Mose eorum ductore faciebat. Ex quibus scilicet commentariis longo post Mosem tempore conflari potuerit liber ille bellorum Domini. A quo deinceps Numerorum liber exceptus fuerit. Quique proinde non autographum, neque dum vero apographum ex autographo ipso exscriptum: sed vere et reapse apographum apographi reputari debuerit (p 174). Lange nach Moses muss die Notiz über Jaïr, den Sohn Manasses, in Dt 3 geschrieben sein: Non dixisset Moses „usque in praesentem diem" si haec scripsisset (p 174). Das gleiche gilt von der Bemerkung über das eiserne Bett des Königs Og; die Bemerkungen über Seir und Esau in Dt 2 führen in die Zeit nach David (S 175 s). Dann weiter: Neque erit quare mirari quisquam posthac debeat, cum animadverterit, tam multa in illis legi obscura, confusa, inordinata, trunca et mutila, saepius repetita, omissa plurima, extra locum et seriem

posita: quoties reputabit congestam illos esse apographorum farraginem (176. Belege 176—178). Wie zusammengetragen worden ist, wird durch die Bemerkung angedeutet, es finde sich imo quaedam invicem pugnantia, ut frigida calidis et sicca humentibus. Sein Resultat ist von da aus: At vos, qui in illis conciliandis responsiones et solutiones undeunde eruere et extricare satagitis, frustra omnes operam teritis, nisi nodos illos animadversione hac rescinditis, et diversis modis scripta reputatis, quia ex diversis auctoribus exscripta et translata sunt (p 178). Peyrère hat sich dann eine Vorstellung von der Schriftstellerei des Moses und deren Schicksalen gebildet. Fatum idem, quod exemplaria profana illaque innumera abstulit, autographa sacra absumpsisse quamplurima, meo mihi sum conscius et promus pectori. Nullus certe dubito, quin Moses Judaeorum exitum ex Aegypto, tum legem Dei latam in monte Sinai, tum coeremonias lege illa praescriptas, tum historiam quadraginta annorum, quibus coërraverunt Judaei in deserto, tum denique memorandum Deuteronomii mysterium scriptis accuraverit. Credo utique Prophetam incomparabilem recondita illa qua praestabat rerum Judaïcarum sapientia, Judaeorum suorum fastos a prima origine et Adamo sanguinis Judaici auctore ad sua usque derivavisse tempora. Tum etiam rerum omnium Genesim ante Adamum conditum scripsisse, mihi facile persuadeo. Illa autem et prima Judaeorum monimenta et rerum creationem primam didicisse Mosem censeo et lectura vetustiorum codicum et divini quo madebat Spiritus monitu (p 181). Im weiteren weist Peyrère die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit vormosaischer Schriftsteller nach: scripserunt Hebraei ante Mosem. Quid vero rectius et melius scripsissent Hebraei, quam historias suas? Ab illis autem excepisse Mosem quos scripsit rerum Judaicarum fastos credidisse quid prohibet (p 181 s)? Mosem certe, qui totus praecipue erat in digerenda sua et sui temporis historia, carptim scripsisse existimo, quae sua praeverterant saecula, raptim vero maxime, quae Universi Genesim comprehendebant. At qui Mosem secuti sunt apographorum concinnatores, breviores multo creationis universae et primorum Judaeorum apices tetigisse existimo, und daraus zieht er dann die Folgerungen für seine besondere Theorie (p 182).

Weit über diesen Ansätzen steht die Behandlung des Pentateuchs bei Spinoza in seinem tractatus theologico-politicus, 1670 (im folgenden citiert nach der Ausgabe von J. van Vloten und JPNLand, Haag 1882. Band I). Bei den bisher gehörten Kritikern, abgesehen allenfalls von Hobbes, werden immer nur die gleichen auffallenden Einzelheiten verhandelt, von denen ja freilich jede Kritik immer wieder ausgehen wird. Spinoza dagegen ist bei der biblischen Kritik in eigentlich systematischer Weise zu Werk gegangen. Im 7. Kapitel des genannten Traktats redet er über die Grundlagen und Principien der Schrifterklärung und kommt dabei zu dem Resultat, dass ein rein historisches Verfahren nötig und gegen theologische Vorurteile wie gegen rationale Willkür durchzusetzen sei. In anderem Zusammenhang stellt er gegenüber traditioneller inspirierter Exegese fest, nihil esse statuendum nisi id quod ex ipsa Scriptura constat aut quod ex solis ipsius fundamentis legitima consequentia elicitur (p 487).

Von den im 7. cap gewonnenen Voraussetzungen aus geht er im 8. cap an die Untersuchung des Pentateuchs und der historischen Schriften des ATs. Er stellt zunächst die von Ibn Esra bemerkten Anstösse zusammen und folgert aus ihnen die Unmöglichkeit der traditionellen Ansicht über Entstehung des Pentateuchs: ex his omnibus luce meridiana clarius apparet, Pentateuchum non a Mose sed ab alio et qui a Mose multis post saeculis vixit, scriptum fuisse (p 484). Im weiteren nimmt er an, dass Moses die Stücke geschrieben habe, welche der Pentateuch ihm ausdrücklich zuweist, wobei er durch Kombination von Ex 17 14 und Nu 21 14 auf die Vermutung kommt, das Buch der Kriege Jhwh's sei von Moses verfasst (p 485 s), und wirft dann die Frage auf, ob Moses ausser den ihm ausdrücklich zugeschriebenen Stücken nicht noch weitere ihm geoffenbarte Gesetze geschrieben, oder ob er sich in den 40 Jahren auf Niederschrift der wenigen im Bundesbuch enthaltenen beschränkt habe. Das richtige historische Verfahren will bezeugte Thatsachen feststellen und nicht Folgerungen aus dem, quod rationi consentaneum videtur. Spinoza fügt aber hinzu, dass auch aus allgemeinen Vernunftgründen die Annahme noch weiterer Aufzeichnungen des Moses nicht notwendig sei; vielleicht sind die Edikte des Moses vom „Senat" dem Volke schriftlich mitgeteilt, von einem späteren Historiker gesammelt und in die Biographie des Moses eingefügt worden (p 487). Ebenso beweisen die bekannten Thatsachen in Josua, dass dieses Buch nur mehrere Jahrhunderte nach Josua geschrieben sein kann; wenn Josua überhaupt etwas geschrieben hat, so kann es nur der 10 13 citierte ספר הישר gewesen sein (p 487 s). Im weiteren behauptet Spinoza, dass unser Pentateuch ursprünglich mit Jos, Jud, Ruth, Sam und Reg zusammen ein grosses historisches Werk über die antiquitates Judaeorum vom ersten Anfang bis zur ersten Zerstörung der Stadt gebildet habe (p 488). Als dessen Autor sieht er den Esra an (p. 489), eine These, welche von einem Harlemer Arzt Antonius van Dale wieder aufgenommen worden ist (vergl. Bl-W [5] p 28; Antonii van Dale, poliatri Harlemensis dissertationes de origine ac progressu idololatriae et superstitionum etc., Amsterdam 1696, p 71; Briefe an Stephanus Morinus ib. p 681 ss 712 ss 737 ss). Spinoza meint, Esra habe bei den Gesetzen, namentlich bei denen des Deuteronomiums, welche das erste waren, was er auf Grund des von Moses geschriebenen Gesetzbuchs bearbeitete, seine Urkunden nicht einfach reproduziert, sondern zugleich den Bedürfnissen seiner Zeit angepasst: si ipsum Mosis librum legis haberemus, non dubito quin tam in verbis quam in ordine et rationibus praeceptorum magnam discrepantiam reperiremus (p 491). Schliesslich spricht er dann die Vermutung aus, Esra habe dem Hexateuch die Namen Bücher Mosis und Josua a potiori gegeben, um dann im 9. cap den Beweis anzutreten, dass Esra die letzte Hand an sein Werk nicht mehr habe legen können. Darüber, was ihn daran verhindert hat, wagt Spinoza keine Vermutung, wenn es nicht vielleicht ein zu früher Tod gewesen ist (p 492). Esra hat seine Erzählung aus verschiedenen Schriftstellern gesammelt, bisweilen einfach abschreibend, und sie ungeprüft und ungeordnet hinterlassen (p 492). Zum Beleg dafür verweist Spinoza auf den vielfachen Mangel an Ordnung und Zusammenhang, die mannigfachen Wiederholungen, die Differenzen in den Zeitangaben (p 493) und kommt so zu dem Resultat: si quis modo ad hoc attenderit, quod in his quinque libris omnia praecepta scilicet et historiae promiscue sine ordine narrentur, neque ratio temporum habeatur, et quod una eademque historia saepe et aliquando diversimodo repetatur; facile dignoscet, haec omnia promiscue collecta et co-

acervata fuisse, ut postea facilius examinarentur et in ordinem redigerentur (p 494).

Welch eminenter Fortschritt in diesen Untersuchungen gemacht ist, liegt auf der Hand. Den negativen Beweis hat SPINOZA mit erstaunlicher Umsicht und Vollständigkeit geführt; und wenn seine positiven Aufstellungen auch im einzelnen keine haltbare Vorstellung von der Entstehung des Hexateuchs geben, so hat er doch das Verdienst, die literarhistorische Fragestellung eingeführt zu haben.

Von den Gegnern, welche SPINOZA gefunden hat, ist das Problem nicht gefördert worden, mit einer rühmlichen Ausnahme. Diese ist das für die Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft epochemachende Werk des Richard Simon, die histoire critique du vieux testament (Histoire critique du vieux testament par le R. P. Richard Simon, Prêtre de la Congregation de l'Oratoire, nouvelle edition etc. Rotterdam, chez Reinier Leers 1685).

Von dem doppelten Zweck geleitet, die Autorität der Schrift gegen SPINOZA und das katholische Traditionsprincip gegen das ausschliessliche Schriftprincip des Protestantismus zu verteidigen, hat SIMON seine Untersuchungen angestellt. Zunächst ist er textkritisch interessiert, aber das führt ihn notwendig auf die Frage nach der Entstehung der Texte. Was den Pentateuch betrifft, so hat SIMON sich den vielfach, zuletzt von SPINOZA im Zusammenhang verwerteten Thatsachen nicht verschlossen und den mosaischen Ursprung, ja auch die Einheit der Abfassung preisgegeben (vgl p 31 ss), aber er hat, um Angriffe auf die Autorität dieser Schriften abzuschneiden, zu einer schon früher wiederholt in ähnlicher Weise ergriffenen Auskunft seine Zuflucht genommen. Er greift auf die schon in JOSEPHUS [1]) vorliegende, im Mittelalter von dem spanischen Rabbinen ABRABANEL weiter ausgeführte Hypothese von den prophetischen Archivaren zurück. In wohlgeordneten Staaten des Orients gab es jederzeit de certaines personnes, qui ont pris le soin de mettre par écrit les affaires les plus importantes de la Republique et d'en conserver les Actes dans des Archives destinées à cette usage (p 15 b). SIMON hält es von vornherein für wahrscheinlich, dass Moses, nach ägyptischen Vorbildern, gleich in den ersten Anfängen des jüdischen Staats dieses Institut von öffentlichen oder (sic) heiligen Schreibern (écrivains publics ou divins) einrichtete. Dieses Amt haben nach SIMON die Propheten gehabt; er statuiert das nicht bloss im Anschluss an JOSEPHUS, sondern auch mit Berufung darauf, dass die meisten historischen Schriften des ATs von den Juden als Propheten bezeichnet werden (p 16 a 17 a). Des weiteren aber hatten diese Archivare nicht nur die Aufgabe, die Akten über die Ereignisse ihrer Zeit in den Archiven niederzulegen, sondern sie brachten gemäss ihrer Prophetenwürde auf Grund göttlicher Inspiration (p 4 a) — damit soll die Hypothese theologisch unverfänglich werden — das von ihren Vorgängern gesammelte je und je auch in eine neue Form, durch zeitgemässe Aenderungen, Abstriche oder Zusätze (p 3 b 4 a 20 s), eine Thätigkeit, welche bis auf Esra herunter fortgesetzt wurde. In den uns vorliegenden Texten haben wir Auszüge, welche auf diese Weise aus ursprünglich umfangreicheren alten „Memoiren"

1) Contra Ap. I, 6, 2 τὴν αὐτὴν (sc. wie die übrigen orientalischen Völker) — ἐῶ γὰρ λέγειν εἰ καὶ πλείω τῶν εἰρημένων — ἐποιήσαντο τὴν περὶ τὰς ἀναγραφὰς ἐπιμέλειαν τοῖς ἀρχιερεῦσι καὶ τοῖς προφήταις τοῦτο προστάξαντες κ. τ. λ.

entstanden sind (p 4 b). Darüber, welche Gesichtspunkte im einzelnen für die Bearbeitung der Texte leitend gewesen sind, will SIMON sich nicht weiter aussprechen (p 24 b). Aber ausser dieser Thätigkeit der Archivare haben zum Zustandekommen des jetzigen Textes auch verschiedene Zufälligkeiten beigetragen. Um von dem abzusehen, was auf Rechnung der Abschreiber kommt und mehr zur Textgeschichte im engern Sinn gehört, so ist doch die merkwürdige Hypothese zu erwähnen, welche SIMON aufstellte, um den an einzelnen Stellen des Pentateuchs hervortretenden Mangel an Ordnung zu erklären: dafür darf man nicht den Moses oder die Schreiberpropheten verantwortlich machen, sondern die alte Sitte, die Bücher auf kleine unverbundene Blätter zu schreiben, welche dann auf einander gerollt wurden; bei diesem Verfahren ist es natürlich kein Wunder, dass die ursprüngliche Ordnung nicht erhalten blieb (p 35).

Diese Aufstellungen erscheinen heute als naiv; ihre Bedeutung liegt darin, dass auch sie getragen sind von dem Gedanken, die Entstehung des Pentateuchs sei ein literargeschichtliches Problem und soweit möglich aus literargeschichtlichen Vorgängen zu erklären.

Eine äusserst fruchtbare Auseinandersetzung mit SIMON gab die anonym erschienene Schrift „Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du vieux testament, composée par le P. Richard Simon de l'Oratoire", Amsterdam 1685 (cf. hiezu WESTPHAL p 78—97). Der Verfasser, Jean Le Clerc (CLERICUS), welchem es zugleich auch darum zu thun war, den Angriff des SIMON auf das protestantische Schriftprinzip abzuwehren, nahm die Maske vor, er berichte einfach die Besprechungen einiger Freunde, welche SIMON's histoire critique einer Prüfung unterzogen hätten.

Im 6. Brief zeigt er zunächst (p 107—121) ausführlich, dass eine Menge von Daten des Pentateuchs, und zwar nicht bloss in der Genesis, sondern auch in den übrigen Büchern ganz unzweifelhaft macht, dass neben solchem, was von Moses oder in des Moses Zeit geschrieben sein muss, auch solches sich findet, was nach der Zeit des Moses geschrieben ist (p 120 s). Wenn trotzdem das Ganze „Gesetz Mosis" heisst, woran sich dann die alte überlieferte Meinung über den Autor des Pentateuchs gehängt hat, so ist das nur einfache denominatio a potiori (p 126 s). LE CLERC steht also dem Problem nicht weniger frei gegenüber als RSIMON. Dessen Archiv- und Prophetenhypothese findet seine Billigung aber nicht. Er weist sie zurück für die Gesetze: die vor Auffindung des Gesetzbuchs unter Josia vorhandene Unbekanntschaft mit dem Gesetz ist bei dieser Anschauung unverständlich (p 121 s); ebenso ist SIMON's Hypothese für die Genesis undurchführbar: wenn erst Moses die Archive eingeführt hat, so können öffentliche Urkunden über die vormosaische Zeit nicht vorhanden gewesen sein (p 123). LE CLERC stellt seinerseits die Vermutung auf, die Geschichte des Pentateuchs sei aus verschiedenen alten Privaturkunden gezogen, wie denn Nu 21 14 eine citiert wird (p 122 s). Nun erhebt sich aber die Frage nach dem eigentlichen Autor oder Redaktor unseres Pentateuchs. Hier hat LE CLERC über RSIMON hinaus einen ungeheuren Fortschritt gemacht: er hat nicht bloss anerkannt, dass das eine literargeschichtliche Frage ist, sondern hat auch die Methode ihrer Lösung gezeigt. Er hat, kurz gesagt, die Grundsätze der Tendenzkritik aufgestellt. Gegen RSIMON bemerkt er, für die Ge-

schichte eines Buchs genügt die Kenntnis seiner äusseren Schicksale nicht, sondern man muss womöglich zeigen, dans quel dessein l'Auteur l' a composé, quelle occasion lui a fait prendre la plume, et à quelles opinions ou à quels évenemens il peut faire allusion dans cet Ouvrage, sur tout lors qu'il ne s'agit pas d'un livre qui contienne des réflexions générales ou des veritez éternelles, qui sont les mêmes dans tous les Siécles et parmi tous les peuples du monde (1. Brief p 6). Demgemäss konstatiert er für den Autor des Pentateuchs, derselbe müsse in Chaldäa gewesen sein und nach 722 gelebt haben (p 127). Aber Spinoza's Meinung, dass Esra der Gesuchte sei, scheitert daran, dass die Samaritaner ebenfalls den Pentateuch haben mit wenigen unbedeutenden Abweichungen. Daraus folgt, dass der Pentateuch schon vor der Entfremdung der Juden und Samaritaner von einem Mann hergestellt worden sein muss, der beiden Teilen unverdächtig war (p 128). Le Clerc meint, alle diese Umstände treffen auf den 2 Reg 17_{28} genannten Priester zu, welcher von Babylon aus den neuen Bewohnern des nördlichen Palästinas zugeschickt wurde. Dieser Priester hat seine literarische Arbeit jedenfalls nicht vor dem 18. Jahr des Josia begonnen, weil er ohne das in diesem Jahr zu Jerusalem gefundene Gesetz als einem zu wesentlichen Stück der israelitischen Geschichte gar nicht daran denken konnte, die letzte Hand an sein Werk zu legen (p 129). Die Priester von Jerusalem hätten dann das nordisraelitische Werk als mit ihrem Gesetz durchaus übereinstimmend übernommen (p 129).

Le Clerc hat nachmals einen vollständigen Rückzug angetreten. In den Prolegomena zu seinem Amsterdam 1693 und 1710 erschienenen Genesiskommentar hat er (dissertatio III de scriptore Pentateuchi Mose) zwar noch festgehalten, dass einiges im Pentateuch jünger sei als Moses, aber zu beweisen gesucht, dass es genau zugesehen nur ganz wenig sei, was in dieser Hinsicht vorliege, und dass dieses wenige nicht dazu berechtige, dem Moses den Pentateuch abzusprechen; die Herkunft der jüngeren Zusätze wollte er auf sich beruhen lassen. Was ihn zu dieser Preisgebung seiner früheren Position brachte, hat hier kein Interesse. Das Verdienst von Le Clerc liegt ja auch weniger in der von ihm versuchten positiven Aufstellung, als vielmehr in der Klarheit, mit welcher er die zu befolgende Methode bezeichnet hat.

Wenn alle die bisher genannten Leistungen nur als Anläufe und Anfänge bezeichnet werden, so geschieht das darum, weil trotz der Klarheit, mit welcher schliesslich die zu befolgende Methode erkannt wird, und trotz so manchen genialen Griffen im einzelnen es doch eben gerade bei solchen bleibt; es drängt sich die Erkenntnis heran, dass der Pentateuch aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt sei, aber zu einem Versuch, diese Bestandteile herauszuschälen, kommt es nicht; das ist der Hauptunterschied dieser älteren Kritik von der neueren.

Noch ist eines zu erwähnen, was beim Rückblick auf den bisherigen Gang der Bewegung auffallen muss, nämlich dass an dieser Arbeit Deutschland so gut wie nicht beteiligt ist. Die theologische Umbildung, welche der reformatorische Begriff des Wortes Gottes zumal im Lutherthum erfahren hat, ist von engem Anschluss an die

Tradition über die biblischen Bücher begleitet gewesen. Die mosaische Abfassung des Pentateuchs stand hier fest, zumal nachdem CARPZOV in seiner introductio ad libros canonicos Veteris Testamenti (in drei Teilen, Leipzig 1721, später noch 1751 und 1757), dieselbe gegen alle Angriffe aufrecht erhalten hatte.

§ 7. Die ältere Urkundenhypothese.

(Vgl ausser WESTPHAL auch MERX, Nachwort zu TUCHS Kommentar über die Genesis, 2. Aufl. Halle 1871; EBöHMER in HERZOG² I 725—34; CORNILL, p 18—20).

Die grundlegende [1]) Entdeckung, welche über den bisherigen Stand hinausführen sollte, hat ein Nichttheologe gemacht, der Arzt Jean Astruc in Montpellier († 1766 in Paris), Sohn eines hugenottischen Geistlichen, der schon vor Aufhebung des Edikts von Nantes zur römischen Kirche übergetreten war, ein auch in seinem eigentlichen Beruf angesehener und geschätzter Mann. Derselbe nahm eine durchaus religiöse Position ein und gedachte mit der Herausgabe seines Buchs nichts weniger als aufzulösen [2]), sondern vielmehr die mosaische

1) Von dem Gefühl, dass ein Neues gepflügt werde, ist dieser Anfang begleitet gewesen. Das Titelblatt der Conjectures trägt das Motto

Avia Pieridum peragro loca, nullius ante
Trita solo. (LUCREZ, de rer. nat. IV 1 s).

2) Da immer wieder die Legende aufgetischt wird, die moderne Pentateuchkritik sei von Haus aus eine Ausgeburt böswilligen und dreisten Unglaubens, so sei die interessante Vorrede abgedruckt, mit welcher ASTRUC sein bahnbrechendes Buch eingeleitet hat: Avertissement. Cet Ouvrage estoit composé depuis quelque tems, mais j'hésitois à le publier, dans la crainte que les pretendus Esprits-forts, qui cherchent à s'étaier de tout, ne pussent en abuser pour diminuer l'autorité du Pentateuque. Un homme instruit, et trez zelé pour la Religion, à qui je l'ai communiqué, a dissipé mes scrupules. Il m'a assuré, que ce que je supposois sur les Mémoires, d'ont Moyse s'estoit servi pour composer la Genese, avoit esté deja avancé, quant au fond, par plusieurs Auteurs dans des Ouvrages trez aprouvez; que l'application particuliere que je faisois de cette supposition, en distribuant la Genese en plusieurs colomnes, qui representoient ces Memoires, n'alteroit en rien le Texte du Livre de la Genese, ou ne l'alteroit pas plus que la division, qu'on en avoit faite en Chapitres et en Versets; et qu'ainsi, loin de pouvoir jamais préjudicier à la Religion, elle ne pouvoit au contraire que lui estre trez avantageuse, en ce qu'elle servoit à écarter, ou à éclaircir plusieurs difficultez, qui se presentoient en lisant ce Livre, et sous les poids desquelles les Commentateurs ont esté jusqu' ici presque accablez Sur son avis, j'ai donc pris le parti de donner cet Ouvrage, et de le soumettre au jugement des Personnes éclairées, dont j'écouterai les observations avec plaisir. Je proteste d'avance trez sincerement, que si ceux qui ont droit d'en décider, et dont je dois respecter les décisions, trouvent mes conjectures ou fausses, ou dangereuses, je suis prêt à les abandonner, ou pour

Abfassung der Genesis verständlich zu machen. Erst nach längerem Zögern [1]) veröffentlichte er anonym seine Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese, Bruxelles 1753 (in deutscher Uebersetzung, Frankfurt a. M. 1789).

Astruc begnügte sich nicht damit, das längst erkannte Uebel zu konstatieren, sondern ging daran, es nicht aus einer vorher gefassten Hypothese, sondern durch genauere Diagnose verständlich zu machen. Seine That ist, dass er „den Ariadnefaden fand, welcher es ermöglichte, in dem Gewirr der längst schon anstössigen Wiederholungen und Widersprüche sich zurechtzufinden". Er wies auf den Wechsel der Gottesnamen אלהים und יהוה hin, welcher bisher höchstens zu theologischen Phantasien Anlass gegeben hatte. Von hier aus konstatiert Astruc zunächst zwei Quellen (mémoires), eine elohistische (A) und eine jehovistische (B), fand aber, dass er damit nicht durchkomme: gleich in der Sintflutgeschichte werde dieselbe Sache bis zu dreien Malen wiederholt; der Name Gottes finde sich in den betreffenden Stellen nicht, sie der einen oder der andern Quelle zuzuweisen liege kein Grund vor, so stellt Astruc diese Stücke als dritte Quelle (C) zusammen. Derartige Stücke, in welchen der Name Gottes nicht genannt wird, welche daher nach seiner Meinung nichthebräischen Ursprungs sind, fand Astruc noch mehrere und kam so schliesslich zu zwölf besonderen mémoires; von diesen sind freilich nur A und B eigentliche Quellen; die andern sind Fragmente (Astruc's Verteilung der Genesis an die 12 mémoires hat Böhmer p 729 Cornill p 18 mitgeteilt). Astruc war überzeugt, die mosaische Abfassung der Genesis sei von hier aus wohl durchführbar. Moses hat nach ihm die verschiedenen Quellen ohne wesentliche Veränderungen in 4 Kolumnen neben einander gestellt; diese Kolumnen sind nachher in eine verschmolzen worden; das Resultat ist unsere jetzige Genesis. Wer diese Verschmelzung besorgt hat, ist von Astruc weiter nicht untersucht worden.

Astrucs Buch fand in Frankreich keine Beachtung. In Deutschland war die Aufnahme zunächst eine ungünstige. Von dem Göttinger Johann David Michaelis — die Tübinger Stiftsbibliothek besitzt dessen Exemplar der Conjectures — ist das Buch sehr von oben herab, von J. F. W. Jerusalem mit grosser Gehässigkeit behandelt worden. Dass Astrucs Entdeckung ihre Wirkung hatte, ist das freilich unbeabsichtigte Verdienst von Johann Gottfried Eichhorn (Einleitung in das AT in drei Bänden, Leipzig 1780—83; in 4. Auflage 1823, ausserdem noch zwei Nachdrucke). Es war keineswegs Eichhorns Absicht, den Ruhm Astrucs zu verbreiten, ja Westphal hat den Nachweis unternommen, dass Eichhorn die Conjectures gar

mieux dire, je les abandonne dés à present. Jamais la prévention pour mes idées ne prévaudra chez moi à l'amour de la Verité et de la Religion.

1) Böhmer's Vermutung (in Herzog² I 726), dass Astruc PBrouwer's dissertatio qua disquiritur unde Moses res in libro Geneseos descriptas didicerit, Leiden 1753, gekannt habe, weist Westphal (p 102 Anm.), wie es scheint mit Recht, zurück.

nicht gelesen hatte, sondern sie nur durch Michaelis und Jerusalem kannte (Westphal p 118). Jedenfalls ist Eichhorn im Recht, wenn er seine Unabhängigkeit von Astruc betont. Er hat dessen Arbeit in einer viel vollständigeren Weise noch einmal gethan und die Genesis zusammen mit Ex 1 u. 2 auf den Elohisten und Jehovisten verteilt, dabei noch einige wenige spätere Einsätze annehmend. Weiterhin aber hat er sich nicht mit der blossen Quellenscheidung begnügt, sondern auch schon eine Charakterisierung der literarischen Art, des Inhalts und Geistes der Quellen gegeben und dabei Beobachtungen gemacht, die heute noch anerkannt sind.

Die Frage nach dem Ursprung der beiden Quellen hält Eichh. für unlösbar, neigt aber der Ansicht zu, beide beruhen selbst schon auf geschriebener Ueberlieferung. Die Zusammenarbeitung der beiden Quellen hat er zuerst dem Moses zugeschrieben, später aber darauf keinen Nachdruck mehr gelegt — „der Name des Zusammenordners kann uns gleichgiltig sein“ — und schliesslich den Gedanken einer Redaktion durch Moses ganz aufgegeben. Die Zusammenarbeitung denkt er sich so: der Redaktor hat bald die eine bald die andere Quelle benutzt, wo er eben den vollständigeren Bericht fand, die vier andern Bücher des Pentateuchs sind, einige spätere Zusätze ausgenommen, die Gesetzgebung und das Reisejournal des Moses.

Die Errungenschaft Eichhorn's, gegen dessen Ableitung des Pentateuchs von Moses sich übrigens auch energischer Widerspruch erhob (Hasse, Fulda, Nachtigal vgl. Bl-W [5] S 29 s), ist von einer zahlreichen Schule im einzelnen weiter ausgeführt worden.

Den nächsten bedeutenden Fortschritt hat gemacht Karl David Ilgen (Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, als Beitrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik, Halle 1798; erschienen ist nur der erste Band „Urkunden des ersten Buchs von Moses“).

Mit grosser Klarheit hat Ilgen in der Vorrede sich über Zweck und Methode der zu vollbringenden Arbeit ausgesprochen. Sein Absehen war, die Grundlage für eine Geschichte Israels zu schaffen; zu diesem Behuf wollte er die literarischen Denkmale dieses Volks benutzbar machen. Das sind sie im vorliegenden Zustand nicht, und auch die bisherige kritische Behandlung hat kein festes Resultat gehabt: „es wird gewähnt, gemeint, geglaubt, gemuthmasst, geahnet, nichts gewusst, nichts eingesehen, nichts erkannt“. „Das ehemalige Tempelarchiv in Jerusalem ist in Unordnung gerathen, die Urkunden zerrissen, zerstückelt, ineinandergeflochten.“ Es ist daher die Aufgabe, diese Urkunden „aus der Verwirrung und Unordnung, in welcher sie sich gegenwärtig befinden, herauszureissen und in Ordnung zu bringen“. Es handelt sich darum, sie von allen durch Aberglaube oder Nachlässigkeit herbeigeführten Entstellungen zu befreien und ihnen ihre Urgestalt wiederzugeben, d h. „was zusammengestellt und untereinander geworfen ist, muss nach Sprach- und Sachgründen getrennt und abgesondert, und das getrennte und abgesonderte nach gewissen und genau bestimmten Kennzeichen, wie ein ähnlicher Teil zu dem andern gehört, aufs neue vereinigt werden“. Ist das geschehen, „so

müssen sich aus der Zusammenstellung, sie mag ein zusammenhängendes und vollständiges Ganze oder eine Reihe von Bruchstücken ausmachen, gewisse und untrügliche Merkmale des Zeitalters entdecken lassen".

Hierauf giebt ILGEN in einem ersten Teil (S 1—338) eine Einzeluntersuchung des vorliegenden Materials, um dann auf Grund derselben die Quellenscheidung vorzunehmen (S. 339—510). Sein Resultat ist, dass in der Genesis 17 selbständige Einzelurkunden vorliegen, die sich durch eine von ILGEN nicht näher gezeigte Vermittlung auf drei Schriftsteller verteilen, zwei Elohisten, den Sopher Eliel harischon, den Sopher Eliel hascheni und einen Jehovisten, den Sopher Elijah harischon, mit welch letzterer Bezeichnung die Möglichkeit der Entdeckung eines zweiten Jehovisten offen gelassen wird. Es sind so jedenfalls drei Quellenwerke zu unterscheiden, deren jedes ursprünglich ein Ganzes in seiner Art war, unabhängig von den andern, in sich vollständig und von eigentümlichem Gepräge. Wenn ihre Wiederherstellung heute Schwierigkeiten macht, so hat das seinen Grund in Veränderungen, welche von Seiten des Redaktors vorgenommen worden sind. — Diese Unterscheidung von drei Quellen ist vorerst nicht durchgedrungen, sondern erst ein halbes Jahrhundert nachher durch HUPFELD zu allgemeiner Anerkennung gebracht worden.

§ 8. Die Fragmentenhypothese und die Schule De Wette's.

(Vgl ausser WESTPHAL auch CORNILL S 20—22.)

Inzwischen war in England eine Hypothese aufgestellt worden, welche die deutsche Kritik zum Verlassen der seither befolgten Linie brachte. Der englische katholische Theologe Alexander Geddes (The holy Bible or the Books accounted Sacred by Jews and Christians; otherwise called the Books of the Old and New Covenants: faithfully translated from corrected texts of the originals with Various Readings, Explanatory Notes and Critical Remarks, Vol I (Pentateuch und Josua), London 1792, und Critical Remarks on the Hebrew: corresponding with a new translation of the Bible, Vol I. Containing Remarks on the Pentateuch, London 1800) löste auch die bisher angenommenen Hauptquellen auf und sah, was ja auch bei den vielen Ueberschriften nicht ganz fern liegt, den Pentateuch an als zusammengesetzt aus einer Menge von grösseren und kleineren Fragmenten, welche gegenseitig unabhängig und sich oft widersprechend nur durch den Gedanken des Redaktors verbunden sind, der sie zusammengestellt hat. Die Haupterrungenschaft der älteren Urkundenhypothese — abgesehen von ILGEN — eignete sich GEDDES in der Form an, dass er erklärte, es liegen zwei Serien von Fragmenten vor; diese gingen, und daraus erklärt sich die Verschiedenheit der Gottesnamen, je aus einem besonderen Kreise hervor.

Diese in ihren Hauptpunkten die Auffassung SPINOZAS erneuernde und auch durch ASTRUC und ILGEN wieder vorbereitete Fragmentenhypothese ist in Deutschland von Johann Severin Vater ein-

geführt worden (Commentar über den Pentateuch, mit Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten der eingeschalteten Uebersetzung von Dr. A. Geddes's merkwürdigeren critischen und exegetischen Anmerkungen und einer Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs, Halle 1802—1805, in drei Bänden).

Der Pentateuch besteht nach Vater durchaus aus einzelnen Fragmenten, welche zum Teil von verschiedenen Verfassern herrühren und einen Sammler oder Zusammenordner voraussetzen. Die Frage der mosaischen Abfassung zerlegt Vater in die doppelte, ob Moses Verfasser einzelner Teile oder der Redaktor des Pentateuchs sei. Ersteres hält er für möglich, letzteres weist er zurück, „denn wenn Moses auch mit der Schreibkunst bekannt gewesen sein mag, so hat es doch theils wegen der bei andern Völkern beobachteten sehr langsamen Fortschritte dieser Kunst, theils wegen der Schwierigkeit bequemer Schreibmaterialien die grösste Schwierigkeit, behaupten zu wollen, dass in diesem Zeitalter der Auswanderung des israelitischen Volkes unter steten Unruhen so vieles von so vielen geschrieben sei", während positive Gründe für Abfassung des Pentateuchs durch Moses fehlen. Das Natürliche ist vielmehr, „dafür zu halten, dass, da Gesetze durch Zeitbedürfnisse veranlasst gegeben werden, eine Sammlung von sehr ins Detail gehenden Gesetzen wie der Pentateuch allmählich entstanden ist". Und zwar denkt sich Vater das näher so, dass seit Davids und Salomos Zeit eine jetzt im Dt verarbeitete Gesetzsammlung vorhanden war; diese wurde unter Josia gefunden; inzwischen war eine grosse Anzahl weiterer historischer und legislativer Aufsätze geschrieben worden und diese wurden mit jener Gesetzsammlung nach und nach vereinigt. Darüber, wann der Abschluss des Pentateuchs erfolgt sei, spricht Vater sich nicht bestimmt aus, ist aber geneigt, das in die letzte Zeit des Reichs von Jerusalem zu verlegen. Im Zusammenhang der Prüfung des Alters des Pentateuchs an der übrigen alttestamentlichen Literatur kommt Vater (§ 56 der Schlussabhandlung) auch auf das Buch Josua und verlegt dasselbe, ohne eine genauere Datierung zu geben, jedenfalls in die Königszeit.

In dem Urteil über den Wert der Fragmentenhypothese gehen die Meinungen auseinander. MNicolas (Études critiques sur la Bible; Ancien Testament I, Les origines et la formation du Pentateuque 1862) und AMerx (Nachwort zu Tuch's Genesiskommentar [2] Halle 1871, S LXXIX ss) sehen darin einen entschiedenen Fortschritt, insofern hier das Problem reiner als literargeschichtliches gefasst und nicht mehr mit der Frage nach dem Verfasser verquickt ist wie bei Astruc, — also wesentlich weil das apologetische Absehen der Kritik hier in Wegfall gekommen ist, wobei übrigens Merx nachher die Modifikation anbringt, dass „die Astruc-Eichhorn'sche Thesis die Keime einer vollkommenern literargeschichtlichen Erkenntnis für die historischen Teile des Pentateuchs, abgesehen vom Dt, birgt, die Geddes-Vater'sche Ansicht sich als fruchtbarer für die literargeschichtliche Einsicht im legislativen Teil erweist" (S LXXXII). Anderer Meinung ist Westphal. Den einzigen Fortschritt findet er darin, dass Vater den ganzen Pentateuch in Angriff genommen hat, sonst sei das Urteil, dass die Fragmentenhypothese einen Fortschritt gegenüber der Urkundenhypothese bedeute, nur möglich bei Ignorierung Ilgen's. Bei aller Achtung namentlich vor dem Detail in Vater's Werk setzt Westphal aus, dass über der minutiösen Untersuchung der Blick fürs Ganze ver-

loren gegangen sei; den Einfluss VATER's auf die Entwicklung der Kritik hält er namentlich wegen des durch ihn hervorgerufenen kritischen Subjektivismus und der dadurch wiederum veranlassten Reaktion gegen die literarische Pentateuchkritik für einen unglücklichen (vgl p 142 146 ss 177 s). Allein alle diese übeln Folgen zugestanden, es ist trotzdem zu sagen, die Fragmentenhypothese enthält ein Wahrheitsmoment, nämlich dass auch die Hauptquellen nicht aus einem Guss sind, und in der neuesten literarischen Kritik hat es sich ja in der That bestätigt, dass, wie übrigens schon ASTRUC behauptet hatte, auch Fragmente vorliegen.

An die Fragmentenhypothese schliesst sich eine lebhafte und fruchtbare literarische Bewegung an. Der damals fünfundzwanzigjährige Wilh. Mart. Lebrecht De Wette war, wie GRIESBACH in der Vorrede zum ersten Bändchen von DE WETTE's Beiträgen mitteilt, in selbständiger Untersuchung des Pentateuchs zu ganz ähnlichen Resultaten gelangt, wie VATER sie in seiner Schlussabhandlung ihm zuvorkommend veröffentlichte. DE WETTE sah sich dadurch veranlasst, seine eigene Schrift über diese Frage zurückzuhalten und gab dafür eine weitere Ausführung ursprünglich mehr nebenhergehender Bemerkungen jener Schrift heraus als „Beiträge zur Einleitung in das alte Testament" (I historisch-kritische Untersuchung über die Bücher der Chronik, Halle 1806; II Kritik der mosaischen Geschichte, Halle 1807).

Seiner „Kritik der Bücher Mosis als Quellen der Geschichte" schickte DE WETTE „Maximen" voraus, in denen er die Grundsätze einer richtigen historischen Forschung darlegt. Man könnte zunächst vermuten, er wolle ähnlich wie ILGEN durch quellenscheidende Literarkritik der historischen Ansetzung der in Frage stehenden Schriften und damit der Sachkritik (MERX: „realistische" Kritik) vorarbeiten, allein DE WETTE thut gleich den zweiten Schritt. „Nach so viel scharfsinnigen und tief eingreifenden Untersuchungen, welche in neuerer Zeit darüber angestellt worden, können wir als ausgemacht und anerkannt annehmen, dass die Bücher Mosis eine Sammlung einzelner, ursprünglich unter sich unabhängiger Aufsätze verschiedener Verfasser sind" (S 21). Auf eine Fortführung der literarischen Untersuchung ist es somit gar nicht abgesehen (vgl auch S 29); DE WETTE hat genau zugesehen nicht einmal eine feste Ansicht über die Zusammensetzung des Pentateuchs, „Urkunden- und Fragmentenhypothese schlummern bei ihm friedlich neben einander", ja gelegentlich könnte man meinen, er ziele schon auf die Ergänzungshypothese hin (S 28 s). Allein trotz der Betonung, dass der Pentateuch ein Ganzes ist, nicht bloss weil ein Sammler ihn so zusammengestellt hat, sondern weil er das Produkt éiner in einer gewissen Periode herrschenden Dichtung und Behandlung der alten Geschichte ist (S 397), neigt DE WETTE doch immer wieder am meisten der Fragmentenhypothese zu (so auch noch in seiner Einleitung [3] Berlin 1829 § 150 ss). Die im Pentateuch vereinigten Aufsätze sind vom Sammler in falsche, fremdartige Verbindungen gebracht worden (S 26); wer kann wissen, was zusammengehört hat und was nicht (S 27); dass einzelne Stücke im Zusammenhang standen, wird zwar nicht a priori geleugnet, auf den Versuch von EICHHORN und ILGEN Zu-

sammenhänge herzustellen, aber von vornherein verzichtet: „dies kann nie mit Sicherheit geschehen, da wir nicht gewiss sein können, ob nicht der Sammler manches hat fallen lassen, und da bei einer solchen Arbeit der Willkür zuviel anheim fällt. Bei Aufsätzen dieser Art, von solcher Einfachheit und Roheit, in welchen der Stil und die Darstellungsart noch keine feste und markierte Eigenthümlichkeit erlangt hat, kann man leicht Fehlgriffe thun“ (S 29). Nicht einmal die Gottesnamen geben einen Leitfaden, denn sie sind „nicht das unterscheidende Eigenthum zweier verschiedener Schriftsteller, sondern wahrscheinlich verschiedener Zeitalter oder religiöser Schulen“. „Dazu kommt noch die kritische Unsicherheit dieser Namen. Wer steht uns dafür, dass überall der ächte Name stehen geblieben sei?“ (S 29 s).

Die von Ilgen als Voraussetzung der historischen verlangte literarische Kritik wird so von De Wette als abgemacht angesehen; er geht sofort zur historischen Kritik über und wirft die Frage nach der Herkunft und noch mehr nach der historischen Wahrheit der einzelnen Stücke auf. Sein Resultat ist, dass der Pentateuch von Anfang bis zu Ende „einesteils Mythen enthält, d. h. durch Dichter und Tradition ins Wunderbare und Uebernatürliche gebildete, oft ganz erdichtete Geschichten, und andernteils unsichere, schwankende, sich oft widersprechende alte Sagen“. Die Gesetze und Einrichtungen, welche sich als mosaisch geben, gehören in spätere Zeit und werden von De Wette als „juridische Mythen“ bezeichnet. Wo sich Nachrichten mit dem Gepräge ächter Tradition finden, sind sie keinenfalls mosaische Relation und zudem so vielfach mit Mythen verschlungen, dass sie nicht mehr als historische Wahrheit gelten können (S 396). „Die Geschichte thue daher Verzicht auf diesen Teil ihres Gebiets“ (S 397). Der Pentateuch, als Geschichtsquelle unbrauchbar, hat Existenzrecht und sogar noch höhern Wert als Denkmal des Geistes und Charakters der betreffenden Dichter (S 399). Im übrigen ist er gerade so wie Homer zu behandeln (S 401).

Im einzelnen ist De Wette der Meinung, Ge und Ex seien zuerst ein Ganzes gewesen, das Nationalepos von der hebräischen Theokratie; die übrigen Bücher wurden erst später angeschlossen; Lev ist eine späte Sammlung verschiedener Gesetze, zu deren Autorität der Name des Moses und die Verlegung an den Sinai beitragen musste, Nu ein planloser Nachtrag als Fortsetzung der drei ersten Bücher, Dt endlich eine Sammlung späterer Gesetze, welche man, weil diese Fiktion schon zu verbraucht und ausserdem der Charakter der Gesetze zu deutlich ein anderer war, nicht mehr an den Sinai verlegen konnte und daher dem scheidenden Moses in den Mund legte. Die Sammlung des Pentateuchs ist jedenfalls vor der Auffindung des Gesetzbuchs des Josia nicht denkbar (vgl II, S 299 s 309 389 s, auch I, 173 ss 176. 273 ss). In seiner Einleitung [3] (§ 158 ss) war De Wette schliesslich geneigt, die letzte Redaktion des Pentateuchs und namentlich die Abfassung des Dt nach dem Vorgang von Gesenius (de Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate, Halle 1815 S 6 ss) ins babylonische Exil zu verlegen.

So gewiss De Wette Literar- und Sachkritik prinzipiell auseinander gehalten hat, so naheliegend war es, dass eine Sachkritik mit solchem Resultat gleich auch die von ihr vorausgesetzte und an sich davon unabhängige Literarkritik verdächtig machte, und insofern kann man verstehen, wie Westphal die Fragmentenhypothese, die zu einer solchen radikalen Sachkritik jedenfalls

leichter führen konnte als die Urkundenhypothese, als Störung des ruhigen Fortgangs der durch Ilgen so weit geförderten Arbeit ansieht, da in der Schule De Wette's allerdings die literarische Untersuchung mit Voreingenommenheit an der Fragmentenhypothese festhielt.

Dass gegen Vater und De Wette sich ein Sturm des Widerspruchs erhob, ist selbstverständlich (die zahlreiche Kontroversliteratur vgl bei Westphal p 161 s. Reuss § 68). Aus der Zahl der Gegner, welche nicht nur diese letzten Erscheinungen der Kritik, sondern die Quellenkritik überhaupt verwarfen, hat den tiefsten und nachhaltendsten Eindruck gemacht der damals neunzehnjährige Heinrich Ewald (Die Komposition der Genesis, kritisch untersucht, Braunschw. 1823). Er wendet sich von dem „Hypothesenstrudel" ab und zieht es vor, „dem nachzuempfinden, was der Erzähler in seiner Naivität und seiner Gedankenreihe erzählen wollte, als zu zerreissen, was nie getrennt war, und zu zerstören, was im schönsten Verein ist" (S 4).

Es durchzuführen, dass die Genesis das ursprüngliche Werk éines Verfassers sei, hatte nach dem bisher dagegen Gesagten seine Schwierigkeiten, aber Ewald fand es (vgl Vorrede) „eines ehrwürdigen Buchs der grauen Vorzeit würdig" und „verehrte es als ein günstiges Geschick der Gottheit", „dass die heiligen Urkunden unserer Religion dem Auge des späteren Forschers Schwierigkeiten in Menge bieten". Aus den Schwierigkeiten der Schriftstellerei des alten Orients zeigt die Analogie des mittleren und neueren den Ausweg, da namentlich in der arabischen Literatur Beispiele für besondere Ueberschriften innerhalb eines und desselben Buchs, sowie für Wiederholungen sich darbieten (S 2). Ewald setzt sich zunächst (im ersten Teil) mit der älteren Urkundenhypothese auseinander und sucht den Beweis zu führen, dass die Gottesnamen nicht gleich sind an Ursprung und Gebrauch, dass sie meistens an gewisse und stehende Redensarten gefesselt und geknüpft sind, und dass sie mit Grund überall wechseln und gesetzt werden (S 38). Im Anschluss daran sucht er dann auch die sonst geltend gemachten Unterschiede der Urkunden auszugleichen (S 108 ss). Gegenüber der Fragmentenhypothese (im zweiten Teil) stellt er die Anzeichen fest, die zwar geräuschloser als bei occidentalischen Schriftstellern erscheinen, aber doch hinreichen, um die Identität des Erzählers, die Einheitlichkeit und ununterbrochene Reihenfolge der Erzählung festzustellen. Dem Einwand gegenüber, dass auch aus verschiedenen Quellen verschiedener Verfasser, wenn sie rein und lauter zusammengeleitet werden, ein Ganzes entstehen kann, dass einheitlichen Fluss der Erzählung herzustellen auch einem Sammler möglich ist, begegnet er damit, dass er sagt, jedenfalls würde aber das Vorhandensein eines einheitlichen Plans und Ziels einen blossen Sammler ausschliessen und einen Verfasser des Ganzen verlangen. Ein solcher einheitlicher Plan liegt in der Genesis nun deutlich vor: dieselbe will „die Geschichte des Volkes Gottes von seinem Ursprung an bis auf seine Verpflanzung nach Aegypten verfolgen« (S 268). Schliesslich sucht Ewald noch zu zeigen, dass eine Reihe von „Redeweisen und Idiotismen den Verfasser der Genesis vor allen andern auszeichnen und durch ihre Seltenheit und Originalität, sowie durch die Festigkeit, mit welcher sie der Erzähler überall anwendet, Einheit des Ganzen verraten", und kommt so zu dem Ergebnis, man dürfe „nicht länger verschiedene Erzähler erblicken, wo die grösste Harmonie

sich in allem ausspricht, und in einzelne Stücke trennen, was tausendfache Bande aufs genaueste an- und ineinander verknüpfen" (S 291). Dass aber Moses der Verfasser der Genesis sei, sagt EWALD nicht.

Andere Gegner von VATER und DE WETTE haben an der quellenscheidenden Literarkritik festhaltend nur die von jenen erreichten Ergebnisse abzuschneiden versucht.

So hat LEONHARD BERTHOLDT (historisch-kritische Einleitung in sämtliche kanon. und apokr. Schriften des A u. NTs, in 6 Teilen 1812—19, 3. Teil, Erlgn 1813) sich an die Fragmentenhypothese angeschlossen (S 768 ss). Der Pentateuch ist ihm eine nach Moses gemachte Sammlung einzelner Aufsätze verschiedener Verfasser und Zeiten; aber gegenüber VATER und noch mehr gegenüber DE WETTE hat BERTHOLDT daran festgehalten, dass unter diesen Aufsätzen Stücke sind welche dem Moses selbst (S 783) oder doch seiner Zeit und Umgebung angehören (S 784 ss), ja die Genesis enthält nach ihm Urkunden, welche einige Jahrhunderte älter als Moses sind (S 828). Dann geht BERTHOLDT darauf aus, den Zeitpunkt der Zusammenstellung dieser Urkunden zu ergründen. Den terminus a quo liefert folgende Erwägung: in der ältesten Zeit wurden Gesetzesurkunden zur Seite der Bundeslade niedergelegt, so von Moses und Josua, so auch noch von Samuel (1 Sa 10 25), ein Brauch, von welchem die Königszeit, die doch gewiss auch noch gesetzgeberische Thätigkeit kannte, nichts mehr weiss. So lange dieser Brauch bestand, kann der Pentateuch nicht vorhanden gewesen sein; dessen Sammlung ist also nur in der Königszeit möglich (S 812). Den terminus ad quem giebt die Thatsache, dass der Pentateuch bei den Samaritanern vorhanden ist; er muss darnach schon vor der Trennung der Reiche entstanden sein. Daraus folgt, dass der Pentateuch zwischen dem Anfang der Regierung Sauls und dem Ende der salomonischen Regierung gesammelt worden ist (S 814—821). Als der schicklichste Zeitpunkt erscheint BERTHOLDT der Anfang der Regierung Sauls, als der für dieses Werk gegebene Mann Samuel, der ohnehin 1 Sa 12 23 dem Volk eine derartige Leistung versprochen hat (S 822 s). Ausser den heiligen Urkunden sind auch noch sonstige Stücke, alte Lieder und dergleichen, aufgenommen worden. Die gesammelten Urkunden sind, wie aus ihrer fragmentarischen Gestalt zu schliessen ist, nach Form und Inhalt nicht verändert, sondern höchstens sprachlich nivelliert worden (S 826 s).

Uebrigens ist die Sammlung kein mit einem Male vollbrachtes Werk. In der Genesis hält BERTHOLDT cp 5—33 für eine Ursammlung; das folgende, das gerade auch Anspielungen auf spätere Verhältnisse enthält, gehört nach Ton und Ansicht der Dinge fühlbar einer jüngeren Zeit an; cp 1—4 sind deutlich nachmosaisch. Die Ursammlung selbst ist entweder vormosaisch oder von Moses selbst gemacht, welcher dann damit seinen Landsleuten ihr Recht auf das Land Kanaan darthun wollte. Erst vom Sammler des Pentateuchs ist cp 49 eingesetzt worden (S 834 ss).

Die Bücher Ex — Dt sind wahrscheinlich schon ursprünglich als vier besondere Teile angelegt gewesen und wären dann also schon von ihrem Ursprung an in Zusammenhang gestanden. Aber daraus folgt nicht, dass sie alle vier von einer einzigen Person gesammelt worden sind. Die Bücher Ex und Nu (ausser Nu 1—6) sind von éinem Sammler gesammelt, Lev von einem andern, da Nu 1—6 als ein Nachtrag zu Lev in Lev selbst aufgenommen worden wäre, wenn diese drei Bücher einen einzigen Sammler gehabt hätten (S 842 s). Das

Dt unterscheidet sich schon formell von den drei andern Büchern und macht ebenfalls auf einen besondern Sammler Anspruch. Dass, wie De Wette annahm, das Dt sehr spät und ohne Zusammenhang mit den drei vorhergehenden Büchern entstanden sei, giebt Bertholdt nicht zu; doch enthält das Dt fast nur nachmosaische oder überarbeitete mosaische Verordnungen und Reden (S 840 s). Da aber ganz ersichtlich der Pentateuch nach einem einheitlichen Plane gearbeitet ist, so können diese Ursammler nur Teilnehmer an der Arbeit Samuels gewesen sein. Bertholdt sucht diese Teilnehmer in den Propheteninstituten Samuels. Ihre Zahl, zu welcher übrigens auch Samuel selbst gehört haben kann, ist drei, oder, wenn der Vollender der Genesis von dem Sammler des Ex verschieden war, vier (S 842). Die Schlussredaktion setzt also, da Ge 5—33 schon von Moses gesammelt war, die Arbeit von vier oder fünf Händen voraus.

Ebenso ging Friedrich Bleek auf die kritische Fragestellung vollständig ein. In zwei Abhandlungen („einige aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch", im Rosenmüller'schen bibl.-exeget. Repertorium I, Lpz. 1822, S. 1—79, und als Nachtrag dazu „Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch" in StKr IV, 1831, S 488—524) hat er sich mit den schwebenden Fragen auseinandergesetzt. Er ging, von vornherein die traditionelle Ansicht über die Entstehung des Pentateuchs ablehnend, zunächst darauf aus, mosaische Stücke nachzuweisen. Als solche bezeichnet er, abgesehen von den in Ex ausdrücklich für Moses in Anspruch genommenen (StKr S 511 ss) einmal die poetischen Stücke Nu 21 $_{17}$ s $_{27—30}$ (R. S 3 ss), sodann eine Reihe von Gesetzen, welche die Wüstensituation voraussetzen, nämlich Lev 1—7. 16. Nu 29 und mit grosser Wahrscheinlichkeit auch Lev 13 s (p 7 ss). Dass das alle seien, sollte damit nicht gesagt sein; vielmehr da Moses das Ziel der Ansiedlung im gelobten Land von Anfang an im Auge gehabt haben musste, so kann er ganz wohl auch für diese Verhältnisse Gesetze gegeben haben. Im zweiten Aufsatz ist diese Liste mosaischer Stücke noch weiter ausgedehnt worden: Lev 13 s gilt jetzt als sicher, ebenso Lev 17 (StKr S 491 ss), wahrscheinlich ist die Mosaität für Lev 11 s und 15 (S 496 ss). Auch die Vorschriften über das Heiligtum Ex 25—31 $_{11}$ sind mosaisch, weil darin statt von Priestern von Aaron und seinen Söhnen die Rede ist (S 505 s); damit hängt speziell wegen Ex 30 $_{12}$ ss aufs engste zusammen Nu 1, und damit weiterhin cp 2 und 4 (S 505 s). Zugleich wird gegenüber der vollständigen Negation De Wette's betont, dass wir mit diesen Büchern auf geschichtlichem Boden stehen (S 502 ss). In einer weitern Reihe von Erwägungen sucht Bleek zu zeigen, dass die von Gesenius und De Wette vertretene Ansetzung des Abschlusses des Pentateuchs im Exil grundlos ist. Zu diesem Behuf nimmt er das Dt vor. Dasselbe ist bedeutend später als die vorigen Bücher, also keinenfalls mosaisch. Daran dürfen auch die Stellen des Dt nicht irre machen, welche das Buch ausdrücklich auf Moses zurückführen; abgesehen von ihrer grossen Unklarheit, ist da einfach zu fragen, wie kann Moses selbst die Notiz über Niederschrift, Uebergabe und Aufbewahrung des Buches niedergeschrieben haben (S 515 s). Das Dt unterscheidet sich von den übrigen Büchern auch dadurch, dass es kein Sammelwerk, sondern jedenfalls in cp 1—30 aus einem Guss, also das ursprüngliche Werk eines Verfassers ist, der allenfalls vorhandene Stoffe in freier Weise verarbeitet hat (R. S 15 s). In seinem Ton ist das Dt mit den Propheten um die Zeit des Exils, speziell mit Jeremia verwandt (S 18), fällt aber nach seinem ganzen Inhalt notwendig noch in die Zeit des Bestands des

judäischen Staats (S 19 ss). Endlich fasst Bleek den ganzen Pentateuch mit Josua zusammen ins Auge und weist darauf hin, wie schon die Genesis auf Besitzergreifung des Landes abzielt; daraus folgt die Zusammengehörigkeit des ganzen Hexateuchs (S 45 ss). Indessen ist nicht unser ganzer jetziger Pentateuch vom Verfasser der Genesis hergestellt. Dies müsste wegen des Dt in der letzten Zeit des judäischen Staates geschehen sein; dazu passt aber die sonst im Pentateuch hervortretende Freiheit der Opferstätte nicht (S 47 ss). Es sind daher mindestens zwei Hauptredaktoren anzusetzen. Die erste Redaktion stammt vom Verfasser der Genesis und umfasst schon den Zeitraum des jetzigen Hexateuchs; sie fällt in die Zeit des ungeteilten Königtums und benützt neben schriftlichen Aufzeichnungen von Liedern, Erzählungen und Gesetzen wohl auch noch mündliche Ueberlieferung; der Redaktor nahm zwar möglichst wörtlich auf, ist aber kein blosser Kompilator, da er von Anfang an einen festen Plan durchführt (S 48 ss); die so entstandene Schrift war eine Privatschrift, ohne bindendes Ansehen (S 51). Die zweite und letzte Redaktion ist vom Verfasser des Dt noch gegen das Ende des judäischen Staates hin vorgenommen worden. Es ist dabei nicht nur das Dt eingesetzt, sondern auch da und dort geändert und bereichert worden, namentlich im Buch Josua; aber auch in Lev 17 hat dieser Redaktor die Einheit des Gottesdienstes eingetragen — das hat Bleek freilich StKr S 491 ss wieder zurückgenommen —, und Lev 26_{3-45} ist eine Ermahnungsrede in seinem Geschmack (S 53 ss). Im 18. Jahr des Josia (624 nach Bleek) ist das ganze Werk in dieser Redaktion, also nicht etwa nur das Dt, das niemals für sich bestand, sondern unser jetziger Pentateuch aufgefunden worden und hat als Schrift des Moses kanonisches Ansehen erlangt; seitdem wurde wahrscheinlich auch das Buch Jos abgetrennt (S 58 ss). Die Samaritaner haben ihren Pentateuch, darin schliesst sich Bleek gegen Bertholdt an Gesenius, De Wette und andere an, erst nach dem Exil von den Juden übernommen (S 62 ss).

Namentlich Bleek's ruhige, nach allen Seiten besonnen vorgehende Erwägungen fanden Berücksichtigung. De Wette hat in der dritten Auflage seiner Einleitung (Berlin 1829) bedeutende Zugeständnisse gemacht: er liess mit Anerkennung der Darlegungen Bleek's die Abfassung des Dt im babylonischen Exil fallen und nahm hiefür die Zeit des Josia an (§ 160 und Anm. c) und gab Bleek auch darin Recht, dass der Pentateuch schon vor dem babylonischen Exil vorhanden gewesen sei, da der zur Zeit des Exils lebende Sammler der Bücher der Könige ohne Zweifel unsern Pentateuch gekannt hat. Ebenso gilt ihm als erste Spur vom Vorhandensein des Pentateuchs die Auffindung des Gesetzbuchs unter Josia (§ 161). Die Lieder in Nu 21 sieht er jetzt bestimmt als mosaische Urkunden an, lässt aber Bleek's Argumentation aus der Wüstensituation der Gesetze nicht gelten und bestreitet nach wie vor die mosaische Herkunft der Gesetze, „wenn gleich unter diesen manche alt und ächt sein mögen“, aber „sogar das Hauptstück der mosaischen Gesetzgebung — der Dekalog — ist nur in doppelter Paraphrase vorhanden“ (§ 149).

Es hatte den Anschein, es wolle eine Beruhigung und Verständigung eintreten, als der Streit aufs neue durch Anton Theodor Hartmann (Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses, Rostock und Güstrow 1831) und Peter von Bohlen (Die Genesis, historisch-kritisch erläutert, Königsberg 1835) zu neuer Heftigkeit entfacht wurde.

Hartmann untersucht die Bezeugung des Pentateuchs in der übrigen alttestamentlichen Literatur (S 552—584) mit dem Ergebnis, „dass je weiter wir uns von Salomos Zeitalter herabwärts bewegen, die Anspielungen und Hindeutungen auf die geschichtlichen Theile des Pentateuchs immer mehr zunehmen und der mosaische Religionskultus immer deutlicher .... in die von dem Pentateuch vorgeschriebene Form sich ordnet. Geschriebene Sammlungen der Gesetze mehren sich in der Periode der letzten Könige sichtbar, und im Zeitalter eines Jeremia und Ezechiel dürfen wir die wichtigsten Theile des Pentateuchs, mit Ausnahme einzelner später hinzugekommener Ausfüllungen als vorhanden, nur mehr oder minder geordnet betrachten. Die Vollendung des ganzen Werks in seiner heutigen Gestalt indessen kündigt sich von allen Seiten als ein Erzeugnis des babylonischen Exils an; das Alter jedoch, welches einzelnen Bestandtheilen der wachsenden Sammlung zugeschrieben werden möchte, aus den geschichtlichen Büchern des ATs bestimmen zu wollen, muss misslingen, weil frühere oder spätere Beiträge, welche in denselben verschmolzen waren, sich nicht mehr mit Schärfe aussondern lassen“ (S 583 s). Hier tritt deutlich das mit der Fragmentenhypothese eigentlich gegebene Verzweifeln an dem literarischen Problem ein. Im weiteren wirft Hartmann die Frage nach dem Alter der Schreibkunst bei den Hebräern auf (S 584—643). Dass Moses schreiben konnte, erscheint ihm unmöglich; in Aegypten können die Israeliten das Schreiben nicht gelernt haben, da die ägyptischen Schriftzeichen nicht geeignet waren, die Laute ihrer Sprache auszudrücken (S 586 s); die Schreibkunst haben sie erst unter ruhigeren Verhältnissen, wie sie etwa in der Richterzeit eintraten, von den Phöniciern erhalten (S 591). Sodann wird die mit der späteren Literatur übereinstimmende Sprache des Pentateuchs (S 643—676), sowie das immer wieder von der Kritik geltend zu machende Material von Anachronismen u. dgl. (S 686—700) gegen das hohe Alter des Pentateuchs ins Feld geführt und die Argumentation aus dem „alterthümlichen und ägyptischen Geist“ des Pentateuchs zurückgewiesen: Altertümlichkeit der Erzählung kann auch noch nach Moses vorkommen, und der ägyptische Geist des Pentateuchs ist etwas problematisches, aber selbst wenn er da wäre, ist es mehr als unwahrscheinlich, dass gerade Moses geflissentlich Erinnerungen an Aegypten festgehalten hätte (S 676-686).

P von Bohlen hat in der Einleitung zu seiner „Genesis“ den Ausführungen Hartmann's sich angeschlossen. Abgesehen von der gut begründeten Aufstellung, dass das unter Josia gefundene Gesetz das Dt und dass dieses das älteste Stück des Pentateuchs sei (§ 21), ergeben seine Ausführungen zur literarischen Frage (§ 24), darin hat Bleek Recht (Bl—W[5] S 35), kein deutliches Bild.

Ihren Höhepunkt erreichte die Schule De Wette's in Gramberg, Vatke und George.

CPWGramberg (kritische Geschichte der Religionsideen des ATs I, Berl. 1829) hat, wenigstens der Tendenz nach ein Vorgang zu Wellhausen's Pro-

legomena, die Entwicklung des Kultusorts, des Opferwesens, des Priestertums, der Feste, der verschiedenen religiösen Gebräuche und des Götzendienstes im Volke Israel aufzuzeigen versucht. Zu diesem Behuf unterscheidet er sieben Perioden der atlichen Literatur: die Bücher Ge und Ex sind, ebenso wie Jud, aus älteren teils schriftlichen teils traditionellen Quellen von einem Sammler in der ersten Periode (von David bis Joram und Hiskia) hergestellt worden; Lev und Nu, in gleicher Weise wie Ge und Ex entstanden, gehören neben Jeremia der vierten Periode, dem beginnenden babylonischen Exil an; in die fünfte, gegen das Ende des babylonischen Exils, fällt neben Reg und Jes II das Dt, aus nachjosianischen Quellen hergestellt, und Jos, worin schon Beziehungen auf das Dt vorhanden sind.

Weit über dem durch formalistischen Schematismus sich auszeichnenden Buch Gramberg's steht Wilhelm Vatke's „Die Religion des ATs nach den kanonischen Büchern entwickelt" I, Berlin 1835. Leider hat dieses Werk nicht die seinem Gehalt entsprechende Wirkung gehabt; warum, lehrt das Geständnis von EReuss, beim Erscheinen des Buchs habe ihn schon die Inhaltsanzeige mit ihren Hegelschen Formeln dermassen abgeschreckt, dass ihm das Werk zunächst fremd blieb. Vatke will das Resultat von De Wette's Untersuchungen bestätigen, nur dass er dessen Zugeständnisse an Bleek nicht mitmacht; die angeblichen Kriterien des mosaischen Ursprungs der Lieder in Nu 21 erkennt er nicht als solche an; nicht einmal über einen mosaischen Dekalog besteht eine sichere Ueberlieferung (S 202 Anm). Vatke übt Sachkritik. Er zeigt, dass nach der pentateuchischen Gesetzgebung das Bild einer mosaischen Verfassung sich gar nicht vollziehen lasse. „Sucht man die rechtlichen Grundlagen zunächst bloss formell zusammenzustellen, so zeigt sich bald der abstrakte unhistorische Charakter des mosaischen Staats, indem er nur existieren kann vermöge eines Supplements, das er auch später, da er sich ausbildete, wirklich hatte." Von den drei Gewalten eines Staats nämlich, die zu seiner Existenz nothwendig sind, der gesetzgebenden, richterlichen und exekutiven, sind die beiden ersten nur mangelhaft ausgebildet. Für die weitere gesetzgebende Thätigkeit bestimmt Moses nichts, eine Hinweisung auf die Propheten abgerechnet; von der richterlichen Gewalt ist zu sagen, dass das ganze Verhältnis ein unklares ist. Die vollziehende Gewalt fehlt gänzlich. Statt dessen finden wir eine Menge bis ins kleinste Detail durchgebildeter Bestimmungen über Privatrecht, Kultus, priesterliche Aufsicht und Einkünfte u. drgl. „Dem mosaischen Staat fehlt mit dem Begriff der wirklichen Herrschaft zugleich die höhere Einheit und die ganze Sphäre des öffentlichen Rechts". „Die gerühmte systematische Einheit der mosaischen Theokratie bezieht sich, näher beleuchtet, nur auf das abstrakte theokratische Prinzip und solche Folgerungen, welche sich unmittelbar daraus ableiten liessen", d. h. die mosaische Gesetzgebung bezieht sich „nicht auf die Einheit eines wirklichen Staatsorganismus", sondern „ist mehr geeignet, die moralisch-religiöse Seite des Lebens zu läutern und zu erheben, als rechtliche und sittliche Verhältnisse zu gründen" (S 205—209).

Für die Pentateuchfrage ergiebt sich daraus, „dass die ganze Gesetzgebung des Pentateuchs keine Staatsverfassung begründet habe, auch nicht habe begründen wollen, dass sie vielmehr nur die partielle Ausbildung einzelner Seiten des Ganzen bezwecke und daher auch innerhalb eines schon bestehenden Staates entstanden sein müsse" — gerade so gut wie das kanonische Recht und ähnliche Institute (S 210 s). Die Reihenfolge

der Gesetze denkt sich VATKE so: das unter Josia gefundene Gesetzbuch ist die Substanz der älteren Gesetzgebung, welche wenig verändert in Ex 13. 19—24. 32—34 noch vorhanden ist. Das Dt ist allerdings im Zeitalter des Jer aber nicht vor, sondern erst nach Josias Reform entstanden (S 504 ss Anm). Den Abschluss der Gesetzgebung verlegt VATKE in das babylonische Exil (S 553 ss).

JFLGEORGE (Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs, Berlin 1835) stellt in der Kritik der für seinen Gegenstand zu benutzenden Quellen auch die Frage nach dem relativen Alter der verschiedenen Bücher des Pentateuchs. Der geschichtliche Teil des Pentateuchs, Ge, Teile von Ex und wohl auch von Nu, wird durch seine mythische Dichtung in die früheste Periode der Literatur des Volkes verwiesen, obgleich auch hier viele Stücke starke Färbung späterer Zeit tragen oder nachweisbar später sind. Darauf folgt die Periode der Dichter und Propheten, wo der Verstand noch zurücktritt und das religiöse Gefühl vorherrscht. Hieran schliesst sich endlich die dritte Periode, in welcher der Verstand zu seiner Reife gelangt ist. Hierher gehören die späteren Bücher des ATs, welche aus jener verständigen Richtung hervorgegangen sind. Diese Periode ist die der Hierarchie, wie sie besonders nach dem babylonischen Exil sich entwickelte. „Die Entwicklung der Theokratie aber führt mit sich eine Entwicklung der religiösen Ideen und des damit in Verbindung stehenden Gesetzes und so haben wir in dem Dt die erste Zusammenfassung dieses allmählich Entwickelten.“ Diese „Bemühungen wurden nach dem Exil fortgesetzt in den Büchern Lev und Nu, auch der Ex wurde durch Stücke vermehrt, die dieser Zeit angehören“. Das Dt ist also gegen Ende der zweiten Periode entstanden, als Resultat der Thätigkeit der Propheten (S 72); diese letztern Bücher nähern sich der dritten Periode, oder gehören ihr vielmehr ganz an (S 11 s). Dieser von Kategorien der hegelschen und schleiermacherschen Philosophie beeinflusste Aufriss wird im folgenden näher begründet durch Darlegung der „äussern Gründe“ für das frühere Dasein des Dt — dieses ist das unter Josia gefundene Gesetzbuch —, sowie durch den Nachweis, dass in dieser Aufreihung der Gesetze eine Entwicklung mit der Tendenz inneren Fortschritts vorliege. Die mit dem Auszug aus Aegypten in Verbindung stehende Gesetzgebung des Ex hält GEORGE, wenn sie gleich in der jetzigen Form mit Zusätzen späterer Zeit versehen ist, für „ursprünglich mosaisch“ (S 72), was freilich nach dem vorhergehenden, wornach in Ge und Ex geschichtliche Mythen aufbewahrt sind, nicht allzuwörtlich zu nehmen ist.

Bei VATKE und GEORGE liegt die GRAF'sche Hypothese schon vor. Was fehlte, ist die literarkritische Grundlage. Die Aufgabe, die verschiedenen Bestandteile des Pentateuchs zu unterscheiden, ist von dieser Schule immer mehr obenhin behandelt worden.

Dass es, wie schon gegen DE WETTE's erste Aeusserung so auch jetzt an scharfem Widerspruch nicht fehlte, versteht sich von selbst. Wieder teilten sich die Gegner in solche, welche gegenüber aller Kritik die alte traditionelle Position retten wollten, und solche, welche selbst auf dem Boden freier Kritik stehend nur gerade der Auffassung dieser Schule entgegentraten. Unter den ersteren (die zahlreiche Literatur vgl bei REUSS § 68 und WESTPHAL S 173 s) stehen im Vordergrund EWHengstenberg (Beiträge zur Einleitung ins

AT, drei Bände, Berlin 1831—39; die Authentie des Pentateuchs im zweiten und dritten Band 1836 und 1839) und H A Ch Hävernick (Handbuch der historisch-kritischen Einleitung ins AT, drei Teile, Erlangen 1836—49), welche beide die Pentateuchfrage zur Frage des religiösen Glaubens oder Unglaubens machten, wogegen George energischen Protest einlegte. Ausserdem ist in dieser Reihe zu nennen F H Ranke (Untersuchungen über den Pentateuch aus dem Gebiet der höheren Kritik, zwei Bände, Erlangen 1834—40). Unter den letzteren sind hervorzuheben Bleek (De libri Geneseos origine atque indole historica observationes quaedam contra Bohlenium, Bonner Programm 1836), J J Stähelin (Kritische Untersuchungen über die Genesis, Basel 1830) und E Bertheau (Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs, Göttingen 1840). Die beiden ersteren nahmen die eigentliche literarische Frage wieder auf und leiten zur Ergänzungshypothese über. Bertheau disponierte die Gesetzesmasse der drei mittleren Bücher in sieben Gruppen mit je sieben Reihen von Zehngeboten und will dieselben für ächt mosaisch halten, wenn auch vielleicht die Niederschrift nicht von Moses ist. Erst nachträglich sind die übrigen Gesetze und noch später die geschichtlichen Partien hinzugekommen, eine Ansicht, die Bertheau selbst wieder zurückgenommen hat (vgl Bl-W [5] S 36. Westphal S 175 s).

§ 9. Die Ergänzungshypothese.

(Vgl Westphal S. 179—203; Cornill S 220 s.)

Es herrscht nicht vollständige Uebereinstimmung darüber, wer der eigentliche Urheber dieser Hypothese sei. Zum ersten Mal aufgetaucht ist sie jedenfalls bei De Wette, der bei seinem anfänglichen Schwanken über die literarische Natur des Pentateuchs gelegentlich (Beiträge II S 28 s) die Bemerkung machte „durch die Genesis und den Anfang des Exodus zieht sich ein ursprüngliches Ganzes, eine Art von epischem Gedicht, welches früher als fast alle übrigen Stücke und von diesen gleichsam das Original, der Urkundensammlung über diesen Teil der Geschichte als Grundlage gedient hat, auf welche die übrigen als Erläuterungen und Supplemente aufgetragen sind". Aber weitere Folgen hat das zunächst nicht gehabt; es scheint, dass erst Hupfeld (Die Quellen der Genesis S 2) die Bedeutung dieser Stelle wieder hervorhob. Auch JJStähelin's schon erwähnte kritische Untersuchungen über die Genesis haben in dieser Richtung nicht vorgearbeitet (gegen Kittel S 37): von Ewald's Komposition der Genesis angeregt pflichtet er diesem darin bei, dass die Genesis, wie sie jetzt vorliegt, das Werk eines Verfassers sein muss (S 9), wendet sich also von der Fragmentenhypothese ab, kommt aber dann in Uebereinstimmung mit einer Untersuchung Gramberg's (libri Geneseos secundum fontes rite dignoscendos adumbratio nova, Leipzig 1828) hinsichtlich

der Gottesnamen zu einem andern Ergebnis: Elohim steht in der Genesis oft als Bundesgott der Hebräer, wo nach Ewald Jehova stehen müsste (S 14 ss). Ebensowenig vermag er die von Ewald behauptete Einheit des Sprachgebrauchs anzuerkennen. Stähelin lenkt vielmehr ganz unzweideutig zur alten Urkundenhypothese zurück und stellt die Frage, „was der Verfasser jeder einzelnen Quelle für einen Zweck hatte und zu welchem Zweck der Autor der Genesis aus beiden sein Werk zusammensetzte" (S 90). Beide Quellen wollen je in ihrer Art die Würde des Volkes an den Geschicken seiner Stammväter darthun (S 91), die Elohimquelle aus der Zeit Sauls (S 107 ss) will nebenbei das angestammte Besitzrecht Israels auf Palästina darlegen, die Jehovaquelle aus der Zeit Davids (S 109 ss) hebt noch besonders hervor, wie alle nichthebräischen Stämme von Gott dem Volk unterworfen worden sind. Der Verfasser unserer Genesis will auch diese beiden besonderen Zwecke der Quellen vereinigen (S 105). Sein Verfahren hiebei ist im allgemeinen ein harmonistisches Komponieren: wo beide Quellen das Gleiche berichten, nimmt er entweder den ihm besser passenden Bericht oder fügt beide zusammen; identische Vorgänge, welche in den verschiedenen Quellen an verschiedene Orte und Zeiten verlegt werden, behandelt er als verschiedene und stellt durch kleine Einschiebsel Beziehungen her. Berichte aus éiner Quelle giebt er möglichst wörtlich wieder. Im einzelnen sind die beiden Quellen nicht ganz gleichmässig herangezogen: in einzelnen Partien laufen beide nebeneinander her, in anderen tritt die eine oder andere mehr hervor (S 105—107). Das ist ganz unbestreitbar einfache Wiederaufnahme der alten Urkundenhypothese.

Stähelin gab wenigstens die Veranlassung zur Vorbereitung der Ergänzungshypothese durch Ewald. Dieser nahm in einer Anzeige von Stähelin (StKr 1831, S 595—606; zugleich auch in einer parallelen Aeusserung in den Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik, Berlin 1831) seine Komposition der Genesis zurück (S 596 s) und gab dann Grundzüge seiner damaligen Auffassung der Frage. Zunächst hebt er da hervor, dass die Genesis nicht zu isolieren, vielmehr der ganze Pentateuch zu behandeln ist (S 602). Die Quellenfrage selbst löst er in folgender Weise: Dem Pentateuch liegt eine alte Schrift zu Grund, welche die Geschichte von Anfang der Welt bis auf Mosis Tod und die Eroberung Kanaans herabführte, ausgezeichnet durch einen festen Plan und besonders charakteristischen Sprachgebrauch. Dieselbe zieht sich durch den ganzen Pentateuch hindurch und noch im Dt gehört ihr 32_{48} ss. Der Verfasser hat aber schon andere, noch ältere Stücke aufgenommen (Dekalog und Bundesbuch). Diese Schrift ist die elohistische; sie ist ausgezeichnet durch höchste Einfachheit und natürliche Schönheit und gewiss die älteste Grundlage des Pentateuchs (S 602 s). Die literarische Produktion ging aber fort; so entstand in späterer Zeit eine zweite Schrift reicher an Sagen, mit geschmückterer Darstellung, mit anderer Auffassung des Altertums. Die Erinnerung ist weniger bestimmt, die Darstellung freier: es wird z. B. schon für die Patriarchen-

zeit unbefangen der Gottesname Jehova, hier und da freilich auch Elohim gebraucht (S 603). Aus dieser späteren, jehovistischen Schrift sind Stücke mit der ersteren so verbunden, dass die alte Schrift die Grundlage geblieben ist und die späteren Stücke meist geschickt an sie geknüpft und in sie eingewoben sind. Dadurch ist die Einheit des Buchs gewahrt; selbst die kunstreiche Einteilung der alten Schrift ist erhalten. Die Frage nach dem Redaktor beantwortet Ewald dahin, man könnte vermuten, die jehovistischen Zusätze seien niemals selbständige gewesen, sondern gleich ursprünglich von einem Vermehrer der alten Schrift zusammengesetzt worden; er verwirft das aber, weil die Unterschiede dieser Stücke von der elohistischen Schrift zu gross sind, als dass diese Zusätze gleich in so genauer Beziehung auf eine andere Schrift geschrieben sein könnten. Daher ist es wahrscheinlicher, dass man als Redaktor einen dritten braucht, der nicht bloss zusammenstellend verfuhr, sondern mit Zweck und Plan, so dass er die ältere Schrift zu Grund legte und sie mit den Erzählungen der späteren ergänzte, überall selbständig und nicht ohne geschickte Auswahl verfahrend; seine verbindende Hand ist noch da und dort deutlich. Ausser den zwei Hauptschriften benützte er hier und da auch noch andere (S 604 s).

Die eigentliche Ergänzungshypothese wird also von Ewald a limine abgewiesen; aber die für diese Hypothese grundlegende Beobachtung hat er gemacht und ausgesprochen. Die Nachfolger haben nur in der Frage nach dem Redaktor sich nicht der Entscheidung Ewalds angeschlossen, sondern eben den Ergänzer und Redaktor identificiert.

Bleek (vgl Bl-W [5] S 90 ss, 158 ss) hat mit Rücksicht auf die Zusammenhangslosigkeit der jehovistischen Stücke die Existenz einer ursprünglich für sich bestehenden jehovistischen Quelle wieder in Abrede gezogen und es bei vielen, ja den meisten jehovistischen Stücken wahrscheinlich gefunden, „dass sie von Anfang an nur in Beziehung auf die elohistischen geschrieben sind, als deren Ergänzung oder Erweiterung oder überhaupt bei einer Umarbeitung der ursprünglichen Erzählung und zwar durch den Verfasser der Genesis — und der drei folgenden Bücher — selbst“. Der Jehovist ist Ergänzer; er hat ausser seinen eigenen Zuthaten auch noch aus anderweitigen schriftlichen Quellen Zusätze gemacht; auf genauere Bestimmung der Beschaffenheit dieser Quellen, sowie auf Fixierung der aus ihnen entnommenen Stücke aber ist zu verzichten. Eine Quelle für sich, die jüngste, ist das Dt; dessen Verfasser hat durch Verbindung seiner Schrift mit dem Werk des Jehovisten und durch mancherlei Ver-

änderungen des letzteren den Hexateuch unter Manasse, in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts abgeschlossen.

Von Ewald angeregt, dabei von Bleek abhängig (Bl-W[5] S 36) und im wesentlichen mit diesem in Uebereinstimmung ist der „Klassiker der Ergänzungshypothese“ Friedrich Tuch (Commentar über die Genesis, Halle 1858).

In der Genesis, wie im ganzen Pentateuch liegen zwei am Gebrauch der Gottesnamen leicht zu unterscheidende Hauptbestandteile vor, daneben noch andere, welche keinem dieser beiden Verfasser gehören, so Ge 4 23 s. 14. 49 (S L). Der Elohist ist Grundschrift. Dieselbe umfasst die ganze Zeit, welche der Pentateuch behandelt, und ist Grundlage für denselben, dergestalt, dass Plan und Anordnung von ihr bedingt sind, der legislative Teil von ihr entnommen ist, und im historischen Teil die Grundzüge, in grösseren Partien sogar die völlige Ausführung ihr allein angehören. Ebenso lässt sie sich noch im Buch Josua erkennen (S LI). Der Jehovist, der übrigens in einzelnen Fällen auch Elohim gebraucht (S LXVI), ist der Ergänzer. „Von ihm ist nichts zu sammenhängendes erhalten; was ihm angehört, ist vielmehr so mit der Grundschrift verbunden, dass es diese ergänzt und erweitert, überhaupt nur Zweck und Zusammenhang hat in Verbindung mit der Grundschrift. Wo diese mager und dürftig ist, da finden wir die jehovistische Quelle am reichlichsten fliessen“ (S LXV). Jedenfalls hatte der Ergänzer schon die Grundschrift vor sich und schrieb seine Zusätze in Beziehung auf sie (S LXXIX). Wie Ewald sieht auch Tuch in dem Gebrauch des Gottesnamens Jehova vor Moses eine total andere und unrichtigere Auffassung des Altertums, als die Grundschrift sie hat; die darin liegende Anschauung, dass die wahre Religion auch die primitive sei, konformiert das Altertum mit der jüngeren Zeit, was diese Schrift auch in kultureller Hinsicht thut (S LXVII s). Beide, die Grundschrift und der Ergänzer sind ausserdem ganz bestimmt durch die Art der Darstellung und den Sprachgebrauch unterschieden (S LXIII. LXXI). Angenommen nun, die erhaltenen jehovistischen Stücke wären ein Auszug aus einer planmässig angelegten Schrift — eine Möglichkeit, die Tuch gelegentlich offen hält (S LXVI) —, so ist der Redaktor, welcher dann zur Vereinigung des Elohisten und Jehovisten nötig ist, jedenfalls kein blosser Kompilator gewesen, vielmehr müssen ihm selbständige Zusätze und Modifikationen der namentlich der Jehovaurkunde entnommenen Stücke zugestanden werden (S LXXII s). Tuch macht aber gegen die Annahme eines solchen Redaktors überhaupt geltend, sie erschwere die Hypothese, da sie einer Person mehr bedarf, als aus den einfachen Indicien gefolgert werden kann. Einfacher ist es — dieser Gesichtspunkt ist schliesslich ausschlaggebend —, den Verfasser der jehovistischen Stücke sich als den zu denken, von dem die gegenwärtige Gestalt des Buches herrührt (S LXXIV; vgl. auch LXXVII s). Dafür spricht namentlich auch, dass der Anordner überall zum Verwechseln genau den Ton des Jehovisten trifft — Tuch verweist zum Beleg auf die Josephsgeschichte (S LXXIV s). Beide, Grundschrift und Ergänzer haben die mündliche Ueberlieferung und schriftliche Quellen benützt; letzteres ist namentlich für den legislativen Teil deutlich, aber auch für die Erzählung werden solche Quellen citiert (S LXXXIII s). Beide Quellen fallen geraume Zeit nach Moses; beide schreiben in Kanaan (S LXXXVI), beide kennen das Königtum (S LXXXVII). Aber nicht bloss das Dt benützt beide, sondern

auch der Ergänzer ist schon den älteren Propheten bekannt (S LXXXIX s). Die Grundschrift, die nichts vom Tempel weiss und die Stiftshütte noch aus eigener Anschauung gekannt haben muss, gehört in die Zeit Sauls (S XCI ss); der Ergänzer setzt jedenfalls einen neugeordneten Jehovakultus voraus, der im Mittelpunkt seiner Interessen steht; aber das spätere Centralisationssystem ist noch nicht ausgebildet; das führt frühestens auf Salomos Zeit; Anzeichen, die weiter herunter nötigen, fehlen (S XCIV ss).

Für die Ergänzungshypothese hat sich nun auch De Wette gewinnen lassen (5. u. 6. Aufl. seiner Einleitung, 1840 u. 1845). Er sagte sich von der Fragmentenhypothese los; an dieser sei nur so viel wahr, dass die Hauptquellen ältere Stücke aufgenommen haben. Auch ihm ist der Jehovist zugleich der Vermehrer und Ergänzer der Grundschrift. Späterhin kam dann noch der Deuteronomist, welchen De Wette gegen Stähelin ausdrücklich vom Jehovisten unterscheidet (§ 155), mit seinen mosaischen Ermahnungsreden und seiner neuen Gesetzgebung samt der Verpflichtung auf das Gesetz über das vom Jehovisten hergestellte Werk (§ 157a). Den Elohisten, abgesehen von älteren und jüngeren Einsätzen, weist De Wette wie es scheint in die Zeit Jerobeams I, jedenfalls nicht vor diesen (§ 158). Der jehovistische Ergänzer schrieb zur Zeit einer schon weit gediehenen Entwicklung des Prophetentums; Ge 27 $_{40}$ führt auf die Zeit Jorams; den term. ad quem bilden die ältesten kanonischen Propheten, da diese ihn kennen (§ 159). Die erste Spur des Dt ist der Bericht über Auffindung des Gesetzbuchs unter Josia (§ 162a).

Die von De Wette (in der 6. Aufl.) gemachte Bemerkung über die Notwendigkeit, den Jehovisten und Deuteronomisten auseinanderzuhalten, bezieht sich auf Stähelin's schon 1835 in StKr S 461 vorgetragene Ansicht, das Dt sei ein Werk des Jehovisten. Stähelin hat das wiederholt in seinen „kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josua, Richter, Samuelis und der Könige", Basel 1843, in welchen er sich auch der Ergänzungshypothese anschloss (vgl S 60 ss 72 ss besonders S 76). Die Elohimquelle verlegt er in den Beginn der Richterzeit (S 97 ss), den jehovistischen Ergänzer in die Zeit Sauls (S 119 ss).

An De Wette haben sich dann weiter angeschlossen Cäsar von Lengerke (Kanaan, Volks- und Religionsgeschichte Israels bis zum Tod des Josua, Königsberg 1844), der von De Wette darin abweicht, dass er die elohistische Grundschrift in die erste Zeit Salomos, den Jehovisten in die assyrische Zeit, etwa unter Hiskia verlegt (cf Bl-W[5] S 38), und Franz Delitzsch (Die Genesis ausgelegt, Leipzig 1852), der freilich später seine Ansicht geändert hat [1]).

1) Eine ganz eigentümliche Erneuerung der Ergänzungshypothese hat

Der Vater der Ergänzungshypothese, Ewald, hatte inzwischen in seinen Ansichten eine Wandlung erfahren, die ihn von der durch ihn ins Leben gerufenen Ergänzungshypothese und ihrer Tendenz möglichster Einfachheit in Lösung des Problems wieder weit abführte, zu einer „Krystallisationshypothese", wie Delitzsch (Commentar z. Ge. [1] S 29) sie bezeichnet hat. Er hatte von Anfang an, worin ihm übrigens seine Nachfolger beistimmten, hervorgehoben, dass Stücke vorhanden sind, welche sich auf die beiden Hauptquellen — um von Dt abzusehen — nicht zurückführen lassen. Mit fortschreitender Erkenntnis dieser Stücke hat sich Ewald und in ähnlicher Weise dann nach ihm auch Knobel und Schrader von der Ergänzungshypothese entfernt (vgl Reuss § 68).

Ewald hat seine späteren Ansichten in seiner Geschichte Israels niedergelegt (in der 1. Aufl. I S 60—164, II S 1—25, Göttg. 1843 u. 45; in der 2. Aufl. I S 80—175, II S 19—45, Göttg. 1851 u. 53; in der 3. Aufl. I S 94—193, Göttg. 1864; im folgenden ist die 3. Aufl. citiert; vgl. Bl-W [5] S 37 s. Westphal S 193 s Anm.). Im Hexateuch, dem „grossen Buch der Ursprünge", gehört nach Ewald dem Moses der Dekalog, einige Gesetzessprüche und Lieder (S 76); darauf folgen aus sehr alter Zeit einzelne Stücke wie das Stationenverzeichnis Nu 33, die Listen Nu 1 ss, Ge 14, Jos 17 $_{14-18}$ (S 76. 79 s 99 s). Dem hat Ewald dann in der zweiten und dritten Auflage (S 100 ss u. 102) noch das Buch der Kriege Jahwehs und eine alte Lebensbeschreibung des Moses angereiht, zu welch letzterer Ex 4 $_{18}$ 18 gehört. Dann erst kommen die eigentlichen umfassenden Geschichtswerke:

1) Das Buch der Bündnisse (S 103—111), das mit Abraham beginnend die Geschichte bis in die Richterzeit fortführt und selbst noch in der zweiten Hälfte der Richterzeit, zur Zeit Simsons (nach Ge 49 $_{16}$ s vgl. S 105) von einem Judäer geschrieben ist. Ihm gehört z. B. Ge 21 s. 26 $_{28-31}$. 31 $_{44-45}$. Ex 24.

2) Das Buch der Ursprünge, ungefähr der Elohist der Ergänzungshypothese (S 111—143), von der Hand eines Leviten (S 116), der in der ersten herrlichen Zeit Salomos, also im ersten Drittel von dessen Regierung die Geschichte in weitestem Umfang behandelte, und zwar von der Schöpfung der Welt an bis zur Einweihung des salomonischen Tempels (S 114 s).

Darauf folgen die prophetischen Erzähler, nämlich

3) Der dritte Erzähler (S 144—147), ein Ephraimit aus dem 10. oder 9. Jahrhundert, Zeitgenosse des Elia oder Joel, welcher die mosaische Geschichte schon mit Benützung des ersten Geschichtswerks erzählte.

4) Ein vierter (prophetischer) Erzähler (S 148—156), den die erste Auflage noch nicht kannte, gehört an das Ende des 9. oder den Anfang des 8. Jahrhunderts (S 156).

5) Der fünfte (erste Auflage: vierte) prophetische Erzähler (S 157—168), derjenige, der von Anfang an יהוה schreibt, ein Judäer, der in der 1. Hälfte oder um die Mitte des 8. Jahrhunderts unter Usia oder Jotham lebte, ist zugleich der Sammler; er hat, obschon in einzelnen Partien auch

---

Klostermann proklamiert (Neue kirchl. Zeitschr. 1890 S 731): er identificiert den Redaktor mit dem „ersten Elohisten". Vgl. hiegegen KS [2] S XII.

selbständiger Erzähler, aus den vorher genannten Quellen die vier ersten Bücher des Pentateuchs und das Buch Josua in der Hauptsache hergestellt.

Aus diesem Werk des fünften (resp. vierten) Erzählers ist dann durch einige Einschübe unser Hexateuch hergestellt worden. An dieser letzten Ueberarbeitung waren nach der ersten Auflage drei Hände beteiligt: Ende des 8. oder Anfang des 7. Jahrhunderts ist von einem Exulanten des Nordreichs Lev 26 3—45 eingesetzt worden (3. Aufl. S 170 s). Die 1. Auflage lehrte, in der zweiten Hälfte der Regierung des Manasse sei von einem in Aegypten lebenden Judäer das Deuteronomium, endlich unter Josia der Segen des Moses Dt 33 hinzugefügt worden. In der zweiten und dritten Auflage (S 170 ss) hat EWALD diese letztgenannten Bestimmungen wieder etwas geändert: das Dt ist ursprünglich ein selbständiges Werk und gegen Ende des 7. Jahrhunderts von demselben eingeschoben worden, der auch den Mosessegen einfügte und überhaupt dem Werk die letzte Gestalt gab.

Etwas einfacher hat AUGUST KNOBEL das Problem zurechtgelegt (Kritik des Pentateuch und Josua S 489—599 in „Numeri, Deut und Jos erklärt" im kurzgef. exeg. Handbuch, Leipzig 1861) und dabei namentlich den Sprachgebrauch der Quellen mit grosser Sorgfalt verglichen und zusammengestellt. Auch ihm ist der Elohist Grundschrift; dieselbe stammt aus der Zeit Sauls (S 522) und hat schon schriftliche Quellen benützt, wie das Stationenverzeichnis Nu 33 und die Listen Nu 1 ss. Dazu kommt ein Rechtsbuch, das nicht so vollständig erhalten ist, wie die Grundschrift. Dasselbe — es entspricht etwa HUPFELD's zweitem Elohisten — ist nach der Grundschrift entstanden; es steht dieser in Zuverlässigkeit der Angaben nach und unterscheidet sich von ihr dadurch, dass es neben theokratischen auch Gesetze für das sittliche Leben giebt. Der Verfasser ist ein Levit des Nordreichs (S 544 s), der wegen Nu 24 20 ss und Jud 18 30 in der assyrischen Zeit gelebt haben muss (S 546). Uebrigens ist von diesem Rechtsbuch der ältere, darin verarbeitete סֵפֶר הַיָּשָׁר zu unterscheiden (S 547). Eine selbständige Quelle ist auch das Kriegsbuch. Dieses weicht von der Grundschrift und dem Rechtsbuch u. a. auch dadurch ab, dass es von Anfang an den Namen Jehova braucht (S 549). Es hat manches, was dem Rechtsbuch fremd ist, mit der Grundschrift gemein und umgekehrt (S 549. 551). Wie das Rechtsbuch hat es z. B. namentlich sittliche Gesetze, freilich in geringerem Umfang als dieses, neben den theokratischen (S 545), aber ebenso auch vieles ihm eigentümliche, z. B. Ge 14 (S 522). Als Kriegsbuch wird es charakterisiert durch seine ausserordentlich zahlreichen Kriegsberichte (S 559). Der Verfasser, ein Judäer aus der Zeit Josaphats, ist wahrscheinlich ein Levit und hat die Grundschrift und das ältere Rechtsbuch, den סֵפֶר הַיָּשָׁר, benützt (S 560). Der Jehovist ist auch nach KNOBEL Ergänzer. Was er beibringt, hat er für die Urgeschichte aus volkstümlichen Kenntnissen, Ansichten und Sagen, für die Patriarchengeschichte ausserdem auch aus Urkunden entnommen (S 571); aber selbständige Quelle ist er niemals gewesen; seine Ergänzungen stehen durchaus in Beziehung auf die alte Quelle (S 572). Sein Verfahren ist so zu denken, dass er den Elohisten zu Grund legte, weshalb dieser auch ziemlich vollständig erhalten ist, und dann zur Ergänzung das Meiste aus den beiden andern Urkunden, viel aus dem Rechtsbuch, weniges aus dem Kriegsbuch entnahm, mit möglichst konservativer Behandlung der Texte. Dabei ist er bemüht, möglichst zu harmonisieren und zeigt darin im Ganzen grosse Gewandtheit (S 573 ss). STÄHELIN's Identi-

fikation des Jehovisten und Deuteronomisten weist KNOBEL ab (S 589 s). Das Dt hat das elohistisch-jehovistische Werk schon hinter sich und ist die jüngste Schicht im Hexateuch (S 580—590). Der Deuteronomist gehört auch schon aus sprachlichen Gründen in die Zeit Jeremias und hat unter Josia gelebt (S 591).

Hier reiht sich am natürlichsten an EBERHARD SCHRADER (in der von ihm besorgten 8. Auflage von DE WETTE's Einleitung, Berlin 1869), der eine Vereinigung aller drei Hypothesen, insbesondere eine Verbindung der Urkunden- und Ergänzungshypothese erstrebt hat. Der Pentateuch ist nach ihm entstanden aus zwei Haupturkunden, der des annalistischen (des Elohisten) und der des theokratischen (des zweiten Elohisten) Erzählers; ein Dritter, der prophetische Erzähler, der Jehovist, hat diese beiden nicht einfach äusserlich ineinandergeschoben, sondern vielmehr in freier Weise zu einem Ganzen verarbeitet und dabei keinen Anstand genommen, auch von sich aus, sei's auf Grund ihm zu Gebot stehender schriftlicher Aufzeichnungen, sei's auf Grund mündlicher Tradition vieles hinzuzufügen; der Jehovist ist also auch hier Ergänzer und Redaktor zugleich. In dieses Werk hat sodann ein Vierter, der Deuteronomiker, zunächst das grosse von ihm verfasste „Gesetz Mosis" Dt 1_1—31_{13}, das wahrscheinlich in seinem Grundstock cp 4—28 ein selbständiges Werk war, eingeschoben, und von da ab das ältere Geschichtswerk, das sich ohnehin noch weiter erstreckt haben wird, von sich aus bearbeitet und fortgeführt bis zum babylonischen Exil (S 313). Den annalistischen Erzähler, einen Judäer, hat SCHRADER in die erste Zeit Davids, noch vor die Eroberung von Jebus verlegt (S 317), den theokratischen Erzähler, einen Ephraimiten oder Nordisraeliten überhaupt, in die Zeit bald nach Trennung des Reichs, also etwa ca 975—950 (S 318 s); der prophetische Erzähler, der ebenfalls dem Nordreich angehört, fällt in die Zeit zwischen 880 und 800, genauer in die Zeit Jerobeams II 825—800 (S 320 s), das Dt ist nicht zu weit vor dem 18. Jahr des Josia von einem Mann verfasst worden, welcher den Untergang des jüdischen Staats noch erlebt hat und so die oben angedeutete Bearbeitung des Ganzen noch vornehmen konnte (S 323).

Diese letzteren Auffassungen nähern sich entschieden der neuern Urkundenhypothese, wenn bei EWALD und KNOBEL von der bestimmten Quellenscheidung, bei allen Dreien von der zeitlichen Reihenfolge der Quellen abgesehen wird.

§ 10. Die neuere Urkundenhypothese. Die Grafsche Hypothese.

(Vgl WESTPHAL S 201—31. CORN. S 27—37.)

Die entscheidende Wendung zu der heutigen Grundansicht ist durch HERMANN HUPFELD herbeigeführt worden. Hundert Jahre nach ASTRUCS bahnbrechendem Buch erschien von ihm „Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung", Berl. 1853. Das Abgehen von der Ergänzungshypothese kündigt sich gleich zu Anfang an, wenn als Aufgabe der Pentateuchkritik bestimmt wird, „die jeder Quelle angehörigen Stücke zu einem wohlgegliederten organischen Ganzen, einem lebendigen Leib zusammenzufügen, so dass jede in ihrer eigenthümlichen und verschiedenen Gestalt augenfällig zu schauen ist" (S 2).

Hupfeld's nächste Absicht ist, die „Urschrift", den Elohisten, in ihrem Zusammenhang herzustellen und eine Reihe ihr fälschlich aufgebürdeter späterer Stücke abzuwälzen. So stellt Hupfeld zunächst „die Urschrift der Genesis in ihrer wahren Gestalt" heraus (S 6—100), indem er einerseits eine Reihe ächter bisher übersehener Glieder der Urschrift nachweist (S 6—35), andererseits eine Reihe ihr fälschlich zugeschriebener „jüngerer elohistischer" und „Jhwhistischer" Stücke ausscheidet (S 38—79). Auf Grund dieser Analyse giebt er dann einen Aufriss der ursprünglichen Gestalt der Urschrift (S 80—87) und eine Charakteristik der besondern Art dieser Quelle (S 87—100). Hierauf geht er zu der Frage weiter, „ob auch die späteren Bestandtheile der Genesis, namentlich die Jhwhistischen ebenso aus einer selbständigen, früher zusammenhängenden Urkunde entnommen seien, wie es von der Urschrift anerkannt ist", oder ob die Ergänzungshypothese zu halten sei (S 101). Er zeigt zunächst, dass die Jhwhistischen Bestandteile „nicht bloss zur Ergänzung oder Ausschmückung der Urschrift dienen", und tritt dann den Nachweis an, dass diese Stücke eine selbständige und zusammenhängende Jhwh-Urkunde bilden (S 101—167). Allerdings sind jetzt Lücken vorhanden, aber solche, die im ursprünglichen Zusammenhang nicht anzunehmen, im gegenwärtigen leicht zu erklären sind (S 162 s). Dass diese Urkunde die Urschrift vor sich gehabt habe und in Beziehung auf sie entstanden sei, ist durch den Inhalt ausgeschlossen. Dieser besteht zu einem grossen Teil aus reinen Wiederholungen, wie sie für einen reinen Ergänzer unmöglich, für eine selbständige aber nur in Beziehung auf die Urschrift und zu ihrer Ergänzung geschriebene Schrift unwahrscheinlich sind. Dazu kommt der entschiedene und durchgängige Widerspruch eines grossen Teils der Jhwhistischen Berichte und Angaben gerade in den wichtigsten Momenten der Geschichte (dahin gehört auch der verschiedene Gebrauch der Gottesnamen S 166): hätte der Verfasser die Urschrift vor sich gehabt, so wäre dieser Widerspruch ein bewusster und absichtlicher, was nicht wohl anzunehmen ist (S 164 s). Ebenso werden weiterhin die späteren elohistischen Bestandteile und ihr Verhältnis zu den zwei bisherigen Urkunden untersucht (S 167 ss). Für letzteres kommt Hupfeld zu dem Ergebnis, die ältere Patriarchensage der Urschrift zeige sich hier in einer weitern Ausbildung nach ähnlichen Motiven und in gleicher Richtung wie beim Jhwhisten, von welchem sich diese Stücke hauptsächlich nur durch den Gebrauch von אלהים, also durch die Annahme, dass der Name יהוה der vormosaischen Zeit fremd gewesen sei, unterscheiden; doch ist die Sage hier noch nicht auf derselben Stufe der Ausbildung, sowohl der Mannigfaltigkeit als der Gliederung nach, wie beim Jhwhisten. Der jüngere Elohist nimmt somit eine mittlere Stufe zwischen den beiden andern Urkunden ein und ist, wiewohl er dem Jhwhisten näher steht, doch älter als dieser. Auch hier beweisen Wiederholungen und Widersprüche, dass keine Abhängigkeit des jüngeren vom älteren Elohisten und des Jhwhisten von jenem besteht. Daher nimmt Hupfeld auch für diese jüngeren elohistischen Stücke an, dass sie einer ursprünglich selbständigen, zusammenhängenden Urkunde entstammen, nur dass diese nicht eine heilige Weltgeschichte, sondern nur eine Geschichte der Patriarchen gab (S 193 s).

Bei dem zwischen den Quellen bestehenden Verhältnis ist es undenkbar, dass der Autor einer Quelle — nach Hupfeld's Anordnung der Quellen könnte es nur wieder der Jhwhist sein — die Zusammenfügung der Urkunden besorgt habe. Das war nur einem Redaktor möglich, der diesen Quellen gleichen

Glauben beimass und über die Verschiedenheit sich ebenso hinwegsetzte, wie das seitdem viele Erklärer thun (S 166. 194 s). Dieser Redaktor hat in der Weise eines Evangelienharmonisten mit grossem Geschick gearbeitet (S 195). Wenn es möglich geworden ist, dass das Werk einen einheitlichen Eindruck macht und doch die verschiedenen Quellen noch erkennen lässt, so verdankt man dies zwei entgegengesetzten Grundsätzen im Verfahren des Redaktors: einmal seiner Treue gegenüber dem Text seiner Quellen und dann seiner verständigen Rücksichtnahme auf Zusammenhang, Einheit oder Planmässigkeit der Erzählung (S 195 s). Sieht man auf letzteres, so ist zu konstatieren, dass der Redaktor kein blosser Kompilator, sondern ein selbständiger Arbeiter ist, der in verschiedener Weise selbstthätig in den Text eingegriffen hat (S 198—203).

Damit war die neuere Urkundenhypothese eingeführt, welche, nähere Bestimmungen natürlich vorbehalten, dahin charakterisiert werden kann: im Pentateuch liegen vier Hauptquellen vor, der erste Elohist (die Grundschrift der Ergänzungshypothese), der früher schon von Ilgen entdeckte zweite Elohist, der Jahwist und das Deuteronomium, dessen Eigenart und ursprüngliche Selbständigkeit Eduard Riehm (Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, Gotha 1854) vollends zur Anerkennung gebracht hat; die Vereinigung dieser Quellen geht nicht vom Autor einer derselben aus, sondern ist durch eine besondere redaktionelle Arbeit vollzogen worden. Dies ist die jetzt herrschende Grundansicht. Auch über die Ausscheidung der einzelnen Quellen besteht weit mehr Uebereinstimmung als Streit. Dagegen sind auf dieser literarkritischen Grundlage natürlich verschiedene Ansichten über die Reihenfolge der Quellenschriften, sowie über den Vollzug ihrer Zusammenarbeitung denkbar.

Sehen wir von der Verbindung der neueren Urkundenhypothese mit der Grafschen Hypothese ab, so sind die namhaftesten Vertreter der neuern Urkundenhypothese Eduard Böhmer, der zuerst auf den Gedanken kam, den Text der verschiedenen Quellen durch besondern Druck hervorzuheben (liber Geneseos pentateuchicus, Halle 1860; ausserdem von ihm „das erste Buch der Thora, Uebersetzung seiner drei Quellenschriften und Redaktionszusätze mit kritischen, exegetischen und historischen Erörterungen“ Halle 1862), Theodor Nöldeke, der in seinen „Untersuchungen zur Kritik des ATs“, Kiel 1869 (erste Abhandlung „die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs“ S 1—144), ohne der Grafschen Hypothese beizutreten, das von Hupfeld belassene Axiom der Ergänzungshypothese, dass die Grundschrift auch die älteste sein müsse, in Frage gestellt hat, August Dillmann in der Umarbeitung der Knobel'schen Hexateuchkommentare im kurzgefassten exegetischen Handbuch (Ge[5] 1886 [die 6. Aufl. 1892 konnte leider nicht mehr benützt werden], Ex Lev [2] 1880, Nu Dt Jos [2] nebst Schlussabhandlung über die Kompo-

sition des Hexateuchs 1886) und Franz Delitzsch (in „Pentateuchkritische Studien“ in ZKWL 1880), der übrigens den Hauptpunkt der Grafschen Hypothese, die Reihenfolge der Quellen, H, D, P^h, P^g ohne Rückhalt angenommen hat (vgl ZKWL 1888 S 227: „Dass die Reihe: J, E, D, HG [Heiligkeitsgesetz], PC ein richtiges Bild von der Aufeinanderfolge der pentateuchischen Quellen gibt, so wie sich diese auf dem Wege der Analyse herausstellen, halte ich für unumstösslich, aber für ebenso unumstösslich, dass HG [bei Dillmann S] und PC auf alten in die mosaische Zeit zurückreichenden Grundlagen ruhen“).

Die meisten Vertreter der neueren Urkundenhypothese haben aber zugleich die Graf'sche Hypothese angenommen, eine mit einer bestimmten Vorstellung von der Entwicklung der alttestamentlichen Religion Hand in Hand gehende Ansicht von der Reihenfolge und dem Alter der Quellen, speciell dem Alter der Grundschrift der Ergänzungshypothese, nämlich dass diese nicht die älteste, sondern die jüngste Quelle ist, in oder nach dem babylonischen Exil entstanden. Der erste Vertreter dieser Ansicht ist Eduard Reuss, der schon im Anfang der dreissiger Jahre die Grundidee gefasst und im Sommersemester 1834 in einer Vorlesung vorgetragen hat, aber es noch nicht wagte, damit in die weitere Oeffentlichkeit zu treten (vgl Vorrede zu 1. Aufl. der Geschichte des ATs). Eine später dahin gehende Aeusserung von ihm im Artikel „Judenthum“ bei Ersch und Gruber (1850) fand wenig Beachtung. Im Jahr 1835 waren die oben (S 51—53) erwähnten Schriften von Vatke und George erschienen, ohne durchdringen zu können. Ueber die Entwicklung, die zur heutigen Lage der Dinge geführt hat, ist von Kuenen (Theol. Tijdschrift IV, Leiden 1870, S. 396—425, vgl Bl-W[5] S 609—629, ferner Theol. Tijdschr. XIX, 1885, S 491—530. XXII, 1888, S 15—57 ein authentischer Bericht erstattet worden.

Der erste gründliche Vorstoss gegen das Ansehen der „Grundschrift“ erfolgte durch den Bischof von Natal John William Colenso (Pentateuch and book of Joshua critically examined, 7 Bände, London 1862—1879), der zuerst ohne es auf literarische Quellenscheidung abgesehen zu haben, im ersten Band in einer umfassenden Realkritik gerade die sich als authentisch gebenden Berichte der Grundschrift als die am meisten unhistorischen nachgewiesen hat.

Im gleichen Jahr wie der erste Band von Colenso erschien das Buch von Julius Popper, „Der biblische Bericht über die Stiftshütte, ein Beitrage zur Geschichte der Komposition und Diaskeue des Pentateuchs“, Lpz 1862, worin der Nachweis angetreten wird,

dass die Beschreibung des Heiligtums Ex 35—40 und der Weihe der Priester Lev 8—10 jünger ist, als die sich darauf beziehenden Gesetze in Ex 25—31. Damit war auch die bisher mit grossem Nachdruck behauptete Einheit der Grundschrift angegriffen.

Von grundlegender Bedeutung ist das Werk eines der Zuhörer in Reuss's obengenannter Vorlesung geworden, Karl Heinrich Graf's „Die geschichtlichen Bücher des ATs, zwei historisch-kritische Untersuchungen, Lpz 1866 (schon 1865 erschienen). Graf hat der ganzen nachfolgenden Bewegung den Namen gegeben. In der ersten dieser Untersuchungen (die Bestandteile der geschichtlichen Bücher von Ge 1 bis 2 Reg 25 [Pentateuch und Prophetae priores]) tritt Graf u. a. den Beweis an, dass die Gesetze des Lev und was in Nu und Ex damit zusammenhängt, den jüngsten Teil des Pentateuchs bilden und einem „bis jetzt nicht anerkannten Ergänzer der Gesetzgebung aus der Zeit Esras" gehören (S 4). Den festen Standpunkt für die Untersuchung gibt das Dt, dessen Kern — nach Graf cp 4—26 und 28 — das im 18. Jahr des Josia gefundene Gesetzbuch ist (S 4—8). Der Verfasser des Dt kannte das Werk des Jehovisten („demnach a potiori auch das diesem zu Grund liegende des Elohisten" S 8—34). Dagegen die bisher zur Grundschrift gerechneten Gesetze und einzelne „priesterliche" Erzählungen sind, wie eine Vergleichung mit dem Dt und den historischen Büchern zeigt, allesamt jünger als das Dt (S 32—94).

Merkwürdiger Weise hat Graf dabei noch eine Reihe älterer Vorstellungen beibehalten. Die Entstehung des hexateuchischen Sammelwerks als solchen denkt er sich als in drei Stadien verlaufend: aus der Hand des Jehovisten ist ein vorwiegend historisches Werk hervorgegangen, in dem also noch Dt 1—30, Lev und die nachexilischen Stücke in Nu und Ex, sowie einige in Ge fehlten; in dieses Werk wurde dann das Dt eingearbeitet, dabei Dt 31—34 und das Buch Josua deuteronomistisch überarbeitet; dazu kamen endlich die nachexilischen Stücke (S 94 ss). Graf hat also einmal den zweiten Elohisten Hupfelds ignoriert, ferner die herkömmliche Reihenfolge der Quellen — elohistische Grundschrift, Jehovist und Dt — sowie hinsichtlich ihrer Zusammenarbeitung die Identifikation des Redaktors mit dem Verfasser einer Quelle festgehalten; die nachexilische Herkunft der bisher zur Grundschrift gerechneten Gesetze und priesterlichen Erzählungen konnte er so natürlich nur durch Zerreissung der Grundschrift durchsetzen. Von Kuenen auf das Bedenkliche dieser letzteren Auskunft aufmerksam gemacht hat Graf noch im Jahr 1866 in einer Privatzuschrift an Kuenen und dann drei Jahre

später auch öffentlich den letzten Schritt gethan und die ganze bisher als solche angesehene „Grundschrift“ hinter das Dt gesetzt, sowie Hupfelds Ansicht über die Quellen angenommen (in Merx, Archiv für wissenschaftliche Erforschung des ATs I, Halle 1869, S 466—477).

Das Recht dieses Schritts hat WHAKosters (de historie-beschouwing van den Deuteronomist met de berichten in Genesis — Numeri vergeleken, Leiden 1868) aufgezeigt durch den Nachweis, dass der Deuteronomist auch die Erzählungen der Grundschrift nicht kannte.

Die „Graf'sche Hypothese“ trat jetzt einen raschen Eroberungszug an, in Deutschland namentlich durch die Arbeiten von Wellhausen (vgl Preuss. Jahrb. 1886, I, S 339—354). Ihre Anhänger pflegt man neuerdings unter dem Titel „holländisch-deutsche Schule“ zusammenzufassen, obwohl sie namentlich auch in England und Amerika hervorragende Vertreter gefunden hat. Im folgenden sind nur die hauptsächlichsten literarischen Aeusserungen dieser Schule angeführt. Führer der Schule war der am 10. Dec. 1891 verstorbene Abraham Kuenen, der 1861 in der ersten Ausgabe seines Historisch-kritisch Onderzoek die Quellenscheidung Hupfeld's angenommen hatte, mit Godsdienst van Israel, 2 Bde, Harlem 1869 u. 70, Historisch-critisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds, 2de uitgave, Leiden 1885 ss (I, 1. 2 übers. v. Th. Weber Lpz 1887 u. 90) und einer Reihe von Abhandlungen in der Leidener Theologisch Tijdschrift (in den Jahrgängen IV—XXIV, 1870—1890).

Von Werken und Arbeiten dieser Schule seien hier genannt:

August Kayser, das vorexilische Buch der Urgeschichte und seine Erweiterungen, Strassburg 1874.

Julius Wellhausen, die Composition des Hexateuchs, zuerst in den J d Th XXI u. XXII, 1876 s, neugedruckt in Skizzen u. Vorarb. I, 1885, dann mit Zusätzen in „die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des ATs“, Berlin 1889.

— Geschichte Israels I, Berlin 1878; 2. und 3. Ausgabe unter dem Titel „Prolegomena zur Geschichte Israels“, Berlin 1883 u. 1886.

— Abschnitte in der 4. Aufl. von Bleeks Einleitung in das AT, Berlin 1878 (jetzt in Comp. d. Hexat. etc.).

— Skizzen und Vorarbeiten, erstes Heft, „Abriss der Geschichte Israels und Judas“, Berlin 1884.

Eduard Reuss, l'histoire sainte et la loi, Paris 1879, Band III in La bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires.

— Geschichte der heiligen Schriften des ATs, Braunschweig 1881, 2. Ausgabe 1890.

W. Robertson Smith, the Old Testament in the jewish church, Edinburgh 1881. 2nd ed. 1892.

— the prophets of Israel and their place in history, Edinburgh 1882.

Karl Budde, die biblische Urgeschichte, Giessen 1883.

— Die Bücher Richter und Samuel, Giessen 1890.

Bernhard Stade, Geschichte des Volkes Israel, zwei Bände, Berlin 1887 u. 88; der erste Band in zweiter Aufl. 1889.

S R Driver, an introduction to the literature of the Old Testament, Edinburgh 1891. 4th ed. 1892.

Carl Heinrich Cornill, Einleitung in das AT, Freiburg i. B. 1891, in 2. Aufl. 1892.

B W Bacon, the Genesis of Genesis, Hartford (Amerika) 1892 (vgl die Anzeige v. Budde in ThLZ 1892, 14.)

Anderes, namentlich eine Reihe von Abhandlungen und Monographien wird an seinem Ort erwähnt werden müssen. Dagegen sind hier noch einige Uebersetzungen zu nennen, die auf dem Boden der modernen Kritik stehen:

E Kautzsch und A Socin, die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt, Freiburg i. B. 1888; 2. Aufl. 1891.

E Kautzsch in Verbindung mit andern, die h. Schrift des AT übersetzt, Freiburg i. B. seit 1890.

Edwin Cone Bissell, Genesis printed in colours, Hartford 1892, eine amerikanische Uebertragung von Kautzsch-Socin, Die Genesis.

Natürlich fehlt es auch nicht an energischer Bekämpfung der neuesten Kritik, zumal der von der holländisch-deutschen Schule geübten.

Eine Reihe von Gegnern stellt sich auf den Boden der Kritik und der neueren Urkundenhypothese und lehnt nur mehr oder weniger entschieden und vollständig die Graf'sche Hypothese ab. Von lebenden ist neben Dillmann zu nennen Rudolf Kittel (in den theol. Studien aus Württemberg 1881, S 29—62. 147—169; 1882, S 278—314, und Geschichte der Hebräer I, Gotha 1888) und Wolf Wilhelm Graf Baudissin (Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums untersucht, Leipzig 1889). Baudissin fasst das Pentateuchproblem an der Levitenfrage an; wie mühsam, gequält und gewaltsam die Durchsetzung der von ihm angenommenen Reihenfolge der Quellen (JE, P, D) ausgefallen ist, hat Kautzsch in seiner Besprechung des Buchs (StKr 1890, S 767—786; vgl auch die Auseinandersetzung Kuenens mit B. in Th Tijdschr XXIV 1890, 1—42) gebührend hervorgehoben.

Ganz neuerdings hat Klostermann (Der sichere Ausgangspunkt für die künftige Pentateuchkritik in Neue kirchl. Zeitschr. III, 1892, S 421 — 458) aus der Stellung des Dt im Pentateuch geschlossen, dass das jetzige Dt, die in die Sprache des zu Ende gehenden 7. Jahrhunderts übersetzte Umarbeitung der viel älteren unter Josia gefundenen Urkunde, das letzte der in den Pentateuch aufgenommenen Stücke ist.

Auch Halévy sei hier erwähnt, der noch 1886 (RHR XIV 189—202, le code sacerdotale pendant l'exil) den Beweis versucht hat, dass der nach ihm jedenfalls vornehemianische ψ 51 und Ez 20 P voraussetzen. Wenn ψ 51 $_{4\ 9}$ eine Vorschrift, Kleider im Fall von Unreinigkeit zu reinigen, und kultische Verwendung von Ysop zu Reinigungszwecken kennt, so ist mit der Graf'schen Hypothese nicht gesagt, dass P Riten im eigentlichen Sinn erfunden hat. Die Anspielung Ezechiels auf den Dienst ägyptischer Götter hat nach Halévy ausser Dt 29 $_{15}$ s noch die deutlichere Stelle Lev 18 $_{3-5}$ im Auge (vgl aber hiezu unten § 56); die Drohung Jhwh's, Israel in Aegypten auszurotten (v $_{8}$), beziehe sich auf Ex 5 $_{3}$ (diese Stelle gehört JE!); v $_{12}$ sei eine Anspielung auf Ge 2 $_{2}$ s (ist nicht notwendig; vgl u. § 19 über den ursprünglichen Anfang von J [2]); der Vorwurf der Sabbathentweihung in der Wüste v $_{13}$ gehe auf Ex 16 $_{27}$. Nu 15 $_{32}$ ss zurück (erstere Stelle gehört JE); der Schwur Gottes in der Wüste das Volk Israel unter die Heiden zu zerstreuen, v $_{23}$ sei eine Erinnerung an Lev 26 $_{33}$ (bei Hal ein Druckfehler 33 $_{14}$ s; vgl hiezu § 56); v $_{26}$, dem Hal die Deutung gibt les premiers-nés sont déclarés indignes de fonctionner dans les sacrifices, soll eine Anspielung auf Nu 8 $_{5-18}$ sein (ist noch mehr als an den Haaren herbeigezogen); v $_{27}$, den Hal nicht auf das folgende bezieht, sondern zum Abschluss des vorhergehenden macht (les Israélites ajoutent à leurs autres péchés celui du blasphème) soll eine Anspielung auf Lev 24 $_{10-23}$ sein (v $_{27}$ ist dabei in falschen Kontext gebracht, die Frage der Beziehung auf Lev 24 $_{10}$ ss schon damit gegenstandslos; übrigens handelt es sich da nicht wie bei Ez um eine Sünde des ganzen Volks).

An diesem Ort werden am schicklichsten noch zwei Opera postuma genannt, die in der Pentateuchfrage die neuere Urkundenhypothese vertreten, ohne sie mit der Graf'schen zu verbinden. Das eine ist Wilhelm Vatke's historisch-kritische Einleitung in das AT, nach Vorlesungen herausgegeben von G G S Preiss, Bonn 1886. Ueber die spätere Stellung Vatke's in der Pentateuchfrage hatte schon ein Jahr vor dem Erscheinen dieses Buchs AHilgenfeld aus Vatke's Nachlass in ZwTh XXVIII Aufsehen erregende Mitteilungen gemacht (Wilhelm

Vatke's Gesamtansicht über Pentateuch-Josua S 52—72 und W. V.'s Ansicht über die Zusammensetzung von Pentat-Jos S 156—232). Vatke hat sich von seiner früheren Auffassung (vgl S 52) vollständig abgewandt. Er hat den zweiten Elohisten (E) als die älteste Grundlage („Grundschrift") angesehen (schrieb zwischen 722 und 701, nicht im Nordreich). Der erste, der „priesterliche" Elohist („Elohimquelle") schrieb unter israelitischen Königen im assyrischen Zeitalter, (± 700), ist jünger als der zweite Elohist, enthält aber auch ältere Elemente aus dem Buch der Kriege Jahwehs. Jünger als der priesterliche Elohist ist der Jehovist, ein Ergänzer, der noch im assyrischen Zeitalter, in den ersten Decennien, jedenfalls vor der Mitte des 7. Jahrh. thätig war. Auf ihn folgt ein priesterlicher Ergänzer, der Verfasser von Lev 17—20. 26. Nu 33 $_{52-56}$, der unmittelbar nach dem Jehovisten kurz vor Auffindung des josianischen Kodex, der Zusammenarbeitung dieser vier Quellen, geschrieben hat; das von ihm vorausgesetzte Exil ist das des Reiches Israel. Das Dt endlich, das alle andern Quellen kennt, ist zwischen 599 und 588 zum Abschluss gekommen.

Bei Eduard Riehm, Einleitung in das AT, bearbeitet und herausgegeben von ABrandt, Halle 1889 und 90, erscheinen die Gesetze in der Reihenfolge Dekalog und Bundesbuch sowie Ex 34 $_{10}$ ss und Ex 13 (abgesehen von den Ueberarbeitungen dieser vier Stücke), Heiligkeitsgesetz, Priestergesetz, Deuteronomium; als älteste geschichtliche Urkunden sieht er an Nu 33 $_{1-49}$. Nu 1 s 4. Nu 21 $_{14}$ s $_{17}$ s $_{27-30}$; nach diesen kommt die (vom Priestergesetz aber nicht zu trennende) priesterliche Grundschrift, dann der Jehovist und der zweite Elohist. Principiell ist die Urkundenhypothese angenommen (S 289—91), aber trotzdem von J und E öfter als Ergänzungsschriften die Rede, nach Kittel's Vermutung (StKr 91, S 792) hätte Riehm ursprünglich die Ergänzungshypothese vertreten wollen und deren Ablehnung erst nachträglich aufgenommen.

Aber auch die alte Tradition über das Alter und die Autorschaft des Pentateuchs hat noch überzeugte Anhänger. Unter ihnen muss erwähnt werden Carl Friedrich Keil mit seinen Kommentaren im biblischen Kommentar von Keil und Delitzsch (Ge Ex [3] Leipzig 1878, Lev Nu Dt [2] 1870, Jos Jud Ruth [2] 1874) und seinem Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in das AT [3], Gütersloh 1873. Auf diesem Boden steht auch August Köhler's noch nicht vollendetes Lehrbuch der biblischen Geschichte (bis jetzt erschienen I, II, 1 u. 2, Erlangen und Leipzig, 1875—90): zwar dass der Pentateuch von Moses geschrieben sei, scheint Köhler auch nicht anzu-

nehmen; „der Pentateuch giebt über die schriftliche Fixierung einer Hälfte der in ihm enthaltenen Gesetze (gemeint ist das Priestergesetz!) keine Auskunft, ist also wohl der Ansicht, dass diese Gesetze nicht durch Mose selbst, vielleicht nicht einmal alle in der mosaischen Zeit niedergeschrieben worden seien". Köhler ist aber überzeugt, „dass das ganze im Pentateuch verzeichnete Recht theils direkt theils indirekt auf Mose zurückzuführen ist" (I S 337).

Dazu kommt noch eine überreiche ausdrücklich antigrafische vielfach als „apologetisch" sich gebende Streitliteratur, an der namentlich Amerika stark beteiligt ist (vgl u. a. Frz Delitzsch, die nordamerikanischen pentateuchkritischen Essays ZKWKL 1888, S 223—32); von ihrem Umfang erhält man aus der Zusammenstellung bei AZahn, das Deuteronomium (S 2—4, Fussnote) einen Begriff.

Eine nahezu vollständige Zusammenstellung der bis dahin erschienenen Literatur giebt E C Bissell, the Pentateuch its origin and structure, an examination of recent theories, New York 1885, wo p 410—475 (literature of the Pentateuch and the related criticism of the Old Testament) über 2000 Nummern aufgezählt sind.

Die folgende Besprechung unternimmt keine neue quellenscheidende Analyse, sondern teilt die Ergebnisse der wichtigsten neueren darauf gerichteten Untersuchungen in Form von Tabellen mit (s. Anhang) und unternimmt mit möglichster Beschränkung auf die literargeschichtliche Seite der Frage, also mit thunlichster Vermeidung der freilich nicht ganz zu umgehenden Sachkritik, die Eigenart und Entstehung der einzelnen Schichten des Hexateuchs und dann ihre Zusammenarbeitung nach dem heutigen Stand der Erkenntnis darzustellen.

Zweiter Abschnitt.

Die JE-Schicht des Hexateuchs.

Als besondere Schicht im Hexateuch mit ganz charakteristischem Gepräge sowohl in der Art der Erzählung als in der Haltung der Gesetzgebung heben sich die namentlich von Kue so genannten prophetischen Bestandteile heraus. Es läge am nächsten, eine Bestimmung der Eigentümlichkeiten dieser ganzen Schicht zu versuchen. Allein dagegen erhebt sich sofort das Bedenken, dass diese Schicht selbst keine ursprüngliche literarische Einheit, sondern aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt ist, was Stücke wie Ge 27 30 35 etc. hinreichend belegen. Nun ist freilich was Kue § 8 S 133 der Besprechung dieser Schicht vorausschickt leider allzuwahr, nämlich dass eine Quellenscheidung gerade innerhalb dieses Teils des Hexateuchs noch vor einer ganzen Reihe unbewältigter Fragen und Schwierigkeiten steht. Doch ist immerhin soviel schon sicher analysiert, dass die Eigenart der in dieser Schicht vereinigten Quellen erkannt werden kann.

Es handelt sich hauptsächlich um zwei grosse zusammenhängende Quellen, die sich, was zuerst auffällt, durch den Gebrauch verschiedener Gottesnamen, יהוה und אלהים, kenntlich machen[1]) und darum als die jahwistische und elohistische — früher „zweite“ elohistische — Quelle, mit den Sigla J und E, bezeichnet werden. Dazu kommen einzelne Stücke, welche keiner dieser Quellen mit Sicherheit zugewiesen werden können, aber doch zu der Gesamtschicht gehören,

1) Während Kue (§ 8 Anm 5 S 138) bei der grossen Aehnlichkeit von J und E die Scheidung dieser Quellen in vielen Fällen nur versuchsweise oder gar nicht vollziehen zu können erklärt, wenn die Verschiedenheit im Gebrauch der Gottesnamen nicht den Weg weist, will neuerdings (doch vgl oben S 46 De Wette) Klostermann (Neue kirchl Zeitschr 1890 S 713 ss) die Verschiedenheit im Gebrauch der Gottesnamen, auch den Wechsel von Jakob und Israel aus den Bedürfnissen und Zufälligkeiten erklären, welche der praktische Gebrauch des Codex mit sich brachte.

welche in der Hauptsache durch J + E gebildet wird. Als Bezeichnung für diese Gesamtschicht empfiehlt sich nach dem Vorgang Wellhausen's (Wc 1) der a parte potiori geschöpfte Name Jehovist (Siglum JE), in welchem die eine Quelle, die jahwistische, durch die Radikale, die andere, die elohistische, durch die Vokale angedeutet ist.

A. Die jahwistische Quelle.

Kein Streit besteht mehr darüber, dass J ursprünglich ein Geschichtsbuch ist. Damit ist gesagt (vgl hiezu Wp [2] 365 p [3] 360. Reuss § 214): wenn in dieser Quelle auch Gesetze mitgeteilt worden sind — in welchem Umfang das der Fall war, ist aber strittig —, so war die Absicht dabei eine historische; die Quelle ist nicht zu dem Zweck abgefasst, Gesetze einzuschärfen. Die in J enthaltene Geschichte geht aus von einer Urgeschichte und behandelt sodann die Geschichte der Patriarchen, der Stammväter des Volkes Israel, weiterhin die mit der Person des Moses verknüpfte Grundlegung des israelitischen Volkstums. Da die Geschichte der Erzväter nach Ge 12 7 24 7 27 28 s bei J auf die Geschichte des Auszugs aus Aegypten und der Ansiedlung in Kanaan vorbereitet (vgl Kue § 8 A 9 S 143), so muss, nähere Erörterung der hier sich erhebenden Fragen vorbehalten, es als Postulat ausgesprochen werden, dass auch die Festsetzung des Volkes Israel in Kanaan in dieser Quelle erzählt worden ist. Diese Quelle will also, wie der Hexateuch überhaupt, das Werden des israelitischen Volkstums schildern. Ob, was früher namentlich von Schrader vertreten worden ist, J auch noch die Königszeit umfasst hat, muss hier auf sich beruhen. EMeyer (Gesch. d. Altert. I 403) hält diese Annahme für noch nicht sicher gestellt; Reuss (§ 214) verhält sich ablehnend dagegen (vgl jetzt Bud RiSa).

Wenn es sich darum handelt, ein Bild von der besondern Art dieser Quelle zu gewinnen, so wird die nächste Aufgabe sein müssen, zu zeigen, an welchen Punkten die geschichtliche Ueberlieferung in J gegenüber E eigene Wege geht.

I. Hervorstechende eigentümliche Daten der jahwistischen Geschichtsüberlieferung gegenüber der elohistischen.

Es würde in die Detailarbeit der Quellenscheidung hineinführen, wenn alle Abweichungen der jahwistischen Erzählung von der elohistischen herausgestellt würden. Zudem würde hiebei vieles be-

sprochen werden müssen, was für das Gesamtbild von J keine oder nur unwichtige Beiträge ergeben würde. Anderes wird ohnehin noch in anderem Zusammenhang beizuziehen sein. Die Absicht ist, hier zunächst einige Punkte hervorzuheben, in denen erhebliche Abweichungen des jahwistischen vom elohistischen Geschichtsbild in Frage kommen.

Es könnte hier gleich auf die Schöpfungsgeschichte hingewiesen werden: aus E sind, wie sich zeigen wird, Reste einer Urgeschichte nicht vorhanden (über Dillm's Annahme solcher vgl unten § 19). Die Patriarchengeschichte von J und E bietet, so charakteristische Modifikationen auch auf beiden Seiten vorliegen, ein in den Hauptsachen wenigstens übereinstimmendes Bild. Einschneidende Differenzen dagegen finden viele Kritiker in der Mosesgeschichte und in den Eroberungsberichten: hier soll J ganz eigenartige Ueberlieferungen vertreten.

§ 11. Jahwistische Eigentümlichkeiten in der Mosesüberlieferung.

Nach Bacon (vgl Tab ü. QuSch) geht die Ueberlieferung beider Quellen über die Situation Israels in Aegypten und über die Vorgänge bei den Plagen in einigen Punkten auseinander, vor allem darin, dass nach J das Volk Israel abgesondert in der Provinz Gosen wohnt, nach E mitten unter den Aegyptern und dann nicht mehr als ein Hirtenvolk. Die Verschiedenheit der Vorstellungen über die ägyptischen Wunder wird noch in anderem Zusammenhang zur Sprache kommen.

Wichtiger ist die Frage nach der beiderseitigen Ueberlieferung über die Gesetzgebung. Zwar auf eine Erörterung der Frage nach dem Vorgang der Gesetzgebung bei J [1]) ist zur Zeit zu verzichten. Der Quellenscheidung stehen gerade in Ex 19—24 32—34 die allergrössten Schwierigkeiten entgegen. Die Meinungen gehen hier noch stark auseinander: in vollem Gegensatz zu der Zuversicht Dillm's, der diese Abschnitte ohne Zuhilfenahme umfangreicherer Ueberarbeitungen als unmittelbare Komposition der Quellen J und E verständlich machen zu können glaubt, nimmt Kue § 13 A. 18 21 32 so viele Ueberarbeitungen an, dass schliesslich fraglich werden kann, ob überhaupt noch ein ursprüngliches Quellenstück vorliegt. Ueber den dermaligen Stand der Sache giebt im einzelnen die Tabelle über Quellenscheidung Auskunft. Aber die Frage ist hier zu berühren, was in der JE-Ueberlieferung der ursprüngliche Ort der ge-

1) Ueber den Dekalog von J s. u. § 28.

setzgeberischen Thätigkeit des Moses war und ob nicht vielleicht gerade die Quelle J hier eine von der jetzt durchgeführten abweichende Anschauung hatte.

Wellhausen (p [2] 363 p [3] 357 s) macht darauf aufmerksam, dass im JE-Bericht „noch eine Form der Ueberlieferung durchscheint, in welcher die Israeliten sofort nach dem Durchgang durchs Schilfmeer auf Kades zogen und nicht erst den Abstecher zum Sinai machten", und nimmt (Skizzen u. Vorarb. I 6 s) auch für den wirklichen Verlauf der Dinge nach dem Auszug aus Aegypten gleich einen langjährigen Aufenthalt bei Kades an. In der That verlegt Ex 15 $_{25}$, ein wie Wellh annimmt poetisches Fragment, die Gesetzgebung und eine Versuchung nach Kades. Dazu kommt weiter: in diese Gegend gehören auch die Amalekiter, mit denen Israel (Ex 17) noch vor der Ankunft am Sinai zusammentrifft, und ebendarum wird auch die vorher (ib) berichtete Versuchung in Massa und Meriba die Ex 15 $_{25}$ gemeinte sein [1]). Endlich weisen in diese Gegend die Berichte über die Spendung von Manna und Wachteln Ex 16, über die Einsetzung von Richtern Ex 18, da die hiezu vorhandenen Doubletten in Nu 11 ganz ebenso wie die zur Versuchung in Massa und Meriba Nu 20, in diese Gegend verlegt werden. Natürlich folgt daraus dann auch eine andere als die jetzt durchgeführte Vorstellung von der gesetzgeberischen Thätigkeit des Moses. Diese bestände nicht sowohl in einem grundlegenden feierlichen Akt, sondern in längerer praktischer Rechtsprechung, die dann eben die Grundlage der späteren Thoraerteilung geworden wäre (Wp [2] 367 p [3] 361 s).

Diese ältere Ueberlieferung mit der Quelle J in Zusammenhang zu bringen, könnte man sich dadurch versucht fühlen, dass J sonst möglicherweise eine einfachere Ueberlieferung über die Gründung des israelitischen Volkstums hat. Aber diese Vermutung bestätigt sich nicht: soweit die genannten für diese Frage in Betracht kommenden Stücke sich überhaupt den beiden JE-Quellen sicher zuweisen lassen, ist auch E daran beteiligt (z. B. gerade Ex 15 $_{25}$ ist nach Dillm und Kue E); andererseits führt auch die jahwistische Dekalogüberlieferung (Ex 34) auf den Sinai. Die ältere Kadesüberlieferung ist somit beiden Quellen gemeinsam, und der Gedanke, dass sie bei J fest-

1) Nach Cornill ZatW XI, 30 läge die Sache freilich so, dass E das einfache Quellenwunder bei Raphidim erzählte; J hätte das Quellenwunder erst nach der Ankunft in Kades und mit Etymologie der Namen berichtet; Corn. nimmt an, die J-Erzählung Ex 17 $_{2-7}$ sei ursprünglich an Stelle von Nu 20 $_{1-7}$ gestanden, wo v $_{3a\ 5}$ noch Reste sind, und erst von dem R, der JE mit P zusammenarbeitete, versetzt worden.

gehalten, bei E mit der jüngeren Sinaiüberlieferung verquickt worden wäre, lässt sich nicht durchführen.

Eine Sonderstellung wird vielfach für J angenommen in der Ueberlieferung über zwei in der Mosesgeschichte mitwirkende Persönlichkeiten, über den Schwiegervater und Bruder des Moses. Bei ersterem fragt es sich, was für einen Namen der Mann bei J gehabt hat, bei letzterem, ob er nach J überhaupt existiert hat.

Die Frage, wie der Schwiegervater des Moses geheissen habe, scheint zunächst einfach zu liegen: Ex 2 18 heisst er Reʿuël in einem Zusammenhang, den Dillm mit Sicherheit, Wellh wenigstens im Ganzen an J weist, hingegen in 3 1 Jithro, in einem Abschnitt der E zugeschrieben wird (so auch 4 18 — daneben Jether —, ferner in Ex 18, wo die meisten E finden; vgl St GJ I 131 s). Dazu kommt nun aber noch Nu 10 29, eine nach Dillm und Kue jahwistische Stelle, wo ein חֹבָב בֶּן־רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה auftritt. Zu welchem der beiden Namen חתן משה Apposition ist, wäre aus der Stelle an sich schwer zu entscheiden, aber Jud 4 11 hat Chobab diese Apposition. Darnach wäre nach Nu 10 29 und Jud 4 11 der Name des Mannes Chobab; dass dieser das eine Mal als Midianiter (wie Jithro), das andere Mal als Keniter (vgl hiezu Jud 1 16) bezeichnet wird, lässt sich schliesslich durch die Annahme vereinigen, die Keniter haben zu den Midianitern gehört (so St l c). Wie steht es nun innerhalb der J-Ueberlieferung mit den Namen Reʿuël und Chobab? Dillm II 20 beseitigt die Differenz innerhalb J damit, dass er in Ex 2 18 Ausfall von חֹבָב בֶּן־ annimmt. Darnach hätte J den Namen Chobab, E den Namen Jithro, eine Auskunft, die auch Stade l. c. annimmt, während Kittel 242 u. A. 11 und Bud RiSa 9 86 eine andere Ausgleichung erreichen, dadurch dass sie in Jud 1 16 חֹתֵן מֹשֶׁה als Schwager des Moses verstehen.

Nach Wellh ist die ganze Frage aber noch verwickelter. Nach ihm hat J ursprünglich vielleicht überhaupt keinen Namen genannt (es scheint, dass Wellh hiebei Jud 1 16 im Auge hat); der Name Reʿuël erscheine Ex 2 an verspäteter Stelle, seine Herkunft aus J, sowie dass Nu 10 29 mit dem Vater Chobabs der Priester von Midian mit seinen 7 Töchtern gemeint sei, wird daher bezweifelt (Wc 72 101). Darüber, ob das חתן משה dieser Stelle ursprünglich sei, spricht Wellhausen sich nicht aus. Die Sachlage wäre darnach zunächst die, dass der Schwiegervater des Moses bei J namenlos wäre, bei E Jithro hiesse. Aber auch letzteren Namen will Wellh (Wc 72 82) nicht der ursprünglichen Quelle, sondern dem „Jehovisten“ (R^{je}) zuweisen.

Dann wären J und E auch hier im Einklang. Dieses gänzliche Aufräumen mit den Namen scheint indessen wenig Beifall gefunden zu haben, obwohl nicht zu verkennen ist, dass in Ex 18 der Wechsel in der Bezeichnung des Mannes (v 1—12 יתרו und כהן מדין, v 13 ss nur חתן משה) sein auffallendes hat. Aber der Ausmerzung von יתרו aus E dürfte dann wieder das entgegenstehen, dass E sonst gerade auch die Namen der mehr als Nebenfiguren auftretenden Personen giebt, so die Namen Elieser (Ge 15 2), Debora (35 8), und sogar die der beiden hebräischen Hebammen in Aegypten (Ex 1 15). Dass der Schwiegervater des Moses bei J ursprünglich keinen Namen hatte, wird jetzt auch von Bacon (Journal of bibl. litt. 1891 X 111 s) angenommen, mit Berufung darauf, dass Ex 2 16 21 der Mann anonym ist, wie Nebenfiguren bei J so oft. Reʿuël wäre dann die Interpolation eines Harmonisten, der die Differenz der Namen Chobab und Jithro in J und E dadurch ausgleichen wollte, dass er, dann zugleich חתן in Ex 3 1 als Schwager deutend, Chobab und Jithro zu Brüdern, zu Söhnen des Reʿuël machte.

Was dann die Frage betrifft, ob J ursprünglich etwas von Aaron weiss, so wird das von Wp ² 147 376 p ³ 144 370 und St GJ I 156 583 bestimmt in Abrede gestellt, während Dillm II 23 190 336 es als ein Hauptmerkmal von J ansieht, dass hier Aaron allein oder höchstens zusammen mit Priestern und einem Ausschuss von Aeltesten als der nächste neben Moses steht, während bei E zugleich mit Moses auch Hur genannt wird. Wellh ist der Meinung, dass Aaron in allen J-Stellen erst vom „Jehovisten“ (R^je^), „vielleicht auf Grundlage von E“ (Wc 73) eingetragen ist, und macht hiefür folgendes geltend. In dem Bericht über die ägyptischen Plagen „ergeht der Befehl Jahve's, vor Pharao zu treten, in J immer an Mose allein Ex 7 14 26 8 16 9 1 13 10 1; nur im weitern Verlauf erscheint daneben 4mal Aharon, nämlich immer in dem Falle, wenn Pharao in der Not den Moses und Aharon holen lässt, um ihre Fürbitte in Anspruch zu nehmen. Merkwürdigerweise aber wird hinterher wieder Aharon völlig ignoriert, Mose antwortet allein, redet nur in seinem, nicht zugleich in Aharon's Namen (8 5 22 25 9 29), und obwohl er selbander gekommen, geht er doch im Singular wieder fort und bittet im Singular 8 8 26 9 33 10 18. Unter diesen Umständen ist auch der Wechsel des Numerus שא נא . . . . והעתירו 10 17 verdächtig genug. Es scheint als ob der Jehovist grade bei der Fürbitte die Assistenz Aharon's für angemessen gehalten habe“ (Wc 70. Wp ² 147 A. 1. p ³ 144 A. 1). Aehnlich läge es Ex 4 27 ss: hier hätte der Jehovist den Aaron eingeführt, um ihn gleich dem Moses einer früheren Anwesenheit auf dem Gottesberg zu würdigen.

„In J hat Mose zu dem Volk geredet und die Zeichen getan — das erheischt 4 1—9 (bzw. 1—12). Der Jahvist weiss nichts von Mose's mangelnder Redefähigkeit, er lässt ihn sogar vor Pharao in cp 7—11 ausschliesslich das Wort führen. Auch 5 1 ss ist das pluralische Subjekt ursprünglich nicht Mose und Aharon, sondern nach 3 18 vgl mit 5 3 notwendigerweise Mose und die Aeltesten" (Wc 73 s; vgl ausserd. Wc 93 zu Ex 19 23 s Wc 109 zu Nu 20 8 10).

Kittel 176 giebt zu, dass namentlich im erstgenannten Fall der Gedanke an einen nachträglichen redaktionellen Eingriff nahe liegt; an den „Jehovisten" zu denken habe aber das Missliche, dass auch in E hier von Aarons Mitwirkung ursprünglich nichts stehe; der jehovistische Redaktor hätte also den Aaron aus der Luft gegriffen. Kittel würde daher eher an R^d denken oder an R, der P im Auge hatte. Es ist sehr wohl möglich, dass erst eine spätere Redaktion die Mitwirkung Aarons in der jetzt vorliegenden Weise durchgesetzt hat. Doch ist gegen Kittels Ablehnung von R^{je} daran zu erinnern, dass R^{je} den Aaron aus andern Partien von E sehr wohl kannte und nicht aus der Luft zu greifen brauchte, wenn E ihn in den hier in Betracht kommenden Partien nicht gehabt haben sollte. Kittel hält aber einen redaktionellen Eingriff überhaupt für unwahrscheinlich, weil ein Redaktor, dem an hervorragender Teilnahme Aarons lag, gründlicher retouchiert hätte, — ein Argument, das eigentlich die ganze Quellenscheidung in Frage stellt: hätten die Redaktoren überall so gründlich gearbeitet, wie Kittel es von ihren Interessen verlangt, so wären die Texte nicht mehr analysierbar.

Dass die Ursprünglichkeit Aarons durch die von Wellh geltend gemachten Thatsachen unsicher wird, kann schwerlich geleugnet werden. Nur wird sich dann fragen, ob nur J ihn nicht kannte. Jetzt freilich ist Aaron aus E ohne Gewaltstreich nicht zu entfernen; aber für seine Bedeutung [1]) bei E giebt das immerhin zu denken, dass — um von Dt 33 8 abzusehen (nur nach Dillm in E aufgenommen; zur Sache vgl Wp [2] 147 p [3] 144) — in Ex 33 7 ss bei E Moses selber Orakelpriester seines Volkes ist und Aaron dabei nicht einmal eine untergeordnete Rolle spielt. Wenn daher Aaron in E ursprünglich ist, so ist er keinesfalls derjenige, dem im Unterschiede von Moses die priesterlichen Funktionen zugewiesen waren (weiteres vgl § 22).

1) Die ephraimitische Herkunft Aarons mag dabei auf sich beruhen; vgl hiezu H Oort, de Aäronieden in Theol Tijdsch 1884 S 289—335; StGJ I 583 A 2.

§ 12. Der jahwistische Bericht über die Eroberung des Landes.

Einen von E stark abweichenden, ursprünglicheren Bericht hat nach EMeyer (ZatW I, 1881, 117—146 Kritik der Berichte über die Eroberung Palästinas, V, 1885, 30—52 der Krieg gegen Sichon und die zugehörigen Abschnitte) J zunächst über die Eroberung des Ostjordanlandes und das derselben vorangehende gehabt.

Auf Grund einer von der sonstigen etwas abweichenden Quellenscheidung in Nu 13 s findet EMeyer in der Kundschaftergeschichte bei J nichts vom Kleinmut des Volks und seiner Angst vor den Riesen, und hängt daran die Folgerung an, damit falle für J auch der 40-jährige Aufenthalt in der Wüste weg, in dieser Erzählung müsse vielmehr auf die Aussendung der Kundschafter unmittelbar der Aufbruch zur Eroberung gefolgt sein. In den Marsch durch die Wüste fällt dann die Rebellion des Dathan und Abiram und darauf folgt der unglückliche Angriff auf ʿArad. Die Kundschaftergeschichte hat keinen andern Zweck als die Ansiedlung Kalebs in Hebron (Jud 1 20) zu motivieren, das Kaleb erhält, weil er die Auskundschaftung übernommen hat, nicht weil er standhaft geblieben ist (I 139 s).

Meyer scheint mit dieser Annahme bis jetzt keine Nachfolger gefunden zu haben. Ein längerer Wüstenaufenthalt wird doch auch in der alten Sage unentbehrlich sein, ohne ihn bliebe kein Platz für eine längere Thätigkeit des Moses, wie sie doch gerade in der ältern Sage durchscheint (vgl o. S 74). Dabei ist freilich noch nicht entschieden, ob die Kundschafterepisode dann an den Anfang oder an das Ende des Wüstenaufenthalts zu verlegen ist. Bei Meyer's Auffassung von der Bedeutung der Kundschaftergeschichte im Zusammenhang von J würde sich letzteres nahe legen. Aber dem steht doch eine Schwierigkeit entgegen: wenn nach Meyer die jahwistische Kundschaftergeschichte lediglich nur die Ansiedlung Kalebs in Hebron als die Belohnung für die Auskundschaftung des Landes motivieren soll, so bleibt zu fragen, warum werden die andern Kundschafter nicht auch belohnt. Meyer hat deren Existenz in J allerdings mit einem Fragezeichen versehen (S 139), eine Begründung desselben aber nicht gegeben.

In dem Bericht über die Eroberung des Ostjordanlandes, Nu 20 s, weist Meyer an E Nu 20 14—21 21 4—9 . . . ., dann Dt 10 6—9* Nu 21 11 b 12—18 a 21—31 (in dem letztgenannten Abschnitt sind indessen zwei bedeutende Interpolationen; Nu 21 32—35 ist späterer Zusatz); die Bileamsgeschichte hat E von J übernommen und nach eigenen Gesichtspunkten überarbeitet (I 118 ss. V 44 ss). Darnach hat die

Quelle E sich den Vorgang so gedacht: nach dem Aufbruch von Kades — Jos 24 7b setzt E einen längeren Wüstenaufenthalt voraus — wendet sich Israel, nachdem Edom ihm den Durchzug nach Judäa abgeschlagen hat, in grossem Bogen dem Ostjordanland zu. Dieses ist von den verwandten Völkern der Ammoniter und Moabiter besetzt mit Ausnahme der Strecke zwischen Arnon und Jabbok, wo ein Amoriterreich unter dem König Sihon besteht [1]), im NO von Ammon, im S von Moab begrenzt. Sihon wird von Israel geschlagen, sein Land besetzt, und erst jetzt ruft der Moabiterkönig Balak den Bileam zur Verfluchung des gefährlichen Nachbars herbei.

Nach J dagegen (Nu 21 1—3 18b 19 20) hat Israel ebenfalls, vermutlich in Folge der Kämpfe bei Arad-Horma (Nu 21 1—3), den direkten Weg nach dem südlichen Palästina aufgegeben und ist nach dem Ostjordanland und im Frieden mitten durch Moab hindurch bis an den Fuss des Pisga gezogen, woran sich dann zwanglos anreiht, dass (Nu 25 1—5) Israel in Sittim mit Moabitern zusammenwohnt. Die Zahl und Stärke des Volks flösst aber doch den Moabitern Angst ein und ihr König schickt nach Bileam (22 2 s; vgl ZatW I 132 ss. V 47 s).

Diesen letzteren Bericht erklärt Meyer wie für den dem wirklichen Sachverhalt am nächsten kommenden, so auch für den literarisch ursprünglichen. Die Frage nach der Historicität des E-Berichts muss hier auf sich beruhen. Dafür, dass derselbe rein literarisch angesehen eine sekundäre Anschauung vertritt, ist nach Meyer folgendes beweisend. Aus der Verwendung des poetischen Bruchstücks 21 27—30, das Meyer mit Knobel aus dem Buch der Kriege Jhwh's ableitet (I 131 s), ergiebt sich, dass der Bericht willkürlich und ungeschickt konstruiert ist; das Lied [2]) ist nämlich ganz sinnwidrig angewendet; in demselben wird natürlich Israel angeredet (v 29 bβ ist eine Glosse, deren matte Worte den Parallelismus stören und nicht einmal gut hebräisch sind); dann aber geht das Lied ursprünglich nicht auf Kämpfe zwischen Amoritern und Moabitern, sondern auf Kämpfe zwischen Israel und Moab (zur Zeit Omri's). Wie ungeschickt die Verwendung des Lieds bei E ist, hat der Interpolator eingesehen, der ausser 29 bβ auch v 26 eingesetzt hat (vgl I 128—32. V 37—42). Dazu kommt aber weiter, was noch schwerer wiegt, dass die Bileamsepisode zu dem Gang der Ereignisse nach E gar nicht passt. Nach E zeigt

1) Die Notiz über die Entstehung dieses Reiches, nämlich dass Amoriter hier sich in früher moabitischem Gebiet festgesetzt haben (v 26), hält Meyer für eine harmonistische Interpolation.

2) Ueber Textemendationen vgl Tab. ü. QuSch.

Israel gar keine Neigung, den Bruderstamm Moab anzugreifen. Was soll da die Furcht Moabs und die Berufung Bileams? Bei J hat das alles guten Sinn: hiernach lagert Israel auf moabitischem Gebiet. E hat die Bileamstradition mit seiner andersartigen Anschauung dadurch zu vereinigen gesucht, dass Balak und Bileam an der Grenze des moabitischen Gebiets, in Ar Moab am Arnon zusammentreffen; so konnte Bileam über die Grenze hinüber das fremde Volk verfluchen. Allein diese Auskunft reicht nicht aus: „wenn wir die dann folgenden Weissagungen doch wohl wie beim Jahwisten auf den Bergen nördlich vom Arnon gesprochen denken müssen, so sind Balak und Bileam über die Grenze gegangen“ — wie lässt sich das aber mit der ganzen Situation vereinigen? (I 129).

Gegen diese von Stade GJ I 116 ss durchaus gebilligte Darstelung haben Kue und Wellh in verschiedener Weise sich ausgesprochen.

Kue (Theol. Tijdschr. XVIII, 1884, 576—527 und O² § 13 A 13 S 225 s) weist darauf hin, dass aus der Nichterwähnung eines amoritischen Reichs in Nu 21 18b—20 (von Kue übrigens auch zu E gerechnet) nicht auf Unbekanntschaft mit einem solchen geschlossen werden darf; das Itinerarium giebt nur ein Verzeichnis der Lagerplätze. Auch in Nu 33, dessen Verfasser die E-Tradition jedenfalls kennt und voraussetzt, kommt Sihon nicht vor. Ferner die Namen שדה מואב, ערבות מואב beweisen nur, dass der Platz vorher in moabitischem Besitz gewesen ist; auch D und P, welche das amoritische Reich durchaus voraussetzen, haben diese Namen. Nu 25 1—5 lässt sich ganz wohl damit zurechtlegen, dass die Amoriter die von ihnen besiegten Moabiter nicht ganz verdrängt oder vertilgt hatten. Das poetische Bruchstück 21 27—30 endlich hält Kue für eine Bestätigung des Hauptberichts, freilich ohne damit sagen zu wollen, dass Sihon in die Zeit des Moses gehöre. Die Ausscheidung von v 29bβ und 26 als Glossen ist ein Gewaltstreich; eine ähnliche Wendung in poetischem Zusammenhang wie v 29bβ sie ist, findet sich auch 23 7. Ein Amoriterkönig Sihon ist auch Jud (10 8) 11 12—28 in einem verhältnismässig frühen Abschnitt (vgl v 24) vorausgesetzt; besonders aber betont Kue die Erwähnung Sihons in 1 Reg 4 19. Dass J und E eine verschiedene Ueberlieferung über die Ereignisse im Ostjordanland haben, würde demnach nicht zutreffen.

Mit Kue hat Meyer sich in der zweiten der genannten Abhandlungen auseinandergesetzt und seine Auffassung mit Gründen, die z. T. schon oben angeführt sind, festgehalten. Hier sei noch erwähnt, dass Meyer in 1 Reg 4 19, worauf Kue so besondern Nach-

druck legt, gerade den in Betracht kommenden Teil des Verses (bα) für eine Glosse hält. Von Jud 11 meint Meyer, der Verfasser habe E in seiner ursprünglichen Gestalt gekannt; die Art und Weise, wie Jephtha hier den Anspruch Ammons auf das Land zwischen Arnon und Jabbok zurückweist, zeige deutlich, dass der Verfasser den von Kue (Abh 523) als ursprünglich festgehaltenen v 26 noch nicht kannte, weil das strittige Land hier als ursprüngliches Amoritergebiet betrachtet wird, auf das Ammon keinen Anspruch hat. Meyer hätte aber doch zeigen müssen, dass Jud 11 wirklich von E abhängig ist.

Nicht sowohl aus literarkritischen als aus sachlichen Gründen hat Wellh (Wc 343 345 ss. Sk. u. Vorarb. I 7) sich hier gegen EMeyer und Stade erklärt. Zwar ist er auch der Meinung, dass Nu 21 27—30 auf spätere Ereignisse sich bezieht, hält aber trotzdem an den Grundzügen der E-Tradition als ursprünglichen und historischen fest. Dass Israel sich von Süden her in Palästina angesiedelt habe, ist durch alles sonst bekannte ausgeschlossen. Der Zug östlich um das Tote Meer und die Ansiedlung nördlich vom Arnon zwischen Moab und Ammon sind notwendig vorauszusetzen. Dieser Zug ist aber nur im Einverständnis mit Edom, Moab und Ammon möglich, ohne Berührung mit diesen Völkern undenkbar. Die Notiz Nu 20 14 ss über Feindseligkeiten der edomitischen Vettern ist ein Reflex späterer Stimmung; die Feindschaft Edoms ist erst Folge der Thaten Davids. Die Besetzung des Ostjordanlandes durch Israel war also nur bei lebendigem Gemeinschaftsgefühl zwischen den vier Brudervölkern denkbar. Dass die Israeliten gerade die Lücke zwischen Ammon und Moab stopfen, kann auch nicht zufällig sein. Ein Grund zu bezweifeln, dass diese Lücke von einem Wiedereindringen der Amoriter herrührte, liegt nicht vor. Die Israeliten können sie nicht erst gemacht haben, denn sie konnten nur mit dem Einverständnis der Moabiter dahin gelangen. Also ist ein kanaanäischer Rückschlag im Ostjordanland gegen die hebräischen Stämme anzunehmen. Wenn die Israeliten dann das Reich des Amoriters Sihon angreifen, so handelten sie zugleich im Interesse ihrer Brudervölker. Dass Ammon und Moab nachher ihre Helfer gerne losgehabt hätten, lässt sich leicht verstehen. Von da aus würde sich also der jetzt von J bezeugte friedliche Zug durch Moab mit den in E berichteten Vorgängen, dem Kampf mit den Amoritern und der schliesslichen Spannung mit Moab vereinigen lassen [1]).

Gegen den Schluss des Hexateuchs steigert sich nach manchen Kritikern das Einschlagen von Sonderwegen bei J. EMeyer behauptet auf

1) Ueber die Besetzung des Ostjordanlandes vgl. nachher.

Grund des von ihm unternommenen Nachweises, dass als jahwistischer Bericht über die Eroberung des Landes nur Jud 1 1—2 5 (übrigens auch das interpoliert) und einiges in Jos 9, sonst aber nichts gelten könne, mit aller Bestimmtheit, J kenne den Josua gar nicht, dieser sei vielmehr ursprünglich ein auf ephraimitischer Tradition beruhender Stammesführer — dasselbe für Ephraim, was Kaleb für Juda — und erst von E zum eigentlichen Nationalhelden gemacht worden (ZatW I 133—140 spec 133 s u. 143). Damit ist St GJ I 64 136 s 161 einverstanden. Auch nach ihm vertritt J darin die ältere Sage, dass hier Josua als Nachfolger des Moses und Eroberer des heiligen Landes („wahrscheinlich" S 64) noch nicht bekannt ist. Die Josuasage ist vielmehr nur ein Reflex der Bildung des Stammes Benjamin, und zwar so: Josua spielt in der ephraimitischen Sage eine ähnliche Rolle wie Kaleb in der judäischen; beide sind Heroes Eponymi je eines im Süden des betreffenden Stammgebiets hausenden Clans; Thimnath Cheres oder Thimnath Serach, jetzt in der Sage der Ort, wo Josua begraben liegt, ist dann ursprünglich die Hauptstadt des Clans Josua. Dafür, dass die Josuasage jung ist, sprechen nach Stade auch zwei spezielle Züge ihres Inhalts, nämlich einmal die Degradierung der Gibeoniten zu Tempelhörigen durch Josua (Jos 9 23), welche thatsächlich wohl durch Salomo vollzogen worden ist, also für die Entstehung der Josuasage auf die nachsalomonische Zeit weist, und sodann der Fluch Josuas über den künftigen Erbauer von Jericho (Jos 6 26), der ein Ereignis aus der Zeit Ahabs voraussetzt (1 Reg 16 34), wie denn die ältere Ehudsage (Jud 3 13) Jericho in der vorköniglichen Zeit als von Israel bewohnt kennt [1]).

Die bei Meyer's und Stade's Auffassung ohne Zweifel zu verneinende Frage, ob die Persönlichkeit des Josua überhaupt als historische festgehalten werden kann, gehört der sachlichen historischen Kritik an. Sie war aber hier zu berühren, weil Wellhausen's und noch mehr Kuenen's Stellung auch zu der literarischen Seite der Frage mit der sachlichen Anschauung zusammenhängt.

Welch (Wp² 382 p³ 376. Sk. u. Vorarb. I 14 s) hält die Person Josuas als historisch fest; Josua ist der Führer der Stämme, welche, nachdem Juda, Simeon und Levi den ersten Vorstoss nach dem südlichen Teil des Westjordanlandes gemacht haben, unter der Hegemonie Josephs das übrige in Angriff nehmen. Die Person Josuas

1) Dieser Beweis für die späte Entstehung der Josuasage überhaupt wird schwerlich auf allseitige Anerkennung rechnen dürfen; es ist doch sehr wohl denkbar, dass eine ältere einfachere Sage durch derartige Züge nachträglich bereichert wird.

gehört demgemäss der ephraimitischen Tradition an. Von hier aus nähert sich Wellh der Meyer-Stade'schen Ansicht, wenn ihm in der Quellenscheidung von Jos 9 die Nichterwähnung Josuas in einzelnen Versen, wo statt seiner der איש ישראל verhandelt, mit der Grund zur Zuweisung dieser Verse an J ist (Wc 127 s). Dass aber Josua in J bekannt ist, will er keineswegs ausschliessen, sondern bemerkt nur (Wc 118 s), „wenn in J Josua überhaupt vorgekommen ist, so hat er gewiss nur als der Führer Josephs (einschliesslich Benjamins) gegolten".

Ebenso wendet sich Kue (§ 13 A 14 S 226) zunächst gegen den Schluss Meyer's, dass weil in den von Meyer allein als solchen anerkannten J-Stücken zur Geschichte der Eroberung Josua nicht vorkomme, dessen Person und Werk spätere Erfindung seien und darum bei J überhaupt nicht genannt werden. Zwar auch Kue ist der Meinung, dass der Held des Buches Jos, so wie er jetzt dasteht, keine historische Person ist. Er und sein Werk sind in der Tradition und Literatur allmählich gewachsen. Aber eine Ueberlieferung über ihn als ephraimitischen Helden wäre sehr natürlich, und zu der Annahme, dass diese Tradition in den ältesten Nachrichten d. h. bei J gefehlt habe, ist kein Anlass. Von da aus kann man J auch mehr im Buch Josua zuweisen als Meyer thut, jedenfalls besteht auch hier nach Kue zwischen J und E kein so scharfer Kontrast, wie er von den beiden erstgenannten Gelehrten angenommen wird.

Den Beweis, dass bei J in der That Josua bekannt ist, und zwar nicht bloss als ephraimitischer Stammheld, sondern sogar als Führer von Gesamtisrael, hat Budde angetreten, hierin durch fortgesetzte Kritik ein auch Wohlmeinenden als Erzeugnis einer „Hyperkritik" bedenkliches Ergebnis der Kritik berichtigend (Zatw VII, 1887, 93—166 „Richter und Josua", dazu der Nachtrag VIII, 1888, 148; wiederholt in RiSa 1—89 „das Buch Richter und der Hexateuch"; im folgenden diese letzte Fassung citiert).

Auch Budde weist Jud 1 1—2 5 J zu, sieht sich aber durch genaue Analyse des Stücks genötigt, aus dem Buch Jos doch mehr als Meyer der Quelle J zuzuerkennen, wie gleich nachher zu zeigen sein wird; so u. a. Jos 17 14—18 ein Stück, aus welchem die Person des Josua auf keine Weise zu entfernen ist. Aber auch Jud 1 setzt ihn voraus. Es werden in diesem Abschnitt eine Reihe von Gebieten genannt, welche von den Stämmen nicht erobert worden sind. Dieses negative Verzeichnis hat nur Sinn, wenn positive Aussagen über die Stammgebiete vorangingen. Thatsächlich ist Jud 1 3 von bestimmten Losen die Rede. D. h. J nimmt eine Verlosung der Stammteile

an, und zwar sind geographisch bestimmte Stammteile gemeint, denn Juda und Simeon ziehen zusammen aus, nicht etwa weil sie vorher enger verbunden sind, sondern weil ihre Lose beisammen liegen. Ferner aber setzt dieser Bericht voraus, dass Israel in geschlossener Masse den Jordan überschritten hat, im Lager im Gilgal noch beisammen ist und sich hier über die Verteilung des Landes einigt. Der Unterschied von der jetzt Jos 15—19 vorliegenden Anschauung ist der: Jud 1 d. h. J lässt die Verteilung der Eroberung durch die einzelnen Stämme oder durch Stammgruppen vorausgehen, während in Jos die Verteilung erst stattfindet, nachdem Gesamtisrael unter Josua das Land erobert hat. Aber auch für J ist die Person des Josua unentbehrlich, und zwar Josua als Nachfolger des Moses und Führer von Gesamtisrael. Ein solcher Führer ist nötig, so lange Israel im Lager im Gilgal beisammen ist, d. h. bis zum Aufbruch von Juda und Simeon von dort; unter dem leitenden Ansehen eines solchen Führers muss auch die Verteilung des Landes vor sich gegangen sein (vgl hiezu Jos 17 14—18). Ein anderer Name als der des Josua steht aber schlechterdings nicht zur Verfügung. Von dieser Grundlage aus ist Kittel S 256 im Recht, wenn er als den Termin, bis zu dem Josua Führer von Gesamtisrael ist, die Eroberung von Jericho ansetzt. Dass Josua dann nachher Führer oder hervorragender Begleiter des Hauses Joseph gewesen ist, wird durch diese Ansicht nicht verhindert (Bud. S 40—44).

Aber auch Jos 9, das andere Stück, dem Meyer und Wellh Elemente aus J zuerkennen, verlangt die Person des Josua. Budde hält Beteiligung von E an dieser Erzählung für ausgeschlossen, da das ganze auf den jerusalemischen Tempel abzielt. Auch ist die Verteilung an zwei Quellen formell unbegründet; die Verse (abgesehen von denen aus P), welche man glaubt J absprechen zu müssen (8—11. 22. 23. 25. 26 s) sind zu einem Teil nicht quellenhaft, zu einem andern aber mit J in Uebereinstimmung und für J sachlich notwendig. Dass Josua in der alten Erzählung vorhanden gewesen ist, leitet Budde aus v 26 ab. Hier rettet Josua die Gibeoniten vor den Israeliten, welche sie töten wollen. Der Bericht über den Zorn der Israeliten ist jetzt einem priesterlichen Einschub zum Opfer gefallen. Das Einschreiten Josuas aber ist nur möglich, wenn er selbst die Entscheidung für das Bündnis nicht gegeben hat; sonst hätte der Zorn des Volks sich gegen ihn gerichtet. In der That wird die Unvorsichtigkeit v 14 s vom Volk begangen. Die ursprüngliche Erzählung hätte demgemäss berichtet: in voreiliger Weise wird vom Volk, „dem israelitischen Mann“, ein Vertrag abgeschlossen;

die Entdeckung des Betrugs führt zu einem zornigen Aufbrausen, während der unbeteiligte Josua die Fassung behält und Gewaltthätigkeiten gegen die Gesandten verhindert (S 51—53).

Auf einige weitere J-Stücke, in welchen nach Budde Josua notwendig ist (in Jos 6 8 10 12—14), ist zurückzukommen im Zusammenhang mit der Frage, ob J vielleicht eine eigentümliche Vorstellung über die Eroberung des Westjordanlandes hat, wobei zugleich die Frage nach der Beteiligung von J am Buch Jos in Betracht zu ziehen ist.

Betreffs der letzteren gibt Dillm III 441 zu, dass die charakteristischen Zeichen von J und E in Jos so verwischt sind, dass eine sichere Scheidung dieser Quellen selten gelingt, und hat demgemäss z. B. in Jos 2 auf Analyse von JE ganz verzichtet, in cp 3 s sich mit Zuweisung einzelner Verse an die beiden Quellen begnügt, anderweitig jedoch, so z. B. in cp 6, die Quellenscheidung durchzuführen unternommen. Jedenfalls aber ist Dillm überzeugt, dass die Quellenschichtung in Jos von der des Pentateuchs nicht abweicht, dass also auch J hier verwendet ist.

Dem hat Wellh widersprochen. Nach ihm (Wc 118) bricht mit dem Segen Bileams J plötzlich ab, nur in Nu 25 1—5 und Dt 34 könnte man vielleicht einige Spuren von ihm finden wollen; doch gibt er nachher (Wc 127. vgl oben) noch zu, dass in Jos 9 ein Bericht verarbeitet ist, in welchem das Fehlen Josuas und die Singularkonstruktion איש ישראל auf J hinweise.

EMeyer (ZatW I 133 ss) nimmt das in der Form auf, dass er sagt, „allerdings für die Geschichte Josuas konnte der Jahvist nicht verwertet werden, da er diesen gar nicht kennt“. Wie erwähnt, enthält nach Meyer das Buch Josua „bekanntlich keine jahvistischen Bestandteile“ (von den wenigen Ausnahmen war schon die Rede), „sondern geht abgesehen von den Stücken, die der deuter. Bearbeitung oder dem Priesterkodex gehören, ausschliesslich auf den Elohisten zurück“ (p 122). Andererseits aber kann J sein Geschichtswerk nicht mit dem Tod des Moses geschlossen haben, da Patriarchengeschichte und Ex die Eroberung des gelobten Landes als notwendige Ergänzung fordern (S 134). Nun findet sich in der That im Buch Josua eine Reihe von Stücken, welche E nicht angehören und dessen Anschauungsweise nicht nahe stehen. Es sind das ausser Elementen in den cpp 6, 8 u. 9 (vgl S 122 A 2) die Stellen 17 11—18 15 13—19 63 16 10, die eisernen Wagen in 17 16 18, 13 2—6 (S 134 s; Jos 19 47 hat Meyer Zatw III 309 wieder gestrichen). Diese Stellen sind sämtlich aus J und zwar meist aus Jud 1 entlehnt, eine Anschauung, der

auch EBertheau (Buch der Richter und Ruth erkl.[2] im kurzgef. ex. Hdb. Leipz 1883, vgl S 3. 5 s u. z. den betr. Stellen) beigetreten ist. Jud 1, worauf auch Wc 119 A 1 als auf einen mit J sachlich verwandten Abschnitt hinweist, ist — eine Anzahl von Interpolationen abgerechnet — ein zwar an manchen Stellen verkürztes aber durchaus einheitliches, sicher jahwistisches Stück (S 135). Der Gang der Dinge wäre darnach bei J folgender. Nach Moses Tod geht das Volk bei Jericho über den Jordan und erobert die Palmenstadt (Jud 1 16), der Mal'akh Jhwh nimmt seinen Wohnsitz zu Gilgal. Auch die ältere Version der Gibeonitengeschichte dürfte noch hieher gehören. Dann aber zerfällt das Volk sofort in seine Bestandteile, welche sich jeder für sich je ein Gebiet erobern. Den Abschluss bildet 2 1 a 5 b: der Mal'akh Jhwh zog von Gilgal nach Bethel und dort opferte man dem Jhwh. Die Frage ob J dann noch weiter erzählt hat, lässt Meyer auf sich beruhen.

Auch Kue § 8 A 20 S 153 spricht sich dahin aus, dass in den prophetischen Bestandteilen von Jos 1—12 eine ältere Anschauung zu Grund liegt und oft gegen den Willen des jehovistischen Erzählers sich geltend macht. Dieselbe weicht von E (vgl Jos 24 11—13) ab und kann darum, ebenso wie auch Jos 17 14—18, J zugeschrieben werden. Ueber das Verhältnis dieser J-Fragmente zu Jud 1 hat Kue sich nicht mit gleicher Bestimmtheit wie Meyer ausgesprochen: über die Priorität der beiderseitigen Texte ist wegen der Verderbnis beider ein sicheres Ergebnis nicht zu gewinnen; doch spricht gegen die Entlehnung aus Jos der Umstand, dass dort die Parallelen nicht in den Zusammenhang passen, also auch wohl nicht ursprünglich sind. Die Annahme, dass beiderseits dasselbe alte Dokument benützt worden sei, macht nicht recht verständlich, wie es kommen konnte, dass beiderseits dieselben Züge entnommen worden sind. So sieht Kue sich schliesslich doch genötigt, mit Meyer Jud 1 für das Original zu erklären (§ 20 A 2).

Mit Wellh, Meyer, Kue und Stade ist Budde (in d. o. S 83 gen. 1. Abh. in RiSa) nicht einverstanden. Er setzt zunächst das literarische Verhältnis zwischen Jud 1 und den J-Stücken in Jos anders an. Zur Wiederherstellung des ursprünglichen Textes von Jud 1 sind die Parallelen in Jos unentbehrlich; es zeigt sich, dass dort mehrfach ein älterer Wortlaut erhalten ist. Die betreffenden Josuastellen sind also nicht aus Jud 1 geflossen. Wenn Dillm III 442 eher das Gegenteil für möglich hält, nämlich dass die Jud 1 zusammengestellten Nachrichten ursprünglich im Buch Jos gestanden haben und bei Herstellung des Richterbuchs aus Jos entfernt worden

sind, so wendet Budde dagegen ein, dass doch einzelne Elemente von Jud 1 in Jos geblieben und dass Verse wie Jud 1 1b–3 in Jos gar nicht unterzubringen sind. Vor allem aber steht dem entgegen, dass das Original von Jud 1 keinenfalls als Zusammenhang in Jos gestanden haben kann, sondern wie jetzt noch einzelne Splitter beweisen, über das Ganze verstreut gewesen sein musste, da es nur so mit seinem von dem übrigen Buch Jos so grell abweichenden Inhalt untergebracht werden konnte. Nun ist es ausgeschlossen, dass ein alter Schriftsteller diese verstreuten Elemente ausgeschieden und zu dem vorliegenden in der Hauptsache wohlgeordneten Ganzen zusammengestellt hat. Es bleibt somit nichts anderes übrig als die Annahme, dass beiderseits eine gemeinsame ältere Urkunde zu Grund liegt, „von welcher Jud 1 eine Ueberarbeitung ist, während (originale) Bruchstücke davon in das Buch Jos Eingang gefunden haben“ (S 24 s).

Das bestätigt sich noch an anderem: Jud 1 hat Lücken, die zum Teil wenigstens aus Jos ergänzt werden können (vgl S 25 s). Damit erledigt sich Kue's Abweisung der Annahme, es liege den J-Stücken in Jos und Jud 1 eine gemeinsame ältere Vorlage zu Grund. Auch Dillm III 442 hat darauf hingewiesen, dass in Jos noch weitere ähnliche Angaben vorkommen, die nicht aus Jud genommen sind, nämlich 13 13 19 47, wozu Dillm dann in zweiter Linie 11 22 13 2—6 fügt. Die beiden letzteren Stellen lehnt Budde ab, erstere als Erweiterung von Jud 1 10 20 = Jos 15 14, letztere als dt'istisch. Dagegen Jos 13 13, formell mit Jud 1 27 21 29 übereinstimmend, ergänzt zusammen mit Jos 17 14—18 und Nu 32 39 41 42 das Schweigen von Jud 1 über das Ostjordanland. Diese Ergänzung wäre hinter Jud 1 28 oder besser 29 unterzubringen (S 27 s 32—39). Ebenso ist Jos 19 47, formell mit Jud 1 1 3 13 25 26 ähnlich, unmittelbare Fortsetzung zu Jud 1 34, was namentlich durch LXX bestätigt wird, wo Jos 19 47 noch in der alten Umgebung, parallel Jud 1 34 35, in vollständigerem besserem Text erhalten ist (S 28—31).

Andere Lücken in Jud 1 sind aus Jos nicht mehr zu ergänzen. Die Aufzählung der kanaanitischen Enklaven in den Gebieten von Issaschar und Benjamin ist ausgelassen. Dass solche Enklaven in Issaschar vorhanden waren, ist vorauszusetzen, wenn die Beschreibung des Stammgebiets Jos 19 17 ss nur einigermassen zutrifft. In der That hatte nach dem Deboralied dieser Stamm schwer unter der unabhängigen kanaanitischen Bevölkerung zu leiden. Budde meint, jedenfalls Jizre'el sei ein notwendiges Mittelglied zwischen den Jud 1 27 genannten kanaanitischen Städten gewesen und als kanaanitische Enklave in Issaschar vorauszusetzen. Wenn die Auslassung von Issaschar

nicht auf Zufall oder Willkür beruht, so ist es möglich, dass für den Verf. von Jud 1 diese Zeiten schon weit zurückliegen; die im Deboralied geschilderten Zustände haben vielleicht mit dem Deborasieg aufgehört (S 45—47 u. 47 A 1). Ebenso hat Benjamin nach Jos 9 17 kanaanitische Enklaven gehabt: Gibeon, Beeroth, Kephira und Kirjath-Jearim (Jerusalem in Jud 1 21 ist nach Jos 15 63 richtig zu stellen; S 48).

Wie ist von da aus die Gibeonitengeschichte in Jos 9 anzusehen? Formell (vgl das בקרבי אתה ישב v 7) ist diese Erzählung mit Jud 1 verwandt und fällt auch sachlich in den Gesichtskreis dieses Abschnitts. Man könnte freilich an sich vermuten, in dem ursprünglichen Bericht über die benjaminitischen Enklaven sei nicht die Jos 9 erzählte Gibeonitengeschichte gestanden, sondern die einfache Thatsache des Verbleibens jener kanaanitischen Städte in Benjamin und dann statt des sonst häufigen ויהיו למס das spätere, erst von Salomo abgeworfene Bündnisverhältnis; mit Rücksicht auf Jos 9 sei diese ursprüngliche Darstellung der Sache später ausgeschieden worden und Jud 1 21 (in der jetzigen Fassung) an ihre Stelle getreten. Die Erzählung Jos 9 wäre dann also nicht jahwistisch. Indessen, da Jud 1 auch sonst (z. B. v 29) unter Salomo heruntersteigt und wohl wesentlich später verfasst ist, darf man annehmen, dass dem Verfasser das Endschicksal der Gibeoniten bekannt gewesen ist; es liegt daher am nächsten, die alte Erzählung in Jos 9 J zuzuschreiben. Budde glaubt wie Meyer die Geschichte noch vor die Verteilung des Landes setzen zu sollen [1]), lässt aber dahingestellt, ob dann schon im Bericht über die Verteilung erwähnt war, dass die zur Heiligtumsknechtschaft degradierten Bundesstädte Benjamin zufielen, oder ob das im Zusammenhang von Jud 1 erzählt war, aus dem jetzigen Text von Jud 1, als welcher Josuas Tod voraussetzt, aber entfernt wurde (S 53 s).

Zur Gibeonitenerzählung gehört aber noch anderes. V 3 — wogegen v 9 nicht spricht — bezieht sich auf die Eroberung von Jericho und Ai. So weist Budde zunächst den von Wellh in Jos 6 nachgewiesenen älteren Bericht J zu; dass Josua hier als Gesamtführer Israels erscheint, ist, wie gezeigt, für Budde kein Grund dagegen. Eroberung Jerichos und zwar durch Gesamtisrael wird übri-

1) Das hat indessen, nebenbei bemerkt, doch die Schwierigkeit, dass die Gibeonitengeschichte die Eroberung von Ai voraussetzt, wenn man nicht die Ursprünglichkeit von ולע׳ in v 3 in Abrede ziehen will (Pesch, setzt Ai vor Jericho, LXX wie M); die Eroberung von Ai fällt nach Budde nicht mehr in die Zeit des Beisammenseins der Stämme.

gens auch Jud 1 vorausgesetzt (S 55). Wenn Jos 6 in seinem Kern sich leicht in J eingliedert, so macht die Eroberung von Ai Jos 8 Schwierigkeiten. Die Stadt Ai liegt im Gebiet des Hauses Joseph; da die Stämme schon in Gilgal sich trennen, so kann J die Eroberung von Ai nicht dem gesamten Israel, sondern nur dem Haus Joseph zugeschrieben haben. Budde glaubt die von Wellh und Dillm ausgeschiedene ältere Darstellung, welche diese beiden wegen des Wunder wirkenden Josuaspeers für den Verf. von Ex 17 11 ss, den Elohisten, in Anspruch nehmen, an J weisen zu dürfen, wobei allerdings eine Abweichung von der Wellh-Dillm'schen Quellenscheidung nötig wird; mit dem Speer giebt Josua nämlich v 18b 19 26 (ohne אשר נטה בכידון) einfach ein verabredetes Zeichen; Budde hält es für wahrscheinlicher, dass aus einem sehr natürlichen Vorgang mit der Zeit ein Wunder gemacht wird, als dass ein Wunder von einem späteren Erzähler so umgearbeitet würde, glaubt daher, dass das Speerzeichen der kürzeren Fassung, diese selbst J angehöre. Durch eine einfache Textänderung gelingt Budde dann auch die Eingliederung der Eroberung von Ai in den Zusammenhang von Jud 1. Dort liest M in v 22 יהוה עמם; LXX hat in Cod A dafür sinnlos καὶ Ἰούδας μετ' αὐτῶν (Cod B καὶ κύριος ἦν μετ' αὐτῶν). Der Text hat jedenfalls geschwankt. Budde hält das יהוה in M für eine Verbesserung von יהודה, für die ursprüngliche Lesart aber ויהושע עמם. Dann hätten wir hier die Notiz, dass der bisherige Führer von Gesamtisrael bei dem Haus Joseph blieb — so gut wie der Engel und die Lade (S 56—59).

Auch Jos 10 12—14 (ohne die Zeitangabe 12 aβγ, die neben אז unnötig ist, möglicherweise auch ohne das לעיני ישראל in v 12 und ohne 14 b) weist Budde zu J, nur dass hier die Anknüpfungspunkte eben fehlen.

Als jahwistische Anschauung von der Eroberung des Westjordanlandes ergiebt sich daraus nach Budde folgendes Bild (vgl die Restit. des J-Textes S. 84—89). Israel überschreitet als Gesamtvolk und unter Führung Josuas den Jordan bei Jericho, erobert diese Stadt und nimmt dann die Verlosung der Stammgebiete vor (vgl oben S 83 s). Gemäss einer eingeholten Weisung Jhwh's verlässt zuerst der Stamm Juda mit Simeon (und Levi?) das Lager und nimmt nach Besiegung des Königs Adonibezek von Jerusalem das südliche Gebirge ausser Jerusalem ein; die Ebene bleibt in den Händen der wegen ihrer Kriegswagen dort unüberwindlichen Kanaaniter (Jud 1 1 aβb 2 3 5 [nach Jos 10 1] 6 s 19 21 [nach Jos 15 63]). Daran schliesst sich die Besetzung Hebrons durch Kaleb (Jud 1 20 + 10 [nach Jos 15 13 s]; Jud 1 11—15 = Jos 15 15—19), sowie eine Notiz über die

Ansiedlung Hobabs des Keniters bei den Amalekitern (Jud 1 16), und endlich die Fixierung der Grenze des von Juda-Simeon besetzten Gebiets gegen Edom (Jud 1 36). Daran schliesst sich die Einführung Simeons in sein Los an (Jud 1 17) [1]. Wie Juda-Simeon, so zieht nun auch das Haus Joseph aus unter Führung Josuas (Jud 1 22), der von jetzt an Stammesführer ist. Ai (Jos 8) und Bethel (Jud 1 23—26) wird erobert. Darauf folgt die Angabe der von Manasse und Ephraim nicht eroberten Strecken (Jud 1 27—29 = Jos 17 11—13 16 10) und das Hadern des Hauses Joseph mit Josua wegen der ungenügenden Grösse des Stammloses; Josua weist sie an, als Ersatz für die Ebene, welche sie ebenso wie Juda nicht zu erobern vermögen, das Gebirge Gilead zu besetzen, worauf Gilead vom Westjordanland aus erobert wird (Jos 17 14—18* Nu 32 39 41 42 Jos 13 13) [2]. An den Bericht über Joseph hätten sich nach Budde weiter die nicht mehr vorhandenen Nachrichten über Benjamin (womit Jos 9 und vielleicht 10 12—14 zusammenhängen, vgl oben S 88 u. 89) und Issaschar angeschlossen. Erhalten ist dann wieder die Aufzählung der kanaanitischen Enklaven in den Stammgebieten von Sebulon, Asser, Naphthali (Jud 1 30—33) und die Nachrichten über die Schicksale Dans und seines Gebiets (Jud 1 34 Jos 19 47 [v a nach LXX] Jud 1 35). Ein zusammenfassender Rückblick (vgl S 79) erklärt, dass Jhwh die kanaanitischen Reste liess, damit Israel die Kriegskunst an ihnen lerne (Jud 2 23 3 1 s), und zählte diese Reste zusammen (Jud 3 3). Das Ganze schloss mit der Nachricht, dass der Engel Jhwh's von Gilgal nach Bethel zum Haus Joseph zog und dass sie dort dem Jhwh opfer-

1) Jud 1 36 passt ev. besser hinter v 17 als hinter v 16.

2) Diese Darstellung von J, wornach den Stämmen Gad und Ruben von Moses der südliche Teil des Ostjordanlandes zugewiesen wurde (vgl Nu 32) und erst nachher, zur Zeit Josuas ein vom Westjordanland zurückströmender Teil von Manasse das Gebirge Gilead besetzte (vgl auch Jos 17 1 b), ist nach Wc 117 St GJ I 134 überhaupt die Anschauung von JE. Dillm, Kue und Socin (bei Kautzsch), die beiden letzteren freilich nicht mit voller Sicherheit, haben Nu 32 39 41 42 an E gewiesen. Die in Dt so oft wiederkehrende Anschauung, dass schon Moses auch dem halben Stamm Manasse sein Gebiet zugewiesen habe, steht Nu 32 33 40 mitten im JE-Text. Kue weist den Gedanken, dass schon der von ihm angenommene judäische Bearbeiter von E diese Sache so angesehen habe, zurück und führt diese Verschiebung des ursprünglichen Bildes auf R^{jo} zurück. Albers S 68 s hingegen schreibt Jos 4 12 (wie es scheint auch Nu 32 40) der Quelle E zu; in diesem Fall ginge die Anschauung von J und E über die Ansiedlung des halben Stamms Manasse in Gilead auseinander; demselben wäre nach J dieses Gebiet erst von Josua, nach E schon von Moses zugewiesen worden.

ten (Jud 2 1 a nach LXX u. 5 b). Dass J damit ganz abschloss, glaubt auch Budde nicht (S 80).

Der Hauptunterschied der noch übrigen jehovistischen Berichte in Jos von dieser J-Erzählung liegt in der Tendenz der ersteren, die Thaten der einzelnen Stämme dem gesamten Israel unter der Führung Josuas zuzuschieben, wie die Umbildung der Adonibezekgeschichte in Jos 10, sowie der Bericht über einen im Norden geführten Krieg in Jos 11 zeigt, zu welch letzterem wahrscheinlich ein in Jud 4 noch durchschimmernder Bericht über einen Heereszug der Nordstämme gegen Jabin die Grundlage bildet. Von hier aus fällt dann auch auf die jetzige Gestalt der Erzählung in Jos 6 8 9 17 14 ss das nötige Licht (vgl hierüber im einzelnen Budde S 63 — 71). Zwar meint Budde, der Schritt von der ursprünglichen Vorstellung des Jahwisten bis zu der des Josuabuchs in seinem Hauptfaden sei kein allzugrosser (S 71), aber die Betrachtung ist beidesmal doch eine grundsätzlich verschiedene.

Während von EMeyer, wie erwähnt, sämtliche JE-Stücke in Jos der Quelle E zugewiesen werden („der Elohist hat an die Stelle von Jud 1 das Buch Josua gesetzt“ ZatW I 143), weisen die meisten übrigen Kritiker, welche J-Stücke in Jos anerkennen, das der Quelle E zu, was nach Abzug derselben von JE übrig bleibt. Der eben geschilderte Unterschied zwischen jahwistischem und dem übrigen jehovistischen Bericht wäre dann ein Unterschied zwischen J und E.

Budde ist aber nicht damit einverstanden, dass die jetzt in Jos 8—11 vorliegende Anschauung die von E sei, weil in Jos 24 11 s, einer zweifellos elohistischen Stelle, wieder ein anderer Verlauf der Eroberung vorausgesetzt ist. Allerdings liegt da auch die Vorstellung zu Grund, dass das gesamte Volk unter Führung Josuas das Land eingenommen hat, und zwar, wie es scheint, ohne dass uneroberte Reste übrig bleiben; aber das Beste hat dabei Jhwh's Allmacht gethan: nach einem siegreichen Kampf Israels mit den Bürgern von Jericho sendet Jhwh Hornissen vor dem Volke her; so werden die 12 [LXX] Könige der Amoriter unterworfen, nicht durch Schwert und Bogen. Dieses Bild stimmt aber mit dem, was Jos 8—11 jetzt bietet, ebensowenig als mit dem ausgeschiedenen J-Bericht überein. (S 73). Budde vermutet, E habe die Eroberung des Landes überhaupt so summarisch behandelt, dass aus ihm nur wenig ins Buch Josua aufzunehmen war (S 76). Somit ist für die jetzt in den JE-stücken durchgeführte Anschauung, dass das Land zuerst grösstenteils von Gesamtisrael unter Josua durch Waffengewalt unterworfen und dann durchs Los verteilt wurde, E ausser Betracht zu lassen. Aus

der Komposition von cp 10 sucht Budde zu zeigen, dass diese Kapitel auch nicht auf einen Kompilator von J und E zurückgeführt werden können. In cp 10 stammt v 1—11 15 von dem erst festzustellenden Verfasser (über v 12—14 vgl oben S 89; v 8 ist dt'istisch); hiezu ist v 16—27 (darin übrigens v 25 dt'istisch) ohne allen Zweifel ein Nachtrag, da v 15 abschliesst. Vers 28—29 43, selbst schon ein Nachtrag zu v 1—11, kennt v 16—27 noch nicht; v 16—27 ist also ein noch jüngerer Nachtrag. Diese Verse 16—27 aber sind nach allgemeiner Ansicht noch nicht dt'istisch, sondern noch jehovistisch, folglich, schliesst Budde, kann v 1—11 nicht von R^{jc} komponiert sein (p 74 s) [1]). Für den gesuchten Verfasser der in Frage stehenden dritten Version der Eroberungsgeschichte hält Budde einen Epigonen der jahwistischen Schule, der, wenn der bisher schlechthin als Jahwist benannte Erzähler nunmehr als der ursprüngliche mit J^1 bezeichnet wird, als J^2 gekennzeichnet werden muss (S 73 75 s) — ein Ergebnis, welches angesichts der heute fast allgemein anerkannten Beschaffenheit eines anderen jahwistischen Passus, nämlich der Urgeschichte (vgl § 18 s) nichts auffallendes hat.

Zu erwähnen ist noch, dass Budde's Bestreben, die Quelle J im Buch Josua nachzuweisen, die Unterstützung von Kittel und zuletzt von EAlbers (die Quellenberichte in Jos 1—12, Bonn 1891) gefunden hat (vgl hierüber d. Tab. ü. QuScheid). Auch Albers findet in Jos 10—12 einen J^2, den das Bestreben charakterisiert, den Thaten Josuas eine möglichst weite Ausdehnung zu geben, ein Bestreben, wodurch J^2 sich der dt'istischen Bearbeitung nähert (S 145), wie denn auch ein dt'istischer Bearbeiter (D^b bei Albers) die Einarbeitung von J^2 besorgt hat (S 150). Das Geschichtsbild von J^2 ist nach Albers folgendes: „Josua zieht gegen Hazor, nimmt es ein und verbrennt es. (Ebenso verfährt er mit vielen andern Städten.) Nur die Hügelstädte ausser Hazor verbrennt er nicht. — So gewann denn Josua das ganze Land von Süden bis nach Norden. Lange Zeit musste er Krieg führen; denn keine Stadt ausser Gibeon ergab sich freiwillig. Denn Jahve hatte die Bewohner des Landes verstockt, so dass ihnen keine Begnadigung widerfuhr. Und Josua gab das Land den Männern Israels zum Erbe; und das Land hatte Ruhe vom Kriege“ (S 148).

1) Kein zwingender Schluss! Warum sollen solche Nachträge nicht zwischen der Vereinigung von J und E und der dt'istischen Bearbeitung gemacht worden sein? Dabei fragt sich auch noch, ob R^{jc} nur eine einzige Hand bedeutet.

II. Die sprachlichen und literarischen Eigentümlichkeiten von J.

§ 13. Die Sprache von J.

Es ist schon darauf hingewiesen worden (vgl. S 21 s), dass die Quellen des Hexateuchs wie sachlich so auch sprachlich sich von einander unterscheiden. Eine Feststellung der sprachlichen Eigentümlichkeiten von J kann versucht werden, auch wenn die zuletzt berührte Möglichkeit, dass in J selbst wieder verschiedene Schichten vorliegen, sich bestätigen sollte, da die Unterscheidung dieser Schichten gerade durch die auffallende Einheit in sprachlicher und literarischer Hinsicht erschwert wird, wie denn Dillm gerade wegen dieses Umstandes diese Unterscheidung überhaupt nicht zulassen will.

Man darf von einem besondern Lexikon von J reden.

In der Besprechung desselben mögen einige Eigennamen den Vortritt haben.

Vor allem natürlich der Gottesname. J gebraucht von Anfang an den Namen יהוה. Dieser Satz ist freilich bei Unterscheidung von Schichten in J möglicherweise in etwas einzuschränken; aber so wie J jetzt vorliegt, gilt er durchaus. Dem gegenüber hat E jedenfalls bis Ex 3, P bis Ex 6 2 ss אֱלֹהִים als Gottesname. Dass dieser Unterschied des Sprachgebrauchs der Ausgangspunkt der neueren Hexateuchkritik gewesen ist, war an seinem Ort zu erwähnen (vgl o. S 41 71 u. Anm.). Doch kommen auch Ausnahmen vor. Nur scheinbar können als solche die Fälle bezeichnet werden, wo ein R behufs Assimilierung an anderweitige Umgebung ein ursprüngliches יהוה in אלהים umgeändert, wie z. B. Ge 5 22 aα 24 b (Budde), oder אלהים zu יהוה hinzugesetzt hat, wie in Ge 2 s (vgl Tab. ü QuSch; nach Klosterm l. c. 714 wäre אלהים nicht sowohl ein harmonistischer Einsatz als vielmehr ein Wink für den Vorleser, ähnlich wie die jetzigen Punktierungen von יהוה). An andern Stellen aber setzt J absichtlich das allgemeinere אלהים: so wenn er über den Gegensatz des göttlichen und menschlichen Wesens reflektiert, z. B. Ge 32 29 31 (Kue § 5 A 19 S 56. § 8 A 5 S 139) 33 10 (Dillm I 360), ferner mit grosser Feinheit der Nüancierung im Munde von Heiden (Jud 1 7, auch Ge 43 29) oder in der an Heiden gerichteten Rede eines Israeliten (Ge 20 13 39 9 [nach Wc freil. E gegen Dillm Kue KS] 40 8 41 16 25 28 32); zu dem erstern der beiden letztgenannten Fälle gehört auch, dass die Paradiesschlange אלהים sagt. Doch wird diese Ausnahme nicht durchgeführt: Ge 26 28 s (auch Jos 2 9) findet sich in heidnischem Munde יהוה (vgl Kue § 5 A 19 S 56; die dort angeführte Stelle Ge 4 25 ist hier absichtlich ausser Betracht gelassen).

Für die Gegend, die bei J אֲרַם נַהֲרַיִם heisst (Ge 24 10; vgl Dillm I 295 297) hat P den Namen פַּדַּן אֲרָם (Ge 25 20 28 2 6 s 31 18 33 18 35 9 26 46 15; vgl Dillm I 313).

Der dritte Erzvater heisst bei J von Ge 32 29 an יִשְׂרָאֵל (anders freilich bei der QuSch v. Dillm), übrigens mit zahlreichen Ausnahmen (Kue § 8 A 5 S 139), die Kittel (141 A 3) wenigstens im Rest von cap 32 sowie in cap 33 s der ausgleichenden Redaktion zurechnet (vgl hiezu Klostermann's Ansicht oben S 71 A 1).

Der Gottesberg auf der Sinaihalbinsel heisst bei J und P סִינַי, bei E und Dt חֹרֵב.

Wc 135 A 1 und mit besonders grossem Nachdruck EMeyer (ZatW I 123 s) haben geltend gemacht, einer der Hauptunterschiede von J und E liege darin, dass E die Ureinwohner von Palästina als אֱמֹרִי bezeichne, J dagegen als כְּנַעֲנִי (so Ge 10 18b s 12 6 24 3 37 50 11 Nu 13 29 [wo nur v a ursprünglich ist] 14 25 43 45; die Ge 13 7 34 30 Jud 1 4 5 neben den Kanaanitern sich findenden Pherissiter, die nach Kue ursprünglich sind, ist Meyer geneigt als Interpolation anzusehen; über die sonstigen Aufzählungen der kanaanitischen Völker vgl u. § 61). Diese auch von St GJ I 64 110 angenommene Theorie ist Budde geneigt angesichts Jud 1 34 s aufzugeben; er hält hier und ebenso auch Nu 32 39 41 42 vorerst die Amoriter im J-Text, lässt aber doch die Möglichkeit späterer Aenderung eines andern Namens offen (Jud 1 34 s urspr. Philister? vgl RiSa 17 s 18 A 1 88). In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, dass J בְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי sagt (Ge 24 3 37), P בְּנוֹת כְּנָעַן (Ge 28 1 6 8; 36 2 P oder R?; vgl Dillm I 295).

Im folgenden sind die für den jahwistischen Sprachgebrauch charakteristischen Vokabeln und Wendungen in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt; natürlich muss dabei auch manches fragliche und unsichere berücksichtigt werden; zur Erleichterung rascher Uebersicht sind die Worte, welche ausser bei J in E oder im JE-Text stehen, durch * bezeichnet, die auch in den andern Quellen vorkommenden eingeklammert. Die für J charakteristischen Partikeln und Konjunktionen sind, da sie zum Teil in einem andern Zusammenhang doch noch zur Sprache kommen mussten, hier vorerst ausgelassen.

אָבִי פ׳ zur Verbindung der Glieder in Stammtafeln Ge 4 20 21 10 21 11 29 22 21 (Bud Ur 221).

אֲדָמָה *die Erdoberfläche*, öfter im besondern *das Kulturland*, nach Dillm I 89 III 94. Wc 105 Zeichen für J, wird ohne Zweifel von J gerne gebraucht, wo E und P אֶרֶץ sagen; doch ist dabei im Auge zu behalten, einerseits, dass E, P und namentlich D (mehr als 30mal) אדמה auch haben (E allerdings scheints mehr als t. t. für den Stoff, so Ex 20 24, doch vgl auch Ex 20 12 b; P z. B. Ge 1 25 s 6 20 [* nach Dillm I 142] Lev 20 25), andererseits dass J auch אֶרֶץ braucht und zwar nicht bloss in der übertragenen Bedeutung *Erdbevölkerung*, so Ge 9 19 10 25 11 1 9, sondern auch im eigentlichen Sinn, so Ge 2 5 bis 6 4 11 4 8 9 und oft in der Flutgeschichte; vgl auch Ge 4 14, wo ארץ der weitere Begriff ist gegenüber אדמה, dem Kulturland.

(אוֹת) in der Bedeutung *Wunder* nach Dillm II 23 61 jahwistisch: vgl Ex 4 8 9 (17) 28 30 8 19 10 1 2; E (Ex 4 21) und P (Ex 7 9 11 10) haben dafür מוֹפֵת, D beides (vgl Dt 4 34 6 22 7 19 13 2 s 26 8). Indessen Ex 4 17 wird von Dillm selbst anderweitig zu E gezogen; Nu 14 11, nach Dillm freilich eine nichts beweisende redaktionelle Komposition, ist nach Kue ebenfalls elohistisch. Ferner gebraucht P allerdings אוֹת meist in der Bedeutung *Zeichen, Erkennungszeichen* (vgl Ge 1 14 9 13 17 11 Ex 31 13 17 etc.), aber ob man deswegen in Ex 7 3 אֶת-אֹתֹתַי וְ vor אֶת-מוֹפְתַי als redaktionellen Ansatz ansehen darf, kann doch als fraglich erscheinen.

אָחִיו zur Einführung eines zweiten Sohns nach Nennung des Erstgeborenen, Ge 4 21 10 25 in der Formel וְשֵׁם אָחִיו (Dillm I 90), in einfacher Apposition

22 21; Bud Ur 220 verweist ausserdem auf Ge 25 26 38 29 s; E sagt dafür הַשֵּׁנִי vgl Ge 41 52 (ואת שם השני קרא וג׳).

אֲחֲרִים von Dillm III 625 626 in diesem Zusammenhang angeführt gehört nicht hieher; אֶחָד im Plur. — übrigens ohnehin mehr Sache der Grammatik — kommt allerdings Ge 11 1 bei J vor, aber Ge 27 44 gehört einem Abschnitt an, den Dillm selbst nicht in J und E zu zerlegen wagt; KS weisen den Vers E zu; Ge 29 20 hat auch Dillm E zuerkannt.

(בְּאַחֲרִית הַיָּמִים) Ge 49 1 Nu 24 14 (Dillm III 159) wird ebenfalls besser auf sich beruhen bleiben; Ge 49 1 jedenfalls gehört, auch wenn der Jakobssegen in J stand, nicht J selber an.

אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ (Dillm I 128) kommt in J nur Ge 7 2 vor; P hat dafür זָכָר וּנְקֵבָה.

אָלָה in der Bedeutung *Eid* nach Dillm III 626 jahwistisch, steht so bei J Ge 24 41 26 28, sonst nicht mehr. Im Dt bedeutet es teils, übrigens ganz ähnlich wie Ge 26 28, die *eidlich getroffene Vereinbarung*, teils den beim Eid auf den Bruch einer Vereinbarung gesetzten *Fluch* (vgl Dt 29 11 13 18 und 29 19 s, auch 30 7); in P hat das Wort die Bedeutung *feierliche Verwünschung* (Lev 5 1 Nu 5 21 bis 23 27). Auch hier kann man fragen, ob bei so wenig Vergleichungsmaterial sich etwas bestimmtes sagen lässt.

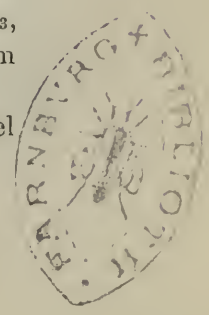
(הֶאֱמִין) ist von Dillm III 23. 190 mit Unrecht für J in Anspruch genommen worden. Zwar bei Ex 4 1 5 8 9 31 erhebt sich die Schwierigkeit der Scheidung von JE; 14 31 gehört J; 19 9 ist wieder unsicher; Nu 14 11 wird von Dillm III 70 75 selbst als redaktionell angesehen, von Kue zu E gerechnet; Nu 20 12 ist im übrigen P-Text. Dazu kommt noch Ge 15 6, nach KS jahwistisch, nach Dillm allgemein JE, nach Wc redakt. überarbeiteter E-Text, während Ge 45 26 sicher E gehört; ausserdem steht das Wort Dt 1 32 9 23 28 66.

(אֲנִי und אָנֹכִי): es wird vielfach behauptet, J sage nicht אֲנִי, sondern stets אָנֹכִי (Wc 23. 28. 36. 60; Jülicher JpTh VIII 92—99 etc.). Bud Ur 439 führt dagegen Ge 18 13 17 24 45 28 13 an, Stellen, die Wellh selbst ohne Einschränkung J zuerkannt habe. Man kann dazu weiter Jud 1 3 nennen, wo es rein unverständlich wäre, wie ein R ursprüngliches אנכי für betontes *Ich* in אני hätte ändern mögen; auch Jos 17 14 darf hier beigezogen werden, ev. auch Ex 9 27 11 4 34 10 (nach Wc freilich auch sonst redakt. alteriert). Andererseits ist der Gebrauch von אנכי im Hexateuch nicht auf J beschränkt, sondern auch in E (z. B. Ex 17 9 23 20 32 18?) und sehr oft in D (z. B. Dt 5 1 5 6 28 Jos 13 6) nachzuweisen.

אֶרֶץ (vgl oben אדמה) ist hier anzuführen wegen der von Bud Ur 39 A 1 als jahwistisch geltend gemachten Wendung הָיָה בָאָרֶץ = *existiren, in Existenz treten*, die allerdings nur bei J nachweisbar ist: Ge 2 5 6 4. Auch ähnliche Wendungen gehören J; so אִישׁ אֵין בָּאָרֶץ Ge 19 31, עָשָׂה בָאָרֶץ *in Existenz treten lassen* Ge 6 6. Budde zieht auch Ge 6 5 herbei. Zur Not könnte man allerdings auch aus P ähnliche Wendungen beibringen z. B. כֹּל אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ Ge 6 17.

(אָרוּר) (Dillm I 89, Bud RiSa 51) kommt öfter bei J in Verwünschungsformeln vor, nämlich Ge 3 14 17 4 11 9 25 27 29 (J?) 49 7 (J?) Nu 24 9 Jos 9 23, aber auch Dt 27 (zwölfmal) 28 16 bis 18 19 bis Jos 6 26 (D). Das Verbum אָרַר ist auch E geläufig Ex 22 27 Nu 22 6 12 23 7.

לָקַח לוֹ אִשָּׁה ist eine den Stammtafeln von J ähnlich charakteristische Formel



wie die durch אָבִי und אָחִיו hergestellten Verbindungen (vgl Ge 4 19 6 2 11 29; Bud Ur 221), kommt übrigens auch in E vor, Ex 21 10 (vgl Ex 34 16).

(בֹּא אֶל־פ׳) ein stehender Euphemismus von J, Ge 6 4 16 2 4 30 3 38 2 8 9 16 bis 18, mit עַל st. אֶל 19 31, kommt aber auch bei E (Ge 29 23 30 30 3 4) und D (Dt 22 13), nur nie bei P vor (Bud Ur 39 A 1).

(בֹּא בַיָּמִים) von Dillm I 260 295 als jahwistische Formel genannt, kommt zweimal, Ge 18 11 24 1, bei J vor, aber auch in dt'istischen Stücken: Jos 13 1 bis (nach Wc 131. 134 allerd. viell. JE) 23 1 2.

בֹּאֲכָה = *bis*, in Gebietsbestimmungen, kommt ausser bei J Ge 10 19 30 13 10 (25 18?) nicht vor (Dillm I 162). Wenigstens ähnlich haben לְבֹא = *in der Richtung auf* D in Jos 13 5 und P Nu 13 21.

בִּי אדנ׳, von Dillm I 417 II 23 40 III 67 und Albers 103 als jahwistisch angesehen, findet sich Ge 43 20 44 18 Ex 4 10 13 Jos 7 8 bei J, aber auch in durchaus elohistischem Text Nu 12 11.

אֶבְנֶה מִמֶּנָּה kommt ausser Ge 16 2 30 3 bβ nicht vor.

ברך: Die Wendung בְּרוּךְ יהוה kommt nur Ge 24 31 26 29 vor; Bud Ur 295 stellt sie auch Ge 9 26 wieder her. — Für die Wendung *sich in einem segnen* oder *durch einen beglückt werden* hat J נִבְרַךְ בְּפ׳ Ge 12 3 18 18 [nach Wc freilich Rje] 28 14, während das Hithpa. sich in redaktionellen Versen findet Ge 22 18 26 4 (zur Erkl. der Formeln vgl Dillm I 220 zu Ge 12 3. Wc 33. KS A 51 u 99).

בָּשָׂר׳ zusammen mit עֶצֶם zur Bezeichnung leiblicher Verwandtschaft sieht Dillm I 335 als jahwistisch an: Ge 2 23 37 27; aber Ge 29 14 wird nicht allgemein J zugewiesen.

(גְּבוּל) in der Bedeutung *Gebiet, Land* von Wc 69 für J in Anspruch genommen, kommt hier öfter so vor (Ge 10 19 47 21 Ex 34 24, ev. auch 7 27 10 4 14 19), aber auch bei E (Nu 22 36) und oft bei D (z. B. Dt 2 4 18 3 14 16 17), während P das Wort bald in der Bedeutung *Grenze* (so Nu 20 23 34 2—12), bald in jener andern hat (so Ge 23 17 Nu 35 26 s).

(גִּבּוֹר), von Bud Ur 39 A 6 zur Konstatierung von J in Ge 6 4 beigezogen, kommt bei J wiederholt vor (Ge 10 8 9, auch Jos 6 2 8 3 10 2 7), aber auch bei D (Dt 10 17 Jos 1 14).

(כָּל־גּוֹיֵי הָאָרֶץ) von Dillm I 260 in Ge 18 18 als Zeichen von J angesehen, kommt sonst noch Ge 22 18 26 4 bei Rje vor, während zwei sichere J-Stellen, Ge 12 3 28 14 כָּל־מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה haben, ein Ausdruck, den Dillm I 219 selbst als sprachliches Zeichen von J namhaft macht. Eben darum wird wohl auch Ge 18 18 eher Rje gehören (vgl. oben bei ברך). Nach Wc 33 würde der Verschiedenheit des Ausdrucks auch eine sehr bedeutende Verschiedenheit der Anschauung entsprechen.

גֵּרֵשׁ׳ nach Dillm I 40 89 bei J (Ge 3 24 4 14) beliebt, ist in E mindestens ebenso häufig (vgl Ge 21 10 Ex 11 1 Nu 22 6 11 Jos 24 18, um von Ex 10 11 23 28—31 33 2 abzusehen).

(דָּבַק) nach Dillm I 362 365 jahwistisch, steht bei J nur Ge 2 24 34 3, dagegen sehr häufig bei D (vgl dort).

דָּבָר in den Wendungen כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה hat allerdings nur J Ge 24 28 39 17 19 44 7 (Dillm I 400), aber das ganz ähnliche כַּדָּבָר הַזֶּה (J Ge 18 25 44 7) hat auch E (Ge 32 20) und ganz ähnlich D (Dt 13 12 und 19 20 כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה). Auch Wendungen wie כִּדְבָרֶיךָ lassen sich zwar vor allem aus J belegen (Dillm II 77; vgl Ge 30 34 44 10 47 30 Ex 8 6, wogegen Nu 14 20 redakt., bei Jos 2 21

die Zuweisung zu einer der beiden JE-Quellen schwierig ist), aber בְּדָבָר פ׳ kommt wie bei J (Ge 44 2 Ex 8 9 27) so auch bei E (Ex 12 35) D (Jos 8 27) und P (Lev 10 7) vor.

הָיָה in der Bedeutung *zu etwas* (das durch ein Subst. oder einen substant. Ausdruck bez. ist) *werden* konstatiert Bud Ur. 217 als nur für J nachweisbar: Ge 4 2 17 20 21 22 (nach Budde's Textverb.) 10 9 25 27. Die von Budde beigezogenen Stellen Ge 16 12 3 5 9 20 passen nicht recht her; dagegen kann noch Ge 19 26 angeführt werden.

זְקֻנִים verbindet J in Wendungen, in welchen es sich um spätgeborene Kinder handelt, mit יָלַד (Ge 21 2 a וַתֵּלֶד שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֵּן לִזְקֻנָיו, ähnlich v 7; vgl auch 24 36) und יֶלֶד (Ge 44 20 יֶלֶד זְקֻנִים); nach Wellh und Kue würde בֶּן־זְקֻנִים Ge 37 3 auch bei E vorkommen; nach Dillm und KS ist auch diese Stelle jahwistisch.

(חוּץ): Die Wendung מִחוּץ לְ will Albers 96 in Jos 6 23 als jahw. Merkmal ansehen, mit Berufung auf Ge 19 16 24 11, aber mit Unrecht: Ex 33 7 Nu 12 14 15 steht sie in E, Dt 23 11 13 in D, und in P kommt sie über 30mal vor, z. B. Ex 26 35 27 21 29 14 40 22 Lev 4 12 21 6 4 etc. Nu 5 3 4 35 5 27 etc. Nicht viel besser steht es mit הַחוּצָה, auf das Albers 43 für die Zuweisung von Jos 2 19 an J sich beruft: הַחוּצָה kommt bei J noch vor Ge (15 5? nach KS und Kittel E) 19 17 24 29 (in den von Albers angeführten Versen 11 u. 31 steht מִחוּץ לְ und בַּחוּץ) 39 12 13 15 18, aber auch Dt 24 11 25 5.

חֲטָאָה in der Wendung חֲטָאָה גְדֹלָה findet Dillm II 333 für J bezeichnend; dieselbe kommt ausser Ex 32 21 30 31 noch Ge 20 9 in E vor, während J Ge 18 20 חֲטָאָה כָּבְדָה sagt.

(חַי) in der Wendung כָּל־חַי (Dillm I 128) steht Ge 8 21 bei J von allem Lebendigen auf Erden, dagegen Ge 3 20 (in J ursprünglich?) von der gesamten Menschheit; aber Ge 6 19 hat P כָּל־הַחַי neben כָּל־בָּשָׂר wie J in Ge 8 21.

חִיָּה kommt mit dem Obj. זֶרַע ausser bei J, Ge 7 3 19 32 34, nicht vor (Dillm III 626). Wenn es dagegen nach Dillm I 128 scheinen könnte, als sei für J überhaupt das Piel, für P das Hiph. des Verbums charakteristisch, so ist zu bemerken, dass das Piel ausser bei J (auch Ge 12 12) auch bei E (Ex 1 17 s 22 17) D (Dt 6 24 20 16) und P (Nu 31 15), das Hiph. ausser bei P (Ge 6 19 20 Nu 31 18) auch bei E (Ge 45 7 50 20) und J (ausser Ge 47 25 (J?) sicher Ge 19 19 Nu 22 33) vorkommt.

(חלל): das Hiph. הֵחֵל *anfangen* (samt dem einmal, Ge 4 26, vorkommenden Hoph. הוּחַל), nach Dillm I 117 und Bud Ur 8 jahw., und zwar Ge 6 1 10 8 11 6 (Nu 25 1?) mit folg. Inf. mit לְ, welcher Ge 9 20 zu vermissen ist, ohne Inf. Ge 44 12, kommt ohne Inf. bei D und P vor (Dt 2 24 und Nu 17 11 12), mit Inf. ohne לְ bei D (Dt 2 25 31 Jos 3 7), mit Inf. und לְ bei E (Ge 41 54), D (Dt 3 24 16 9) und P (Lev 21 9).

(חָלִילָה) mit לְ und folg. מִן m. Inf. (Dillm I 417, unentschieden III 586 s) hat J Ge 44 7 17 (18 25 J?), aber auch Jos 22 29 (jedenfalls nicht JE) und E Jos 24 16.

חֵן: der Ausdruck חֵן מָצָא, speciell die Wendung (בְּעֵינֶיכֶם) אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ, von Dillm I 117 260 II 333 III 625 für J in Anspruch genommen, steht in J Ge 18 3 30 27 33 10 47 29 50 4 Nu 11 15, dagegen ist Ex 33 13 34 9 nach Dillm jahw., nach andern JE^s. Sonst kommt der Ausdruck מָצָא חֵן בְּעֵינֵי פ׳ noch vor Ge 6 8 19 19 32 6 33 8 15 34 11 39 4 47 25 Nu 11 11 bei J, Ex 33

12 16 17 Nu 32 5 (ähnl. wie Nu 11 15) in JE-Stücken umstrittenen Charakters, und endlich Dt 24 1. Man kann folglich nur sagen, dass J eine Vorliebe für den Ausdruck habe. Warum Dillm I 397 400 נָתַן חֵן בְּעֵינֵי פ׳ in Ge 39 21 als elohistische Spur ansieht, ist nicht recht verständlich, da er von den drei Stellen, wo dieser Ausdruck noch steht, Ex 3 21 11 3 12 36, die letzte selbst zu J zieht.

(חֶסֶד): Dillm II 260. 295. 439, III 625 weist den Ausdruck עָשָׂה חֶסֶד {עִם־ / אֶת־} פ׳, sowie die Verbindung חֶסֶד וֶאֱמֶת, Albers 43 den Ausdruck עָשָׂה חֶסֶד וֶאֱמֶת עִם־פ׳ J zu. J hat עשה חסד {עם / את} פ׳ Ge 19 19 24 12 14 Jud 1 24, ev. Jos 2 12, עשה חסד ואמת עם פ׳ Ge 24 (v 27 לא׳עזב st. עשה) 49 32 11 47 29, ev. Jos 2 14, חסד ואמת ausserdem kommt Ex 34 6 in einem von Wc und Kue J abgestrittenen Zusammenhang vor. Aber עשה חסד עם פ׳ hat auch E Ge 20 13 21 23 40 14 und in Dt 5 10 findet sich wie in Ex 20 6 nur mit leichter Veränderung der Konstr. עשה חסד לפ׳.

(חָצָה) nicht bloss in J Ge 32 8 33 1 (Dillm I 354), sondern auch zweimal im Bundesbuch, Ex 21 35, und zweimal in P, Nu 31 27 42.

חָרַב in der Flutgeschichte wird von Dillm I 148 und Bud Ur 265 dem יָבֵשׁ in P als jahw. gegenübergestellt. J hat Ge 8 13 b das Verbum, Ge 7 22 und Ex (nicht Nu, so Bud) 14 21 חֲרָבָה, was Jos 3 17 jedenfalls in JE, 4 18 ev. in deut. Ueberarb. von JE steht. Der Stamm kommt auch bei E und P vor: Ge 31 40 hat E חֹרֶב in der Bedeutung *Hitze*, Lev 7 10 P das Adj. חָרֵב für *trockene Opfer*.

(חָרָה) wird in J nach Dillm I 93 260 III 618 und Wc 42 60 in anderer Weise gebraucht als in E. Dillm sagt mit Berufung auf Ge 4 5 6 18 30 32 34 7 (Nu 16 15a J?), bei J bezeichne חָרָה ohne אַף das Aufsteigen der Zornesglut, aber Ge 31 36 hat auch E diesen Gebrauch und Ge (39 19?) 44 18 Nu 22 22 27 steht in J אף bei חרה. Wellh findet für E den Ausdruck חָרָה בְּעֵינֵי פ׳ charakt. (bei E Ge 31 35 45 5), daneben aber hat E, wie erwähnt, auch den andern חרה לפ׳, und Ge 30 2 Ex (22 23?) 32 19 Nu 11 1 10 33 12 9 חרה אף פ׳, was bei JE (Ex 4 14 32 10 11 22 Nu 24 10 25 3 Dt 31 17) und D (Dt 6 15 7 4 11 17 29 26 Jos 23 16) sich zahlreich findet.

(חֲרוֹן אַף יהוה) von Dillm III 626 als jahw. genannt, kommt in keiner sicheren J-Stelle vor: Ex 32 12 Nu 25 4 Dt 13 18 Jos 7 26.

טֶרֶם ist nach Dillm I 260 III 445 447 und Albers 43 jahw. im Gegensatz zu בְּטֶרֶם bei E; טֶרֶם steht Ge 2 5 19 4 24 15 45 Ex 9 30 10 7 (12 34?) Jos 2 8 3 1 in Stellen, die entweder sicher jahw. sind oder doch nicht ohne Grund für J in Anspruch genommen werden können; in E ist טֶרֶם nicht nachweisbar, dagegen kommt in J, Ge 45 28, auch בְּטֶרֶם vor.

יָרוֹת in der Bedeutung Teile kommt im Hexat nur Ge 43 34 47 24 bei J vor (Dillm I 436).

יָדַע als Bezeichnung des geschlechtlichen Umgangs von Bud Ur 216 s als nicht zu unterschätzendes Merkmal von J bezeichnet, kommt so bei J vor Ge 4 1 17 25 19 5 8 24 16 38 26, aber auch bei P Nu 31 17 18 35; nur wird zu sagen sein, dass P den Ausdruck sonst offenbar vermeidet; an Gelegenheit zur Anwendung hätte es in den Gesetzen ja nicht gefehlt.

יָהַב: der Imper. הָבָה, nach Dillm I 392 zu J stimmend, kommt bei J nur zur Interjektion verflüchtigt vor, Ge 11 3 4 7 38 16, während er bei E noch Verbalbedeutung zeigt in Ge 29 21 30 1. Bei der QuSch. Dillmanns ist dann

freilich je eine Ausnahme da: in Ge 47 15, nach Dillm J, hat הבה Verbalbedeutung, in Ex 1 10, nach Dillm und anderen E, ist es Interjektion. Indessen in der Zuweisung von Ge 47 13—26 zu J ist Dillm selbst nicht ganz sicher, in Ex 1 10 vermutet er jahw. Einfluss, der bei der von Kue anerkannten Beschaffenheit von JE in Ex 1—11 sehr wohl möglich ist. Der Plur. הָבוּ, Ge 47 16 Dt 1 13 32 3 Jos 18 4 hat in allen diesen Stellen Verbalbedeutung.

(יָטַב) in seinen verschiedenen Bedeutungen hat Dillm so auf die Quellen zu verteilen gesucht, dass J das Hiph הֵיטִיב לפ׳ *einem Gutes erzeigen* zukäme (I 223 260 III 52), E das Qal in der Bedeutung *einem gefallen, zusagen.* Der Thatbestand ist folgender: יטב kommt in der Wendung לְמַעַן יִיטַב לִפ׳ vor einmal bei J (? Ge 12 13), einmal bei E (Ge 40 14) und 8mal im Dt, in der Bedeutung *passend sein, einem gefallen, zusagen* (יָטַב בְּעֵינֵי פ׳), 2mal bei E (Ge 41 37 45 16), sodann Ge 34 18, einmal bei D (Dt 1 23), 2mal in P (Lev 10 19 s) und endlich Jos 22 30 33 bei P oder R. Das Hiph hat J in der Bedeutung *sittlich richtig handeln* (Ge 4 7), D in der Bedeutung *Recht haben* (Dt 5 25 18 17) und *richtig, sorgfältig ausführen* (so immer im Inf. abs. z. Umschreibung eines adverb. *richtig, sorgfältig*, Dt 9 21 13 15 17 4 19 18 27 8), P in der Bedeutung *zurechtrichten* (Ex 30 7); הֵיטִיב לִפ׳ *einem Gutes erzeigen* hat J in Ge 12 16 (J ?) 32 10 13 Nu 10 29 32, aber auch E in Ex 1 20 a Jos 24 20 und D in Dt 8 16 28 63 30 5.

יָלַד = *zeugen* hat nur J (Dillm 190 99. Wc 7. Bud Ur 220 502) Ge 4 18 10 8 13 15 26 22 23. Ge 10 24 ist redakt., das ילד steht hier wohl der Konformität mit v 8 26 zulieb (vgl Bud 502); Ge 25 3 gehört nach Dillm E, nach Wc JE, nach Kue, KS, Kittel J. Dagegen יָלַד לִפ׳, worauf Bud 220 noch hinweist, kommt vor bei J (Ge 4 26 6 1 10 21 25 24 15), E (Ge 41 50 50 23) und P (Ge 35 26), auch bei R (Ge 36 5 46 [v 22 wohl zu lesen יָלְדָה vgl KS z. St.] 27).

(יָסַף): das Hiph. bezeichnet Dillm I 89 als sonst J geläufig. J hat es allerdings oft: Ge 4 2 12 8 10 21 18 29 25 1 30 24 b (besond. signifik.!) 38 5 44 23. Ex 8 25 9 28 9 34 (10 28 s ?) 11 6 14 13. Doch kommt es auch bei E vor Nu 22 15 19 (Ge 37 5 8 Ex 5 7 Nu 22 25 s sind kritisch unsicher), 10mal im Dt und Jos 7 12 23 13 bei D, endlich auch bei P: Lev 5 16 24 19 25 27 31 Nu 5 7.

יצב׳ in der Wendung נִצַּב עַל־פ׳ *vor jemd, bei etwas stehen* nach Dillm I 328 Zeichen von J, kommt bei J so vor Ge 18 2 24 13 43 28 13 45 1, aber auch bei E Ex 18 14 Nu 23 6 17.

(יצג): das Hiph. הִצִּיג nach Dillm I 432 434 jahw., kommt in der Ge nur bei J vor, 30 38 33 15 43 9 47 2, einmal aber auch bei D, Dt 28 56, E hat das Hiph., Ex 10 24.

יָצַר׳ nach Dillm I 107 128 III 626 jahw., kommt bei E vor Ge 6 5 8 21, wogegen die Zuweisung von Dt 31 21 zu J (Dillm. Kittel) gewichtige Bedenken gegen sich hat.

(יָקוּם) Ge 7 4 23 in J (Dillm I 127 143 145), nur in etwas anderer Bedeutung auch Dt 11 6.

(יֵשׁ) nach Dillm I 399 bei J häufig (Ge 24 23 42 49 28 16 39 4 5 8 43 4 7 44 19 20 26 47 6 b Nu 22 29), kommt auch bei E vor: Ge 42 1 Ex 17 7 (E ?) Nu 13 20 (E ?). Dass die Verbindung von יֵשׁ mit einem Suffix und Partic. J (Ge 24 49 43 4) eigentümlich sei (Dillm I 295 417), kann wegen Dt 13 4 29 14 nicht gesagt werden.

יָשַׁב: Bud RiSa 53 s und Albers 132 nehmen die Wendung יָשַׁב בְּקֶרֶב פ׳ *im Bezirk eines Volkes als fremder Bestandteil sitzen*, als speziell jahw.; dieselbe findet sich Ge 24 3 Jos 6 25 (eben deshalb J?) 9 7 16 22 13 13 16 10 Jud 1 29 30 32 33, aber doch auch einmal bei D, Dt 23 17.

כָּבֵד, Verb. u. Adj., in andern Bedeutungen als *schwer, schwierig sein*, wird von Dillm I 416 s 435 II 92 III 114 s für J in Anspruch genommen. Die Sachlage ist folgende. J hat כָּבֵד in der Bedeutung *schwer, schwierig* ganz wie auch E (J: Ge 48 10 [Ex 4 10?]; E: Ex 17 12 18 18 19 16 [nach Dillm J] Nu 11 14 [?]). Daneben aber kommt bei J כבד wie unser *gewichtig* in übertragenen Bedeutungen vor: in der Bedeutung *drückend, stark* von Hungersnöten Ge (12 10?) 43 1 47 4 13 (freilich 41 31 mitten im E-Text, aber nach Dillm in einem Vers aus J), in der gleichen Bedeutung steht das Wort Ex 9 3 18 24 b bei den Plagen der Pest und des Hagels; כבד = *stark, heftig* ist die Trauer um Jakob Ge 50 10 11; von der Sünde wird gesagt, sie sei כָּבְדָה (neben גָּדְלָה, vgl oben bei חטאה); als Prädikat Abrahams bedeutet כבד Ge 13 2 *reich*. Ferner kommt es noch vor in der Bedeutung *zahlreich* Ge 50 9 Ex 8 20 10 14, so aber auch bei E Nu 20 20; endlich von der *Verhärtung des Herzens* Ex 5 9 (freil. mitten in E-Text) 7 14 (J?) 9 7 8 11 a 28 9 34 (10 1 b redakt.). — Das Niph. hat P in der Bedeutung *seine Macht gegen einen beweisen* Ex 14 4 17 18.

כֹּה אָמַר יהוה׳ wird von Dillm III 625 J zugewiesen. Für die Stellen Ex 4 22 5 1 7 17 26 8 16 ist die Zugehörigkeit zu J nicht sicher, wohl aber stimmen bezügl. Ex 9 1 13 10 3 11 4 Dillm und Wc überein. Wenn Dillm selbst diese Formel Ex 32 27 auch für E zugesteht, so ist zu bemerken, dass dieser Vers nach Wc und Kue JE[s] ist. Jos 7 13 lässt sich nicht leicht einer bestimmten Quelle zuweisen und Jos 24 2 ist redakt. alterierter E-Text. Das Hauptbedenken aber ist, dass ganz ähnliche Formeln in J und E gleichmässig vorkommen: so findet sich כֹּה אָמַר mit andern Subjekten als יהוה Ge 45 9 (bei E), Ex 5 10 (bei J nach Dillm E) Nu 20 14 (bei E, nach Wc J) 22 16 (bei E), כֹּה תֹאמַר, כֹּה תֹאמְרוּ in Ge 32 5 (nach den meisten J, nach Kue E) Ex 3 14 s (J) 19 3 (nach Dillm E, nach Wc und Kue JE[s]).

(כְּלָה) mit folg. Inf. m. לְ, nach Dillm I 328 417 bei J sehr beliebt, kommt bei J ziemlich oft vor (Ge 18 33 [?] 24 15 19 bis 22 45 27 30 [?] 43 2), ausserdem in nicht sicher zu bestimmenden JE-Stellen (Ex 5 14 Nu 16 31 Jos 8 24 10 20 19 49) aber auch ziemlich häufig bei D (Dt 20 9 26 12 31 24 32 45) und P (Ge 17 22 49 33 Ex 31 18 a [oder E?] Lev 19 9 Nu 4 15 7 1), bei P neben Inf. mit מִן (Ex 34 33 Lev 16 20 Jos 19 51).

בְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי vgl ob. S 94.

לְ als Zeitpartikel in der Bedeutung *um die und die Zeit*, Ge 8 11 24 11 (auch 49 27) Ex 34 2, so aber auch Jos 10 27 JED; in etwas eigentümlicher Weise Ge 7 4 = *um die und die Zeit von heute an gerechnet*, 7 10 = *nach Verlauf einer bestimmten Zeit*, in der Bedeutung *bis* als Zeitpunkt aber auch Dt 16 4 Lev 24 12 (vgl Dillm I 128 143).

(לֵב) in Ausdrücken, welche innere, psychologische Vorgänge bezeichnen, nach Dillm I 128 295 jahw.: J hat אָמַר אֶל־לִבּוֹ Ge 8 21, אָמַר בְּלִבּוֹ Ge 27 41 דִּבֶּר אֶל־לִבּוֹ Ge 24 45, הִתְעַצֵּב אֶל־לִבּוֹ Ge 6 6. Ex 4 14 mit שָׂמַח בְּלִבּוֹ wird von Dillm zu J gerechnet. Aber אָמַר בְּלִבּוֹ steht auch bei P Ge 17 17.

(לֵן) findet sich bei J häufig und Albers 51 begründet hieraus die Zugehörig-

keit von Jos 3 1 zu J. J hat לִין Ge 19 2 24 23 25 54 32 14a Ex 34 25 und möglicherweise auch Jos 3 1 4 3 6 11 8 9. Allein das Wort kommt wiederholt auch bei E vor Ge 28 11 31 54 32 22 Ex 23 18 (Bundesb.), Nu 22 8 sowie zweimal bei D, Dt 16 4 21 23; P hat einmal das Hiph. Lev 19 13. Dagegen das Subst. מָלוֹן kommt nur bei J vor, Ge 42 27 43 21 Ex 4 24 Jos 4 3 8 (vgl Dillm II 45).

(מֵאֵן) scheint Dillm (I 445 [zu Ge 48 19] II 70 74 82 [zu Ex 7 14 27 9 2]) als im jahw. Sprachgebrauch häufig anzunehmen, aber ausser Ex 9 2 10 3 4 sind keine sicher jahw. Stellen mit מאן namhaft zu machen; darüber, wozu Ge 37 35 39 8 48 19 Ex 4 23 7 14 27 16 28 gehöre, herrscht keine Uebereinstimmung, hingegen Ex 22 16 (Bundesb.), Nu 20 21 22 13 14 werden ziemlich übereinstimmend E zugewiesen; ausserdem findet sich מֵאֵן auch Dt 25 7.

(מִי הַמַּבּוּל) st. des einfachen המבול bei P kann nicht als jahw. Eigentümlichkeit bezeichnet werden (Dillm I 128), denn neben Ge 7 7 10 bei J findet es sich auch 9 11 bei P.

הִתְמַהְמַהּ (Dillm I 417, III 120) findet sich Ge 43 10 19 16 bei J, Ex 12 39 in einer nicht ganz sichern Stelle; E sagt dafür Ge 45 9 עָמַד; doch hat J für den Begriff auch אַחֵר Ge 34 19 wie Dt 23 22.

מְהַר * zur Umschreibung von adverbialem *schnell*, *rasch* findet sich bei J und E und zwar entweder mit Inf. und לְ (bei J Ge 18 7 27 20 Ex 10 16, bei E Ge 41 32 Ex 12 33, ohne לְ Ex 2 18 JE) oder einem andern Verbum koordiniert (bei J Ge 19 22 24 18 20 46 44 11 45 13, bei E Ge 45 9 Jos 8 14 19, sowie in den kritisch weniger sichern jehov. Stellen Ex 34 8 Jos 4 10). Die Interjektion *schnell!* drückt J in Ge 18 6 durch den Imperativ aus; adverbiales מַהֵר hat JE auch (Jos 2 5, dagegen Ex 32 8 nach Wc und Kue JE[s]), sonst aber nur D (Dt 4 26 7 4 22 9 3 12 16 28 20), מְהֵרָה hat JE in Jos 8 19 10 6, aber auch D in Dt 11 17 Jos 23 16 und P in Nu 17 11.

מוֹלֶדֶת *, bei P = *Nachkommenschaft* (Ge 48 6 Lev 18 9 11) bedeutet bei J *Verwandtschaft* (Ge 12 1 24 4 31 3 32 10 43 7). Dass aber die Zusammensetzung אֶרֶץ מו׳ E eigentümlich sei, wie die Gegenüberstellung von Ge 31 13 gegen v 3 Wc 39 anzudeuten scheint, kann wegen Ge 11 28 24 7 nicht aufrecht erhalten werden; ausser Ge 31 13 kommt das Wort bei E nicht vor (vgl Dillm I 211 III 51 s).

(מָחָה) nach Dillm I 117 128 Zeichen von J kommt in der Bedeutung *vertilgen* ausser in sicheren J-Stellen (Ge 6 7 7 4 23) in Ex 17 14 32 32 s ev. bei E und wiederholt bei D vor (Dt 9 14 25 6 19 29 19). In P bedeutet das Wort das eine Mal *etwas geschriebenes auslöschen* (Nu 5 23), das andere Mal *streifen, berühren* (Nu 34 11).

(מָחָר) in der Bedeutung *künftig* kommt bei J (Dillm III 626) Ge 30 33 und ev. Jos. 4 6 vor, hingegen gehört Ex 13 14 JE[s]; sonst hat מָחָר diese Bedeutung noch Dt 6 20 Jos 4 21 bei D und Jos 22 24 27 28 in einem von P abhängigen Stück.

מָלוֹן vgl oben לִין.

מִסְפּוֹא (Dillm I 417 Wc 60) hat nur J, Ge 24 25 32 42 27 43 24. E hat dafür מָזוֹן Ge 45 23.

מִקְנֶה ein in allen Quellen geläufiges Wort, kommt in Verbindungen wie מִקְנֶה צֹאן, מ׳ בָקָר, מ׳ בְהֵמָה nur bei J vor (Ge 26 14 47 17 18, vgl Dillm I 436).

מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה vgl oben bei גוֹיֵי הָאָרֶץ S 96.

(נָאַץ) von Dillm III 88 94 626 geltend gemacht, kommt im Hexat. nur Nu 14 11 23 16 30 Dt 31 20 vor, nirgends sicher bei J.

* הִבִּיט nach Dillm I 260 jahw., kommt ausser Ge 19 17 26 bei J nicht sicher vor, sicher bei E Ex 33 8 Nu 21 9 (Wc JE) 23 21, während über Ge 15 5 Nu 12 8 keine Uebereinstimmung besteht.

(הִכִּיר) von Dillm I 392 in Ge 38 als Zeichen von J betont, kommt bei J vor Ge 37 33 38 25 s, wohl auch 42 7, aber auch bei E Ge 27 23 31 32 42 8, und in der dt'istischen Rechtssprache (21 17 = *einen mit seinen Rechten anerkennen*, 1 17 und 16 19 in der Wendung הִכִּיר פָּנִים). Endlich auch Dt 33 9.

מְנֻעוּרִים von Dillm I 432 als Zeichen von J genannt, kommt im Hexat. ausser den J-Stellen Ge 8 21 46 34 nicht mehr vor; es ist das möglicherweise ein Zufall; das Wort נְעוּרִים kennt auch P vgl Lev 22 13.

* נָשָׂא עֵינַיִם von Wc 55 (Zusammenstellung von Ge 37 25 mit 33 1 18 2) als jahw. genannt, hat J ausserdem noch Ge 13 10 24 63 s 43 29 Nu 24 2. Die Wendung kommt aber auch in E vor, sicher Ge 22 4 13, nach Wellh's QuSch. auch Ge 33 5 Ex 14 10. Unsicherer Herkunft ist Jos 5 13. In anderer Weise als in der allen bisher genannten Stellen gemeinsamen Einleitungsformel וַיִּשָּׂא עֵינָיו, וַיִּשְׂאוּ עֵינֵיהֶם kommt die Wendung auch sonst vor z. B. Dt 3 27.

נִשְׁמַת חַיִּים (Bud Ur. 265) hat J Ge 2 7 7 22 (רוּחַ ist hier redakt.); P hat dafür רוּחַ חַיִּים Ge 6 17 7 15. J verwendet, wie Ge 6 3 zeigt, רוּחַ in etwas anderer Weise.

(סָפָה) nach Dillm III 94 jahw., kommt bei J in der Bedeutung *wegraffen* vor in Ge 18 23 s 19 15 17. Die Zugehörigkeit von Nu 16 26 zu J ist nach Dillm selbst unsicher genug. In Nu 32 14, was Dillm l c ebenfalls beizieht, bedeutet das Wort hinzufügen; der Vers gehört aber keinesfalls zu J; ebenso steht ספה Dt 29 18.

(לֹא יִסָּפֵר מֵרֹב) nach Dillm I 249 355 jahw., kommt nur zweimal vor, Ge 32 13 allerdings bei J. aber Ge 16 10 gehört nach den meisten R^je.

(עֶבֶד mit Suffix) als Umschreibung von *ich* in der Rede an einen Höhergestellten oder an Gott ist nach Dillm I 260 295 III 195 jahw., und kommt bei J allerdings sehr häufig vor: Ge 18 3 5 19 2 19 32 11 33 14 44 18 s 46 34 47 3 4, ev. Ex 4 10 Nu 11 11). Die QuSch. in Nu 32 ist zu umstritten, als dass die hier vorkommenden Fälle (v 4 5 25 27 31) nach irgend einer Richtung hin zu verwenden wären. Doch hat diese Ausdrucksweise auch E sicher in Ge 33 5b 41 10 42 10 13, sowie D in Dt 3 24, nur in P liegt kein Beispiel vor.

(הֵעִיד בְּפִי) nach Dillm II 190 III 625 jahw., hat J nur einmal sicher, Ge 43 3, während Ex 19 21 23 dieser Quelle nicht mit Sicherheit zuzuweisen ist. Ausserdem aber kommt הֵעִיד בְּפִי bei D nicht bloss einmal (Dillm III 625) vor, sondern wiederholt: Dt 4 26 8 19 30 19 31 28 32 46.

(עוֹד mit einem das Satzsubj. repräsent. Suff.) kommt bei J wiederholt vor (vgl Dillm I 433), Ge (18 22) 43 27 28 46 30 Ex 4 18 (nach Dillm freilich E) 9 2 17 Nu 11 33 (nach Wc JE, wahrscheinl. J, nach Kue J, nach Dillm E) 22 30, aber auch bei E (Ge 48 15) und D (Dt 31 27 Jos 14 11).

(עָבַר) nach Dillm I 362 jahw., kommt im Hexat. dreimal vor: Ge 34 30 bei J, Jos 6 18 nach Dillm R^je, nach Budde jedenf. nicht J, nach Albers D, Jos 7 25 nach Dillm und Wc JE, aber dt'istisch alteriert, was nach Wc nur von v b gilt, während nach Kue v a pleonastisch ist, nach Kittel in jahw., aber stark dt'istisch überarb. Zusammenhang. Daraus ist nichts zu entnehmen.

עָמַד מִן = *aufhören*, nach Wc 38 jahw. Ge 29 35 30 9.

עצב in seinen verschiedenen Bedeutungen hat im Hexateuch nur J (vgl Dillm I 40 117 III 625) und zwar vom Verb. das Niph. Ge 45 5aα, das Hithpa. Ge 6 6 34 7, ferner עֶצֶב Ge 3 16, עִצָּבוֹן Ge 3 16 17 5 29.

(עָקָר) zur Bezeichnung weiblicher Unfruchtbarkeit (Dillm I 248) findet sich ausser Ge 16 2 (J) nur noch Ge 20 18 in einer redaktionellen Stelle.

(עָקָר speciell das fem. עֲקָרָה) nach Bud Ur. 416 stehender Ausdruck bei J, Ge 11 30 25 21 29 31 findet sich auch Ex 23 26 (nach Dillm E, nach Wc JE, nach Kue JE[s]) und Dt 7 14.

עָתַר in Qal, Niph. und Hiph. ist jahw. (Dillm I 312), wenigstens werden sämtliche Stellen (Qal Ge 25 21 Ex 8 26 10 18, Niph. Ge 25 21, Hiph. Ex 8 4 5 24b 25 9 28 10 17) von Dillm und Wc übereinstimmend zu J gerechnet (vgl freil. QuSch. v. Kue).

* פָּגַשׁ nach Dillm II 23 jahw., steht ausser bei J, Ge 33 8 Ex 4 24 (27 J o. JE?) auch bei E, Ge 32 18.

(לְפִי חֶרֶב) nennt Dillm I 362 zu Ge 34 und ihm nach Albers 97 zu Jos 6 21 als Zeichen von J. Der Ausdruck steht bei J Ge 34 26 Jos 6 21 8 24 19 47 Jud 1 8 25, aber auch bei E Ex 17 13 Nu 21 24, ferner in Jos 10 28 30 32 35 37 39 bei JE[s] (oder D?) und bei D Dt 13 16 20 13 Jos 11 11 12 14.

(פּוּץ) nach Dillm I 158 und Bud Ur. 303 jahw., findet sich bei J Ge 9 19 10 18 11 4 8 9 (49 7?). Ex 5 12 ist nach Dillm und Kittel E; Nu 10 35 gehört nach Dillm J, nach Wc JE, nach Kue und Kittel E; endlich kommt das Wort auch Dt 4 27 28 64 30 3 vor.

הִפְלָה in der Bedeutung *aussondern, absondern, unterscheiden*, von Dillm III 625 als jahw. geltend gemacht, kommt nach Dillm's und Wellh's QuSch bei J vor Ex 8 18 9 4 11 7, während 33 16, wo das Niph. übrigens mit der sich an נִפְלָא annähernden Bedeutung *ausgezeichnet werden* steht, nur nach Dillm zu J, nach Wc und Kue zu JE[s] gehört.

(וַיָּפֶן und וַיָּפֻנוּ) zur Weiterführung der Erzählung nach Dillm II 73 für J char.; וַיָּפֶן kommt bei J sicher vor nur Ex 10 6, die andern Stellen sind kritisch umstritten; Ex 2 12 wird von Dillm zu E, von Wc zu JE, von Kittel zu J gezogen; 7 23 ist nach Dillm J, nach Wc (und ev. auch Kittel) P; 32 15 aα nach Dillm J, nach Wc Kue Kittel E. Auch וַיִּפְנוּ kommt nicht ausschliesslich bei J vor, zweimal allerdings auch hier, Ge 18 22 Jos 8 20, dann aber auch Nu 21 33 in einem sekundären JE-Stück, ferner Dt 1 24 (vgl auch וַנִּפֶן Dt 2 1 8 3 1), und bei P Ex 16 10 Nu 17 7.

* פָּנִים: die Wendungen נָשָׂא פְנֵי פ׳ *jemand gnädig annehmen*, und רָאָה פְנֵי פ׳ *bei jemand ankommen*, nach Dillm I 356 360 jahw., sind möglicherweise auch J und E gemeinsam: der erstere Ausdruck findet sich Ge 19 21 32 21, der zweite Ge 32 21 33 10. Unter diesen Stellen ist Ge 32 21 nur nach Dillm möglicherweise jahw.

הַפַּעַם ist jahw. (vgl Dillm I 40 432, KS zu Ge 30 20b): Ge 2 23 (זאת הפעם) (18 32) 29 34 35 30 20b 46 30 Ex 9 27 10 17. Daneben sagt J auch בַּפַּעַם הַזֹּאת Ex 8 28 (9 14 redakt.), während Dt 9 19 10 10 בַּפַּעַם הַהִוא schreibt.

(פָּצָה פֶה) kommt bei J sicher vor Ge 4 11; welcher Quelle oder welchen Quellen aber Nu 16 30 mit diesem Ausdruck und Nu 16 32 a mit פָּתַח פֶּה angehört, ist strittig; dass man aber פצה פה nicht für einen ausschliesslich jahw. Ausdruck halten darf (Dillm I 89 III 94), zeigt Dt 11 6.

פָּצַר בְּפ׳ (Dillm I 260) kommt ausser bei J, Ge 19 3 9 33 11 b, im Hexateuch nicht vor.

*פָּרַץ, nach Dillm I 238 II 2 jahw., steht Ge 28 14 30 30 43 38 29 sicher bei J, dagegen Ex 1 12 in E, Ex 19 22 nach Dillm und Jül J, nach Wc und Kue in JE, Ex 19 24 nach Dillm in J, nach Kue in JE, nach Wc bei R^je.

*פָּרַק: Dillm II 333 stellt הִתְפָּרֵק in Ex 32 3 24 als jahw. dem eloh. הוֹרִיד und הִתְנַצֵּל in Ex 33 5 6 gegenüber; seine QuSch ist aber nicht allgemein angenommen: Ex 32 2 (mit Piel) 3 wird von Wc und Kue E zugewiesen, v 24 gehört nach Kue ev. E, nach Wc R^je. Das Qal findet sich Ge 27 40 nach KS bei J.

(פֶּתַח) im St. cstr. mit folg הבית, האהל u. drgl., nennt Dillm II 407 als jahw. J hat derlei Wendungen Ge 18 1 10 19 11 43 19, aber ebenso auch E Ex 33 8 9 10 Nu 12 5 (ev. auch 16 27, nach Kue), und endlich P Ex 29 11 32 42 38 8 40 29 Lev 1 5 3 2 4 7 18 8 31 14 11 16 7 17 6 Nu 6 18 25 6 27 2.

נָפַל עַל־צַוְּארֵי פ׳ (Dillm I 432) kommt nur bei J vor, Ge 33 4 45 14 46 29, an den beiden letzteren Stellen zugleich בָּכָה ע׳ צ׳ פ׳.

(הִצְלִיחַ) nach Dillm I 288 III 625 jahw., kommt 7mal bei J vor (Ge 24 21 40 42 56 39 2 3 23), zweimal bei D (Dt 28 29 Jos 1 8). Das Qal steht Nu 14 41 im JE-Text.

צָעִיר und צְעִירָה in der Bedeutung *das jüngere von zwei Geschwistern*, hat J Ge 19 31 34 35 38 25 23 29 26 43 33 48 14 (vgl Dillm I 312, Wc 38, Bud Ur. 222 s); Albers 97 weist auf Grund dieses Sprachgebrauchs Jos 6 26 zu J. *Der Erstgeborene* wird demgemäss durch גָּדוֹל (Ge 27 1 15 [42 ?]) oder רַב (Ge 25 23) bezeichnet, doch hat auch J sehr oft בְּכוֹר (z. B. Ge 38 7 43 33). E sagt גָּדוֹל und קָטֹן vgl Ge 29 16 18 42 13 15 20 32 34; st. הַקָּטֹן steht Ge 41 51 s הַשֵּׁנִי, übrigens ist קָטֹן in der Bedeutung *jüngster* auch J nicht fremd Ge 43 29 44 2 23 26.

(צְעָקָה) hat J in Ge 18 21 19 13 in der Bedeutung *übles Gerücht* (Dillm I 260), aber die Bedeutung *Jammergeschrei, Hilfegeschrei*, welche das Wort in der E-Stelle Ge 27 34 und im Bundesbuch Ex 22 22, sowie in den kritisch unsicheren JE-Stellen Ex 3 7 9 hat, findet sich auch Ex 11 6, in einem ziemlich übereinstimmend J zugeschriebenen Vers.

(הִתְקַדֵּשׁ) nennt Albers 52 104 zu Jos 3 5 7 13aβ als jahw., mit Berufung auf Ex 19 22 (Dillm Jül J, Wc Kue JE) und Nu 11 18 (Dillm J, Wc E, Kue J^s), obwohl auch P (Lev 11 44 20 7) das Wort hat.

(קָצֶה) nach Dillm I 436 als jahw. Merkmal des nicht allgemein J zugestandenen Stücks Ge 47 18—25 genannt, steht ausser Ge 47 21 nur zweimal bei J, Ge 19 4 47 2, dagegen wiederholt bei E, Nu 11 1 20 16 (oder J ?) 22 36 41 23 13, wiederholt bei D, Dt 4 32 13 8 14 28 28 49 64 30 4, und wiederholt bei P, Ge 8 3b 23 9 Ex 13 20 16 35 b (oder JE ?) 26 3 [4] 5 28 36 [11] 12 33 [37 7 8] Nu 34 3 (33 6 37 R).

*קָרָא in Zusammensetzung mit שֵׁם: Die bei Etymologien gebräuchliche Formel עַל־כֵּן קָרָא שֵׁם פ׳ steht gern bei J (Dillm I 350 361) Ge 11 9 16 14 19 22 25 30 29 34 33 17 50 11, kommt aber auch bei E vor, Ge 21 31 (31 48 nach Wc Gl.) Ex 15 23 (nach Wc JE), vgl auch Jos 7 26. Sonst hat E noch die Formel וַיִּקְרָא לַמָּקוֹם וג׳ Ge 35 7; über die Quellenzugehörigkeit von Ge 32 3 und 31 mit ויקרא שם המקום וג׳ herrscht keine Uebereinstimmung.

Die Wendung קָרָא בְשֵׁם יהוה hat nur J Ge 4 26 12 8 13 4 21 33 26 25, auch Ex 34 5 (Dillm I 105). Die Formel bei P קָרָא אֶת־פ׳ בְשֵׁם (Ex 31 2

Jos 21 9) heisst *jemand mit Namennennung berufen, etwas mit Namennennung aufzählen.*

(קָרַב) in dem Ausdruck קָרְבוּ יְמֵי פ׳ לָמוּת von Dillm III 625 zu den jahw. Redewendungen gerechnet, steht bei J Ge 47 29; ein ähnlicher Ausdruck Ge 27 41, aber Dt 31 14 gehört, wenn überhaupt einer der jehovistischen Hauptquellen, eher E als J.

(קָרָה): das Hiph. הִקְרָה, von Dillm I 295 als jahw. geltend gemacht, findet sich nur Ge 24 12 27 20 bei J; aber das Qal ausser bei J Ge 44 29 Nu 11 23 (27 ?) auch bei E, Ge 42 29, und D, Dt 25 18, das Niph. bei E Nu 23 3 4 15 16 (Ex 3 18 ? 5 3 ?); andererseits haben קָרָא nicht bloss die anderen Quellen (D Dt 22 6 31 29, P Lev 10 19; vgl JE Ex 1 10 5 3), sondern auch J Ge 42 4b 38 (49 1b).

לִקְרַאת, zumal in dem nur bei J vorkommenden Ausdruck רוּץ לִקְרַאת פ׳ Ge 18 2 19 1 24 17 29 13 33 4 (Dillm I 295), ist bei J häufig, vgl Ge 15 10 24 65 30 16 32 7 46 29 Ex 14 27 Nu 22 34 (Ex 4 14 27 7 15 18 7 Nu 20 18 24 1 sind kritisch umstrittene JE-Stellen), kommt aber auch in den übrigen Quellen vor: in E Ex 19 17 Nu 20 20 21 23 22 36 23 3, in D Dt 1 44 2 32 3 1 29 6, in P Nu 31 13, in einem redaktionellen Passus Nu 21 33.

(קָשֶׁה) in der Verbindung קָשֶׁה עֹרֶף, nach Dillm III 625 jahw., steht auch Dt 9 6 13 (vgl 31 27 עָרְפְּךָ הַקָּשֶׁה), und die JE-Stellen, wo dieselbe vorkommt, sind nicht sicher jahw.: Ex 33 3 5 nach Dillm J, nach andern eher E; Ex 32 9 und 34 9 nach Dillm R^{je}, nach Kue JE^{s}.

(רַב) in der Bedeutung *es ist genug!* ist auch kein Zeichen für J (so Dillm III 626), denn es kommt ausser bei J, Ge 45 28 Ex 9 28, auch bei D, Dt 1 6 2 3 3 19 26, und P, Nu 16 3 7, vor.

(רָבָה) kommt in dem Ausdruck הַרְבָּה אַרְבֶּה (Dillm I 40 249 251) dreimal vor, darunter einmal bei J, Ge 3 16; die beiden andern Stellen, Ge 16 10 22 17, sind redakt.

(רַע בְּעֵינֵי פ׳) haben alle Quellen, ist daher kein Kennzeichen für J (Dillm I 392): z. B. J Ge 38 7 10, E Ge 21 11 Jos 24 1 5, D Dt 9 18, P Ge 28 8.

(רֵעַ) nach Dillm I 392 in der engeren Bedeutung *Freund* (so bei J Ge 38 12 20) jahw., steht so auch Dt 13 7.

(שָׂדֶה), nach Dillm I 40 89 II 165 namentlich bei J üblich, kommt in allen Quellen vor; ein Unterschied liegt allenfalls darin, dass שָׂדֶה bei J vorzüglich *das Weideland, die Steppe, das freie Feld,* im Gegensatz zu אֲדָמָה, dem *Ackerland,* bedeutet (vgl z. B. Ge 25 27 30 16 34 7), eine Bedeutung, die aber Jos 15 18 schwerlich durchzuführen ist. Diese Bedeutung hat שָׂדֶה indessen in den übrigen Quellen auch: für E vgl Ge 31 4, für D Dt 7 22 20 19 21 1 22 25 27, für P Lev 14 7 53 26 4 22; aber daneben hat שָׂדֶה in diesen auch die Bedeutung *das (bebaute) jemand eigentümlich gehörige Grundstück*: vgl für E Ge 33 19 37 7, für D Dt 14 22 24 19, für P Ge 23 11 17 20 25 10 50 13. Dagegen ist richtig, dass statt des jahw. עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה (Ge 2 5 3 18 Ex 9 25) bei E עֵשֶׂב הָאָרֶץ sich findet (Ex 10 12 15), aber doch auch nicht ausschliesslich, wenigstens wird Ex 9 22 mit עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה von Dillm und Wc zu E gezogen.

(שִׂמְלָה) scheint Dillm II 118 als jahw. anzusehen, allein ausser bei J Ge 9 23 44 13 (und Ex 12 34 ? nach Wc JE) kommt das Wort öfters bei E, Ge 35 2 37 34 ? 41 14 45 22 Ex 19 10 14 22 26 (Ex 3 22 ? nach Wc JE) und D vor, Dt 8 4 10 18 21 13 22 3 5 17, dagegen allerdings bei P nicht (Dillm II 190 zu Ex 19 10 14).

(שׂנֵא) = אֹיֵב, Ge 22 17 in einer Ge 24 60 parallelen Redewendung in redakt.

Zusammenhang, von Dillm I 295 als jahw. genannt, scheint ausser Ge 24 60 bei J gar nicht mehr vorzukommen; die Quellenzugehörigkeit der JE-Stelle Ex 1 10 ist umstritten (nach Dillm E); das Wort steht in dieser Bedeutung in E Ex 23 5, in D Dt 19 4 6 30 7 (im Wechsel mit אֹיֵב), in P Lev 26 17 Dt 4 42.

שָׂפָה = *Sprache* hat nur J (Dillm I 199), Ge 11 1 6 7 9; P sagt dafür לָשׁוֹן Ge 10 5 20 31.

(שׁוּב מֵאַחֲרֵי יהוה), nach Dillm III 625 jahw., kommt in keiner einzigen sicheren J-Stelle vor; Nu 14 13 ist nach Dillm und Wc JE, nach Kue E; 32 15 JE oder redakt.; Jos 22 16 18 23 29 ist, wenn überhaupt quellenhaft, im Ganzen P-Text, nach Kue eine Leistung spätester Diaskeuase; in der Umkehrung, vom Weichen Jhwh's von Israel, steht der Ausdruck Dt 23 15.

הִשְׁתַּחֲוָה, an sich in allen Quellen gebräuchlich (in E z. B. Ex 33 10, in D Dt 4 19 5 9 8 19 etc., in P Ge 23 7 Lev 26 1), wäre nach Dillm I 260 295 und sonst in Verbindung mit אַרְצָה ein Sprachzeichen von J; השתחוה ארצה findet sich bei J Ge 18 2 19 1 24 52 33 3 43 26, aber auch bei E, Ge 37 10 48 12 (Ge 42 6 ist unsicherer Herkunft), andererseits zeigt Nu 22 31, dass J השתחוה auch ohne ארצה kennt.

(שָׁכַב עִם־אֲבוֹתָיו), von Dillm III 625 als jahw. genannt, steht sicher bei J Ge 47 30 und dann noch Dt 31 16 in einem mindestens zweifelhaft jahw. Zusammenhang.

הִשְׁכִּים, הִשְׁכִּים בַּבֹּקֶר, zumal in der Einleitungsformel וַיַּשְׁכֵּם בַּבֹּקֶר, וַיַּשְׁכִּימוּ בַבֹּקֶר, nach Dillm I 260 jahw., kommt ausser bei J, Ge 19 2 27 26 31 Ex 8 16, ebenso auch bei E vor, Ge 20 3 21 14 22 3 28 18 32 1. Ob die JE-Stellen Ex 9 13 24 4 32 6 34 4 J oder E gehören, ist strittig.

(שִׁפְחָה) hat J, wie allgemein anerkannt ist, gegenüber dem elohist. אָמָה (שפחה daher Ge 20 14 30 18 im E-Text redakt.), aber ausser von J, Ge (12 16) 16 1 5 6 (8 R) 24 35 30 7 9 10 12 18 43 32 6 23 33 1 2 6, wird שפחה auch von P, Ge 16 3 25 12 29 24 29 30 4 35 25 s Lev 19 20 gebraucht. In Dt 28 68 ist das Vorkommen von שפחה Beweis einer sekundären Hand.

(הִשְׁקִיף) findet sich ausser bei J (Dillm I 260 317), Ge 18 16 19 28 26 8 Ex 14 24, auch Dt 26 15.

(תּוֹעֵבָה) nach Dillm I 432 jahw., findet sich ausser bei J, Ge 43 32 46 34 Ex 8 22, bei D 16mal, bei P 7mal in Lev 18.

Neben dem Lexikon ist bei der Frage nach der sprachlichen Eigentümlichkeit eines Schriftstellers auch die Grammatik in Betracht zu ziehen; indessen ist hier nur sehr wenig anzuführen.

Von jahwistischen Eigentümlichkeiten in der Formenlehre wird man nicht reden können. Dillm I 417 III 626 hebt zwar hervor, dass J eine Vorliebe für die emphatische Verbalendung ון — in der 3. und 2. Pers. masc. plur. des Imperf. habe, und es lassen sich in der That Beispiele aus J beibringen (vgl Ge 44 1 23 Ex 9 29); aber eine Reihe der von Dillm zur Begründung beigezogenen Fälle sind nicht mit Sicherheit für J in Anspruch zu nehmen: die Ursprünglichkeit von Ge 18 22b—33a (mit 5 Fällen in v 28—32) ist nicht allgemein zugestanden; Ex 17 2 wird von Kue zu E gewiesen, und die Stellen Nu 16 28 32 7 15 20 23 sind kritisch ganz unsicher, namentlich in Nu 32 liegt nach Dillm selbst ein stark gemischter und vielfach redakt. gefärbter Text vor.

Dazu kommt aber noch weiter, dass diese Endung auch in E-Text, Ex 18 20 und sehr oft in D (vgl unten § 34 Schl) vorkommt.

Dagegen ist für J charakteristisch, wie allgemein anerkannt wird, das Vorherrschen des Verbalsuffixes gegen den Gebrauch der Nota acc. mit Suff. (vgl Dillm III 626 Wc 55). Es bildet das einen Unterschied von J auch gegenüber E, wo die Nota acc. mit Suff. vorherrscht. Es genügen wenige Beispiele. In Ge 24 steht 14mal Verbalsuff., 3mal (v 14 47 56) Nota acc. m. Suff.; unter diesen drei letztern Fällen ist der erste wegen des besondern Nachdrucks, der auf dem pronom. Objekt liegt, fast notwendig. Jud 1 hat 10mal Verbalsuff., 2mal Nota acc. m. Suff. Von hier aus wird auch die jahw. Herkunft mancher JE-Stücke in Jos wahrscheinlich: so hat z. B. Jos 2 Verbalsuff. 9mal, Nota acc. m. Suff. nur éinmal (v 23) und auch hier in einer durchaus begründeten Weise; in cp 7 stellt sich das Verhältnis sogar 13 : 0, da die beiden Fälle von Nota acc. m. Suff. v 21 s redakt. Ueberarbeitung angehören. Umgekehrt schreibt Wellh den Anfang von Ge 37 der Quelle E zu, wegen des steten אֹתוֹ v 4 5 8 9, dem nur éin Verbalsuff. entgegensteht. Warum J auch Nota acc. m. Suff. benützt, lässt sich im einzelnen Fall freilich nicht immer zeigen, aber da und dort lässt sich ein Grund erkennen: ausser dem schon genannten, dass das pronom. Obj. einen besondern Ton hat, kommt wohl auch die Absicht, schwerfällige Formen zu vermeiden ins Spiel; daraus erklärt sich z. B. mit ziemlicher Sicherheit das מְכַרְתֶּם אֹתִי in Ge 45 3 4.

Daran reihen sich Eigentümlichkeiten in der Konstruktion von Verben. Wc 47 60 62 (vgl Kue § 8 A 5 S 139, Budde ZatW III 59) hebt hervor, dass J חִבֵּק und נָשַׁק (im Qal!) mit Acc. konstruiert, während E das Obj zu חִבֵּק und נִשֵּׁק (im Piel!) durch לְ einführe (vgl Ge 33 4 einerseits, Ge 29 13 31 28 32 1 45 15 48 10 andererseits). Dillm I 359 hat diese Unterscheidung angezweifelt, da Ge 33 4 ein redakt. Eingriff zu bemerken sei.

Stade ZatW V 298 bemerkt J konstruiere קָרָא, einen rufen, einen kommen lassen mit לְ, nicht mit אֶת. Das ist richtig, aber kein unterscheidendes Merkmal von J, denn ausser hier, z. B. Ge 12 18 26 9 47 29, findet sich diese Konstr. auch bei E, z. B. Ge 20 8 9 31 4, bei D, Dt 25 8, und P, Lev 9 1.

Dillm I 40 249 sagt, die Verbindung von שָׁמַע לְקוֹל פ׳ sei bei J beliebt. Dieselbe findet sich bei J Ge 3 17 16 2 Ex 4 8 9. Aber E hat diese Konstr. auch, vgl Ex 3 18 (Wc JE) 15 26 (Wc JE) 18 24. Andererseits ist die Verbindung von שָׁמַע בְּקוֹל פ׳, bei E z. B. Ge 21 12 27 13 30 6 Ex 18 19, bei D um 20mal, auch bei J vorhanden, vgl Ge 27 8 Nu 21 3. Ausserdem hat J auch noch שָׁמַע אֶל־פ׳ Ge (16 11) 39 10.

Von Nominalkonstruktionen hebt Dillm I 324 die Umschreibung der Genitivs durch אֲשֶׁר לְ als jahw. hervor. Dieselbe findet sich bei J z. B. Ge 29 9 40 5 47 6b, kommt aber auch bei E vor, Ge 31 19.

Dillm I 417 macht darauf aufmerksam, dass bei J מְעַט mit folgendem Genitiv steht, Ge 18 4 24 17 43 43 2 11 44 25, während D umgekehrt den St. cstr. vor מְעַט hat (z. B. מְתֵי מְעַט), Dt 26 5 28 62.

In diesem Zusammenhang kann auch der singul. Gebrauch von Völkernamen bei J erwähnt werden. Zwar kann auch hier wohl nicht von einer J ausschliesslich zukommenden Eigentümlichkeit geredet werden; Kue § 8 A 14 S 148 will trotz diesem Gebrauch Nu 20 14—21 21 21—31 E zuweisen, ja Ex 23 23 steht derselbe möglicherweise bei JE[s], aber die Mehrzahl der Fälle gehört J. Schon dass J das Volk Israel stets durch den einfachen

singularischen Namen יִשְׂרָאֵל bezeichnet, während E בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, D כָּל־יִשְׂרָאֵל hat, gehört hieher (Wc 79 90 Anm. S 110, Dillm III 451, Albers 57). Ebenso bezeichnet J das ägyptische Volk durch מִצְרַיִם im Singular (Wc 79); die einzelnen Stämme Israels werden überwiegend mit den singularischen Namen bezeichnet (vgl Jud 1). Noch deutlicher aber ist die Bezeichnung des ganzen Volks durch אִישׁ יִשְׂרָאֵל Jos 9 6 s (vgl hiezu Mesainschr. 10 אש גד). Eben dahin gehört, dass Jos 17 14 ss die Stämme von sich im Sing. reden (Nu 20 freilich so auch das ganze Volk), endlich die Bezeichnung von Völkern oder Stämmen durch die singularischen Gentilicia הַכְּנַעֲנִי, הַיְבוּסִי, הָאֱמֹרִי in Jud 1 (v 1 als Sing. ausgewiesen durch בּוֹ 21 27 28 29 30 32 36, anders 33 34).

Aufs deutlichste hebt sich die Quelle J ab durch ihren Stil. Alle Kritiker sind darüber einig, dass J nicht bloss der beste Erzähler im Hexateuch, sondern einer der besten Erzähler im ganzen AT ist; Wellh (Wc 22) weiss überhaupt keinen neben oder über ihn zu stellen. In der That, die Lebendigkeit und Anschaulichkeit, die Geschlossenheit und Klarheit (Budde ZatW III, 59) der Erzählung, und nicht minder ihre gemütlich bewegende Kraft ist um so höher zu bewundern, je einfacher die Mittel sind, welche die Sprache dargeboten hat. Den Reichtum von Mitteln, mit welchem Grammatik und Syntax etwa der lateinischen und griechischen Sprache angemessener Darstellung der verschiedensten Gegenstände und dem Ausdruck der verschiedensten Stimmungen entgegenkommt, besitzt die hebräische Sprache nicht; sie ist einförmiger, schmuckloser. Und doch, wie ist nicht gerade bei der jahw. Erzählung die Gefahr der Gleichförmigkeit und Einförmigkeit vermieden. So viel immer die Sprache es erlaubt, ist der lebensvolle Fluss der geschilderten Ereignisse auch in der Form, im Stil ausgedrückt.

Es entsteht hier die Aufgabe, kurz die Mittel aufzuzeigen, mit welchen das erreicht wird.

Bud Ur. 8 hat darauf hingewiesen, dass J sich durch ein kunstvolles scharf gegliedertes Satzgefüge auszeichnet. Er verweist dabei auf Perioden wie Ge 6 1 2 12 11 ss. Bei J werden Perioden mit Haupt- und Nebensätzen aufgebaut; hiezu dienen ausser dem allgemein gebräuchlichen Mittel der Verbindung von Verbal- und Nominalsatz vor allem (Bud Ur. 6 ss) die Formeln וַיְהִי כִּי, (Ge 6 1 26 8 27 1 43 21 44 24 Jos 17 13) [1]) und וַיְהִי כַּאֲשֶׁר (Ge 12

1) Ob die von Budde hier noch angeführten Stellen Ex 1 21 13 15 jahw. sind und demgemäss gesagt werden kann, dass diese Formel ausser J im Hexat. nicht vorkomme, bleibe dahingestellt; das Urteil über den Stil eines Erzählers kann auf statistischem Wege ohnehin nicht erreicht werden.

Die von Budde hier ebenfalls genannte Formel וְהָיָה כִּי kommt vor bei J Ge 12 12 46 33, ev. auch Jos 8 5, dann in den kritisch unsichern JE-Stellen Ex 1 10 3 21 12 25 s 13 5 14 Nu 10 32, weiter im Bundesbuch, Ex 22 26, in D, Dt 6 10 11 29 26 1 30 1 31 21, und in P, Lev 5 5 23, sowie Jos 22 28 — damit lässt sich nichts machen.

11 24 22 52 27 30 30 25 37 23 43 2; doch auch bei E Ge 20 13 [vgl. וַיְהִי כְּ mit Inf. Jos 6 8 E?], ausserdem in den kritisch strittigen JE-Stellen Ge 29 10 Jos 4 1 11 5 8).

Dillm III 626 macht auf die jahw. Fragesätze aufmerksam und meint, bei J seien Disjunktivfragen häufig; aber die Belege, Ge 18 21 (J oder J^s) 24 21 (J) 27 21 (KS und Kittel E) 37 32 (J oder E?) Ex 16 4 (J?) 17 7 (J?) Nu 11 23 (J?) 13 20 (E?), lassen es doch als allzu gewagt erscheinen, diese Satzbildung als besonderes jahwistisches Merkmal zu bezeichnen. Auch die Verstärkung und Belebung durch ein eingesetztes זֶה, זֹאת kann man doch nicht als ausschliesslich jahw. geltend machen (vgl Dillm I 40 223, Albers 104 zu Jos 7 10), sondern nur sagen, dass dieses Mittel, die Rede zu beleben, bei J beliebt ist: gerade מַה־זֹּאת steht ausser bei J, Ge 3 13 (12 18) 26 10 42 28 Ex 14 (5?) 11, auch bei E, Ge 29 25 (Ex 14 5?) מַה־זֶּה, hat J Ge 27 20 (Ex 4 2?), לָמָּה זֶּה Ge 18 13 25 22 33 15 Ex 2 20 (?) Nu 14 41 (?) Jos 7 10 (?).

Vor allem aber beruht die Lebendigkeit und Nüancierung des jahw. Stils auf der reichlichen Verwendung von Partikeln und Konjunktionen, deren Besprechung zugleich einen Nachtrag zum jahw. Lexikon zu bilden hat. Es sind folgende zu nennen:

אולי (Dillm I 248 250 260 III 626) bei J Ge 16 2 18 24 28 ss) 24 5 39 43 12 (Ex 32 30?) Nu 22 33 (Jos 9 7?), aber auch bei E, Ge 27 12 32 21 Nu 22 6 11 23 3 (27?) Jos (9 7?) 14 12 (nach Dillm E, nach Wc Kue D).

אָכֵן Ge 28 16 bei J, nach Dillm II 2 17 überhaupt jahw., obwohl die andere Stelle, wo es im Hexat. noch vorkommt, Ex 2 14, nach Dillm selbst einem elohist. Zusammenhang (Wc JE) angehört.

(בְּגִלַּל) nach Dillm III 626 fast ausschliesslich in J, Ge 12 13 30 27 39 5, steht eben so oft in D, Dt 1 37 15 10 18 12.

בַּעֲבוּר (Dillm I 40 128 223 260 II 223 III 626) teilt J wenigstens nur mit E, auch kommt es bei J etwas häufiger vor als bei E, nämlich bei J Ge 3 17 8 21 12 13 16 (18 26 29 31 32) 26 24 46 34, dagegen bei E Ge 21 30 Ex 19 9 20 20; übereinstimmende Zuweisung zu J oder E ist nicht erreicht für Ge 27 4 10 19 31; endlich steht בעבור auch bei JE^s oder in redakt. Versen Ex 9 14 16 13 8.

(גַּם־גַּם), nach Dillm I 433 jahw., findet sich ausser bei J, Ge 24 25 44 43 8 44 16 46 34 47 3 50 9, auch Ge 47 19 und Dt 32 25, in kritisch unsichern Abschnitten, ferner bei E, Ex 18 18 (12 31 s?; in Ge 32 20 [E] liegt ein etwas anderer Fall vor), und P, Nu 18 3.

כִּי עַל־כֵּן von Dillm I 260 262 III 52 626 und KS (zu Ge 33 10) als jahw. geltend gemacht, findet sich sicher bei J Ge 18 5 19 3 (33 10 von KS vor allem wegen כי על כן zu J gerechnet, gehört nach Wc E); 38 26 Nu 10 31 ev. bei JE^s Nu 14 43.

לְבִלְתִּי kommt allerdings mit Vorliebe in J vor (Dillm I 89 260 392), Ge 3 11 4 15 19 21 38 9 Ex 8 18 25 9 17 (Nu 32 9 schwerlich J), aber Ex 20 20 auch in E, Nu 9 7 in P.

לְנֹכַח schreibt J Ge 25 21 30 38 (Dillm III 626), während P einfach נֹכַח sagt, Ex 14 2 26 35 40 24 Nu 19 4 Jos 15 7 18 17.

(מֵאָז) von Dillm III 396 II 23 40 III 626 wiederholt als jahw. geltend gemacht, findet sich nur zweimal in sicher jahw. Stellen, nämlich Ge 39 5 Ex 9 24b, zweimal in JE-Text, Ex 4 10 5 23, und endlich Jos 14 10 bei D.

נָא wird zwar natürlich nicht ausschliesslich von J gebraucht, aber doch in einer sofort auffallenden Reichlichkeit (Dillm I 223 226 260 295 III 626). Es hat wenig Wert, hier einzelne Stellen aufzuzählen, es genügt auf Stücke wie Ge 19 und 24 zu verweisen. J hat in Ge נָא gegen 40mal, E etliche 6mal — kritisch unsichere Stellen sind dabei ausser Berechnung gelassen. D kennt נָא natürlich auch (vgl Dt 3 25 4 32), ebenso P (vgl Nu 16 8), aber die Verwendung ist hier eine äusserst geringe. Man kann das nicht etwa auf Verschiedenheit der Stoffe zurückführen. J wendet נָא namentlich in der bewegten Unterhaltung an (vgl namentl. Ge 19 24); für P wäre in Ge 23 diese Gelegenheit auch vorhanden gewesen, sie ist aber nicht benützt worden; D konnte wenigstens in seinen Ansprachen die Partikel reichlicher verwenden.

וְעַתָּה (vgl Albers 11) herrscht ebenfalls in J vor, freilich nicht in dem Masse wie נָא; lässt man weniger sichere Stellen wie Ge 27 3 8 43 37 20 Ex 3 9 18 4 12 5 18 32 10 32 34 33 13 Nu 22 19 (vgl Dillm z. St.) Dt 31 19 ausser Berechnung, so kommen von den bei Noldius aus dem Pentat. gegebenen Belegen auf J 17 Fälle, näml. Ge 3 22 4 11 11 6 12 19 24 49 30 30 32 11 44 33 45 5 8 47 4 50 5 Ex 3 10 10 17 Nu 22 34 24 11 14 (Nu 24 nach Kue freil. E), auf E 8, nämlich Ge 20 7 21 23 31 30 44 41 33 50 17 21 Ex 33 5, auf D (abges. von Jos!) 3, nämlich Dt 5 22 10 12 26 10.

(פֶּן) von Dillm I 318 als jahw. genannt, kommt nach dem von Noldius gegebenen Material bei J allerdings 14mal vor, bei E dagegen nur 7mal, aber bei D auch 14mal, endlich auch bei P, z. B. Lev 10 7.

(רַק) von Dillm wiederholt (I 117 260 295 436) als jahw. genannt, kommt ausser bei J (Ge 6 5 19 8 24 8 26 29 50 8 Ex 8 5 24 8 9 26 10 17 Nu 12 2), auch bei E (Ge 20 11 41 40 Ex 10 24 21 19) und D (im Dt um 20mal) so oft vor, dass Dillm selbst gelegentlich רק als elohistische (I 274) und dt'istische (III 443 zu Jos 1 7) Partikel geltend macht.

§ 14. Die literarische Arbeitsweise von J.

Von der sprachlichen Art eines Schriftstellers ist zu unterscheiden die literarische Art im engern Sinn, die Art und Weise, wie er den ihm gegebenen Stoff behandelt und wiedergiebt.

Kue § 13 u. A 2 S 215 s betont, dass J die poetische Behandlung von Israels Vergangenheit schon hinter sich hat und bereits die ersten Anfänge historischer Untersuchung zeigt. Dem ist durchaus beizupflichten. Es sind in Citaten Proben der früheren poetischen Ueberlieferung erhalten. Von der Form dieser Stücke weicht J durchaus ab; seine Art nähert sich in der That der des Historikers. Das verhindert jedoch nicht, dass ein poetischer Hauch durch das jahwistische Buch sich hindurchzieht. Der Stoff, der hier verarbeitet ist, entstammt der volkstümlichen Sage. Diese ist immer und überall poetisch. Der dichterische Reiz der Volkssage aber ist in der jahw. Erzählung in ungesuchter Weise erhalten. Reuss § 214 will mit Rücksicht darauf, dass mit der Abstreifung der dichterischen

Form der poetische Charakter des Inhalts nicht verloren gegangen ist, nichts dagegen einwenden, wenn man das Buch als Nationalepos bezeichnet. Man darf — die Frage nach der Einheit der Quelle vorbehalten — sich das Urteil aneignen, dass die volkstümlichen Sagen hier von einer dem Volksgemüt kongenialen dichterischen Begabung aufgenommen und wiedergegeben worden sind (Dillm III 629, Reuss l. c.).

Versucht man, die Arbeitsweise dieser Quelle des näheren sich zu vergegenwärtigen, so ist es schwer, etwas auf alle Partien derselben gleichmässig zutreffendes zu sagen. Dafür ist sie zu unmittelbar, zu bewegt. Die hohe Kunst der Erzählung bewährt sich namentlich daran, dass die Arbeit, welche das gegebene Material zusammengestellt und daraus eine einheitliche Geschichte gemacht hat, kaum zu spüren ist. Von eigentlicher „Mache" ist nur sehr wenig zu bemerken. Einzelnes, was hier in Betracht kommt, wird noch in anderem Zusammenhang zu erwähnen sein. Hier sei ausdrücklich darauf hingewiesen, wie namentlich die theologische Mache zurücktritt.

Wellhausen (Wp [2] 322; p [3] 319 s) hat das namentlich an dem Gegensatz gezeigt, der zwischen der jahwistischen Schöpfungsgeschichte [1]) und der überlegten Art, den abstrakten theologischen Begriffen von Ge 1 besteht. „In Ge 2. 3 ist nicht die Natur, sondern der Mensch der Anfang der Welt und der Geschichte; ob da überhaupt eine Schöpfung aus Nichts angenommen wird, ist eine Frage, deren Bejahung nur wegen der Verstümmelung des Anfangs (vor 2, 4b) nicht ganz unmöglich ist. Jedenfalls regt hier nicht der Befehl des Schöpfers die Dinge an, sondern Jahve legt überall selbst Hand an und setzt dabei das Bestehen der Welt im grossen und ganzen voraus. Er pflanzt und wässert den Garten, er formt den Menschen und haucht ihm den Atem in die Nase, er baut das Weib aus des Mannes Rippe, nachdem er vorher in dem Streben ihm Gesellschaft zu verschaffen nicht das Rechte getroffen: die Tiere sind lebendige Zeugen seiner misslungenen Experimente. Auch sonst verfährt er wie ein Mensch. Er geht abends wie es kühl wird im Garten spazieren, dabei entdeckt er zufällig die Uebertretung und führt eine Untersuchung, in welcher er von seiner Allwissenheit nicht den allermindesten Gebrauch macht. Und wenn er sagt „siehe der Mensch ist geworden wie unser ein zu erkennen Gut und Böse; und nun — dass er seine Hand nicht ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens und lebe ewiglich", so ist das eben so wenig Ironie, als wenn er in Anlass des Baues von Babel äussert: „siehe ein Volk und alle haben sie eine Sprache, und dies ist nur der Anfang ihres Thuns, und nun — es wird ihnen nichts zu schwer sein was sie sich unterfangen; auf lasst uns herniederfahren und ihre Sprache verwirren!" Dass mit alledem gleichwohl der Majestät Jahve's nichts vergeben wird, das ist das Geheimnis des Geistes. Wie würde sich der blosse Gott der Abstraktion hier ausnehmen"!

1) Doch vgl § 19 über die Frage, ob J^1 und J^2 hier nicht verschieden sind.

Zwar, dass der zu Grund gelegte Monotheismus verfärbend eingewirkt hat, ist gar nicht anders zu erwarten; wenn es jetzt so wenig auffällt, so beweist das nur, in wie feiner und schonender Weise hier umgebildet worden ist. Aber dass eine Umbildung ins Monotheistische stattgefunden hat, beweisen einzelne unbeseitigte heidnische Reste, die sich doch erhalten haben. Als Beispiel dessen, was beseitigt worden ist, nennt Dillm III 628 die Masseben, Wp [2] 383. p [3] 377 die Ascheren, die in J nicht mehr vorkommen. Wie feinfühlig die theologische Alterierung der gegebenen Elemente gewesen ist, wird gerade an der Urgeschichte deutlich, worauf wieder Wellh (Wp [2] 320 s. p [3] 317 s) aufmerksam gemacht hat. In derselben ist der Monotheismus durchgeführt. Doch auch so, wie sie jetzt vorliegt, „weht uns daraus noch der frische antike Erdgeruch entgegen". Gerade hier sind mythische Reste vorhanden, welche auf eine ursprünglich ganz andere Vorstellungswelt schliessen lassen. Um nur zwei Stücke zu nennen: das Paradies, in welches Jhwh nicht erst niederfährt, wenn er darin lustwandeln will, dürfte ursprünglich nicht für den Menschen geschaffen, sondern Gottes Wohnung gewesen sein; die Schlange der Versuchungsgeschichte ist in ihrer jetzigen so wenig greifbaren Erscheinung auch nicht ursprünglich, sondern von Haus aus wohl ein Dämon. Da haben Verfärbungen, Abschwächungen stattgefunden. Aber „durch die Abstreifung des Fremdartigen ist an Gehalt nichts verloren, an edler Einfalt nur gewonnen". „Der mythische Hintergrund giebt der Erzählung noch ihren leuchtenden Schimmer", aber durch leichte, dem Monotheismus angemessene Naturalisierung der Situation ist „der unverständliche Zauber gemieden und die Grenze eines keuschen Helldunkels" eingehalten worden.

So kann keine Rede davon sein, dass die Erzählung in ein Schema irgend welcher Art eingezwängt wäre, wie das namentlich bei P geschehen ist. Es gehört allerdings notwendig zu einer guten Erzählung, dass die einzelnen Stücke sinn- und planvoll zusammengestellt, dass bei der ganzen Arbeit leitende Gesichtspunkte zu Grund gelegt werden. Das ist in J natürlich auch geschehen. Aber wenn z. B. die Patriarchengeschichte von Anfang an auf die Eroberung und Besetzung des Landes Kanaan abzielt, so wird damit derselben kein Zwang angethan, sondern nur die notwendige Verbindung zu einem einheitlichen Ganzen geknüpft. Von hier aus würde sich also kein Hindernis erheben, die Begründung des rechtlichen Anspruchs Israels auf sein Land in Ge 33, 19 J zuzuweisen (so Wc 50).

Doch sind einzelne wenige Ansätze zu schematischer Behandlung wahrzunehmen. Der anonyme Urmensch (הָאָדָם mit Art.) gehört sicher nicht der ursprünglichen Volkssage an, sondern verdankt sein Dasein der Reflexion und einem Streben nach System — es ist darauf noch einmal zurückzukommen. Der Anfang der Jhwhverehrung mit Henoch Ge 4, 25 s sieht auch nicht recht ursprünglich aus, nachdem Jhwh vorher so intim mit den Menschen verkehrt und Eva auch nach dem Fall bei Benennung ihres Erstgeborenen unbefangen von Jhwh geredet hatte. Die Vermutung, dass hier schon nachträgliches theologisches Systematisieren stattgefunden habe, liegt doch sehr nahe. Auch das hat etwas Schematisches, dass so lange die geradlinige und ungeteilte Fortführung des erwählten Stammbaums fortgeht, die Söhne der Patriarchen unmittelbar vor dem Lebensende der Väter heiraten. Auch ein gewisser Zahlenschematismus fehlt nicht ganz. Gerne wird mit der Zahl 7 gerechnet [1]): Noah nimmt 7 Paare reiner Tiere mit in die Arche (Ge 7 2); die Ereignisse schreiten eben in der Flutgeschichte in Abschnitten von 7 Tagen fort (Ge 7 4 8 10 ss); sieben ist auch die Zahl der ägyptischen Plagen bei J (vgl. Wc 69, Dillm II 66); auch in der Eroberung von Jericho hat J mit 7 Tagen gerechnet (anderweitig wird freilich auch mit 10 Tagen operiert, vgl Ge 24 55). Den 12 Stämmen zu lieb ist wohl auch in der jahw. Kundschaftergeschichte die Zwölfzahl enthalten gewesen (vgl Wp² 396 Anm. p³ 390 Anm); jedenfalls hat J die 12 Steine beim Jordanübergang gekannt. Auch mit der Zahl 40 wird gelegentlich gemessen (Ge 7 17 8 6). Auf die Frage, ob die 120 Jahre des Moses in Dt 34 7 und die 120 Jahre der menschlichen Lebensdauer in Ge 6 3 mit einander in Beziehung stehen, ist in anderem Zusammenhang zurückzukommen.

Auf die Gestaltung der Erzählung hat derartiges aber keinen Einfluss gehabt. Wenn also der Erzählung von J nichts zu Grund liegt, was als Schema oder als beherrschendes System angesehen werden könnte, so zeigt sich die schriftstellerische Kunst der Verbindung um so mehr in der Herstellung der Zusammenhänge im einzelnen. Wellh findet mit Recht z. B. in der Erzählung der ägyptischen Plagen eine „geschickte Verumständung", auf welcher nicht zuletzt das Lebendige und Dramatische dieser Erzählung beruht (Wc 69). Die jahwistische Erzählung ist geradezu durch einen guten natürlichen Pragmatismus ausgezeichnet (vgl EMeyer, Gesch. des Altert. I 403). So entschieden selbstverständlich

1) Ge 4 24 wird im folgenden absichtlich nicht beigezogen.

auch hier Gott der Faktor in der Geschichte ist, der zu den Ereignissen die Initiative giebt und ihren Gang durch Wunder lenkt, so ist es doch geradezu ein Charakteristikum dieser Quelle, dass das Walten Gottes nach ihr vielfach in einer natürlicheren Weise sich vollzieht, als in der Darstellung anderer Quellen, obwohl es, wie noch zu zeigen sein wird, auch an gewöhnlichem Aberglauben bei J nicht fehlt. Aber der Wunderstab, mit dem Moses auf zauberhafte Weise die ägyptischen Wunder veranstaltet und den Uebergang durchs Meer ermöglicht, fehlt bei J; hier schickt Gott die Plagen auf das Gebet des Moses und lässt sie wieder verschwinden auf sein Gebet, — wie Gott das macht, ist hiebei natürlich nicht gesagt, aber das sind doch Vorgänge, die für das religiöse Bewusstsein nicht unnatürlich, total aussergewöhnlich, eigentlich unwiederholbar sind. Ganz ebenso ist es beim Durchgang durchs rote Meer: ein Ostwind treibt die Fluten zurück, damit Israel hindurchgehen kann; davon, dass die Wogen wie Mauern auf beiden Seiten des Weges stehen, weiss diese Quelle nichts; bei ihrer Darstellung ist auch das Nachsetzen der Aegypter verständlich, das man sich bei jener andern Darstellung der Sache schwer zurechtlegen kann (vgl Dillm II 64 132, Wc 66). Mit den andern Quellen hat J gemeinsam, dass die Wüstenwanderung zuerst von Gott selbst mittelst der Wolken- und Feuersäule geleitet wird; nach dem Aufbruch vom Ort der Gesetzgebung ist bei J der Schwiegervater des Moses der Führer, bei den andern Quellen entweder in höchst wunderbarer Weise die Bundeslade (E) oder wieder die Wolken- und Feuersäule (P; vgl Dillm III 52 und die QuSch. von Kue in Nu 10).

Ein übrigens nicht bloss bei J, aber hier mit besonderer Vorliebe und in allen Teilen der Schrift verwendeter Kunstgriff der Erzählung ist die freilich unserem Geschmack oft wenig zusagende Etymologie von Personen- und Ortsnamen. Die Erzählung geht darauf aus, die Namen der in ihr auftretenden Helden aus besondern Ereignissen zu begründen. Damit wird z. B. einfache genealogische Aufzählung der Jakobsöhne vermieden; vermittelst etymologischer Ableitung ihrer Namen aus dem eifersüchtigen Wetteifern der beiden Ehefrauen werden sie vielmehr lebendige Glieder in der Schilderung der Häuslichkeit ihres Vaters (Ge 29 s). Der Charakter und das Verhältnis der beiden Isaaksöhne ist durch die Motivierung ihrer Namen (Ge 25 $_{24-34}$) eindrucksvoller vorgestellt, als durch eine eigens eingeflochtene Charakterisierung. Diese Art hat auch den Vorzug, dass so die Erzählung nicht durch eine Beschreibung unterbrochen, sondern in Fluss gehalten und fortgeführt

wird; nimmt man gerade den letztgenannten Fall, so liegt ja auf der Hand, wie hier zugleich spätere Ereignisse vorbereitet werden. Man darf zur Würdigung dieses Verfahrens vielleicht an Homer erinnern, der Gegenstände nicht beschreibt, sondern vor unsern Augen entstehen lässt.

Von nicht geringer literarischer Bedeutung sind auch die Etymologien der Ortsnamen. Auffallende landschaftliche Namen werden im Volksmund allenthalben durch Geschichten erklärt. Die Wartburg hat in der Volksetymologie ihren Namen daher, dass der Gründer dem Platz seine Bestimmung mit den Worten anwies „Wart' Berg, du sollst mir eine Burg werden"; den einem späteren Geschlecht nicht mehr verständlichen Namen der Achalm bei Reutlingen erklärt der vaterländische Dichter in guter Volksart durch die Anekdote von dem Ritter, der in der Todesnot noch „Ach Allmächtiger" rufen will und nur noch „Ach Allm —" stöhnen kann. Ganz ebenso verfährt auch J (vgl Wp ² 344. p ³ 338 s). Der Name des Brunnens Beer-lachaj-roï wird (Ge 16 13 s) in einer allerdings höchst undurchsichtigen Weise von der Gotteserscheinung abgeleitet, die Hagar an diesem Ort gehabt hat, ebenso der Name des Brunnens Beerscheba entweder von einem Vertrag, den Abraham und Abimelech an diesem Ort „beschworen" haben oder von „sieben" Lämmern, durch deren Annahme Abimelech das Besitzrecht Abrahams an diesen Brunnen anerkennt (Ge 21 31 28—30; vgl KS Anm 92 z. St.). Der Name des Gebirges Gilead — nach Wellh l. c. sogar die Entstehung des Gebirgs — wird, freilich im jetzigen Text auch nicht mehr ganz deutlich, davon abgeleitet, dass Jakob und Laban an diesem Ort ihre Interessensphären durch Aufschichtung eines Steinwalls abgegrenzt haben (Ge 31 46 ss). Auch die Mosesgeschichte bietet Beispiele: die Namen Massa und Meriba (nach Dillm's QuSch. von Ex 17), der Name der Stadt Horma (Nu 21 1—3) werden von bestimmten Ereignissen abgeleitet, die sich an den betreffenden Orten zugetragen haben.

Welcher Zauber darin liegt, wenn ein wohlbekannter Ort durch Vorgänge einer fernen Vergangenheit belebt wird, in welch verstärktem Masse die Ereignisse der Vergangenheit das Interesse auf sich ziehen, wenn sie auf wohlbekanntem Boden sich abspielen, weiss jeder, der schon an Orten gestanden ist, an welche sich historische Erinnerungen knüpfen: unbedeutendes prägt sich so der Erinnerung lebhafter ein, als wichtige Vorgänge, denen diese Beigabe fehlt; das zeitlich entfernte wird wenigstens örtlich nahe gerückt. Diese Etymologien sind so nichts weniger als müssige gelehrte Spielerei, sie zielen vielmehr in wirkungsvollster Weise auf das Empfinden des

palästinensischen Lesers ab. Zugleich ist das ein Seitenstück zu der oben genannten guten Verumständung der jahwistischen Erzählung.

Zu diesen mehr allgemeinen Beobachtungen, die in der Hauptsache auf alle Teile der jahw. Schrift gleichmässig zutreffen werden, kommt noch eine Reihe anderer. Vergleicht man die Urteile, die schon über die literarische Art von J gefällt worden sind, so stösst man rasch auf sehr widerspruchsvolle Aussagen. Im Gegensatz zu der oben behaupteten Vermeidung tiefgreifender theologischer Umbildung der Erzählung wird von einer didaktischen Art von J geredet; es wird die epische Breite der Schilderung hervorgehoben oder gesagt, es sei mehr auf Scenen- und Stimmungsmalerei abgesehen als auf Detail (vgl Dillm I 40 295 417 II 64), und dann wieder, J hebe sich ab durch gemessene Knappheit der Erzählung, die sich darauf beschränke, in einfachster Weise das wertvollste Detail zu bieten. Was ist von diesen so mannigfach auseinandergehenden Urteilen zu halten?

Eine didaktische Art wird an J wiederholt von Dillm hervorgehoben, und zwar würde nach ihm das Verfahren, in den Erzählungen „eine Fülle von wichtigen Lehren, ethisch-religiösen Gedanken und prophetischen Wahrheiten zu erschliessen und zum Ausdruck zu bringen“ (III 629), nicht etwa bloss in der Urgeschichte befolgt worden sein, wo gerade J die widersittliche Entwicklung der Menschheit und die Bedeutung dieser Entwicklung zur Anschauung bringt, sondern auch in der Patriarchengeschichte. In der jahw. Abrahamsgeschichte wird von Dillm die Durchsichtigkeit gerühmt, mit welcher „teils von einzelnen Begebenheiten reizende ideale Muster entworfen werden zur Veranschaulichung wichtiger Wahrheiten, teils die nimmer ruhende erwählende, berufende, erziehende und segnende Thätigkeit Gottes nachgewiesen wird, durch welche Abr. zum vollendeten Gottesmann gebildet wird“ (I 217), und ebenso soll die Josephsgeschichte bei J sich durch didaktischen Charakter auszeichnen (I 385). Von didaktischem Charakter der jahw. Erzählung kann man allenfalls bei der Urgeschichte reden, aus dem von Dillm genannten Grund. Allein auch hier darf man nicht allzuweit gehen. Wie die jahw. Schöpfungsgeschichte selbst, verglichen mit Ge 1 von theologischen Rücksichten und von rationeller Behandlung relativ freigeblieben ist, so muss doch auch von der sich daran anschliessenden Erzählung gesagt werden, dass eine didaktische Absicht keinenfalls besteht; die didaktische Wirkung ist ein Nebenerfolg, auf den es nicht mehr abgesehen ist, als auf die religiöse Wirkung überhaupt. Der ganze Reiz ginge verloren, wenn man den Eindruck

haben müsste, die Erzählung wolle erbauen oder gar dogmatische Gesichtspunkte darreichen; ganz ebenso, wenn man sich sagen müsste, sie wolle moralische Belehrungen geben. Noch mehr gilt das von der Patriarchengeschichte. Worin die Geschichte Josephs didaktisch sein soll, ist nicht ersichtlich. Die Moral, welche Ge 42 22 daraus zieht, gehört nicht J, und wenn diese Quelle an 45 7 beteiligt sein sollte, so ist das nur ein Beweis dafür, dass diese Erzählungen überhaupt von religiösen Gedanken getragen sind. Ganz unerträglich aber wäre es, wenn Abschnitte wie Ge 18 22b–33a, falls dieses Stück in J ursprünglich ist, oder Ge 24 als Musterbilder zur Veranschaulichung wichtiger Wahrheiten gemeint wären (Dillm I 218). Gewiss diese Erzählungen sind durchzogen von religiösen und sittlichen Grundgedanken, aber nicht weil sie den Zweck haben, diese Gedanken dem Leser nahe zu legen; dieselben kommen vielmehr im einzelnen ungesucht und unwillkürlich zum Ausdruck, einfach weil sie im Gemüt und in der Vorstellungswelt des Erzählers oder der Erzähler lebendig sind und eine wichtige Rolle spielen.

Was jene andern Urteile betrifft, so sind sie je an ihrem Ort berechtigt; die Erzählungsweise bleibt sich in J nicht ganz gleich. Es ist richtig, J giebt im Ganzen satte abgerundete Schilderungen, gelegentlich (Ge 24) fällt sogar eine gewisse epische Breite auf; es ist richtig, J malt gerne Scenen aus, die Schilderung bekommt Leben und Farbenreichtum durch ein geschicktes Eingehen auf Nebenumstände: man nehme die Schilderung des Paradieses, die Bewirtung der Gäste Abrahams oder in der Josephsgeschichte die bewegte Scene im Haus des Aegypters. Nach Dillm II 64 wären hieher auch die Redeverhandlungen zu ziehen, welche in die Geschichte der ägyptischen Plagen verwoben sind, allein an diesen ist doch auch E beteiligt. Aufs lebendigste kommt in J die Stimmung der handelnden Personen zum Ausdruck. Das wird durch verschiedene Mittel, aber immer in künstlerisch ungezwungener Weise, erreicht. Die Gier und der Heisshunger Esaus wird so einfach als künstlerisch darin zur Anschauung gebracht, dass er den Namen des von Jakob gekochten Gerichts nicht gleich finden kann (Ge 25 30, vgl Dillm I 315). In den Verhandlungen des in Aegypten gross gewordenen Joseph mit seinen Brüdern bringt die Erzählung bei den Brüdern wie beim Leser das Gefühl der Spannung, der bei fortwährenden unerklärlichen Ueberraschungen sich einstellenden Unsicherheit auch durch so kleine Dinge hervor, wie die Sitzordnung nach der Altersfolge der Brüder (43 33). Mit grosser psychologischer Feinheit (vgl hiefür auch psychologische Entwicklungen wie Ge 3 Ex 4 1 ss) werden

Stimmungen zum unmittelbaren Ausdruck gebracht auch in der die Ereignisse begleitenden Wechselrede: so das die Gemüter hin und her ziehende Sorgen im Hause Jakobs (Ge 43 1 ss); wie unmittelbar bricht der verhaltene Sturm widerstreitender Gefühle, der jeder Beschreibung spotten würde, in der kurz abbrechenden Anrede Josephs an seinen Bruder hervor „Gott segne dich mein Sohn“ (43 29); wie versteht es diese Erzählung, der grössten Seelenangst Worte zu geben in der Rede Judas vor Joseph (Ge 44 18 ss). Nach Dillm's Quellenscheidung wären auch die Schilderungen der Stimmungen des Volks in der Wüste, seines Murrens und seines Ungehorsams bei J beliebt (so Ex 14 10—14, vgl Dillm II 132 148 152 s). Und um noch ein von der breiten Aufklärung viel bespötteltes Stück heranzuziehen, auch den Empfindungen der stummen Kreatur weiss diese Erzählung in rührenden Tönen Ausdruck zu geben, wenn wie in der Geschichte Bileams einmal einem treuen misshandelten Tiere der Mund aufgethan wird.

Diese Anschaulichkeit, diese gemütliche Tiefe der jahw. Erzählung wird erreicht durch reiche Verwendung einzelner kleiner Züge und für den Gang der Dinge an sich entbehrlicher Beigaben. Damit scheint es nicht zu stimmen, wenn Dillm I 439 sagt, J gebe weniger Stoff als die ihm am nächsten stehende elohistische Quelle. Es ist richtig, E hat da und dort sachliche Notizen, die bei J fehlen: die Namen von Abrahams Knecht, von Rebekkas Amme, den Namen Potiphar, die Namen der beiden hebräischen Hebammen in Aegypten kennt J nicht (vgl Dillm I 295). Aber dazu will dann wieder nicht passen, dass gerade J durch genaue Ortsangaben sich auszeichnet: nach Wc 69 (anders freilich Dillm I 432) hätte z. B. J und nur diese Quelle den Namen Gosen; die Erzählung von der ehernen Schlange will Wc 111 J nicht zuweisen, weil sie nicht lokalisiert ist; das Fehlen des Landungsplatzes der Arche muss auf redaktioneller Auslassung beruhen (vgl Dillm I 145 zu Ge 8 3b—5, Bud Ur. 269 431 ss 441 ss). Diese Schwierigkeit löst sich sehr einfach: die von E gegebenen Namen von Nebenpersonen tragen zur Belebung der Erzählung wenig bei; ob man weiss, dass der Knecht Abrahams Elieser heisst, die Amme der Rebekka Debora u. s. w., oder ob man das nicht weiss, ist weniger wichtig; viel mehr kommt darauf an, dass individuelle, wirklich handelnde Persönlichkeiten auftreten; einen Namen kann auch ein blosser Statist tragen. Dass Unterdrückung sachlichen Details keine Eigentümlichkeit von J ist, zeigt gerade die diese Quelle auszeichnende Lokalisierung der Geschichten; diese trägt

wie gezeigt zum Eindruck der Erzählung bei, folglich wurde sie nicht unterlassen.

Dagegen ist allerdings eine Partie in J vorhanden, auf welche die bisherige Beurteilung der Schrift nicht recht passen will, der Bericht über die Besetzung des Landes Kanaan, wie er sich nach der neuesten Quellenanalyse giebt. Zwar verleugnet sich auch hier der frische und kräftige Charakter von J in keiner Weise, aber, mag man nun im einzelnen über den ursprünglichen Umfang dieses Berichts denken wie man will, soviel scheint auf jeden Fall deutlich zu sein, die künstlerisch ausgeführte Scenen- und Stimmungsmalerei der Patriarchengeschichte setzt sich hier nicht fort. Zwar hebt auch hier J gerade durch bestimmten konkreten Stoff sich ab, aber trotzdem ist hier eine gewisse Knappheit unverkennbar, die nach jenen zwar niemals unnötig und unschön breiten, aber doch mehr ausgerundeten Schilderungen nicht zu erwarten ist. Der früher mehr geschlossen einherflutende Strom teilt sich; J bietet hier eine Summe wertvoller Einzelbilder, aber ein Gesamtbild kommt nicht mehr zu Stand (vgl hiezu u. a. EMeyer, Gesch. des Altert. I 351). Daran, dass diese Schilderungen J gehören, kann kein Zweifel sein. Worin liegt dann aber der Grund dieser Verschiedenheit? Er wird in der Verschiedenheit des Stoffs zu suchen sein. Es muss hier der Frage nach den Quellen, aus denen J geschöpft hat, vorgegriffen werden. Die Vätergeschichte ist allem nach aus Sagen der Einzelstämme und Familien, aus Lokalüberlieferungen mannigfachster Herkunft zusammengesetzt. Die Elemente der Volkssage werden sich nicht von selbst zu einem harmonischen Gesamtbilde zusammengefügt haben. Da war von Anfang an eine gewisse Freiheit der Bewegung notwendig. Zudem, die Helden dieser Geschichte gehören der grauesten Vorzeit an; es liegt auf der Hand, dass solche Gestalten der dichtenden Phantasie und, wie gezeigt worden ist, auch schon einer wenn auch noch so leichten Schematisierung einen ganz andern Spielraum bieten, als Persönlichkeiten und Ueberlieferungen, mit welchen bestimmte historische Erinnerungen verbunden sind. Gestalten jener Art lassen sich in lebhaft bewegten und bis ins einzelne ausgemalten Scenen fast dramatisch vorführen, ihnen können individuelle Reden in den Mund gelegt werden. Bei dem Bericht über die Gründung des israelitischen Volkstums ging das doch nicht ohne weiteres an. Man mag über den historischen Wert auch der jahw. Ueberlieferung hierüber denken wie man will, aber dass da ein ganz anders gearteter Stoff vorliegt als in der Vätergeschichte, ist schon daran deutlich, dass Moses nicht lokalisiert ist. Sein Grab wird nicht gezeigt, er ist jedenfalls niemals

ein Stammesheiliger gewesen, dessen Name mit irgend einem Lokalheiligtum verbunden war. Etwas anders liegt die Sache wieder bei Josua: dieser hat ein bekanntes Grab, und St GJ I 136 161 hat ihn darum zum Heros Eponymos eines ephraimitischen Klans gemacht. Es ist hier nicht der Ort, in diese Frage einzutreten; die Analogie mit Josuas früherem Genossen Kaleb spricht immerhin für Stade's Ansicht (über Kaleb vgl Wc 337). Aber wenn die mit den Namen Moses und Josua zusammenhängende Ueberlieferung über die Festsetzung des Volks im Lande mit solcher Zurückhaltung behandelt ist, so dürfte sich das am einfachsten doch daraus erklären, dass hier wirkliche Erinnerungen an die einstigen Kämpfe und an ältere Verhältnisse vorlagen. Dieselben waren nicht mehr deutlich genug, um die Ausführung eines genaueren Bildes zu gestatten, aber auch noch nicht so verblasst, dass schon freie legendarische Ausbildungen möglich gewesen wären (anders freilich EMeyer ZatW I 141).

III. Die in der jahw. Erzählung hervortretenden Interessen und Anschauungen.

Von vornherein ist festzuhalten, dass J keine Tendenzschrift ist. Aber auch der „objektive" Historiker wird von Interessen und Gedanken getragen, die sich nicht verleugnen lassen, ja die um so deutlicher hervortreten, je unmittelbarer seine Darstellung ist.

§ 15. Beziehungen auf die örtliche und zeitliche Umgebung.

Die Interessen eines Schriftstellers, natürlich soweit sie keine individuellen sind, werden ihm aus der historischen Umgebung zugeführt, der er angehört. So spiegelt auch die jahw. Erzählung den Ort ihrer Erzählung in der mannigfaltigsten Weise wieder. Die schon in anderer Hinsicht erwähnte Lokalisierung der Erzählung an bekannte Orte verleiht derselben eine ganz charakteristische Lokalstimmung. Diese kommt in den schon besprochenen Etymologien von Ortsnamen zum Ausdruck, aber auch in andern Zügen der Erzählung. Die alte Schöpfungsgeschichte, wie sie in dieser Quelle vorliegt, denkt sich die Welt, ehe Gott sich ihrer ordnend annimmt, wie die dürre Wüste, welche Palästina umgiebt (Wp [2] 315. p [3] 312). Auffallende Erscheinungen der Landschaft werden durch geschichtliche Vorgänge erklärt: das tote Meer ist durch den Untergang von Sodom und Gomorrha entstanden, die Landzunge in demselben ist von der das übrige Thal treffenden Katastrophe aus-

genommen worden, weil Lot dahin geflohen ist. Ein auffallender Fels ist das Weib Lots, das zur Strafe für ihre Neugier versteinert worden ist. Der Dunst, der über der Spalte des toten Meers lagert, ist der Qualm, der von der Katastrophe aufsteigt.

Jeder der Patriarchen hat seinen bestimmten Ort oder muss ihn doch gehabt haben. Der ursprüngliche Sachverhalt hat hier freilich durch die Zusammenarbeitung der Quellen gelitten, da hier öfter Differenzen auszugleichen oder zu verwischen waren. Abraham wohnt bei den Terebinthen Mamres in Hebron, Isaak im Negeb bei Beerlachaj-roï (Ge 24 62 25 11 b) und Beerseba (Ge 26 23 25—33 28 10), Jakob möglicherweise in Hebron (Ge 37 14 46 1; vgl Dillm I 338 und Kue § 13 A 7 S 220. § 16 A 12 S 313 zu Ge 37 14), jedenfalls nicht in Sichem und Beerseba wie bei E; die jahwistische Angabe des Orts, wo Jakob begraben liegt, ist jetzt verloren (in Ge 50 1—14 ist dafür eine Notiz aus P eingesetzt). Was für eine Anschauung über die Bedeutung dieser Orte hinter der Lokalisierung der Patriarchensage sich verbirgt, wird sich noch zeigen. Hier kommt es darauf an, festzustellen, dass die jahwistische Erzählung fest in dem Boden von Palästina wurzelt. Diesem Haften der Erzählung am heimatlichen Boden liegt natürlich zugleich anhängliche Freude an der Heimat zu Grunde. Das Heimatgefühl kommt besonders zum Ausdruck: Kain, der von der אֲדָמָה vertrieben wird, fühlt sich eben damit verbannt auch aus der Nähe Gottes [1]), er ist aus der Zivilisation hinausgejagt, aus der Heimat in die Fremde, ins Elend (Ge 4 16 14); auch darauf pflegt hingewiesen zu werden, wie in der Kundschaftergeschichte bei J das Land als überaus fruchtbar gerühmt wird (Nu 13 28; anders P v 32).

Aber nicht bloss im geographischen Sinn hat man von einem natürlichen Boden zu reden, in welchem die jahwistische Erzählung wurzelt, sondern es ist noch weiter zu sagen, sie ist entstanden und genährt in einem frischen, charaktervollen Volksboden und hat das Gepräge ihrer Herkunft bewahrt in der Volkstümlichkeit, Urwüchsigkeit und Unbefangenheit, wodurch sie sich anerkanntermassen auszeichnet. Darin liegt zugleich ihre innere und, so weit man davon reden kann, ihre historische Wahrheit.

Ein Nachklang aus der Zeit ungebändigter Kriegsfreudigkeit ist nicht bloss in den Citaten aus dem Buch der Kriege Jhwh's zu verspüren, sondern zum Teil auch in der jahw. Erzählung selbst. Wenn in der alten Urvätertafel, Ge 4 16b—24, Lemech sich

1) Vgl zu dieser Vorstellung 1 Sam 26 19 s.

rühmt, dass er sich 70mal räche wo Kain sich 7mal räche, so treten diese ältesten Väter ganz den alten Heroen anderer Völker zur Seite. Dieser mutige, kriegerische Charakter ist freilich den späteren Vätern fast abhanden gekommen; er schimmert aber noch durch bei dem volkstümlichsten unter ihnen, bei Jakob: dieser ist nicht bloss der sanfte Mann, der bei den Zelten weilt (Ge 25 27), sondern auch ein Mann von gewaltiger Kraft, der den Stein, den die Hirten sonst nur mit vereinter Anstrengung vom Brunnenloch wegzuwälzen vermögen, allein bewältigt (Ge 29 2 s 8—10), ja der im Ringkampf mit einem Himmlischen, wenn nicht gar mit Jhwh selbst, unüberwunden bleibt, so lange bloss Kraft gegen Kraft steht (Ge 32 25 ss). Naturgemäss tritt dann wieder Kämpfen und Siegen in den Vordergrund bei der Eroberung des Landes.

Wenn jedoch EMeyer (Gesch. d. Altert. I 403) als Charakteristikum der jahw. Erzählung ganz allgemein „die Freude an Kampf und Sieg“ nennt, so geht das zu weit. Gerade die Patriarchengeschichte, welche sonst so durchaus aus volkstümlichen Motiven zusammengewoben ist, bietet, wie angedeutet, doch im Ganzen ein anderes Bild. Wie die Väter streng genommen keine Nomaden mehr sind — sie haben ja ihren festen Ort, und gelegentlich wird der Uebergang zum Ackerbau bei ihnen vorausgesetzt (Ge 26 12; vgl Wc 25, Wp ² 454 Anm 1. p ³ 348 Anm) —, so haben sie auch den wilden Charakter der Steppensöhne abgelegt. Das wird deutlich am Gegensatz zu den Seitentrieben an ihrem Stamm: Ismael ist ein Mensch wie ein Wildesel, in Feindschaft mit jedermann und jedermann in Feindschaft mit ihm, und sitzt allen seinen Verwandten auf dem Nacken (Ge 16 12); Esau ist ein tüchtiger Jäger, der die Steppe durchschweift (Ge 25 27) und von seinem Schwerte lebt (27 40, J nach KS). Die Träger der Verheissung haben dieses Wesen abgelegt, bis auf wenige Spuren, die sich fremd genug ausnehmen. Sie haben doch schon eine Idealisierung erfahren — ob erst von der letzten Bearbeitung der Erzählung oder ob schon in den für sie vorauszusetzenden schriftlichen Vorlagen oder endlich ob schon in der mündlichen Ueberlieferung, wird nicht mehr auszumachen sein; aber die vorliegende Thatsache ist, dass die Väter eines von Haus aus kriegerischen Volkes einen friedlichen Charakter bekommen haben (Wp ² 339. p ³ 333). Doch ist diese verfärbende Idealisierung noch nicht soweit vorgeschritten, dass aus den Vätern weltfremde Heilige geworden wären, die man sich nur als hochbetagte Greise vorstellen kann, im Gegenteil, sie zeigen ein frisches gesundes natürliches kräftiges Leben, namentlich die Zeichnung Jakobs ist eine sehr realistische

(z. Folg. vgl Wp [2] 338 s 345. p [3] 333 s 339 s). Sieht man aber dabei von den eben erwähnten jetzt fremdartig anmutenden Zügen bei Jakob ab, so trifft Wellhausen's Urteil über den Charakter der Patriarchen zu: „mutig und mannhaft sind sie nicht"; man nehme nur die kriechende Unterwürfigkeit und beineklappernde Angst, mit der Jakob seinem Bruder gegenübertritt. Die Patriarchen sind sozusagen mehr bürgerliche Charaktere. Vor allem sind sie gewandte Mehrer ihrer Habe, namentlich tüchtige Viehzüchter, in allen Kniffen dieses Berufes wohl beschlagen (Ge 30 31 ss); auch der Pharao benutzt gerne die Gelegenheit, ihre Erfahrung sich zu nutz zu machen (47 3 6 b).

Sie sind bevorzugte Lieblinge Jhwh's und dem entspricht bei allen eine ehrliche Frömmigkeit, nur dass dieselbe nicht bei allen diejenige Versittlichung des Charakters im Gefolge hat, nach welcher wir zuerst fragen. Bei Abraham und namentlich bei Joseph ist allerdings eine Verbindung von Religion und Sittlichkeit hergestellt, die heute noch ihren hohen erzieherischen Wert hat. Namentlich die Gestalt Josephs zeigt, welcher Höhe der israelitische Charakter fähig war. Weil er Gott fürchtet, willigt er in keine Sünde, sondern geht rein durchs Leben und überwindet in königlicher Grossmut das Böse mit Gutem. Er ist ein Israelit ohne Falsch; in seinem Bilde stört gar nichts. Und doch ist dabei auch er kein abstrakter Heiliger, sondern steht kräftig handelnd im vollen Getriebe des Lebens. In letzterer Hinsicht bleibt die Figur Abrahams hinter ihm zurück. Dieser ist der am wenigsten volkstümliche unter den Patriarchen, im Grunde eine unwiederholbare Persönlichkeit. Zwar gehört auch er durch sein Familienleben sehr dieser Welt an, aber eine gewisse kirchliche Steifheit und liturgische Feierlichkeit wird er nicht los. Aber wie gesagt, volkstümliche Figuren sind die Patriarchen darum doch. Bei aller vorbildlichen Frömmigkeit tragen sie Züge an sich, welche äusserst menschlich, nach unsern Begriffen sogar stark untersittlich sind. Sara lügt. Isaak — und doch wohl Abraham auch — überlässt aus Feigheit sein Weib der Lüsternheit des Fürsten, in dessen Gebiet er sich aufhält, „auf dass es ihm wohl gehe um seines Weibs willen" (Ge 26 7 ss 12 10 ss). Jakob ist in seiner Art ein hebräischer Odysseus, gewandt und wenn es der Mühe wert ist in seinen Mitteln nichts weniger als wählerisch. Es ist vielfach der Volksschwank, der sich hier geltend macht und ja nicht zum letzten Mal in Verbindung mit der Legende.

Vor allem aber kommt die Volkstümlichkeit der jahw. Erzählung in den Sittenbildern zum Vorschein, welche sie wieder am meisten in der Patriarchengeschichte bietet. Die Scenen, die hier sich

abspielen, sind sicher unverfälschte Bilder aus dem israelitischen Volksleben, in seinen Lichtseiten wie in seinen Schattenseiten. Es genügt hier an allbekanntes zu erinnern. Im Familienleben der Patriarchen tritt nicht bloss die natürliche Seite mit einer für unsern Geschmack oft nur zu grossen Unbefangenheit hervor, sondern es wird auch sittlich geradezu anstössiges mit peinlicher Genauigkeit berichtet. Die Missstände der Polygamie werden beinahe als etwas selbstverständliches mit in Rechnung genommen; die Eifersüchteleien der rechtmässigen Ehefrauen unter sich, ihr Neid, ihre Gewaltthätigkeit und Härte gegen glückliche Nebenweiber, die Händel zwischen den Kindern verschiedener Mütter spielen eine grosse Rolle. Auch dass die Patriarchen „ein wenig unter der Herrschaft ihrer mit mehr Temperament ausgestatteten Ehefrauen stehen", ist ein charakteristischer Zug in diesem Bild. Daneben aber steht doch auch anderes, erfreulichere und anmutendere Seiten des altisraelitischen Familienlebens. Es wird nicht bloss geschildert, wie der rechtliche Abschluss von Ehen unter normalen (Ge 24) und anormalen (cp 34) Verhältnissen zu Stande kommt, es wird auch in freundlichen Bildern gezeigt, wie und wo die ersten Anknüpfungen stattfinden, die zu rechtsgiltigem Abschluss einer Ehe führen. Am Brunnen vor der Stadt, wo die Mädchen Wasser schöpfen, findet der Knecht Abrahams diejenige, die dem Sohn seines Herrn bestimmt ist; am Brunnen trifft Jakob die Rahel und wirbt ohne Wort mit ritterlichem Dienst um ihre Liebe; das wiederholt sich bei Moses, der sich am Brunnen der sieben Töchter des Priesters in Midian annimmt und so die Zippora findet. Freilich muss dann J auch den derben Schwank erzählt haben, wie ein solches Idyll bös gestört wird und Laban dem Jakob zunächst die Lea zuführt. Gegen jene oben berührten minder erfreulichen Vorgänge in den Patriarchenfamilien hebt sich um so schöner ab die rührende Liebe und Fürsorge, mit welcher greise Väter ihre noch jungen Söhne umfassen oder beim Sterben ihrer Söhne überhaupt gedenken, und im Verhalten Josephs gegen Jakob die Ehrfurcht der Söhne vor ihren Vätern. Auch weiss diese Quelle doch auch davon zu erzählen, wie ältere Brüder über den jüngeren die Hand halten oder wie trotz aller Schwierigkeiten vorher feindliche Brüder wieder Frieden finden.

Auch über die Stellung der Frauen und damit über ein auch in diesen Verhältnissen nicht unwichtiges Stück des socialen Lebens verrät die Patriarchengeschichte einiges. Die Oede des Haremlebens ist in den Verhältnissen der Patriarchen nicht möglich. Die Mädchen bewegen sich zwanglos auch ausser dem Hause, sie weiden die Heerden, sie unterhalten sich am Brunnen unbefangen mit fremden Männern.

Die Frau hat, nicht bloss auf Umwegen, in der Familie eine, wenn auch dem Mann untergeordnete, so doch würdige und angesehene Stellung. Das zeigt sich schon daran, dass ausgenommen Ge 25 25 s und Ex 2 22 durchweg die Mütter den Kindern die Namen geben.

Ebenso erfahren wir einzelnes auch über Sitte und Brauch, wie sie ausserhalb dieser engsten Lebenskreise galten. Wie in Israel Gastfreundschaft geübt wurde, zeigt die Geschichte von Abraham und Lot oder die Aufnahme des Knechts des Abraham bei Laban. Einen Einblick in die Art des rechtlichen Verfahrens verstatten einige Erzählungen über Abschluss von Verträgen und die dabei beobachteten Formalitäten, die aber schon mehr religiöser Art sind.

Ganz in der Linie des Bisherigen liegt die nationale Grundstimmung, die Freude am eigenen Volk, von welcher diese Schrift durchaus beseelt ist. Das Volk Israel ist doch der Zweck und Mittelpunkt der ganzen Weltregierung Gottes. Die Patriarchen sind auch als die ausschliesslichen Lieblinge Gottes die Repräsentanten des von ihnen abstammenden Volkes. Die Völker, welche Israel Segen wünschen, werden von Gott gesegnet; diejenigen, die Israel verwünschen, werden mit Fluch beladen. Aber nicht bloss das, auch der Gedanke, dass den andern Völkern ein Heil von den Juden kommt, dürfte doch in J ausdrücklich ausgesprochen sein (in Ge 12 3b וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה und in v 2b וְהְיֵה בְּרָכָה vgl Dillm I 219 s und KS z. St.) Zu dieser nationalen Grundstimmung gehört, dass das Volk Israel durchaus als ein einheitliches angesehen wird, eine idealistische Betrachtungsweise, welcher die Gegenwart nicht mehr entsprach: J ist, wie sich zeigen wird, nach der Teilung in zwei Reiche geschrieben. Aber der Gedanke der nationalen Zusammengehörigkeit ist noch so stark, dass es thatsächlich nicht leicht ist zu sagen, in welchem von beiden Reichen die Schrift entstanden ist. Von einer eigentlichen Parteinahme für Juda oder das Nordreich wird man nicht reden können, ein Punkt, der indessen unten noch besonders zur Erörterung kommen muss.

Aber auch in ihrem Nationalbewusstsein bleibt die jahwistische Schrift wahr und auf dem Boden der Wirklichkeit. Das Idealbild des Volks schwebt über dem Ganzen fast wie ein Gedanke des Glaubens, als Richtpunkt für die Beurteilung der Geschichte; die später geübte Einrenkung der Geschichte in einen jenem Ideal entsprechenden Verlauf oder gar die dem spätern Judentum eigene Selbstüberhebung liegt durchaus ferne. Das beweisen die schon in anderem Zusammenhang genannten Menschlichkeiten und sittlichen

Mängel der Väter. Dazu könnten möglicherweise auch die nach Dillm's QuSch. J gehörigen Schilderungen von der Unzufriedenheit und dem fortwährenden Murren des Volkes gerechnet werden (Dillm II 148 165 s 168 zu Ex 14 10—14 16). Einen deutlichen und unbestreitbaren Beweis dafür, dass bei J das Nationalgefühl zu keiner unwahren Ueberschätzung des Volks geführt hat, liefern die Züge und Aussagen der Erzählung, in welchen das Verhältnis Israels zu andern Völkern ins Spiel kommt. Den Antipathien gegen diese wird gelegentlich in geradezu gehässiger Weise Ausdruck verliehen: die schlimme Geschichte, die den Moabitern und Ammonitern angehängt wird (Ge 19 30—38), dürfte doch J bleiben (vgl dagegen KS). Aber von grundsätzlicher Verachtung und Heruntersetzung der גוים ist bei J keine Rede. Eine der edelsten Gestalten des ATs ist der rauhe Kriegsmann Esau, der dem Bruder, der ihn so schnöde betrogen hat und nun angstbebend vor ihm steht, ein warmes Brudergefühl entgegenbringt und ihn nicht einmal durch verzeihende Worte demütigt, die ihn an das Vergangene hätten erinnern müssen. Je weniger das wirkliche Verhalten Edoms diesem Bilde entsprochen hat, desto grössere Ehre macht diese weitherzige Versöhnlichkeit der israelitischen Erzählung, wie Wp [2] 343. p [3] 337 (vgl auch das vorhergehende) mit berechtigtem Nachdruck hervorgehoben hat. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht auch die Bescheidenheit, mit welcher Jakob in Aegypten auftritt: bei E lässt der Pharao den Jakob einladen und stellt ihm und seiner Familie das Beste von allem Guten, das Aegypten bietet, zur Verfügung (Ge 45 18; v 19—21, worauf Wellh sich beruft, ist nach Dillm u. KS redakt.), bei P erteilt Jakob dem Pharao einen feierlichen Segen (47 10), bei J hingegen bitten die Jakobsöhne in demütiger Weise um die Provinz Gosen, ein Weideland, das mit dem Besten von Aegypten wenig zu thun hat, und der Pharao ist nicht abgeneigt, taugliche Leute unter ihnen auch in seinen Dienst zu nehmen (46 31—34 47 1 ss; vgl Wc 61): von Grossmachtsdünkel ist diese Erzählung weit entfernt [1]).

Ja sogar den Kanaanitern gegenüber wird diese Wahrhaftigkeit und Weitherzigkeit festgehalten: zwar kommt der Ekel, welchen das ja selbst derbsinnliche (vgl Ge 38), aber immer noch natürliche Volk gegenüber der Frivolität und dem Raffinement der höher kultivierten Kanaaniter empfand, zu rückhaltlosem Ausdruck (vgl Ge 9 20 ss 19 4 ss). Gegen die Verschmelzung mit ihnen besteht eine gründliche (Ge 24 3 34 7), aber doch nicht principielle (Ge 38 1—3, auch cp 34) Ab-

1) Ueber Bileam s. u. S 129.

neigung. Dass da und dort ein blutiger Hass gegen die Kanaaniter bestand, verhehlt J nicht (Ge 34). Das ist nach den Kämpfen, die mit ihnen zu führen waren, auch gar nicht anders zu erwarten. Aber dass zu ihrer Ausrottung jedes Mittel erlaubt sei, ist auch nicht die Meinung. Zwar wird unbefangen erzählt, wie Israel sich im Kampfe des entgegenkommenden Verrats gerne bedient (Jos 2 Jud 1 $_{24-26}$), aber treulose Verletzung von Verträgen wird missbilligt, entschieden nicht bloss wegen des Nachteils, den diese haben kann (Ge 34 $_{30}$, vgl 49 $_{5-7}$ Jos 10). Auch nach neueren Auffassungen von der Entwicklung der Religion Israels ist von Anfang an eine gänzliche Verschiedenheit der religiösen Art zwischen beiden Völkern gestanden (vgl St GJ I 390 ss 405 ss 414 ss 438 s). Doch auch das hindert J nicht an der Anerkennung, dass Israel durch die höher entwickelte Kultur dieses Feindes gefördert worden ist (Jud 2 $_{23}$ 3 $_{1}$ s; vgl Bud RiSa 79). Von da aus hat Dillmann's Annäherung von J an D ihre Schwierigkeiten: Stellen, welche an den Kanaanitern eben nur ihre fluchwürdige Verkommenheit hervorzuheben wissen und ihre gänzliche Ausrottung zur Pflicht machen (vgl Ge 15 $_{16}$ Ex 23 $_{31\,b-33}$), dürften nicht einmal auf jahw. Grundlage zurückgehen, wie Dillm II 253 will; sie stossen sich auch zu hart mit der für die jahw. Kenntnis der Dinge feststehenden Thatsache, dass bedeutende kanaanitische Reste mitten unter Israel blieben (vgl Jud 1).

§ 16. Religiöse und sittliche Anschauungen.

Die jahwistische Quelle ist nach Ewald's Vorgang von ESchrader (De Wette, Einl. [8] § 202 205) als der prophetische Erzähler bezeichnet und charakterisiert worden. Diese Bezeichnung hat ihr Recht. Es finden sich in dieser Quelle an beherrschender Stelle Gedanken, die völlig auf der Höhe der prophetischen Gotteserkenntnis stehen, überhaupt die Gedankenwelt der Propheten voraussetzen (vgl hiezu namentlich Kue § 13, 3).

Jhwh ist Herr der ganzen Erde, Herr auch der heidnischen Länder (Ex 9 $_{29}$). Von ihm kommt ebenso Glück und Unglück der einzelnen Menschen: er hat dem Menschen den Mund erschaffen, er ist es, der stumm oder taub oder sehend oder blind macht (Ex 11 $_{4}$, wenn die Stelle wirklich jahw. ist). Gott ist der ausschlaggebende Faktor im Gang der Dinge; er greift sehr bestimmt in den Gang der Ereignisse ein. Aber er bleibt dabei doch über die Welt erhaben, er wird in irdische Interessen und Vorgänge nicht hereingezogen. Es ist gar nicht an dem, dass Gottes Wege und Israels natürliches Interesse sich decken würden: auch Verluste, welche das Volk treffen,

sind in Gottes Rat bestimmt (Ge 27 40). Eine geistige Gottesvorstellung liegt namentlich den Wunderberichten dieser Quelle zu Grund. Eigentliche Mirakel werden vermieden. Es war davon schon in anderem Zusammenhang die Rede (S 113s). Die ägyptischen Plagen schickt Gott selbst, das Meer legt er trocken, damit Israel hindurchgehen kann. Den Zauberstab des Moses kennt diese Quelle nicht. Aber Gott wird darum nicht in die irdischen Dinge selbst hereingenommen, sondern bleibt darüber. Die Wunder werden vollbracht durch die Elemente, welche seinem Winke dienen müssen (Ex 10 13 19 14 21; vgl Dillm II 23 64, Wc 78). Von hier aus empfiehlt es sich, Ex 14 25a, ohnehin eine Doublette zu v 24, mit Dillm aus dem jahw. Bericht auszuheben und E zuzuweisen; dieses unerklärliche Abspringen der Wagenräder ist ein mirakulöser Zug, der zum übrigen Charakter des Hergangs nicht recht passt. Dass J keine rationalistischen Tendenzen hat, ist selbstverständlich. Davon, dass die Wunder in zufällige natürliche Vorgänge aufgelöst würden, kann keine Rede sein. Die Wolken- und Feuersäule, aus der Jhwh herausblickt, das ägyptische Heer dadurch in Schrecken und verhängnisvolle Verwirrung versetzend (v 24), hat auch J.

Andererseits ist die geistige Erhabenheit Gottes über die Welt keine abstrakte Weltferne. Der jahw. Gottesbegriff ist ein durch und durch religiös bestimmter. Gott kümmert sich um sein Volk; durch ernstliches Gebet lässt er sich erbitten: das Gebet des Moses wird in der Not der Plagen von dem Pharao nicht vergeblich angerufen (Dillm II 64; Ge 19 22b—33a Ex 32 9—14 werden nicht allgemein für urspr. jahw angesehen). Als durchaus prophetisch aber erweist sich die jahw. Schrift darin, dass fortwährende Offenbarung der göttlichen Absichten die Ereignisse begleitet bezw. ihnen vorangeht. Es sind damit nicht die Fälle gemeint, wo die Initiative zu einer neuen Wendung unmittelbar von Gott ausgeht, wie Ge 12 1 ss. Aber wenn auch das Ge 18 17 sich findende Seitenstück zu Am 3 7 in J nicht ursprünglich ist, der Gedanke, dass Jhwh nichts thut, ohne seinen Ratschluss seinen Knechten den Propheten zu offenbaren, ist durchaus massgebend: gleich Ge 18 20 zeigt Gott dem Abraham in der That die bevorstehende Vernichtung von Sodom und Gomorrha an; das Kommen und Gehen der ägyptischen Plagen wird regelmässig dem Moses vorher genau mitgeteilt (Dillm II 66), ein Zug, um dessen willen Dillm III 451 und Albers 52 auch Jos 3 5 dieser Quelle zuweisen; jedenfalls muss, ehe das Volk den Jordan überschreitet, sogar ein fremder Prophet den Schleier heben, der die Zukunft deckt (Nu 24). Ob dagegen die Bezeichnung des Moses als עֶבֶד יהוה Dt 34 5

die angesichts Am 3 7 ebenfalls hier ihre Bedeutung hätte, gerade J gehört (Dillm III 433 s), ist mindestens unsicher.

Ohne Zweifel hat die jahw. Quelle auch die prophetische Ausschau im höhern prophetischen Sinn. In Ge 12 3 28 14 klingen schliesslich doch prophetische Gedanken über die letzten Ziele Israels und der Welt an (von 9 25 ss ist aus sachlichen, von 15 13 ss 18 18 s aus kritischen Gründen abzusehen; vgl Dillm I 156 329). Und wenn die Gedanken über das, was nach göttlicher Ordnung das eigentlich normale und für eine bessere Zukunft zu erhoffende ist, mit anklingen sollten in den Anschauungen über das goldene Zeitalter einer längst entschwundenen Vergangenheit, so wäre die jahw. Erzählung auch nicht unberührt von dem prophetischen Gedanken, dass einst alle Völker den Namen Jhwh's anrufen werden: es ist in dieser Schrift, welche wie erwähnt fast durchgängig den Namen Jhwh's in der Rede von Heiden und im Gespräche mit Heiden vermeidet, gewiss nicht einfache Sorglosigkeit, wenn sie nicht bloss die Väter des Volkes Israel, sondern schon die Väter der Menschheit den Namen Jhwh's kennen und verehren lässt (Ge 4 1 26 8 20), ja sogar in der Person Bileams einen Heiden als ächten Jhwhpropheten auftreten lässt [1]), was nachträglich zugleich ein weiterer Beleg für die nationale Weitherzigkeit von J ist.

Hand in Hand mit diesen religiösen Gedanken kommt da und dort eine ebenfalls auf der Höhe prophetischer Anschauungen stehende sittliche Denkweise zum Vorschein (vgl Dillm III 629), wodurch zugleich auch noch ein Licht auf den Gottesbegriff von J fällt: prophetisch ist dieser auch in der hier vorliegenden Geltendmachung der ethischen Seite im Wesen Gottes. Die jahw. Urgeschichte ist durchzogen von dem Gedanken, dass alles Verderben in der Welt von der Sünde kommt. Es herrscht hier ein schwerer sittlicher Ernst, nach Kuenen's Ausdruck (§ 13 A 26 S 241) eine prononcierte ethische

1) Man könnte fragen, ob die Bileamparasche in JE ursprünglich ist. Diese Frage ist aus zwei Gründen keine müssige. Einmal fällt es auf, dass mitten zwischen sonst so kurzen und knappen Berichten hier eine so ausführliche Erzählung gegeben wird, eine Erwägung, der indessen für sich keine entscheidende Bedeutung zukommen kann; umsomehr giebt zu denken, dass im Dt (von der kritisch verdächtigen Erwähnung 25 5 6 abgesehen) Bileam in der Rekapitulation der JE-Geschichte ignoriert wird. Man darf sich das indessen vielleicht so erklären, dass für die strengeren und engeren theologischen Begriffe von D ein Jhwhprophet heidnischer Abkunft unmöglich war und diese Gestalt darum totgeschwiegen wurde. Dagegen, die Bileamsgeschichte als selbständiges, keiner der Hauptquellen von JE angehöriges Fragment anzusehen, spricht sehr entschieden die dem übrigen JE entsprechende Zusammensetzung der Perikope aus zwei ursprünglich für sich bestehenden Relationen.

Tendenz; ebenso in der Geschichte der Väter Israels, wo nicht bloss gezeigt wird, wie den Vätern, die vor Gott wandeln, Wohlergehen und langes Leben zu Teil wird, sondern auch das nachdrücklich vor Augen tritt, dass immer noch die Sünde als dem Wesen Gottes widerstreitend die Vernichtung herausfordert. Und um hier noch an etwas schon in anderem Zusammenhang angeführtes zu erinnern, soweit in den Patriarchen Idealbilder eines rechten Israeliten gezeichnet sind, ist für ihre Idealisierung gerade der ethische Gesichtspunkt der massgebende gewesen. Und um einen an sich unbedeutenden Zug hervorzuheben, das Mitgefühl mit dem Seufzen der Kreatur, das in der Bileamsgeschichte hervortritt, ist gegenüber den Gewohnheiten des Orients doppelt hoch anzuschlagen.

Aber das alles ist nur die eine Seite. Wie es sich nun schon wiederholt gezeigt hat, dass die jahw. Schrift entgegengesetztes in sich vereinigt, so ist es auch hier. Mit dieser Höhe prophetischer Gedanken und Anschauungen kontrastieren in auffallender Weise allenthalben Züge, welche ganz anderer Art sind. Sittlich äusserst bedenkliches wird unbedenklich oder gar mit sichtlichem Behagen erzählt und den bisher genannten Vorstellungen von Gott stehen andere gegenüber, die volkstümlich naiv, ja auch solche, die geradezu dem Volksaberglauben und Heidentum zuzuweisen sind. Und es steht dabei nicht so, dass über solche Dinge eben in objektiver Weise referiert würde als über solche, die dem eigenen Gedankenkreis des Erzählers ferne lägen, sondern solche Anschauungen sind an ihrem Ort für die Erzählung gerade so bestimmend wie jene prophetischen Gedanken es sind.

Die Belege kamen zum Teil schon anderwärts zur Sprache. Es war schon davon die Rede, dass die Idealisierung der Patriarchen nicht weit genug geht, um ihnen nicht eine ganze Menge starker Natürlichkeiten und auch viel Untersittliches zu lassen. Und wenn man auch die von Jhwh veranlasste und von Moses an den Pharao gestellte Scheinforderung eines nur vorübergehenden Aufenthalts in der Wüste als erlaubte Kriegslist ansehen kann, die schliessliche Bestehlung ägyptischer Privatleute wird auch bei J vorauszusetzen sein und bietet schweren sittlichen Anstoss (vgl Dillm II 118).

Wenn die jahw. Erzählung auf der einen Seite es vermeidet, den Wundern eine mirakulöse, zauberhafte Art zu geben, so sind doch auch Partien vorhanden, in denen das Wunderbare sich geradezu häuft. Das ist, wie schon zu berühren war, in der Urgeschichte der Fall; um hier nur eines hervorzuheben: dort ist bei J allerdings die Meinung auch vorhanden, dass die Menschheit auf dem Weg der natür-

lichen Entwicklung in die Vielheit von Völkern und Sprachen sich geteilt habe (Ge 10), aber dem steht noch eine andere Ansicht zur Seite, wonach das auf höchst wunderbare Weise durch ein Eingreifen Gottes geschehen ist (Ge 11 1—9; vgl Wp [2] 320 s 330. p [3] 317 s 327). In der Urgeschichte begegnen auch äusserst naive Vorstellungen von Gott. In der Paradieserzählung giebt sich Gott ganz wie ein Mensch; ein stärkerer Anthropomorphismus ist gar nicht denkbar, als diese Schilderungen ihn darbieten, wie Gott den Garten anlegt und bevölkert, wie er selbst in der Abendkühle drin spazieren geht und dabei zufällig die Uebertretung der Menschen entdeckt. Speziell von der Allwissenheit des Herrn der Welt wird auch sonst gänzlich abgesehen: um sich vom Stand der Dinge in Babel zu überzeugen, steigt Jhwh vom Himmel herab; über die Zustände in Sodom und Gomorrha ist ein Gerücht vor Gott gekommen, um sich von dessen Wahrheit zu überzeugen, muss er selbst hingehen und an Ort und Stelle den Augenschein nehmen; auch in der Mosesgeschichte begiebt Jhwh sich selbst auf den Schauplatz, um das Volk Israel aus der ägyptischen Bedrückung zu retten (Ex 3 8). Auch Anthropopathismen fehlen nicht. Jhwh bereut, dass er den Menschen geschaffen hat (Ge 6 6), er riecht den angenehmen Duft von Noahs Opfer und wird dadurch freundlich gestimmt (8 21). Indessen Wellh (Wp [2] 322. p [3] 320) hat Recht, man darf den Gegensatz dieser naiven Aussagen gegen den prophetischen Gottesbegriff doch nicht überspannen: „mit alledem wird gleichwohl der Majestät Jahves nichts vergeben". Wie beides sich vereinigen lässt, ist allerdings „das Geheimnis des Geistes". Aber in J ist das Problem gelöst.

In diesen Zusammenhang schickt sich ein Wort über die Theophanien bei J. Dieselben zeichnen sich durch eine starke Vermenschlichung oder doch Versinnlichung der erscheinenden Gottheit aus. Die Himmlischen, darunter Jhwh, die zu Abraham kommen, lassen sich von ihm bewirten. Bei der Erscheinung, die Jakob in Bethel hat, stehen Gott und Mensch sich anders gegenüber als bei dem elohistischen Parallelbericht: in diesem treten zwischen die transscendent und stumm bleibende Gottheit und Jakob die auf- und absteigenden Engel, bei J steht Jhwh vor Jakob und redet mit ihm, d. h. bei J verkehrt Gott nicht vom Himmel aus und durch allerhand Vermittlungen mit den Menschen, sondern kommt auf die Erde (Wc 32). Die massivste Vorstellung zeigt die Theophanie, die Jakob an der Furt über den Jabbok hat. Und wenn Gott nicht in menschlicher Gestalt entgegentritt, so erscheint er etwa als Feuerflamme (Ge 15 17; auch Ex 3 1—9 ist nach Wc vorwiegnde J), also doch

immer noch sinnenfällig. Doch hat J auch Nachtgesichte und Traumerscheinungen (Ge 26 24, auch 28 13 ss). Hieher dürfte auch die Wolken- und Feuersäule beim Auszug aus Aegypten zu rechnen sein, die freilich J nicht allein gehabt hat. Namentlich aber spielt in dieser Quelle der מַלְאַךְ יהוה, der erscheinende Jhwh, eine bedeutende Rolle (vgl Wp [2] 354 A 2. p [3] 349 A 1). Der מלאך יהוה, der bei E in der Regel vom Himmel ruft, begegnet bei J denen, welchen eine Offenbarung wird. Die Hagar trifft er beim Brunnen in der Wüste (Ge 16 7, s. dagegen 21 17; vgl Wc 19, Kue § 13 A 11 S 223 zu Ge 16 1—14). Die in ähnlicher Form stattfindende Erscheinung des שַׂר־צְבָא יהוה Jos 5 13 ss hat Kue § 13 A 21 S 236 eben wegen dieser bestimmten Vorstellung eines Fürsten des himmlischen Heeres einer späteren Hand zugewiesen. Falls Ex 33 12—23 34 8—10 ursprünglich jahw. wären, läge hier ein Zeugnis vor, dass aus dem Ge 16 13 möglicherweise angedeuteten Gedanken (doch vgl KS) die das ganze Institut der Theophanie gefährdende Konsequenz bei J selbst gezogen und ein Ausgleich zwischen der prophetischen und naiv-volkstümlichen Anschauung versucht worden ist. Wellh und Kue sprechen indessen diese Ausführungen J ab, speziell Kue § 13 A 21 S 236 meint, diese Erwägungen repräsentieren ein späteres Stadium der religiösen Entwicklung als die Prophetie des 8. Jahrhunderts, sie zeugen von fortgesetztem Nachdenken über Jhwh's Wesen und Eigenschaften und enthalten den Anfang einer Glaubenslehre.

Aber nicht bloss volkstümliche Vorstellungen über die Gottheit stehen neben dem anderweitig zur prophetischen Gotteserkenntnis fortgebildeten Jhwhglauben, sondern auch kräftige Reste von heidnischem Mythus und heidnischem Aberglauben. Auf den mythischen Hintergrund der Paradiesgeschichte war schon in anderem Zusammenhang hinzuweisen. Die Frage, wie es mit den Paradiesbäumen, speziell mit dem Zauberbaum des Lebens steht, wird besser hier noch zurückgestellt. Sonst liegen mythische Züge noch vor namentlich in Ge 6 1—4, dem Abschnitt über die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, sowie Ge 32 25 ss dem Bericht über den in geheimnisvollem Dämmerlicht vor sich gehenden Ringkampf Jakobs mit einem namenlosen Ueberirdischen, den direkt als Jhwh zu bezeichnen die Erzählung sich scheut (nach Dillm ist der Abschnitt freilich elohistisch). Dazu kommt anderes, was ohne weiteres als Volksaberglaube oder als Nachklang der durch den Jahwismus verdrängten ursprünglichen heidnischen Volksreligion anzusehen ist. Die Wahrsagekunst des Joseph in Aegypten, Ge 44 5 15 kann

in diesem Zusammenhang schwerlich genannt werden; die ist eine Maske und entspricht nur dem, dass Joseph auch den Namen Jhwh nicht in den Mund nimmt. Aber ganz unzweifelhaft gehört hieher die Geschichte mit den Dudaïm Rubens Ge 30 14—16 (nach Dillm E); der Schluss fehlt, nämlich dass Rahel dem Genuss dieser Frucht die Empfängnis des Joseph verdankt (vgl Kue § 13 A 11 S 224, Wp ² 345. p ³ 239). Die Erzählung in Ex 4 24—26, wie Moses auf der Reise nach Aegypten von Jhwh in der Herberge überfallen und von seinem Weibe durch schleunige Vornahme der Beschneidung des erstgebornen Sohns und Berührung mit dessen Vorhaut gerettet wird, ist jedenfalls auch ein derartiger Rest. Es ist hier zweierlei möglich, entweder liegt ein Aberglaube vor, wie er sich wohl nicht erst im talmudischen Judentum an die Beschneidung oder deren Unterlassung gehängt hat (vgl Buxtorf Judenschul, Basel 1643 S 109), oder aber eine dunkle Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung der Beschneidung als eine irgendwie den Eintritt in die Pubertät oder in die Ehe weihende Ceremonie (vgl Wp ² 360. p ³ 554 s; R. Andrée, ethnographische Parallelen und Vergleiche, neue Folge, Lpz 1889 S 166—212); die Erzählung hätte in letzterem Fall den Sinn, dass Moses, der als Unbeschnittener (vgl Josua 5 2 s 8 s) seinen Sohn gezeugt hat, dafür der göttlichen Rache verfallen ist und durch diese Notauskunft gerettet wird (so Wellh l. c.). Dass derartige Erinnerungen an die ältesten Anschauungen für die jahw. Schrift nicht auszuschliessen sind, legt sich auch dadurch nahe, dass die Beschneidung im Gilgal (Jos 5 2 s 8 s) und der Besuch bei der Rahab in Jericho in zu verdächtiger Nähe sind, um nicht an die Excesse zu erinnern, welche bei einzelnen Völkern auf die Beschneidung der herangewachsenen Jugend folgen (Stade, ZatW VI 132 ss).

Endlich ist noch eines zu erwähnen, worauf namentlich Wp² 316 318 331 s. p ³ 314 316 329 und St GJ I 632 aufmerksam machen. Die jahw. Erzählung spiegelt im ganzen eine auch von religiösen Motiven bestimmte lebensfreudige Stimmung wieder: Jhwh hat das von den Erzvätern repräsentierte Volk lieb und führt es einer glücklichen Zukunft entgegen. Dem gegenüber sollen in der Urgeschichte Züge anderer Art vorhanden sein, eine schwermütige Betrachtung des Lebens, eine scheue heidnische Stimmung. Das Leben in der Welt mit seiner Arbeit wird nur als ein der wahren Bestimmung des Menschen widersprechender aussichtsloser Frohndienst angesehen. In dies jetzige traurige Los ist der Mensch erst nachträglich gestossen worden. Der Grund ist, dass er angefangen hat, Erkenntnis zu gewinnen; die verhängnisvolle Erkenntnis von Gut und Bös will

Wellh nicht als sittliche Erkenntnis verstehen, sondern als die Erkenntnis überhaupt, als das Wissen um nützlich und schädlich, als das Klugwerden. Es mag sein, dass der Sinn des ursprünglichen Mythus, der in die jahwistische Erzählung verarbeitet ist, ein derartiger war; jetzt erscheint er immerhin verwischt und ins Ethische umgebogen. Desto sicherer ist aber das weitere, nämlich dass Stücke wie die Völkertafel in Ge 4 und die Geschichte des babylonischen Turmbaus, dann wohl auch Ge 6 1—4 von dem Gedanken beherrscht sind, dass das Vorwärtsschreiten in der Kultur erkauft wird durch Rückgang der Gottesfurcht. Hier kommt entschieden eine pessimistische Stimmung zum Ausdruck. An und für sich könnte diese Stimmung rein kulturgeschichtlich erklärt und eher für das Erzeugnis einer spätern schon überfeinerten, von der Kultur übersättigten und entkräfteten Zeit angesehen werden. Wellh macht aber darauf aufmerksam, dass ein heidnisches Element in diesen düstern Ernst dadurch hereinkommt, dass der Gedanke vom Neide der Gottheit gestreift wird. Man wird für Ge 6 1—4 11 1—9 und dann allerdings wohl auch für Ge 2 s das Hereinspielen des Gedankens zugeben müssen, dass Gott es nicht leiden mag und einschreitet, wenn die Menschen die zwischen ihnen und den Himmlischen befestigte Kluft überschreiten und über die Enge ihres Daseins sich erheben wollen.

§ 17. Kultisches und Priesterliches.

Den Vorstellungen von Gott entspricht die Art und Weise seiner Verehrung. So lassen sich auch in der jahw. Erzählung kultische Pendants zu den verschiedenen religiösen Vorstellungsreihen nachweisen. Zwar hat Dillm II 262 darin Recht, wenn er urteilt, dass diese Schrift gemäss ihrer prophetischen Denkweise auf kultische und rein priesterliche Dinge nicht viel eingegangen sei. Doch fehlt es an Bezugnahme auch auf diese Seite des israelitischen Lebens nicht. Es zeigt sich z. B., dass dieser Erzählung kultische Begriffe nicht fremd sind; so findet sich Ge 8 21 der sonst nur noch bei P und Ez vorkommende Ausdruck רֵיחַ הַנִּיחֹחַ. Die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere ist dieser Schrift so selbstverständlich, dass sie dieselbe ohne weiteres für die Zeit Noahs voraussetzt, der nach ihr von den reinen Tieren je 7 Paare, von den unreinen nur je ein Paar rettet, und ebenso ist der Gedanke der „levitischen“ Reinheit massgebend, wenn nach dem doch wohl von J aufgenommenen Gesetz Ex 34 14—26 das Opfer nicht mit Gesäuertem in Berührung kommen darf (v 25) oder wenn das Volk vor bevorstehenden göttlichen Aktionen sich „rein“ macht (Ex 19 22 Nu 11 18 Jos 3 5 7 13aβ; vgl

Albers 52 104). Bestehende Sitten und Gewohnheiten kultischer oder halbkultischer Art werden gelegentlich, man kann nicht wohl sagen eingeschärft, aber begründet, freilich nicht in Form der Gesetzgebung [1]) sondern in Form der Kultussage: die Sitte der Beschneidung der Knaben wird Ex 4 24 durch eine Erzählung motiviert, die Scheu vor dem Genuss der Hüftspannader — falls Ge 32 33 wirklich jahw. und kein sekundärer Zusatz ist — aus dem Widerfahrnis Jakobs bei seinem Ringkampf am Jabbok (vgl Wp [2] 360. p [3] 355).

Man kann noch weiter gehen. Es tritt sogar da und dort eine deutlich erkennbare Stellungnahme zum Kultus hervor. Im ganzen stellt die jahw. Erzählung auch hier zur Volksfrömmigkeit sich freundlich und entgegenkommend. Es ist nicht nur überall vorausgesetzt, dass die Helden der jahw. Geschichte opfern, auch mit der volkstümlichen Anschauung, das Opfer sei eine Gott wohlgefällige und gerne von ihm angenommene Gabe, wird unbefangen gearbeitet: Abels Opfer wird angenommen; das Opfer Noahs ist Jhwh höchst angenehm. In der Patriarchengeschichte ist die ausdrückliche Erwähnung von Opfern selten, fehlt aber nicht gänzlich: Jakob und Laban halten nach ihrer gütlichen Auseinandersetzung ein Opfermahl (Ge 31 46). Eine entschiedene Billigung des Opferkultes aber liegt in der wiederholt bemerkten Errichtung von Altären durch die Erzväter (Ge 12 7 s 13 18 26 25), wie denn auch das Gesetz Ex 34 14—26 gerade Bestimmungen über den Opferkultus giebt.

Vor allem aber wird das Entgegenkommen gegenüber der volkstümlichen Frömmigkeit an der Stellung zu den verschiedenen Lokalheiligtümern deutlich. Dillm's (III 628) Ausdruck, dass „die Lokalheiligtümer für diesen Erzähler noch nicht entwertet sind", sagt viel zu wenig; man muss mit Wellh betonen, dass gerade die Patriarchensagen Kultussagen sind. Die Patriarchen wohnen ausschliesslich an Stätten, die späterhin als uralte Heiligtümer gelten, und inaugurieren den Opferdienst daselbst; diese Stätten werden vielfach durch Theophanien gewiesen und durch die Erscheinung Jhwh's zugleich für alle Zeit als Opferstätten geweiht (Ge 28 19); das ist ein so charakteristischer Zug, dass die jahw. Herkunft von Erzählungen, in welchen Jhwh nicht an einem bestimmten Ort zu den Vätern redet, von vornherein verdächtig ist (vgl oben S 118 über Lokalisierung der jahw. Erzählungen; Wc 25, Wp [2] 31 s 343 s. p [3] 30 s 338; s. Stellen wie Ge 12 7 13 18 u. 18 1 26 24 s). Ja sogar von

1) Die Frage, was für Gesetze J enthalten hat, bleibt hier absichtlich ausser Erörterung.

heiligen Bäumen und Brunnen wird noch unbefangen geredet (Ge 12 6 13 18 21 33 26 25). Auch Feste werden in dieser Quelle genannt: an das Passahfest knüpft sich der Auszug aus Aegypten an; das Gesetz in Ex 34 kennt ausserdem noch das Wochenfest und das Herbstfest. Ob der Sabbathfeier bei J grössere Bedeutung beigelegt wurde, ist eine schwierige Frage. Das Sabbathgebot in Ex 34 ist so ungeschickt zwischen die Festgebote hinein gestellt, dass Wellh's Verdacht gegen seine Ursprünglichkeit nur zu nahe liegt. Dagegen hat Budde, worauf noch zurückzukommen ist, darauf aufmerksam gemacht, dass die Begründung des Sabbathgebots in Ex 20 Ausdrücke hat, welche dem Text von Ge 1 fremd sind, und mit daraus geschlossen, dass in der jahw. Schrift einst auch eine Schöpfungsgeschichte mit einem Sechstagewerk und einer Begründung des Sabbaths stand (Bud Ur. S 493—95).

Allein wie sonst macht sich neben der unbefangenen Billigung der volkstümlichen Sitten und Anschauungen noch eine andere, eine prophetische Strömung geltend. Der volkstümliche Kultus wird nicht verworfen, aber es zeigt sich doch, dass gewisse allzu heidnische Elemente aus der Erzählung entfernt worden sind. Es hat auch hier eine schonende, aber absichtliche Färbung des Ursprünglichen stattgefunden. Ganz abgesehen von den eigentlichen Bildern der Gottheit, von denen eine Art, die gegossenen, in Ex 34 17 ausdrücklich verboten ist (vgl Wp² 49 Anm. p³ 48 Anm), sind, worauf Wp² 33 Anm u. 383. p³ 32 Anm u. 377 aufmerksam macht, die Ascheren, die in der Volksreligion eine so grosse Rolle spielten, aus der Patriarchengeschichte entfernt, nach Dillm III 628 auch die Masseben, und in der That gehören die vorkommenden Malsteine ausschliesslich der elohistischen Quelle an; Ge 31 51 s ist der Malstein im jahw. Text von einem harmonisierenden R eingesetzt. Als „prophetische" Schrift erweist sich J aber namentlich dadurch, dass gelegentlich der Ansatz gemacht wird, von dem Wert des äussern Kultus ganz abzusehen: in der Erzählung von Kain und Abel liegt offenbar der Gedanke vor, Kains Opfer sei verworfen worden, weil Gott das Herz ansieht und nicht auf den Wert der Gabe achtet sondern auf die Gesinnung (vgl Dillm I 93), und wenn vollends das Vertrauen auf Jhwh es ist, was den Menschen in die rechte Stellung zu ihm bringt (Ge 15 6), dann ist eigentlich die von den Propheten gezogene Konsequenz unvermeidlich, dass der Opferkult von untergeordneter Bedeutung ist.

Dagegen fällt es auf, dass — von Aaron war schon die Rede (S 76 s) — ein Priesterstand in J nicht oder kaum (ev. Jos 3 s) erwähnt wird. Die Erzväter bringen ihre Opfer selbst dar; davon

dass nur ein Mann priesterlichen Standes das thun darf, weiss J nichts. Selbstverständlich ist damit nicht gesagt, dass diese Geschichten oder gar diese Schrift in einer Zeit entstanden seien, wo es noch kein ausgebildetes Priestertum gab; an den grössern Heiligtümern sind naturgemäss Priester gewesen; das Einholen des Orakels wird auch nach den Anschauungen von J Sache der priesterlichen Technik gewesen sein, obwohl Ge 25 21 ss (Jos 9 14?) Jud 1 1 s nichts darüber sagen. Nur das ist für die jahw. Schrift bezeichnend, dass in ihr der religiöse Verkehr mit Gott nicht an amtliche priesterliche Funktionen gebunden ist. Es ist das wieder ein Beweis ihrer tendenzfreien Unmittelbarkeit. Und das um so mehr, als sich Spuren zeigen. die darauf hinweisen, dass die Schrift priesterlichen Kreisen nahe steht. Bud RiSa 51 macht darauf aufmerksam, dass die Gibeonitenerzählung in Jos 9 auf Begründung einer Einrichtung am jerusalemischen Tempel abzielt, und eine sehr feine dahin gehende Beobachtung hat schon vorher Stade gemacht (ZatW I 347—350). Er verweist darauf, welchen Anteil die Vätersage an den Schicksalen der Stammväter anderer Völker und damit an den Schicksalen der betreffenden Völker selbst nimmt, „die Sage fühlt mit Ismael dem Vertriebenen, mit Esau dem Betrogenen, so gut wie mit Jakob dem Listigen, Findigen“, und wirft dann die Frage auf, in welchen Kreisen und an welchen Orten ein solches Interesse vorhanden sein konnte. Die Lösung ergiebt sich aus dem internationalen Charakter der Kultstätten, an denen die Vätersage haftet. An den Heiligtümern namentlich des Südens, wie Beerseba, Beer-lachaj-roï, auch Hebron, müssen auch andere semitische Stämme Anteil gehabt haben, ehe Juda die beherrschende Macht geworden war und jene Stämme teils sich einverleibt teils verdrängt hatte. Die Kreise aber, in denen diese Kultussagen gepflegt und bewahrt worden sind, sind naturgemäss die Priesterschaften an diesen Heiligtümern gewesen. Auch sie nahmen eine Art internationaler Stellung ein. Gewiss das Ansehen und die Bedeutung ihrer Heiligtümer nahm zu beim Aufschwung eines der zu ihnen haltenden Stämme, aber mit dem Hochgefühl, mit dem sie deshalb das Emporkommen Israels begleiteten, konnte sich sehr wohl auch mitleidige Teilnahme mit dem ebendarum immer mehr zurückgehenden Edom verbinden. Von dem oben gefällten Urteil, dass das von Esau gezeichnete Bild der israelitischen Erzählung zur höchsten Ehre gereiche, muss dabei nichts abgezogen werden: wie nahe wäre es gelegen gewesen, solche Züge allmählich abzustreifen! Stade geht dann noch weiter zu der ohnehin nicht zu umgehenden Vermutung, dass diese Kultussagen auch zuerst von Priestern niedergeschrieben

worden seien. Ob auch weiterhin priesterliche Einflüsse für die Gestaltung der jahw. Schrift massgebend gewesen sind, wird im nächsten Abschnitt zur Sprache kommen.

IV. Literarische Schichten innerhalb J.

§ 18. Das Problem.

Die jahw. Erzählung setzt schon eine längere Entwicklung der Sage voraus. Bei dem Sagenkreis der Urgeschichte erhebt sich die von der vergleichenden Religionsgeschichte zu entscheidende Frage, ob die Stoffe von Haus aus Eigentum der gesamten Völkerfamilie gewesen sind, der Israel angehört, oder ob sie von auswärts auf israelitischen Boden verpflanzt worden sind; in beiden Fällen haben die durchaus israelitisch gefärbten Sagen einen kürzeren oder längeren Process der Umbildung hinter sich. Die Helden der Patriarchensage sind — um aus der literarischen in die Sachkritik überzugreifen — von Haus aus Stamm- oder Lokalheroen. Wenn sie jetzt in einer genealogischen Reihe stehen, so kann diese genealogische Verbindung zwar auch schon in der mündlichen Ueberlieferung entstanden sein; die Priesterschaften, welche diese Sagen hegten und fortpflanzten, mögen auf diesem Wege z. B. auch schon die künstliche, mit den thatsächlichen Verhältnissen zu keiner Zeit sich deckende Zwölfteilung der Stämme ins Volksbewusstsein eingeführt haben (vgl hiezu Wp^2 337 s 338 Anm 352. p^3 332 u. Anm 347, St GJ I 128 145, Dillm III 628), aber der jahw. Schrift sind sicherlich auch schon literarische Fixierungen vorausgegangen. Das ergiebt sich schon daraus, dass J historische Prosa ist, welche auf jene schon fixierte und gesammelte poetische Ueberlieferung zurücksieht (vgl oben S 61. 110). Aber die vorhandenen Spuren reichen nicht mehr aus für ein Bild der literarischen Vorgeschichte von J. Eben darum ist auch die von Dillm III 628 aufgeworfene Frage, in welchem Verhältnis die Benützung schriftlicher und mündlicher Quellen bei J stehe, von vornherein unlösbar.

Dagegen liegen Anzeichen vor, welche darauf hindeuten, dass die jahw. Schrift nicht aus éinem Guss, sondern entweder selbst schon wenn auch nur in einzelnen Teilen eine literarische Komposition ursprünglicher Quellen ist, oder aber noch während ihrer Sonderexistenz Ueberarbeitungen erfahren hat. Es war im Bisherigen schon wiederholt auf Verschiedenheiten in J hinzuweisen, welche die Einheitlichkeit dieser Quelle zweifelhaft machen können. So ist denn in der That eine Reihe von Kritikern, Wellhausen, Kuenen, C Bruston

(les quatre sources des lois de l'Exode in Revue de théol. et phil. Lausanne 1883 und les deux Jéhovistes, études sur les sources de l'histoire sainte, Montauban 1885), Budde, Albers, darauf ausgegangen, einen Einblick in die Schichtung von J zu erschliessen. Es ist schon oben (S 92) festgestellt worden: wenn eine derartige Analyse von J zu sicheren Resultaten führt, so ist die Konsequenz, dass man in Zukunft nicht mehr von einem jahwistischen Erzähler, sondern von einer jahwistischen Schule zu reden hat.

Es ist nur natürlich, dass die Unternehmungen, die auf derartige Zerlegung von J ausgehen, auf lebhaften Widerspruch stossen. O Gruppe (ZatW IX, 135—155) glaubt, der vorliegende Thatbestand erkläre sich daraus, dass Elemente verschiedener Herkunft vereinigt seien, aber literarische Quellenscheidung innerhalb J sei unmöglich. Namentlich aber hat Dillm sich wiederholt gegen diese Fortsetzung der kritischen Analyse ausgesprochen. Er wendet dagegen ein (III 632 s), Abzweckung, schriftstellerische Art und Sprache sei in den angenommenen verschiedenen Schichten durchaus übereinstimmend und zwar in einem Mass, dass Nachahmung einer Urschrift durch einen jüngeren ausgeschlossen sei. Allein, um von der in Anbetracht der vorliegenden Verschiedenheiten innerhalb J nicht so ganz ohne weiteres klaren, übrigens aber auch bei einer Mehrheit von Schichten immer noch möglichen Einheit der Abzweckung abzusehen, die schriftstellerische Art und Sprache kann bei verschiedenen Vertretern einer einheitlichen Schule fast bis zur Identität gleichartig sein, das lässt sich auch an modernen theologischen Schulen, bis auf unsere Tage herunter beobachten. Dillm verhehlt sich natürlich selber auch nicht, dass der Annahme ursprünglicher Einheit von J Schwierigkeiten entgegenstehen. Er redet gelegentlich (III 656) von der „Inkongruität" der jahwistischen Urgeschichte und schliesst daraus auf das höhere Alter der priesterlichen Version, S 657 hält er sogar eine von der jetzigen verschiedene frühere Gestalt von J für möglich, die dem Verfasser von P^g vorgelegen haben könnte; in dem oben citierten Zusammenhang (S 633) wird die Möglichkeit, dass Aenderungen und Zusätze in J auch während der selbständigen Existenz der Schrift eingedrungen sein könnten, zugegeben aber dann gesagt, zu deren Konstatierung fehlen die Mittel. Die zweite Begründung von Dillm's Veto gegen eine Analyse von J ist also das Aussprechen des non liquet, das für Kritiker, die zu derselben den Mut haben, natürlich kein Hindernis sein kann. Wie Dillm im einzelnen sich mit den auch von ihm anerkannten Problemen abfindet, wird noch zur Sprache kommen.

Den nächsten Anlass und die meisten Handhaben zur Scheidung von Schichten innerhalb J bietet die Urgeschichte (doch vgl auch oben S 91 s). In dem vorliegenden Bestand der jahwistischen Urgeschichte stehen, um von kleineren Einschiebseln hier zunächst abzusehen, jedenfalls drei grössere Stücke, welche in den sonstigen Zusammenhang sich nicht einfügen wollen. Das erste und auffallendste ist die Kainitentafel (4 16—24). Dieselbe ist unvereinbar einmal mit der vorhergehenden Erzählung vom Brudermord Kains: der Kain, der vom Fluch Gottes verfolgt ruhelos sich umhertreibt, kann nicht mit dem Kain identisch sein, der wenn auch vielleicht nicht selbst Städtegründer (vgl Bud Ur. 120 ss), so doch jedenfalls der Vater aller Kultur ist. Beide Stücke sind zudem aus einer ganz verschiedenen Lebensauffassung heraus gedacht. Wie 3 17 die Arbeit des Bauern als Strafe angesehen wird, so erklärt auch die Kainitentafel damit, dass sie den ältesten der Söhne Lemechs zum Nomaden macht, diese Lebensart mindestens für eine durchaus menschenwürdige (vgl hiezu übrigens Bud Ur. 146); die Erzählung vom Brudermord hingegen sieht eine schwere Strafe darin, dass Kain weggetrieben wird vom Ackerland, dem Gebiet der Kultur wo Jhwh nahe ist und wo man in Frieden und Sicherheit wohnt, hinaus in die Steppe, ihre Unkultur und Unsicherheit (vgl Dillm I 88, Wc 10, auch 14 Anm 1, Bud Ur. 190 ss). Unvereinbar ist die Kainitentafel ferner mit der Sethitentafel. Wie noch zu zeigen ist, hat J eine Sethitentafel gehabt, übereinstimmend mit der jetzt aus P in cp 5 mitgeteilten. In diesen beiden Tafeln sind sechs Namen teils ganz identisch teils nur durch leichte künstliche Abänderung wenig verschieden (Qain—Qenan, Chanokh—Chanokh, 'Irad—Jered, Mechija'el —Mahalal'el, Methuschael – Methuschelach, Lemekh—Lemekh). Beide Tafeln können also ursprünglich nicht zusammen bestanden haben. Oder sollten die Urväter eine so geringe Auswahl von Namen gehabt haben? Auch dass durch gleiche Namen die Wechselbeziehungen beider Linien sollen zum Ausdruck gebracht werden, ist kein Ausgleich, da solche Wechselbeziehungen nirgends vorausgesetzt sind (vgl Dillm I 86). Ebenso weist auch die schliessliche Dreispaltung der kainitischen wie der sethitischen Descendenz darauf hin, dass hier Parallelen vorliegen, die als solche nicht einem und demselben ursprünglichen Erzähler angehören können (vgl Dillm I 86, Wc 12). Endlich reimt sich die Kainitentafel auch mit der Flutgeschichte nicht zusammen. Ganz abgesehen davon, dass sie von Noah nichts weiss, der nach der Sethitentafel ein Sohn Lemechs ist, will die Kainitentafel die gegenwärtige Kultur erklären — aber die kaini-

tische Kulturmenschheit müsste ja eigentlich in der Flut untergegangen sein (Wc 12).

Wie die Kainitentafel so passen auch die Abschnitte 9 20—27 und 11 1—9 nicht in den Kreis der Fluterzählung. Noah der Landmann, Weinbauer und scharfe Zecher in 9 20—27 ist eine andere Persönlichkeit als der Held der Flut. Die Söhne Noahs sind in 9 20 ss noch klein, denn es ist vorausgesetzt, dass sie noch beim Vater im Zelte sind, — in der Fluterzählung gingen sie schon mit Weibern in die Arche. Die Auskunft, die Erzählung habe ursprünglich vor der Flutgeschichte gestanden, ist unmöglich, denn wie hätte sonst der Verfluchte in dem grossen Gericht gerettet werden können? Endlich heissen die Söhne Noahs in der Flutgeschichte Sem, Ham, Japhet, in 9 20—27 Sem, Japhet, Kanaan. Ham ist v 22 erst durch den R, der die ganze Erzählung durch den Zusatz v 18b in den übrigen Zusammenhang einrenken wollte, nachträglich eingefügt worden (vgl Wc 14, z. Teil auch Dillm I 156, Bud Ur. 298 ss).

Endlich die Erzählung vom Turmbau 11 1—9 hat auch eine ganz andere Betrachtungsweise als die Flutgeschichte und die an dieselbe sich anschliessende Völkertafel (das Verhältnis der Nimrodstelle zum Turmbau mag dabei vorerst ausser Betracht bleiben; vgl Bud Ur. 373). Es besteht ein ganz unvereinbarer Widerspruch der Turmbauerzählung zu diesem Sagenkreis. Dieser lässt die Teilung der Völker auf dem Weg natürlicher Entwicklung sich vollziehen, die Erzählung vom Turmbau dagegen erreicht das gleiche Resultat durch ein übernatürliches unmittelbares Eingreifen Gottes. Dabei kann man nicht sagen, die Völkertafel berichte die Thatsache und ihre Konsequenzen, cp 11 1—9 bringe den näheren Hergang nach. In diesem Fall müsste man annehmen, cp 11 1—9 greife auf die Familie Noahs zurück; aber die in der Turmbauerzählung vorausgesetzte Situation schliesst das aus: die ganze Welt, welche noch eine Zunge und Sprache hatte, kann niemals die Familie Noahs sein. Ferner vollzieht sich die Teilung der Menschheit nach der Völkertafel in stufenweise fortschreitenden Spaltungen, nach cp 11 1—9 auf einmal. Dazu kommt noch eine sehr bezeichnende Differenz im Ausdruck: das Verbum פוץ hat beim Autor der Fluterzählung und der Völkertafel eher die Bedeutung des naturgemäss erfolgenden Sichausbreitens (9 19 10 18), in der Erzählung vom Turmbau dagegen (11 4 8 9) bedeutet es das gewaltsame Zerstreuen (Dillm I 199, Wc 12 s, Bud Ur. 373 ss).

Es sind somit jedenfalls drei grössere Stücke, welche von ihrer nächsten Umgebung als fremdes Gut sich abheben und alle drei das

gemeinsam haben, dass sie nichts von der Flutgeschichte wissen, das erste und letzte auch nichts von Noah. Was ist von diesem Thatbestand zu halten? Wie und woher kommen diese Stücke, sowie einige noch nicht genannte kleinere Einsätze in den Zusammenhang der Genesis, speciell in den Zusammenhang der Quelle J? Denn mit dieser Quelle, genauer wie sich zeigen wird mit cp 2 und 3 bestehen bestimmte Zusammenhänge.

§ 19. Die verschiedenen Lösungen des Problems.

Das im vorigen § aufgezeigte Problem wird verschieden gelöst. Wellhausen (Wc 9—16, Wp [2] 333 s. Wp [3] ausgelassen) konstatiert in der Urgeschichte von JE eine Schicht, welche von der Sintflut und von Noah nichts weiss, und hält diese Schicht für den ursprünglichen Kern der Erzählung. Dieser älteren Schicht weist er cp 2 3 4 16—24 11 1—9 und ev. noch weniges andere so 6 1—4 zu. Der Abschnitt 4 16—24 zeigt, wie die mit dem Sündenfall begonnene Kultur fortschreitet, ebenso 11 1—9. Die Flutgeschichte tritt störend dazwischen, nur 4 16—24 führt auf die 11 1—9 vorausgesetzte Situation. Mit Lemechs Söhnen hat die Menschheit sich in drei Stände geteilt, aber nicht in drei Völker oder Rassen; die einheitliche Menschheit, welche wir 11 1 ss noch vorfinden, ist hier aber auch nur hier vorhanden. Durch die übrigens mit Recht angefochtene Uebersetzung von בנסעם מקדם 11 2 durch *da sie aufbrachen aus Osten* bekommt Wellh dann einen guten Zusammenhang dieser Stücke: sie berichten einmal ein gleichmässiges geographisches Fortrücken von Osten nach Westen — Eden Nod Babel —; auch hier würde die Flut stören, deren Schauplatz jedenfalls nicht östlich von Babel ist. Dieser geographischen Veränderung entspricht dann noch eine andere, ein Fortschreiten in der Kultur und ein Rückschreiten in der Gottesfurcht.

Unter den weiteren in den jetzigen Zusammenhang sich nicht recht einfügenden Stücken der Urgeschichte sieht Wellh 6 1—4 als ein stark überarbeitetes Fragment an, das möglicherweise in einem Zusammenhang mit 11 1—9 gestanden haben könnte (Wc 14), bringt es aber nachher doch in Zusammenhang mit der Flutgeschichte, in welcher es sich dann allerdings als ein fremdes Element, als unverdauter Brocken abhebe, da es das göttliche Strafgericht nicht durch Verschuldung der Menschheit, sondern durch eine Verrückung der Weltordnung seitens der Dämonen motiviere. Die Erzählung 9 20—27 hält Wellh für einen Nachtrag zur Flutgeschichte. Seine Frage, ob nicht auch der Rabe neben der Taube auf eine zweite Hand in der Flutgeschichte hinweise, wird von Budd Ur. 271 erledigt sein durch

den Hinweis darauf, dass das עוד und אחרים 8 10 in v 8 eine ursprüngliche Zeitbestimmung ähnlich wie in v 10 voraussetzte, an Einsetzung von עוד und אחרים durch einen spätern aber nicht zu denken ist, da in diesem Fall v 8 ja erst recht mit einer Zeitbestimmung hätte versehen werden müssen.

Das Resultat Wellhausen's ist, einmal dass die Quelle JE schon einen in mehrern Stadien verlaufenden literarischen Process hinter sich hatte, ehe sie mit P zur jetzigen Genesis vereinigt wurde. Dieser Process besteht in diesem Fall darin, dass mit der ursprünglichen Schicht die Flutgeschichte verbunden worden ist „von einem Bearbeiter, der sie wohl schon schriftlich vorfand, möglicher- jedoch nicht wahrscheinlicher weise im Zusammenhang eines grösseren Geschichtswerks". Sodann entscheidet er sich dahin, dass eben dieser Bearbeiter auch einige der kleineren Stücke aufgenommen habe, die sich jetzt wie Parasiten ausnehmen, so namentlich das Stück 4 1—15, das übrigens vollständig aus 4 16—24 künstlich herausgesponnen ist (s. u.) und 4 25 5 29. Andere Stücke (also wohl 6 1—4 und 9 20—27) sind seis vor, mit oder nach der Vereinigung der beiden Hauptschichten eingefügt worden. Jedenfalls verdanken diese Zusätze ihr Dasein einem Nebenbetrieb der Ueberlieferung. Neben der schriftlichen Fixierung gieng die mündliche Erzählung auch neubildend fort, damit zugleich auch immer wieder weitere schriftliche Ueberlieferung veranlassend. — An dieser Erklärung des vorliegenden Thatbestands ist ein doppeltes für die Beurteilung wichtig: einmal dass Wellh die Flutgeschichte nicht mit Sicherheit einem grösseren Zusammenhang, also etwa dem Gesamtzusammenhang von J zuweist, und sodann, dass er über die Herkunft der aus dem jetzigem Zusammenhang sich abhebenden Einsätze, 4 16—24 11 1—9 ausgenommen, keine bestimmte Auskunft giebt.

Dem gegenüber behauptet Dillmann aufs bestimmteste, die Flutgeschichte gehöre dem jahwistischen Zusammenhang ursprünglich an (I 128) und scheidet was Wc als ursprünglichen Kern ansieht aus J aus. So gilt ihm auch die Erzählung vom Brudermord als die eigentliche Fortsetzung der Paradiesgeschichte. Wie 4 1—16 sprachlich viel mehr die Zugehörigkeit zu J habe (אדמה, עבד אדמה, שדה, גרש, לבלתי, אתה, ארור, הוסיף, חרה לו, פצה פה 4 11 und Nu 16 30) als 4 17—24, so sei es auch sachlich notwendig, dass auf die in sittlich-religiöser Hinsicht so tiefsinnige Paradiesgeschichte nicht bloss eine Kulturgeschichte folge. Die Kainitentafel, die wie auch Dillm aufs bestimmteste hervorhebt, mit dem Brudermord kollidiert, ist daher einer anderen Quelle zuzuweisen. Dillm denkt an E, mit

Verweis darauf, dass für diese Quelle keine Spur einer Fluterzählung nachzuweisen sei, und dann auch in der Erwägung, dass die Kainitentafel, die nach Dillm mit dem phönicischen Sagenkreis verwandt ist, am leichtesten einem Autor des Nordreichs sich zuweisen lässt. Wie ist nun aber das Stück in diesen Zusammenhang, in den es sich so schwer einfügt, hereingekommen? Die Vermutung, dass der Redaktor der Genesis es hier eingesetzt und ihm zu lieb die Erzählung vom Brudermord, welche eine für die ersten Anfänge unmögliche Entwicklung der Verhältnisse voraussetzt, aus seiner ursprünglichen Stelle beim Kenan der Setitentafel an den jetzigen Ort versetzt habe, scheitert an dem Nachweis Budde's (Urg. 220 ss), dass eben auch die Kainitentafel die Zeichen von J trägt (ושם אחיו, גם הוא ילד). So sieht sich Dillm zu der Auskunft gedrängt, dass schon J die Kainitentafel aus E aufgenommen habe als Zeugnis nicht sowohl des Kulturfortschritts, auf welchen es ihm nur nebenbei ankommt, sondern vielmehr des Sündenfortschritts — so nach herkömmlicher Auffassung der Person des Lemech, — ohne sich um die Unvereinbarkeit dieses Stücks mit seiner übrigen Erzählung zu kümmern (I 86—90 100 ss).

Auf E führt Dillm weiterhin 6 1—4 zurück. Dieses Stück teile mit 4 16—24 die Voraussetzung einer durch keine Flut unterbrochenen Entwicklung, sowie auch die Verwandschaft mit dem phönicischen Sagenkreis. Im übrigen aber wäre es ebenso wie 4 16—24 schon in J bzw. vom Jahwisten selbst vor der Redaktion der Genesis aufgenommen worden, da es sprachlich in der Hauptsache seine Zeichen trägt (יהוה, הֵחֵל, על פני האדמה, האדם; טוב ist schwerlich anzuführen, da es so nur noch Ex 2 2 bei E steht; I 117).

Bei Ge 9 20—27 weist Dillm wenigstens Grundlage und Motiv derselben Quelle zu wie 4 12—24 und 6 1—4, die ausgeführte Erzählung aber trotz allen Schwierigkeiten des Inhalts schliesslich doch dem Jahwisten, da gerade diesem solche Perspektiven auf die Zukunft charakteristisch seien (I 156). Die Erzählung vom Turmbau dagegen (11 1—9), so wenig sie auch in den Kreis der Flutsage passt, hält er ganz bestimmt für jahwistisch wegen der gedankenreichen, feinsinnigen, tief ethisch-religiösen Betrachtungsweise und der naiven Vermenschlichung Gottes. Der Konsequenz, dass die Flutsage in J dann sekundär sei, weicht er damit aus, dass er sagt, der Verfasser der Geschichte vom Paradies und Sündenfall habe diese ihm irgendwie vorliegende (E nennt Dillm hier nicht) Erzählung für seinen Zweck bearbeitet und seiner Darstellung eingefügt, auch wieder unbekümmert um den Widerspruch mit der Umgebung, um die durch 4 1 ss 6 1—8 8 20 ss bezeichnete sittliche Entwicklung der Menschheit

und das Verhalten Gottes dazu in ihrem weiteren Verlauf zu bestimmen (I 20 s).

Parasiten auf dem Hauptstamm der jahw. Ueberlieferung kennt Dillm also eigentlich nicht: 4 16—24 6 1—4, in gewissem Sinn auch 9 20—27 bringt er in der grossen Quelle E unter; 4 1—15 11 1—9 schliesslich auch 9 20—27 in der die Flut berichtenden Quelle J; dieser weist er endlich auch 4 25 s 5 29 zu als die Reste der im übrigen verlorenen aber für J notwendig vorauszusetzenden Sethitentafel. Ein isoliertes Stück bleibt dabei eigentlich nur die Grundlage, welche J in 11 1—9 verarbeitet hat. Diese Zurechtlegung des Problems hat auf den ersten Blick gegenüber der Wellh's ihr bestechendes. Zwar ist es noch keine Widerlegung, wenn man so reichliches Vorhandensein von unmotivierten Fragmenten in einer Schrift bedenklich findet, deren Elemente sonst ziemlich gleichmässig auf bestimmte Quellen zurückzuführen sind; aber es spricht für sich selbst, wenn es gelingt, solche scheinbaren Fragmente oder Parasiten einem sonst bekannten Hauptstamm einzugliedern. Hat Dillmann das aber wirklich geleistet?

Budde hat der ganzen Auffassung Dillm's den Boden durch den Nachweis entziehen wollen, dass 4 16—24 nach seinen sprachlichen und literarischen Eigenschaften durchaus zu J gehört (Ur. 215 ss). Dillm hat das nicht in Abrede gezogen, aber in der schon erwähnten Weise sich zurechtgelegt. Allein eben seine Auskunft hat doch schwere Bedenken gegen sich. Zwar dass J nachträglich aus E ergänzt worden ist, hat auch Kue (vgl. u.), freilich nicht in diesen Partien, angenommen. Aber der Annahme, dass E durch J selbst verwendet worden sei, ist vor allem die Frage entgegenzustellen, ob E als Vorlage von J hat dienen können, oder ob E nicht vielmehr jünger ist als J. Sodann ist es denkbar, dass J, der, wie allseitig anerkannt ist, „beste Erzähler“ unter den hexateuchischen Quellen, sonst überall ausgezeichnet durch Klarheit der Schilderung und durch gute Zusammenhänge, selber in seine Erzählung ohne Not so widerstrebende Elemente aufgenommen habe und zudem mit so ungenügender Eingliederung? Das lässt sich wohl bei einem Redaktor verstehen, der sich an gegebene Vorlagen gleichmässig gebunden weiss, aber nicht bei einem selbständigen Erzähler. Wenn sich dann endlich sonst keine Spuren einer elohistischen Urgeschichte finden, so ist es doch wohl das richtigere, E auch in diesen Stücken aus dem Spiel zu lassen, anstatt diese Quelle auf solchen Umwegen und mit Verleugnung des sonstigen Charakters von J hereinzuziehen.

Es wird sich dem gegenüber immer wieder der Gedanke nahe

legen, dass die jahwistische Urgeschichte eben nicht der einheitliche, aus éinem Guss entstandene Bericht eines und desselben jahwistischen Autors ist, sondern, wobei die Einheit und die Verschiedenheit in dieser Erzählung gleichmässig zu ihrem Recht kommen kann, das Werk einer jahwistischen Schule, das in ähnlicher Weise entstanden ist wie der ganze Hexateuch, durch Zusammenarbeitung von Parallelberichten. Auch Wellh's Ansicht von der Sache will hier nicht genügen. Er lässt die Flutgeschichte nachträglich eingearbeitet werden. Aber dazu passt die dominierende Stellung gar nicht, die sie für den folgenden Verlauf hat, wenn an sie aufs engste die Völkertafel sich anschliesst, welche den Uebergang zur Patriarchengeschichte bildet.

Hier hat Budde (die biblische Urgeschichte) die Erkenntnis weitergeführt. Auf Wellh's Quellenanalyse in minutiöser Arbeit weiterbauend, hat er zwei Ströme jahwistischer Urgeschichte entdeckt und die von Wellh als Parasiten bei Seite gesetzten Stücke als Bestandteile eines noch erkennbaren Zusammenhangs verständlich gemacht, nämlich als Elemente einer flutlosen Urgeschichte.

Diese flutlose Urgeschichte hebt an mit der Paradiesgeschichte Ge 2 und 3. Diese liegt übrigens nicht intakt vor. Der Kopf ist bei der Redaktion der Genesis verloren gegangen, der übrige Text hat, worauf noch zurückzukommen ist, ebenfalls Veränderungen erfahren. An die Paradieserzählung schliesst sich die Kainitentafel an 4 16—24 (Unters. IV S 117—152), deren leitender Gesichtspunkt die Kulturentwicklung der ersten Menschheit ist (118). Diese Kulturentwicklung knüpft deutlich an an die Paradiesgeschichte, aber nicht, wie Wellh meint, an die Episode der Bekleidung der ersten Menschen — diese hat sittliche Bedeutung —, sondern die Grundlage bildet die Versetzung in bleibende Lebensbedingungen, die Verweisung auf den Ackerbau. Dazu passt es dann ganz gut, wenn Budde als Kopf der Tafel die Geburt und Benennung Kains (4 1) [1]) samt der Notiz über seine Beschäftigung v 2bβ diesem Zusammenhang zuweist; v 16b wäre dann die Fortsetzung (145 s 24 ss). Im Text der Tafel nimmt Bud einige Veränderungen vor. Die Gründung der Stadt Chanokh weist er dem Sohn des Kain zu: Kain ist Bauer, der Sohn schreitet zur Städtegründung fort (120 — 124); so entsteht allerdings ein schöner allmählicher Fortschritt. Weiter bieten Schwierigkeiten die

1) Die Namengebung selbst zeigt eine Verkürzung der sonst üblichen Form: sie gebar einen Sohn und nannte ihn N, denn sie sprach . . . . . Ob wohl ein späterer, um die günstige Bedeutung des Namens abzuschwächen, die Aenderung angebracht hat? Vgl Bud 215.

Verse 22 und 23 ss. Das Lemechslied bringt Bud (vgl dagegen Wc 305) mit der Erfindung des Schwertes in Zusammenhang: es giebt der Freude über einen weiteren Kulturfortschritt, die gewaltige Steigerung der Menschenkraft durch Erfindung der Waffen Ausdruck (132 ss). Dann aber muss Lemech selbst der Erfinder des Schwertes sein; eben daraus folgt, dass der jetzige Text verderbt ist. Auf Tubal (der Name Tubalkain ist sehr verdächtig vgl auch Dillm z. St.) wäre die Erfindung der Schmiedekunst übertragen worden, um auch ihm einen bestimmten Stand zu geben. Bud meint, die ursprüngliche Meinung der Tafel sei gewesen, die Söhne Lemechs von ʿAda, der „glänzenden" Gattin, haben einen Kulturfortschritt gemacht, indem der eine das adlige Leben des freien Beduinen, der andere das diesem wenigstens nahekommende des überall willkommenen Musikanten ergriffen hat, von Tubal, dem Sohn der Zilla, der „dunkeln" Mutter, sei dagegen vorausgesetzt, er sei in dem mühseligen Stand des Bauern geblieben. Das sei später nicht mehr verstanden worden, und so habe man, um den Tubal nicht leer ausgehen zu lassen, ihm die Erfindung seines Vaters zugeschrieben (137 ss). Aus der Art, wie die drei Stände des Nomaden Musikanten und Bauern auf die drei Söhne Lemechs verteilt sind, zieht Bud den Schluss, dass diese Tafel das Leben des Nomaden, das sie dem Erstgeborenen zuweist, als das menschenwürdigste schätze (vgl hiezu auch 25 27, wo Jakob ein ישב אהלים heisst?); die Tafel selbst sei ohne Zweifel von den Nachkommen des Erstgeborenen aufgestellt, d. h. es liegt dann hier ein Stück Ueberlieferung aus der Zeit vor, da Israel noch ein Zeltleben führte, also ein Stück urältester volkstümlicher Ueberlieferung (146 s). Diese Tafel hat der jahw. Erzähler in seine Urgeschichte eingefügt, indem er den Kain, über den die volkstümliche Ueberlieferung (nach dem Lemechslied) nicht hinausreicht, zum Sohn des von ihm dem System zulieb postulierten anonymen Urmenschen macht (135).

Auf die Kainitentafel folgt sodann 6 1 2 4 die Notiz über die Engelehen und die ihnen entstammenden Riesen. V 3 hat in diesem Zusammenhang keinen Sinn, sondern ist durch fremde Hand hier eingeschoben. Bud weist den Vers (näheres s. u.) der Paradiesgeschichte zu. Der Text von v 4 ist durch den Einschub von v 3 in Unordnung geraten und weiter durch den Zusatz וגם אחרי כן von der Hand eines Glossators, der aus Nu 13 33 wusste, dass es Riesen auch noch nach der Flut gab (S 34 u. d. vorangeh.). Durch einfache Umstellung stellt Bud einen klaren Satz her, der besagt, dass die Riesen die Frucht der Engelehen gewesen sind. Ebenso bekommt man durch diesen Eingriff für das ganze Fragment einen klaren

Zusammenhang, der sonst in jedem Fall zu vermissen ist (Unters. I S 1—45).

An diesen Abschnitt reiht Bud die jetzt in die Völkertafel versprengte Notiz über den Jagdriesen Nimrod an (10 9). Die Vorstellung eines Riesen, der sein Dasein dem eigenmächtigen Handeln übermenschlicher Wesen verdankend dieser seiner Herkunft gemäss ein nicht nach Jhwh herrschender (vgl den Namen und לפני ה' = Jhwh ins Angesicht, Jhwh zum Trotz?; vgl aber Dillm z. St. und KS) wilder Jäger ist (S 393 s) und nun zur Strafe dafür am Himmel (לפני ה') als Sternbild [1]) fortwährend jagen muss (S 394—99) — ob nun dieser Mythus in die Quelle aufgenommen war oder nicht —, ist eine volkstümlichere, einfachere und vielmehr für das Sprichwort verwertbare Figur als der uralte Erbauer von Babel (so), der Herrscher über die Euphrat- und Tigrisländer (S 390—403) [2]).

Bis dahin konnten die Stücke der flutlosen Urgeschichte in der Reihenfolge aneinander gereiht werden, in der sie im jetzigen Text stehen. Bei den beiden noch übrigen Stücken, 9 20—27 und 11 1—9, nimmt Bud eine Umstellung vor. Der Turmbau ist vom Redaktor aus harmonistischen Gründen hinter die Flut gebracht worden (460), die Notiz zu Peleg 10 25 bildet die Redaktionsklammer. Die Erzählung 11 1—9 ist aber vor 9 20—27 zu setzen, denn 11 1—9 knüpft am ungezwungensten an 4 20—22 an, wo die Mannigfaltigkeit in der Einheit gegeben ist, die 11 1 voraussetzt. Der Abschnitt 6 1 2 4 hat übrigens nach dem Turmbau keinen Platz mehr: die Zeit wo die Menschen anfangen sich zu mehren auf Erden ist 11 1 ss längst vorüber (388 s). Vor 9 20 gehört 11 1—9 auch schon deshalb, weil der Schauplatz von 9 20 aller Wahrscheinlichkeit nach westlich von Babel zu suchen ist. Die Person und der Name des נֹחַ (von נוח) bildet dann den versöhnenden Gegensatz zu בבל und הפיץ, damit ist aber zugleich enger Anschluss von 9 20 ss an 11 1 ss gegeben. Noah ist einer der von Babel Fortziehenden, der ganzen Art dieser Genealogien entsprechend ein Nachkomme und zwar bestimmter der Sohn Jabals, der zu Landbau und fester Ansiedlung übergeht. Er bildet den Schluss dieser flutlosen Urgeschichte und leitet mit dem Segen über Sem zu den Vätern Israels im engern Sinn über (S 404). Daraus, dass die Semitentafel der andern jahw. Urgeschichte vermutlich 7 Glieder hatte wie die Kainitentafel, schliesst Budde, dass auch die bisher verfolgte flutlose Urge-

1) Als Orion? Dieser heisst im Syr. ܟܝܬܐ, vgl hiezu die Bez. Nimrods als גִּבּוֹר (Beil. 395).

2) Nach EMeyer ZatW VII 47 s ist Nimrod eine Gestalt der ägyptisch-libyschen Sage.

schichte eine 7gliedrige Semitentafel hatte, mit welcher sie dann in den gemeinsamen Strom der Patriarchengeschichte einmündete (S 411), indem sie den Abraham nicht von Ur-Kasdim, das die Flutgeschichte voraussetzt (s. unten), sondern von Haran nach Kanaan auswandern liess (S 440 ss).

Eine einheitliche streng geradlinige Entwicklung wird man indessen auch in diesem nach Bud (456) lückenlosen Zusammenhang zunächst vermissen. Den 11 2 genannten Fortschritt der Kultur zur Städtegründung verbindet die Kainitentafel schon mit dem Namen des Henoch; ferner ist die für die Kainitentafel vorausgesetzte Wertung der Lebensverhältnisse 9 20 aufgegeben, wenn Noah der Nachkomme Jabals in den Beruf Tubals übergeht. Nach Budde's Voraussetzungen liesse sich indessen darüber hinwegkommen durch die Annahme, dass die Kainitentafel dem Erzähler gegeben war und von ihm unverändert aufgenommen wurde trotz seiner abweichenden Ansicht über die Entwicklung des menschlichen Kulturlebens. Wie die Episode mit den Engelehen samt der Nimrodstelle in diese Urgeschichte sich einfügt, ist nicht mehr recht ersichtlich; die Eingliederung dieser Fragmente zwischen 4 24 und 11 1 lässt sich nur durch Vermutungen bewerkstelligen, zu denen der Text keine Anhaltspunkte mehr bietet.

Für die andere jahwistische Strömung der Urgeschichte ist der beherrschende und charakteristische Mittelpunkt die Flutgeschichte (456). Dieselbe zeigt jetzt eine Reihe von Lücken (276); es fehlt z. B. die Ankündigung des Kommenden an Noah und der Bau der Arche zwischen 6 8 und 7 1, und sodann, was für die Geschichte Abrahams Schwierigkeiten macht, die Angabe des Landungsplatzes der Arche (vgl hiezu auch Wc 5 s) und endlich die Nachricht vom Auszug aus der Arche nach 8 13 b. Der Verdacht dagegen, dass Rabe und Taube ursprünglich nicht neben einander genannt gewesen seien, sondern je verschiedenen Relationen angehören (vglWc 15), ist wie schon erwähnt, unnötig, wenn 8 8, wie v 10 voraussetzt, eine die Aussendung der Taube an die des Raben anschliessende Zeitbestimmung gehabt hat (271). An die Flutgeschichte schliesst sich eine jahw. Völkertafel an, deren Kopf 9 18a 19 jetzt zur Einfügung von Noahs Rausch verwendet ist; einzelne Teile sind in cap 10 noch erhalten. Auf die Völkertafel folgte eine 7gliedrige Semitentafel, von welcher ebenfalls noch Reste erhalten sind, 10 21 s 25 (v 24 nicht). Dieselbe unterscheidet sich von der grundschriftlichen Semitentafel dadurch, dass sie Eber zum Sohn nicht zum Urenkel Sems macht, wodurch eben eine 7gliedrige

Tafel herauskommt; im übrigen setzt Bud Uebereinstimmung mit der Wiedergabe in P voraus (411).

An die Semitentafel reiht sich der Uebergang zu den Patriarchen an, von dem 11 28 ss noch Reste vorhanden sind. Wie war dieser Uebergang beschaffen? Der vorliegende Wortlaut 11 28 erzählt von einer Wanderung Terachs von Ur-Kasdim, das jetzt in Südbabylonien nachgewiesen ist, als seiner ursprünglichen Heimat nach Haran im nördlichen Mesopotamien. Ausser 11 28 ist Ur-Kasdim in J erwähnt noch 15 7 (über Zugehörigkeit beider Verse zu J vgl 418—425 439). Andererseits aber ist 24 4 7 10 ebenfalls bei J אֲרַם נַהֲרַיִם als Geburtsland Abrahams bezeichnet. Wie geht das zusammen? Den Ausweg, dass אור כשׂדים eben nicht ursprünglich sei, hält Bud für unmöglich. Er sieht vielmehr in dieser Differenz eine Nachwirkung des Gegensatzes zwischen den beiden Strömungen der jahw. Urgeschichte. Die flutlose Urgeschichte weiss von einem Aufenthalt der Vorfahren Abrahams im Süden nichts, sondern lässt sie direkt aus Mesopotamien einwandern. Die Flutgeschichte machte hier eine Aenderung nötig; der Landungsplatz der Arche war nach der Analogie der babylonischen Urgeschichte (s. nachher) im Süden. Der jahw. Erzähler, welcher diesen Sagenkreis verwertet hat, musste die noachitische Menschheit erst in Babylonien sich aufhalten lassen und dann, um mit der feststehenden Ueberlieferung der Einwanderung Abrahams aus Mesopotamien endlich zusammenzutreffen, eine Wanderung der Familie Abrahams aus dem Süden nach Norden einsetzen. Der Ausgangspunkt der Terachiden von Ur-Kasdim bei J ist somit neben 24 4 7 10 verständlich, wenn eine doppelte jahw. Urgeschichte angenommen wird (432 ss 441 ss).

Woher stammt nun die Flutgeschichte, welche hier in der israelitischen Urgeschichte erscheint? Bud entscheidet sich dafür, dass sie nicht ursprünglich hebräisch, sondern aus dem Sagenschatz des Zweistromlands zugeführt worden ist (457); wann, ist wieder eine Frage für sich. Von hier aus fällt dann aber auch ein Licht auf die Gestaltung der Urgeschichte vor der Flut in dieser Schicht von J. Es sind einmal ganz bestimmte Spuren dafür vorhanden, dass diese Schicht eine Sethitentafel hatte, welche der Kainitentafel parallel gieng, von dieser sich aber dadurch unterschied, dass sie nicht wie diese 7, sondern 10 Glieder hatte. Woher die Zehnzahl? Wohl aus der babylonischen Urgeschichte, in welcher der Flut 10 Könige als Vertreter von 10 Generationen vorausgehen. Damit ist gegeben, dass dieser jahwistische Erzähler die Flutgeschichte nicht isoliert übernommen hat, sondern mit ihrem

übrigen Zusammenhang. Und von hier aus kann nun die letzte Frage aufgeworfen werden, was war der Anfang dieser zweiten jahw. Urgeschichte? Eine Paradieserzählung oder ein Schöpfungsbericht? Das Beiziehen des vielfach abgebildeten babylonischen Siegelcylinders, der das babylonische Analogon zum Sündenfall darstellen soll, lehnt Bud ab. In den bis jetzt bekannten Stücken der babylonischen Urgeschichte ist von einer Paradiesgeschichte nichts enthalten. Dieselbe beginnt vielmehr mit einer Schöpfungsgeschichte. An diese knüpfen die genannten 10 chaldäischen Könige an. Hat nun die zweite jahw. Erzählung mit der babylonischen Flutgeschichte auch deren nächsten Zusammenhang, die 10 Könige, benützt, die bis unmittelbar an die Schöpfung hinaufreichen, so ist es höchst wahrscheinlich, dass sie auch die Schöpfungsgeschichte mit aufgenommen und keine Paradieserzählung gegeben hat. Zugleich wird dadurch die Zehnzahl der Sethitentafel erst voll motiviert (472—487) [1]). Wie sich zu dieser vermuteten jahw. Schöpfungsgeschichte die jetzt aus P vorliegende verhält, kann, so sehr dadurch die ganze Rekonstruktion dieses zweiten jahw. Zusammenhangs gestützt wird, hier noch nicht zur Sprache kommen (vgl u. § 45).

Zunächst ist das Verhältnis dieser beiden jahwistischen Strömungen der Urgeschichte ins Auge zu fassen. Die zuerst genannte flutlose Urgeschichte werde mit J^1, die andere mit J^2 bezeichnet, worin aber zunächst kein Vorurteil über die literarhistorische Folge beider liegen soll. Zunächst fällt der nicht auszugleichende Unterschied zwischen beiden ins Auge, die teilweise Verschiedenheit des beiderseitigen Stoffs, welche auch auf die Gestaltung der gemeinsamen Partien einwirkte. Doch findet sich auch

1) Als Beweis dafür, dass diese zweite jahw. Schicht keine Paradiesgeschichte kannte sondern eine Schöpfungsgeschichte hatte, macht Bud ZatW VI 37 ss folgendes geltend. Der Ausdruck Ge 8_{21a} לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם passt in die Flutgeschichte nicht hinein, denn bei der Flut handelt es sich nicht um eine Verfluchung, sondern um ein einmaliges konkretes Unheil. Die Wahl des Ausdrucks erklärt sich aus einer Rücksichtnahme von J^2 (Urgeschichte mit Flut) auf Ge 3_{17} in J^1 (flutlose Urgeschichte). „Als J^2 sich entschloss, die alten Berichte seines Volks durch ihm noch wahrer und wertvoller scheinende zu ersetzen, wurde ihm dies sehr erleichtert durch den Eindruck, dass das Wesentlichste nicht verloren gehe, da sein Bericht über die Sündflut den über den Sündenfall gewissermassen in sich zu schliessen schien.“ Die Wahl des sonderbaren in den Zusammenhang wenig passenden Ausdrucks wird eben daraus zu erklären sein, dass J^2 ihn schon bei J^1 an jener Stelle (3_{17}) vorfand; was aber seinen Blick auf diese Stelle lenkte, wird in erster Linie das „um deinetwillen“ gewesen sein, das in so überraschender Weise zu dem unschuldigen Mitleiden des Erdbodens in der Sündflut stimmte.

in den abweichenden Stoffen gemeinsames. In den Namen sind beide Urgeschichten Parallelen, wie vor allem eine Vergleichung der Kainiten- und Sethitentafel zeigt. Der Streit, welche von beiden Tafeln die ursprünglichere Fassung der Namen hat, kann hier auf sich beruhen, da gerade für die hiebei in Frage kommenden Namen die jahw. Sethitentafel nicht mehr vorliegt. Aber freilich gleich ursprünglich können beide Tafeln nicht sein; es muss irgend ein Abhängigkeitsverhältnis bestehen. Die Sethitentafel von J^2, die einen Kain bzw. Kenan zum Enkel des ersten Menschen macht, die statt 7 Gliedern deren 10 aufweist, wird immer den Verdacht auf sich ziehen, von der Kainitentafel in J^1 abhängig zu sein. Dieser Verdacht wird zur Gewissheit, wenn sich zeigen lässt, durch welche Mittel die Sethitentafel in J^2 aus der Kainitentafel in J^1 herausgearbeitet worden ist. Bud hat das versucht. Das Motiv für die Zehnzahl liegt wie gesagt in dem Zusammenhang der Flutgeschichte, von welcher J^2 beherrscht ist. Die ursprüngliche Volkssage bot zur Ausfüllung dieser 10 Generationen nur 7 Namen. J^2 hat sich hier auf eine sehr einfache Weise geholfen: durch den Einsatz von *Scheth* und *Enosch* ist der Anfang der Tafel *Adam Qain* einfach verdoppelt worden, denn die eingesetzten Namen sind mit den beiden alten inhaltlich ganz oder fast identisch. Ferner aber musste der Flutgeschichte zu lieb der Schluss geändert werden: die jetzige Menschheit musste von dem Helden der Flut abstammen. Als 10. Glied waren also die drei die Berufsklassen der Menschheit begründenden Endzweige der Kainitentafel nicht mehr zu brauchen. Von Namen der israelitischen Urgeschichte stand aber für den Helden der Flut höchstens noch Noah zur Verfügung, der nach Bud's schon genannter Vermutung ursprünglich Sohn Jabals ist. Dieser empfahl sich für die neue Rolle ausserdem durch seine intime Stellung zu Gott, die er nach den Noahsprüchen einnahm (458). So liess J^2 also aus dem Kontinuum von J^1 fallen Jabal Jubal Tubal, den Turmbau und natürlich auch Noahs Rausch und setzt als 10. und letztes Glied der vorsintflutlichen Väter eben den Noah ein, der dann zum Sohn Lemechs vorrückt. Damit war eine Genealogie erreicht, welche glattweg auf die Flut hinleitete (179 407 457).

Aehnlich mag es auch mit einem andern Berichte in J^2 zugegangen sein, mit der Nimrodepisode in $10_{8\ 10-12}$. J^2 fand vor $6_{1\ 2\ 4}$ . . . . 10_9 11_{1-9}: die Engelehen, Nimrod und Entstehung Babels. Als Kern der Erzählung galt das letztere. J^2 hat hier einen Kausalnexus hergestellt: das Riesenwerk deutet auf riesenhafte Kräfte hin; da ergab sich leicht die Umbiegung Nimrods des fabelhaften

Riesen zum uralten König, der Babel baute und weite Strecken beherrschte. Das v 10 s gegebene Material lässt sich freilich aus diesen Prämissen nicht ableiten; der Verf. hatte vielleicht eben eine Kunde von diesen Städten und wusste, dass diese Gebiete in der Regel und Jahrhunderte lang unter derselben Herrschaft standen; jedenfalls sind auch hier, wie bei der Uebertragung der Flutgeschichte in das Namenmaterial der Kainitentafel und Noahgeschichte, fremde Reiser auf den ursprünglichen Stamm hebräischer Ueberlieferung aufgepfropft worden (400—403).

Das Resultat betreffend das Verhältnis von J^1 und J^2 wäre also das: J^1 giebt die ältere hebräische Urgeschichte; J^2 hat J^1 vor sich gehabt, aber aus Gründen, die gleich zur Sprache kommen werden, den babylonischen Sagenkreis beigezogen in der Weise, dass er dem in J^1 gegebenen Material, so weit das immer möglich war, eine Gestalt gab, welche die Einfügung der Flutgeschichte möglich machte.

Dieser Arbeit von J^2 zollt Budde auch vom rein literarischen Gesichtspunkt aus die grösste Anerkennung. An klarer Erfassung des einmal gesteckten Zieles, an Sicherheit und Besonnenheit in der Wahl der Mittel mit Vermeidung jedes Zuviel oder Zuwenig, an Schönheit der Darstellung und Abrundung des Geschichtsverlaufs sei grossartiges geleistet. Wäre nicht von J^1 so viel erhalten, so könnte schwerlich jemand ahnen, dass J^2 schon eine Vorlage gehabt hat (459). Dieses Lob wird vollauf bestätigt durch Vergegenwärtigung der Gesichtspunkte, nach welchen J^2 augenscheinlich gearbeitet hat. Zugleich führt dieselbe auf den eigentlichen Charakter dieses Erzählers. Und hier ist gleich bezeichnend das, was J^2 in seiner Erzählung voranstellt, wie das, was er unterdrückt oder verwischt. Von entscheidender Bedeutung für seine Gestaltung der Urgeschichte ist die Erweiterung der hebräischen Urgeschichte durch Hereinziehung der babylonischen zu einer Urgeschichte der Welt[1]): dem entspricht die Erweiterung des engeren Henotheismus zum weltumspannenden Monotheismus. Diese Erweiterung der hebräischen Urgeschichte war natürlich wie gezeigt nur durchzuführen zusammen mit einer gründlichen Umarbeitung derselben. Doch hat J^2 hiebei das alte Eigentum seines Volkes so weit als möglich erhalten, jedenfalls den israelitischen Anstrich des Ganzen mit „peinlicher Gewissenhaftigkeit“ gewahrt. Dieses konservative Verfahren hatte aber seine Grenzen; manches musste fallen: die Engelehen, die Gibborim, der

1) Obwohl übrigens auch bei J^1 das menschheitliche Interesse nicht fehlt, vgl die Turmbaugeschichte.

babylonische Turmbau passten nicht nur nicht zur Flutgeschichte, die beiden ersteren Stücke erregten auch als mythologisch Bedenken; so ist von alledem nur ein schwacher Nachklang in der Nimrodepisode geblieben. Dieses teilweise Verwischen des Gegebenen ist für den Gottesbegriff von J^2 mindestens eben so bezeichnend als die eben genannte Erweiterung des ursprünglichen Horizonts. Hieher gehört auch die völlige Ausmerzung der anstössigen Geschichte von Noah, die fallen musste, auch wenn ihr Ausgang den Anstoss gegeben hat, Noah zum Helden der Flut zu machen. Nicht minder hervorzuheben ist aber auch die totale Veränderung der abenteuerlich mythologisierenden babylonischen Vorlage. Diese der Weltbetrachtung der grossen Propheten entsprechende Höhe des Gottesbegriffs, diese Vermeidung alles dessen, was irgendwie nach Naturreligion oder Mythus aussah, ist für diese Schicht von J charakteristisch. Auch die Ausscheidung der Paradiesgeschichten von J^1 wird von hier aus verständlich (457 s 472).

Auf dieser Grundlage wagt Budde eine für den ersten Anblick jedenfalls verblüffende Hypothese zur Verdeutlichung der Herstellung der Urgeschichte von J^2. Er macht darauf aufmerksam, dass bei der Zusammenarbeitung von J^1 und J^2, soweit das bei dem jetzigen verstümmelten Zustand auch von J^2 noch ersichtlich ist, J^2 das überwiegende Ansehen genoss. J^1 hat z. B., um nur beim deutlich vorliegenden zu bleiben, J^2 zulieb Umstellungen des Zusammenhangs erfahren. Dieser ganze Sachverhalt, der religiöse Charakter und das Ansehen der Quelle, deutet darauf hin, dass J^2 von hoher Stelle ausging und eine gewissermassen amtliche, die volkstümliche Ueberlieferung von J^1 berichtigende Darstellung gewesen ist.

J^1 und J^2 sind, ehe sie mit P zur jetzigen Urgeschichte der Genesis zusammengearbeitet worden sind, selbst schon und zwar noch in der jahw. Schule selbst durch einen Redaktor verbunden worden, so dass die dem Redaktor der jetzigen Genesis vorliegende jahw. Quelle mit J^3 zu bezeichnen wäre. Wie ist nun die Thätigkeit des J^1 und J^2 verbindenden Redaktors (R^J) zu beurteilen? Zunächst fehlt ihm, eine notwendige Voraussetzung seiner Thätigkeit, der Blick für die unvereinbaren Differenzen beider Urgeschichten. Er sieht nicht, wie das genealogische Gerüste beider identisch, die beiderseitige Ausfüllung dieses Gerüstes aber unvereinbar ist, weil eben die eine durch Verunähnlichung der andern entstanden ist. R^J hat vielmehr beide Urgeschichten als Parallelen angesehen, welche sich gegenseitig ergänzen, und hat so beide mit ehrfurchtsvoller Schonung des Materials durcheinandergeschoben, die Fugen durch leichte Aende-

rungen, Zusätze, Streichungen und Versetzungen einzelner Teile freilich mehr nur „leicht übermalend“. Von diesem Verfahren ist er einmal abgewichen und hat als Redaktionsklammer eine ganze Erzählung eingefügt, wobei er sich nach Bud's Urteil freilich auch mehr entdeckend als neuschaffend verhalten hat. Diese Ausnahme ist die Erzählung von Kains Brudermord 4 1—15. Schon Wellh hatte den Nachweis unternommen, dass diese Erzählung, von deren Unvereinbarkeit mit der Kainitentafel schon wiederholt die Rede war, auf allen Punkten aus dem 4 16 ss gegebenen Stoff, vor allem aus dem Lemechlied herausgesponnen sei. Dort erscheint Kain als Totschläger — wen anders kann er erschlagen haben als seinen Bruder? Abel der Hirt ist eine Reminiscenz an Jabal den Hirten. Der Fluch über Kain (v 11 s 14) geht teils zurück auf die Angabe, dass Kain in Nod wohnt, also ist er נָד, teils auf die allgemeine Vorstellung, dass der Parricida flüchtig und vogelfrei ist, obwohl auch seine Tötung gerächt wird, wobei in v 15 das reflexive יקם des genau citierten Verses 24 falsch verstanden wäre (Wc 10). Bud (Unters VI 183—190) ist dem durchaus beigetreten und hat noch eine Reihe leiser Berührungen mit der folgenden und vorausgehenden Erzählung beigebracht. In v 7 ist ואליך תשוקתו ואתה תמשל־בו eine feine, aber das Original umbiegende, ja auf den Kopf stellende Verwendung von 3 16 b ואל־אישך תשוקתך והוא ימשל־בך; die beiden Stellen können nicht dem gleichen Verf. gehören, die eine schädigt die andere. In 4 11 geht ארור אתה מן־האדמה zurück auf ארורה האדמה בעבורך in 3 17, in 4 9 אי הבל אחיך auf 3 9 איכה, in 4 10 מה עשית auf מה זאת עשית in 3 13. Uebrigens so genau das vorhandene Material benutzt ist, die Einarbeitung ist doch nicht so gelungen, dass die Naht nicht noch sichtbar wäre: es ist hier zu verweisen vor allem auf die verunglückte Anziehung von 4 24 in v 15; weniger von Bedeutung dürfte das sein, dass Seth, eigentlich der Ersatz für den verworfenen Erstgeborenen, 4 25 als Ersatz für den Getöteten erscheint. Die Bemerkung, dass während die Annahme und Verwerfung der Opfer eigentlich durch die verschiedene Herzensbeschaffenheit der Opfernden bedingt ist, doch der Stoff des Opfers immer wieder als Eierschale sich anhänge, die auf künstliche Ableitung der Verschiedenheit der Opfer aus der Verschiedenheit des Berufs zurückweise, wird schwerlich den Eindruck des Gesuchten abstreifen können. Aber wie dem sei, Wellh und Bud kommen auf Grund des dargelegten Thatbestands zu dem Resultat, diese ganze Erzählung sei aus den in J^1 gegebenen Elementen herausgesponnen, nach Bud bestimmt von R^J, der auf diese Weise eine Klammer zwischen der

Kainiten- und Sethitentafel herstelle. Wellh (Wc 10 s) neigt sich dabei der Vermutung Ewald's zu, die Erzählung könnte durch ein Missverständnis alter Sagenelemente motiviert sein, und auch Bud (196) will die Möglichkeit nicht völlig ausschliessen, dass dieser Neubildung ein fertiges Gebilde entgegengekommen sein könnte.

Um nun aber wieder auf die sonstige Thätigkeit von R^j zurückzukommen, so wird dessen Verfahren deutlich an 4 25, wo er gegen die ursprüngliche Meinung von J^2, dass Seth der Erstgeborene Adams sei, durch Bereicherung der Namengebung eine weitere Klammer zwischen Kainiten- und Sethitentafel angebracht hat (vgl 154). Auch 5 29, wo nach Budde's Auffassung der Stelle auf die Erfindung des Weinbaus durch Noah angespielt wird, ist eine Redaktionsklammer, welche die auf die Flut angelegte Sethitentafel mit der von J^2 ausgemerzten Erzählung 9 20 ss verknüpft (168 306 ss [besonders 311], 501). Gestrichen hat R^j aus J^1 den Schluss der Erzählung von den Engelehen und dafür das wichtigste daraus später in den Zusammenhang von J^2 eingefügt; gestrichen hat er die Wanderung Noahs von Babel nach Mesopotamien und hat dann die Geschichte von Noahs Söhnen durch einen leichten Zusatz in 9 22 und sodann durch 5 29 mit dem Personenkreis von J^2 verbunden. Um den Turmbau zu retten, hat er ihn aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgenommen und hinter die Flut versetzt, und ihn zugleich durch den Namen Peleg 10 25 in die Völkertafel von J^2 eingehakt [1]). Gerade an den letzten Punkten bestätigt sich, dass R^j die amtliche Quelle J^2 als massgebend zu Grund legt, über die Stoffe von J^1 dagegen freier verfügt.

Es bleibt nunmehr noch ein Stück zu besprechen, in welchem Bud ebenfalls heterogene Elemente nachgewiesen hat, ohne aber zu deren Erklärung mit den für das übrige angenommenen Schichten von J auszureichen. Dieses Stück ist die Paradiesgeschichte (Unters II S 46—88). Als ein fremdes Element weist sich aus einmal der Baum des Lebens in 2 9 und 3 22. Schon aus formellen Gründen: 2 16 17 3 2 3 ist auf diesen Baum gar keine Rücksicht genommen, sondern nur von éinem Baum die Rede. Ferner wenn 2 17 Gott den Baum der Erkenntnis als solchen bezeichnet, so sagt die Schlange den Menschen nachher ja nichts neues mehr; die Bezeichnung des Baums in 2 17 wäre somit ein schwerer Lapsus des Er-

1) Die von Bud S 497 angeregte Frage, wie R^j wohl die Schöpfungsgeschichte aus J^2 und die Paradieserzählung aus J^1 zusammengefügt habe, ist hiebei absichtlich bei Seite gelassen worden. Da fehlen doch alle Anhaltspunkte.

zählers, der Gott hier plötzlich aus der Rolle fallen und ad spectatores reden liesse. Endlich ist es 2 9 an der unbeholfenen Form mit Händen zu greifen, dass der Lebensbaum von einem unsichern Ueberarbeiter eingesetzt und dann natürlich auch gleich an die vornehmste Stelle gebracht worden ist. Dazu kommen sachliche Schwierigkeiten. Nach 3 22 genügt einmaliges Essen vom Baum zur Sicherung des Lebens. Warum haben die Menschen es nicht gethan? verboten war es ihnen nicht, — die sonst so zweckmässig angelegte Erzählung ermangelt hier plötzlich der Vermittlung. Ferner will 3 22 die (nach Bud zudem von 11 6 abhängige) Ironie im Munde Gottes in den Tenor der Erzählung nicht passen. Endlich drängen sich gerade am Schluss, wo zu dem zauberhaften Lebensbaum noch die Kerube kommen, die Mythologien sichtlich herein. Zudem passt v 24 auch nicht zu v 23. Nach diesem werden die Menschen aus Eden vertrieben, nicht damit ihnen der Genuss des Lebensbaums abgeschnitten sei, sondern damit sie den Acker bebauen; v 24 ist ein ganz neuer Ansatz. Der Baum des Lebens ist somit dem ursprünglichen Kontext fremd; er ist aus 2 9 auszuscheiden; demgemäss ist 2 17 zu ändern; die Verse 3 22 24 müssen ganz fallen. Der letztgenannte Vers lässt keine Lücke. Für v 22 findet Bud einen Ersatz in 6 3. Dieser Vers hat in seiner jetzigen Umgebung gar keinen Sinn, einen sehr guten hingegen, wenn er an Stelle von 3 22 eingesetzt wird: der Geist Gottes, zu Anfang der Paradiesgeschichte in die Nase des Menschen geblasen, wird hier der Drohung Gottes gemäss wieder von ihm genommen und seinem Leben eine feste Grenze gesetzt: der Geist Gottes soll nicht im Menschen walten für immer wegen ihrer Verirrung (das Suffix bezieht sich auf איש ואשתו wie in וילבשם v 21), der Mensch ist Fleisch und seine Lebensdauer betrage forthin 120 Jahre — eine Altersgrenze, welche zugleich mit der einzigen Altersangabe in dieser Quelle, der über das Alter des Moses (Dt 34 7), übereinstimmt.

Dazu kommen noch weitere Textalterationen verschiedener Art. So der geographische Exkurs 2 10—14. Ferner sind die Verse 8 b und 15 Doubletten, in v 15 ist speziell das לעבדה ולשמרה ein Zug, welcher der sonst vorausgesetzten Situation seligen Genusses und dem Urteil 3 17 geradezu widerspricht. Vollends 3 20 ist eine ganz und gar unpassende Glosse; zu dem hier berichteten ist der Augenblick am wenigsten angethan.

Wie sind diese Alterationen in den Text gekommen? Bud besteht darauf, dass auch hier ein Stück Textgeschichte noch aus der jahw. Schule vorliegt, und versucht zunächst diese Abweichungen

von der ursprünglichen Gestalt von J^1 einem Ge 2 3 enthaltenden Parallelbericht seines J^2 zuzuweisen (232 ss). Zu dieser Annahme könnte eine Erscheinung in diesem Texte besonders verlocken, nämlich der nur hier aber in dieser Erzählung durchweg (abges. von der Rede der Schlange) auftretende doppelte Gottesname יהוה אלהים. J^1 hat von Anfang an unbefangen den Namen יהוה gebraucht, J^2 dagegen lässt, nachträglich noch eine kleine theologische Eigentümlichkeit dieser Schicht, nach Ausweis von 4 26 diesen Namen erst mit Enos in Gebrauch kommen. In unserem Text wäre der doppelte Gottesname dann dadurch entstanden, dass R^j in seiner peinlichen Gewissenhaftigkeit auch diese Abweichung beider Relationen der Nachwelt erhalten hätte. Aber bei näherem Zusehen erweist sich diese ganze Auskunft als unmöglich. Die Annahme, dass J^1 hier durch J^2 bereichert worden sei, hat gegen sich die wahrscheinlichere, dass J^2 seine Semitentafel direkt an eine Schöpfungsgeschichte angeschlossen hat, sowie den ganzen sonstigen Charakter von J^2, der es unmöglich macht, ihm gerade diese mythologisierenden und sich schlecht einfügenden Bereicherungen der älteren, einfacheren, dafür aber um so sinnreicheren Erzählung zuzuweisen (472 s). Speziell der Baum des Lebens kommt sonst nur noch im Volksmund vor (Spr 3 18 11 30 13 12 15 4; vgl S 85). Es liegt also in dem bereicherten Text der Paradiesgeschichte eine Parallele zu J^1 vor, welche die ursprüngliche Erzählung mit volkstümlichen und gelehrten (2 10—14) Zusätzen nicht gerade zu ihrem Vorteil ausgestattet hat. Die Aufnahme gerade der mythologischen Elemente von einem späteren Redaktor als R^j hat seine Schwierigkeiten, denn je strenger der Gottesbegriff wurde, desto schwieriger wurde es solchen Elementen, sich einzudrängen. Daher entscheidet sich Bud dafür (S 498), dass die Erweiterung der Paradiesgeschichte auf denselben synkretistischen Trieb zurückzuführen sei, dem auch die Umarbeitung von J^1 zu J^2 zu verdanken ist, nur dass es hier an dem feinen religiösen Urteil von J^2 gefehlt hat. Erfolgt wäre diese ganz für sich bestehende Bildung ungefähr in eben dem nicht zu eng zu begrenzenden Zeitraum, in welchem die offizielle Umarbeitung von J^1 zu J^2 stattgefunden hat, und wie gesagt in der gleichen Schule. Wir würden damit auf Spuren einer reicheren literarischen Thätigkeit treffen, von welcher uns eben nur ein Ausschnitt bekannt ist. Wann aber ist die bereicherte Paradiesgeschichte mit J^1 vereinigt worden? Bud meint, das einfachste wäre, das eben auch auf Rechnung des bisher angenommenen R^j zu setzen. Wer will hier indessen etwas bestimmtes sagen? Die plumpe Art, mit welcher 2 9 der Lebensbaum herein-

gepflanzt wird, und die nicht minder plumpe Art, mit welcher 6 3 aus einem ursprünglichen guten Zusammenhang herausgenommen und als nunmehr selbst unverständlicher und störender Keil in den jetzigen Zusammenhang hineingetrieben worden ist, scheint zu der sonstigen feinen und leichten Art dieser Redaktion nicht recht zu passen; auch wohl das יהוה אלהים nicht, R^j hätte das wahrscheinlich bis 4 26 fortgesetzt.

Die Hauptsache aber ist die, dass auch Bud mit seinen beiden Hauptschichten nicht ausreicht, sondern zu sei's fragmentarischen, sei's parasitischen Nebenquellen greifen muss. Eine solche Nebenquelle dürfte endlich, wie ja Wellh und Bud offen halten, auch für die Erzählung vom Brudermord anzunehmen sein, wie und durch wen nun auch diese Nebenquelle in ihre jetzige jahw. Form gebracht worden ist. Aber dass wir es hier nicht mit einer von R^j aus J^1 express herausgesponnenen Klammer zu thun haben, dürfte schon die Anlage der jahw. Sethitentafel zeigen. Wenn J^2 seine 10 Glieder nur durch Verdoppelung der beiden ersten erhalten konnte, warum hat er nicht geschrieben Adam Kain (Kenan) Enos Seth, oder Adam Enos Kain Seth? Diese Reihenfolgen wären die näherliegenden gewesen. Die Verdrängung von Kain aus den vorderen Plätzen dürfte doch in irgend einem Aber begründet sein, das schon J^2 gegen diesen Namen hatte. Woher das kam, lässt sich wohl nicht mehr entscheiden. Die oben genannte Vermutung Ewald's macht auch mehr nur auf die Lücke aufmerksam, die hier offen steht.

Kuenen (§ 8 A 6 s S 141 s. § 13 A 25 s S 239 ss) teilt die Ansicht, dass in der jahw. Urgeschichte eine Schichtung von Material verschiedener Herkunft vorliegt. Als ältere Bestandteile sieht auch er an Ge 2 4b—25 3 4 1 2b 16b—24 6 1—4 9 20—27 11 1—9. Die ursprüngliche Ueberlieferung wurde nach ihm in einer späteren Ausgabe zunächst erweitert durch 4 2a 3—16a, einen verhältnismässig alten Bericht, welcher dem Kreis der Paradiesüberlieferung und des Kaïnitenstammbaums angehört. Ein späterer Autor, J^2, dem die babylonisch-assyrische Sintflutsage bekannt geworden war, hat dieselbe im israelitischen Sinn umgestaltet und aufgenommen. Der Name des Helden der Flut wurde aus 9 20—27 entnommen. Nach der Sage musste er der 10. nach Adam sein, so wurde der Kainitenstammbaum zu einem Sethitenstammbaum umgearbeitet und erweitert; Reste dieses Stammbaums liegen 4 25 s und 5 29 noch vor. Der Sethitentafel folgte die Sintflutsage; eben diesem Bearbeiter, J^2, gehört auch die jahw. Völkertafel.

Kue findet aber J^2 auch in der Vätersage wieder. Von

ihm rührt Ge 12 10—20 her, die Uebertragung einer ursprünglich von Isaak erzählten Sage auf Abraham, sowie einiges in Ge 15, wo allerdings auch noch spätere Veränderungen Platz gegriffen haben. Weiter gehört diesem Bearbeiter auch Ge 18 17—19 22b—33a 39. Endlich wie Ge 12 10—20 mit Anlehnung an E geschrieben ist, finden sich (vgl Tab. ü. QuSch) von Ge 20 an noch eine Reihe jahw. Stücke, welche als Ergänzungen von J^1 nach E anzusehen sind — hier nimmt Kue für die Patriarchengeschichte das von Dillm für die Urgeschichte vermutete Verhältnis von J und E an (vgl o. S 145).

Charakteristisch für J^2 findet Kue eine formelle Minderwertigkeit, welche gerade in Ge 39 in der Umständlichkeit der Erzählung hervortreten soll, sowie eine prononcierte ethische Tendenz. Gegen ersteres ist vielleicht einzuwenden, dass auch Ge 24, ein auch nach Kue ursprünglich jahw. Stück, eine gewisse Breite zeigt und Wiederholungen aufweist; es könnte von da aus bedenklich erscheinen, diese Art für J^2 als Unterscheidungszeichen gegenüber J^1 geltend zu machen.

Für die Bücher Ex Nu und Jos hält es Kue für so gut wie sicher, dass die jahw. Ueberlieferung nicht unangetastet blieb; aber dieselbe hat später noch so durchgreifende Aenderungen erfahren, dass hier genauere Unterscheidung nicht mehr möglich ist.

Bei diesem letzteren Verzicht sind Budde RiSa 63—72 und Albers nicht stehen geblieben, sondern haben im Buch Josua eine noch jahwistische Weiter- und Umbildung des ursprünglichen jahwistischen Berichts über die Eroberung des Landes herauszuschälen gesucht (vgl oben S 91 s).

Es bleibt abzuwarten, ob nicht auch noch in den Büchern Ex und Nu eine entsprechende Scheidung gelingt. Namentlich in die jehowistische Ueberlieferung über die Gesetzgebung lässt sich vielleicht auf diesem Wege doch noch einige Klarheit bringen und Dillm's Zuweisung mancher von anderen R^{je} oder JE^s zugesprochenen Partien an J in dieser Modifikation aufrecht erhalten.

V. Heimat, Abfassungszeit und Historicität von J.

§ 20. Die Heimat von J.

Von der nationalen Haltung des jahwistischen Buches war schon oben die Rede (S 125). Es ist dort auch schon gesagt worden, dass von einer Parteinahme für Juda oder das Nordreich nichts zu bemerken ist. Absichtliche und tendenziöse Anspielungen fehlen. „Die Gegensätze der Wirklichkeit sind im Ganzen eher ausgeglichen als

verschärft, die die verschiedenen Teile Israels verbindenden Momente treten stärker und absichtlicher hervor als die trennenden" (Wp² 343 p³ 337 s). Für Beantwortung der Frage, ob J im Nordreich oder im Südreich entstanden sei, sind daher von vornherein nicht allzuviel Anhaltspunkte zu erwarten.

Kein Zweifel kann freilich darüber bestehen, dass die Patriarchensage wenigstens in der Hauptsache im mittleren (und nördlichen) Palästina ihren Boden hat (Wp² 337 p³ 332; vgl St GJ I 126 A 1), also ihrer Entstehung nach dem ephraimitischen Teil des Volks, dem Israel im engeren Sinn, zuzuweisen ist. Nicht bloss weil die Kultstätten, an welchen die Patriarchengeschichte hängt, zum grösseren Teil eben diesem Gebiet angehören, Sichem, Bethel, Mahanaim, Pniel (Ebal, von Reuss mit Berufung auf Jos 8 30 in diesem Zusammenhang genannt, wird von Dillm III 627 für J ausdrücklich ausgenommen; vgl QuSch), es ist doch unverkennbar auch eine gewisse Sympathie für das Nordreich zu verspüren. Ganz deutlich ist eine Vorliebe für Rahel und Joseph: „Rahel ist die schöne und geliebte Frau Jakobs, die er eigentlich allein haben wollte, Lea die hässliche und zurückgesetzte, die ihm nur untergeschoben ist" (Wp² 343 p³ 337; vgl St GJ I 128 146 s), und Joseph, der einzige unter den Patriarchen, dessen Bild durch gar keinen Schatten getrübt wird, ist nicht bloss im Jakobs- und Mosessegen, von welchen hier abzusehen ist, der mit Strömen des Segens überschüttete Fürst unter seinen Brüdern, er wird auch in der jahwistischen Erzählung bevorzugt: seine Söhne erhalten einen Segen vorweg, das Haus Joseph ein doppeltes Teil (Ge 48 Jos 17 14 ss Nu 32 39 41 s). Nur Abraham macht eine Ausnahme und siedelt bei J in Hebron. Allein mit ihm lässt sich nur schwer argumentieren. Er ist eine ethnologisch undurchsichtige Figur und möglicherweise zuletzt in das System der Väter eingefügt worden — ähnlich wie Adam in die Urgeschichte (vgl hierüber Wp² 337 s u. Anm p³ 332 u. Anm, St GJ I 126 A)[1]). Wie dem auch sei, die

1) Seine Ansicht, dass Abraham erst verhältnismässig spät seinem Sohne Isaak vorgesetzt worden ist, begründet Wellh l. c. mit der Abhängigkeit der Abrahamsage von der Isaaksage, wie sie namentlich im Verhältnis von Ge 20 2—16 zu 26 6—12 zum Vorschein komme (freilich ist hier auch zu fragen, ob dieses Verhältnis nicht durch das Verhältnis von E zu J bedingt ist). Wellh meint, als Heiliger von Hebron könnte Abraham kalibäischen Ursprungs sein; dann wäre er entschieden ein Heros nichtisraelitischer Herkunft, sondern den südlichen Stämmen zugehörig, die sich mit israelitischen Elementen zum Stamm Juda vereinigt haben; der in Hebron sitzende Kaleb ist sicher von Haus aus nicht hebräisch (vgl Jud 1 20). Man könnte auch daran denken, ihn aus der von Wellh l. c. vermissten kainitischen Sage abzuleiten. Sein spätes Herein-

Abrahamsage ist auch darin unsicher, dass die Lokalisierung des Abraham bei E eine andere ist, als bei J; bei E siedelt er in Beerseba, allerdings auch im Süden; nur sind hier an sich zweierlei Möglichkeiten denkbar: Abraham könnte ursprünglich nach Beerseba gehört haben und aus judäischem Sonderinteresse nach Hebron verlegt worden sein, oder umgekehrt aus israelitischem Sonderinteresse von Hebron nach Beerseba, auf ein politisch dem Nordreich angegliedertes Gebiet.

Aber auch wenn, von Abraham abgesehen, die Entstehung der Vätersage nach Ephraim verlegt wird, so ist, wie Wp [2] 343 A 1 p [3] 337 A 2 mit richtiger Vorsicht betont, damit noch nicht bewiesen, dass auch die in J vorliegende Niederschrift dorthin gehört. Dass der jahwistische Erzähler ein Ephraimit sei, wird allerdings von gewichtiger Seite vertreten. ESchrader (De Wette Einl. [8] S 321) beruft sich für diese Annahme auf den freieren religiösen Standpunkt der Schrift, der sich in der Mehrzahl der Altäre (Ge 12 3 13 18 33 20) und dem zu diesen verwendeten Material (Ex 20 24 s Jos 8 31) bezeuge, auf das Interesse für Sichem (Ge 34 Jos 24 1), auf die ungünstige Ansicht über Juda in Ge 38, obwohl die Sage ihn mehrfach in ein günstigeres Licht stellt (Ge 37 21* 26 43 3 8 s 44 18 ss) und endlich auf den Sprachcharakter, der sich vielfach mit E und Hosea berühre. Reuss § 213 Anm weist vor allem eben auf die ephraimitischen Sympathien der Vätergeschichte hin und als auf die Kehrseite dazu auf die bittere Verhöhnung Judas in Ge 38 und — im Gegensatz zu Schrader — auf die zweideutige Rolle, die Juda nach Ge 37 26 in der Josephsgeschichte spiele.

Im Zusammenhang mit seiner Unterscheidung von Schichten in J hat Kuenen an der auch von ihm vertretenen ephraimitischen Herkunft von J eine Modifikation angebracht. Kue verzichtet zur Begründung des ephraimitischen Charakters von J auf Ge 38; schon v 26 zeige dort zur Genüge, dass die Absicht einer Schmähung Judas ferne liege; das Kapitel verrät vielmehr lebhaftes Interesse für Juda und spiegelt die Geschichte der Bildung dieses Stammes, namentlich die gegenseitige Eifersucht seiner ungleichartigen Bestandteile wieder.

---

kommen in die israelitische Sage wäre mit dieser Herkunft erklärt, möglicherweise auch seine Ableitung aus Mesopotamien. Diese könnte das Mittel gewesen sein, seine eigentliche Herkunft zu verwischen, welche den Trägern der israelitischen Sage nicht genehm sein mochte. Dass Abraham eine von Haus aus judäische Figur ist, könnte man auch daraus schliessen, dass er thatsächlich den Isaak und Jakob nach Süden gezogen hat. Jakob allermindestens gehört ursprünglich in den Norden: in Sichem hat er sich Besitzrecht erworben, dort muss auch ursprünglich sein Grab gewesen sein (vgl Reuss § 131).

Andererseits aber ist ein solches Interesse auch bei einem Nordisraeliten denkbar, zumal wenn derselbe etwa noch Juda benachbart war. Für judäische Abkunft ist das Kapitel also auch nicht zu verwerten (§ 13 A 9 S 220 s). Ebenso ist es mit dem ja keineswegs engherzig ephraimitischen Standpunkt von J wohl vereinbar, dass er den Abraham in Hebron wohnen lässt; nach Kue hat er da einfach eine lokale Ueberlieferung konserviert und damit zugleich seinen im letzten Grund doch grossisraelitischen Standpunkt bewährt (§ 13 A 7 9 S 219 s). Positiv für Ephraim als Heimat von J spricht nach Kue der Gebrauch, den gerade Hosea von dieser Schrift macht (vgl hiezu u. S 166), sowie deren ganzer Charakter: in Ephraim, dem Sitz auch des geistigen [1]) und literarischen Lebens, ist in erster Linie ein solcher Schriftsteller denkbar, der von Herzen dem Jahwismus zugethan ist und sich zugleich durch Abwesenheit von allem, was nach Bedenklichkeit aussieht, sowie durch Frische, Ursprünglichkeit und Anschaulichkeit kennzeichnet (§ 13 A 23 S 237 s). Indessen ephraimitische Herkunft will Kue nur für den Grundstock der jahwistischen Schrift, für J^1 behaupten. J^1 wurde in Juda bekannt und beifällig aufgenommen, aber nach Massgabe der dort vorhandenen und allmählich veränderten Bedürfnisse vervollständigt und umgearbeitet. Dieser judäischen Ausgabe sind in der Hauptsache die als J^2 gekennzeichneten Stücke eigentümlich. Die jetzt vorliegende jahw. Schrift ist also nach der letzten Redaktion, die sie als selbständige Schrift erfahren hat, ein judäisches Werk (§ 13 S 237 A 25 S 239).

Die Gründe, welche für die Annahme geltend gemacht werden, die jahw. Schrift sei, ob nun so wie sie vorliegt oder in ihrem Grundstock, in Ephraim geschrieben, stossen aber doch auf Bedenken. Mit dem Verweis auf die geistige Atmosphäre des Nordreichs ist nicht allzuviel bewiesen. Was wissen wir bei dem geringen Umfang der erhaltenen Literatur über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit geistiger und literarischer Strömungen im Südreich? Namentlich die Argumentation Schrader's, dass der freiere religiöse Standpunkt dahin verweise, scheitert an der Thatsache, dass dieser Standpunkt auch im Südreich vorhanden gewesen ist, wenn der Kampf der Propheten und des Dt nicht einer Fiktion gegolten hat. Ehe der Tempel in Jerusalem seine spätere Bedeutung hatte, lag auch für Judäer kein Hindernis vor, die zahlreichen, zum Teil nahegelegenen, durch ihr Alter ehrwürdigen israelitischen Kultusstätten zu besuchen. Dass Juda in J ungünstig beurteilt werde, hat Kue selbst

1) Kue: geestelijk, Weber: geistlich.

richtig gestellt und dem Verweis Schrader's auf den Sprachcharakter von J hat Dillm III 627 entgegengehalten, dass es sich nur um zwei Worte und eine Redewendung handle; diese sind דַּרְדַּר und תְּשׁוּקָה in Ge 3 18 16 und אֵם עַל־בָּנִים Ge 32 12; wenn weitere Belege für die beiden ersteren sich nur in Hos und Cant finden, so seien sie damit noch nicht als spezifisch nordisraelitisch ausgewiesen, die Wendung אֵם עַל־בָּנִים, die noch Hos 10 14 vorkommt, sehe eher wie ein Sprichwort aus. Die Sympathien für das Nordreich aber können nicht wohl als durchschlagender Grund gerade für ephraimitische Niederschrift geltend gemacht werden. Ein so totaler Umbau der Sage, dass diese den Ort ihrer Entstehung nachher ganz verleugnet hätte, war unmöglich; und ausserdem, so gut nach Kue ein Ephraimit soviel Interessen für Juda haben konnte, dass er Ge 38 schrieb, konnte auch ein Judäer mit Israel empfinden und an dessen Glanz ohne Neid sich freuen. Es hat ja in der That eine Zeit gegeben, in welcher beide Reiche eng befreundet und die Herrscherfamilien verschwägert waren. Dass keineswegs bloss eifersüchtige Gereiztheit zwischen beiden Reichen herrschte, zeigt auch der Jakobssegen, ob dieser nun von J aufgenommen war oder nicht; Judas und Josephs Kraft thun sich hier keinen Eintrag.

Speziell für Kue's Ansicht, dass J^1 ephraimitischer Herkunft ist, könnte man weiter anführen, dass J^1 eventuell den letzten Führer von Gesamtisrael, sowie beim Auseinandergehen des ganzen Israel die Lade dem Hause Joseph zuweist (vgl Bud RiSa 58 s). Wenn Kittel Kue's Ansicht als unnötige Verwicklung des Problems bezeichnet, so ist damit nichts bewiesen; dass in J kein einfaches Problem vorliegt ist sicher, hingegen leider nicht immer wahr, dass simplicitas das sigillum veritatis ist.

Indessen die Ansicht von Schrader, Reuss und Kue wird von einer Reihe führender Kritiker nicht geteilt. Man kann sagen, die Geneigtheit, Juda als Heimat von J anzusehen, herrscht heute vor. Dillmann III 626 s macht geltend, dass in der Josephsgeschichte Juda der Führer der Brüder ist, obwohl Ruben nach allgemein israelitischem Bewusstsein der erstgeborene ist; Ge 38 ist eine judäische Stammesgeschichte, von welcher ein Ephraimit wohl Kunde bekommen konnte, deren Aufzeichnung aber einem Judäer besonders nahe lag, zumal wenn er den David aus dem Geschlecht des Perez schon hinter sich hatte; ferner spricht für Juda die Verlegung Abrahams nach Hebron. Das sind Gründe gegen welche keine Einwände möglich sein werden; dagegen dass Nu 24 17 auf David anspiele,

leuchtet nur dann ein, wenn J judäisch ist, zur Begründung judäischer Abkunft von J ist die Stelle wohl nicht verwendbar; ferner, dass die Verurteilung des ephraimitischen Stierdienstes Ex 32 ausschliesslich jahwistisch, J darum judäisch ist, kann man nicht sagen, da E an dieser Erzählung beteiligt ist und auch ohne dies nicht einzusehen wäre, warum eine Verurteilung dieses Kultus durch einen prophetisch gesinnten Erzähler nicht auch im Nordreich möglich gewesen sein sollte. Stade GJ I 547 s verweist auf die Rolle, welche Juda und Kaleb in der jahwistischen Geschichte haben; auf judäische Niederschrift schliesst er weiter aus dem Interesse, das an Lot, Edom und an der Entstehung der „hebräischen" Völker jenseits des Salzmeers genommen wird. Das Interesse an den Sagen des Nordreichs ist verständlich bei dem politischen Gravitieren Judas zum Nordreich hin, wie es namentlich während der Herrschaft der Omriden stattfand (vgl I 347. 530 ss). EMeyer ZatW I 138 u. Gesch. d. Altert. 202. 403 hält J, und zwar auch J^1 für einen judäischen Erzähler, speciell mit Rücksicht auf das Interesse, das Jud 1 an Juda nimmt. Budde, der in Urgesch. 515 J^2 mit höchster Wahrscheinlichkeit dem Südreich zuweist, findet in RiSa, freilich ohne sich endgiltig zu entscheiden, dass J^1 den judäischen Dingen näher steht (S 62 A 1), auch auf die in der davidisch-salomonischen Epoche erreichte Geschichtsentwicklung abzielt (S 79 s). Mit Entschiedenheit hat Kittel (74) bei voller Anerkennung des ephraimitischen Ursprungs der Vätersage sich für Niederschrift durch eine judäische Hand ausgesprochen, hiebei sich den Gründen Dillm's anschliessend und ausserdem noch auf die schroffe Verurteilung Rubens und die Verherrlichung Judas in Ge 49 verweisend; dieses letzte ist indessen eine Begründung, die nicht viel Anklang finden dürfte, da abgesehen von der Frage der Quellenzugehörigkeit des Jakobssegens in demselben Joseph nicht minder als Juda ausgezeichnet ist. Der Meinung, dass J judäischer Herkunft sei, ist auch Cornill (S 51) beigetreten.

Von sonstigen Gründen, die für judäische Herkunft sprechen, kann man, wenn Migdal-Eder in Ge 35 21 auch keine Anspielung auf Jerusalem sein sollte (vgl Dillm z. St.), namentlich die Gibeonitenerzählung in Jos 9 anführen, welche ja wohl auch bei J zur Erklärung einer Einrichtung im jerusalemischen Tempel diente.

§ 21. Die Abfassungszeit und die Historicität von J.

Mehr Uebereinstimmung als über die Heimat herrscht über die zeitliche Ansetzung der jahw. Schrift. Eine Hauptschwierigkeit dieser Frage liegt in der geringen Anzahl und der Unsicherheit der äussern

Zeugnisse. Ganz schlimm steht es mit diesen nach Dillm III 630. Nach ihm geht die Anspielung an die „Umkehrung“ von Sodom und Gomorrha durch Gott in Am 4 11 trotz dem charakteristischen Ausdruck מַהְפֵּכָה eher auf mündliche Ueberlieferung als auf Ge 19 25 29 zurück (vgl Lag. Sem. I 3), die Erinnerung an Baal Peor in Hos 9 10 auf den elohistischen Bericht und die Erinnerungen aus der Jakobsgeschichte und an die Ausführung aus Aegypten durch einen Propheten, 12 4 s 13 s, ebenso, wenn nicht wie Am 4 11 auf die mündliche Ueberlieferung. Dagegen hält Dillm es für möglich, dass Jes 3 9 (1 9) speciell Ge 19 5 voraussetzt, dass in Mich 5 5 das „Land Nimrods“ auf Ge 10 8 ss sich beziehe, wogegen die Erinnerung an Balak und Bileam in Mich 6 5 ebenso gut J als E im Auge haben könne. Kue dagegen glaubt, von den in Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts sich findenden Berührungen mit den jehowistischen Quellen (vgl § 10 A 18 S 178) wenigstens einzelne mit Bestimmtheit als Beziehungen speziell auf das jahw. Buch ansehen zu sollen. Zwar dass Amos J gekannt habe, hält er für unbeweisbar, aber die Details, auf welche Hos 9 10 12 4 s 13 anspielt, finden sich bei J: dass Hos 12 4 s 13 von Ge 25 26ᵃ 27 43 29 18 ss 32 25—33 abhängt, hält Kue für sicher, die Beziehung von Hos 9 10 auf Nu 25 1—5 dagegen doch für zweifelhaft. Zugleich ergäbe der Gebrauch von J gerade bei Hos ein Vorurteil für die ephraimitische Heimat von J (§ 13 S 237). Dass Jes 10 24—26 11 11 15 s 12 eine der Ex 1 ss entsprechende Ueberlieferung über den Auszug aus Aegypten, Jes 3 9 wie es scheint Ge 19 4 s voraussetzt, dass Micha 6 4 s den Abschnitt Nu 22 2—24 wahrscheinlich in der jetzigen Gestalt kannte, ist von untergeordneter Bedeutung, wenn schon in Hos Beziehungen auf J anzunehmen sind (§ 13 S 216 s u. A 4).

Indessen allzuviel dürfte doch aus diesen Prophetenstellen nicht zu folgern sein. Ein auch nur einigermassen nötigender Beweis, dass die Anspielungen schriftliche Vorlagen, und wenn das, dass sie gerade die jahw. Niederschrift voraussetzen, ist nicht zu erbringen. Kittel (S 73) giebt das zu, sucht aber das Vorhandensein schriftlicher Vorlagen durch die Erwägung wahrscheinlich zu machen, dass im andern Fall Amos und Hosea hätten erzählen müssen, anstatt bloss anzuspielen (S 74). Das mag richtig sein; aber die jahw. Schrift ist sicher nicht die erste gewesen, welche diese Gegenstände überlieferte; dass gerade sie und nicht etwa eine ältere Vorlage citiert sei, ist mit diesem Schluss immer noch nicht gegeben.

Je weniger bei der Unbestimmtheit der in Frage kommenden Stellen ein sicheres äusseres Zeugnis zu gewinnen ist, mit desto grösserer Sorgfalt sind etwaige innere Zeugnisse, Anspielungen

auf Zustände und Ereignisse, zu prüfen. Schrader l. c. 320 macht geltend, dass Jos 6 26 der Fluch über Jericho den 1 Reg 16 34 berichteten, in Ahabs Regierung fallenden Vorgang voraussetze, also nach 900 geschrieben sei; Ge 27 40 nehme auf die edomitischen Freiheitskämpfe Bezug, die nach 2 Reg 8 20—22 ums Jahr 880 stattgefunden haben; Ge 10 8 ss Nu 24 22—24 setze die seit Jehu (884—56) vorhandenen Berührungen mit Niniveh und Assur voraus; endlich Ex 34 6 Nu 14 18 sei von Joel 2 13 (ca 870) abhängig. Der terminus ad quem sei mit der Benützung von J in Am 1 11 (nach Schrader Bezugnahme auf Ge 27 40) 4 11 und Hos 12 4 s gegeben, also als Grenze nach unten das Jahr 800 anzusetzen. Schliesslich weist Schrader darauf hin, dass Ge 15 18 Ex 23 31 ein politisch machtvoller und blühender Zustand vorausgesetzt sei, was auf die Regierung Jerobeams II führe, so dass die Abfassung von J zwischen 825 und 800 anzusetzen wäre, eine Aufstellung die Kittel (S 74. 77) mit der Ansetzung zwischen 830 und 800 wieder aufgenommen hat.

Dillmann III 630 geht noch weiter herunter. Mit Rücksicht darauf, dass die religiösen Gedanken von J die durch die Thätigkeit der erneuerten und schriftstellerischen Prophetie des 8. Jahrh. zu Tage geförderten seien, meint er, J sei schwerlich vor Mitte des 8. Jahrhunderts anzusetzen. Auf diese Zeit weise auch das Nachdenken über die Stufen der prophetischen Offenbarung in Nu 12, die Forderung der Ausrottung des kanaanitischen Wesens Ex 34 11 ss Nu 33 52 s 55 s. Ferner zeigen Ge 10 8 ss 11 1—9, dass die Welthauptstädte am Ephrat und Tigris anfangen wichtig zu werden, wogegen Nu 24 20 ss, ein Stück das unter 700 herunterführen würde, ein späterer Zusatz sei. Die Stellung von J zu den Volksheiligtümern beweist nur, dass die Schrift vor Hiskia geschrieben ist. Auch aus der Sprachgeschichte sucht Dillm Anhaltspunkte zu gewinnen. Auf jüngere Zeit führen nach ihm מִלֵּל Ge 21 7, כְּנֶגֶד Ge 2 18, יִקּוּם, יֵצֶר. Von מָזוֹן Ge 45 23 meint Dillm, es sei ein mehr aram. Wort und vielleicht jüngere Glosse für צֵידָה (I 426); מָזוֹן findet sich allerdings Da 4 9 18, sodann hat Pesch. Hi 28 5 Ruth 1 6 ܡܙܘܢܐ als Uebersetzung von לֶחֶם, allein wie צֵידָה Ge 42 25 45 21 Jos 1 11 wird auch מָזוֹן selbst Ge 45 23 von Pesch. mit ܙܘܢܐ wiedergegeben.

Unter den Vertretern der Grafschen Hypothese, welche im Ganzen geneigt sind, für J ein höheres Alter anzusetzen als Schrader und Dillm es annehmen, hat Wellhausen sich auf allgemeinere Andeutungen beschränkt. Er macht darauf aufmerksam, wie überall die Stimmung der israelitischen Königszeit durchbricht (Wp [2] 340 s.

p ³ 334 s): in der Jakob-Esaugeschichte erscheint Edom als das rohe, urwüchsige, im Boden wurzelnde Volk, Israel, das sich seine Weiber aus Mesopotamien holt, ist das glattere, den zivilisierten Weltmächten näher stehende Volk; Edom, früher als Israel ein Volk, wird um seine Erstgeburt gebracht, d. h. von Israel überflügelt und von David unterworfen. Dessen Königtum ist ferner vorausgesetzt Ge 36 31. Die jahw. Erzählung kennt aber auch schon die Versuche der Edomiter, das Joch abzuschütteln: Ge 27 40 hat die Zeit weit nach David im Auge. Die Erzählung von Jakob und Laban sieht auf das Nachdrängen der Aramäer und auf die Kämpfe zurück, welche um den nördlichen Grenzwall, das Gebirge Gilead, tobten, d. h. auf die Syrerkriege.

Budde RiSa macht geltend, dass J¹ in Jud 1 29 wie in der Gibeonitengeschichte deutlich unter Salomo herabsteigt und wohl noch wesentlich später verfasst ist. In seiner Urgeschichte hat er folgende Erwägungen angestellt. J¹ hat in Nimrod und in den Ehen der Gottessöhne entschieden volkstümliche Elemente; dagegen die Paradiesgeschichte gehört kaum der ältesten Zeit des Volkes und der rein volkstümlichen Ueberlieferung an, sondern ist schon ein Theologumenon. Die Kainitentafel erinnert noch an die nomadische Zeit Israels, aber der Vater Kains ist bereits eine Abstraktion. Der Turmbau in Babel verrät geographische und kulturgeschichtliche Kenntnisse vom Euphrat- und Tigrisland, über deren Alter schwer zu entscheiden ist, aber damit verbunden ist eigentlich gelehrte israelitische Arbeit, die schwerlich in nächster Nähe jenes Landes geleistet ist, der Versuch der Lösung eines urgeschichtlichen Problems (S 504 s). Auf eine sichere Spur führen erst die Noahsprüche. Diese können erst nach Besitznahme des Landes entstanden sein, aber auch nicht schon in den ersten Jahrhunderten, da Kanaan erst unter Salomo ein Knecht geworden ist. Aehnlich steht es mit der Freundschaft Japhets. Japhet deutet Bud als Phönicier und ist geneigt in dem Satz, dass Japhet in den Hütten Sems wohnt, eine Anspielung auf die Abtretung von Kabul an die Phönicier zu sehen. Als terminus a quo für J¹ ergiebt sich daraus die Regierung Salomos. Budde vermutet, J¹ gehöre ans Ende des 10. oder in das 9. Jahrhundert (S 506—515). Für J² ist charakteristisch die synkretistische Färbung der Sage. So ist die Anlehnung an die Flutsage des Zweistromlands zu beurteilen. Die Möglichkeit eines solchen Ueberspringens geistiger Funken wächst immer mehr, je weiter man ins 9. Jahrh. hinuntersteigt, und noch bis ins 8. Jahrhundert. Bud verweist speziell auf die Beziehungen, welche Ahas mit Tiglathpilesar anknüpfte

(um 734) und auf das wohl gutgemeinte Eingehen auch der jerusalemischen Priesterschaft auf des Ahas kultische Neuerungen, ohne damit die Frage endgiltig beantworten zu wollen (S 515 s). Für J^3 ist der term. ad quem das Dt. J^3 gehört aber noch der jahw. Schule an und zeigt keine dt'istischen Spuren. Falls die Erzählung von Kains Brudermord einen Seitenblick auf das Reich Israel und dessen Schicksal enthalten sollte, wäre J^3 dem Jahr 722 möglichst anzunähern, jedenfalls noch ins 8. Jahrhundert zu setzen, — eine Annahme, die Bud aber selbst für so unsicher hält, dass er vorzieht, bei der weiteren Bestimmung zu bleiben, dass J^3 eben zwischen J^2 und das Dt fällt (S 517 s).

Mit grossem Scharfsinn hat EMeyer, nachdem er sich ZatW I 142 damit begnügt hatte, zu konstatieren, dass J in Jud 1 die Zweiteilung zwischen Juda und Joseph voraussetzt, in ZatW VIII 47 s die Nimrodsage zur Grundlage einer zeitlichen Ansetzung gemacht. Er bestreitet die babylonische Herkunft Nimrods und teilt mit, dass in der Zeit der 22. ägyptischen Dynastie, welche mit Scheschonq I, dem Gegner Rehabeams, beginnt, bei Prinzen und Heerführern sehr häufig der Name Nmrt oder Nmrϑ begegne. Dieser Name, formell mit נמרד identisch, ist nicht ägyptisch, sondern libysch, wie denn die 22. Dynastie aus libyschen Söldnern hervorgegangen ist. Nimrod, der גבור ציד, passt besser in die tierreiche libysche Wüste als in das babylonische Kulturland. Diese ägyptisch-libysche Sagengestalt muss von den Hebräern in der Zeit der 22. ägyptischen Dynastie (ca 943—735) entlehnt worden sein. Dass in dieser Zeit Beziehungen zwischen Aegypten und den hebräischen Staaten bestanden, ergiebt sich schon aus Scheschonq's Kriegszug, sowie daraus, dass 854 ägyptische Truppen neben denen Ahabs und seiner Verbündeten bei Qarqar kämpften. In Gesch. d. Altert. 202 hat Meyer dann gerade die Zeit um 850 für J angenommen. In diese Zeit führt ungefähr auch Stade's Ansetzung (GJ I 547 549): er findet, dass J die religiösen Zustände Judas während der Zeit Omris wiederspiegle, wobei übrigens zu bemerken ist, dass auch nach Stade (I 631) die Flutsage erst während der Oberherrschaft Assur's eingedrungen ist.

Etwas weiter herunter geht Kuenen. Er setzt (§ 13 S 215) als term. ad quem zunächst das Dt, also das Jahr 621, als term. a quo das 9. Jahrhundert und zwar genauer die 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts. Für letzteres sind folgende Erwägungen massgebend: da die prophetische Literatur im engeren Sinn, deren ältester Vertreter Amos ist, erst aus dem 8. Jahrhundert datiert, so ist es von vornherein wahrscheinlich, dass die Geschichtschreibung wenn auch etwas

so doch nicht viel älter ist; viel weiter kann man nicht zurückgehen, weil die Volkseinheit, welche erst zur Zeit des Königtums bezw. durch dasselbe zu Stande kam, so sehr als längst vollzogene Thatsache vorausgesetzt ist, dass die ganze Vergangenheit von dieser Vorstellung beherrscht wird — eine Argumentation, welche vielleicht besser dahin modifiziert wird, die Zusammenfassung speziell der in der jahwistischen Sage vorausgesetzten verschiedenartigen Elemente zur Volkseinheit ist in dieser Vollständigkeit erst durch das Königtum erreicht worden, denn das wird eine bei jeder Auffassung der Geschichte Israels unumgängliche Voraussetzung bleiben, dass die Grundlage und der Ansatz zu einem einheitlichen Volk Jhwh's schon durch das Werk des Moses gegeben war. Genauer entscheidet sich Kue schliesslich dahin, dass J^1 noch im 9. oder in den ersten Jahren des 8. Jahrhunderts geschrieben ist. Die judäische Ausgabe, J^2, ist in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts vorhanden (§ 13 S 237 u. A 23 25 26). Diese Ansetzung von J^2 gründet sich wesentlich auf die Vorstellungen und den Sprachgebrauch von J^2. In theol. tijdschr. XXIII (1888) p 167—69 weist Kue darauf hin, dass sonstige Spuren von Bekanntschaft mit der Sintflutlegende nicht älter sind als die babylonische Gefangenschaft (Jes 54 9 Ez 14 14 20). Wenn man dabei noch so viel auf Rechnung des Zufalls setzt, das Schweigen der Propheten der chaldäischen Periode bleibt auffallend. Die Zeit des Ahas, die Bud für J^2 annimmt, ist erst der Anfang der Beziehungen mit Babylon-Assur; diese Beziehungen werden im 7. Jahrhundert immer lebhafter. Kue ist gerade darum geneigt, J^2 in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts zu verlegen, denn „je später wir eine solche Entlehnung ansetzen, desto begreiflicher wird sie", auch die Umbildung der Sage von J^1 im Zusammenhang mit der Aufnahme der babylonischen Ursage ist in dieser Zeit verständlicher. Ebenso, meint Kue, weisen einzelne Vorstellungen und Begriffe in diese Zeit: indessen ob die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere, wie die Flutgeschichte sie hat, und der t. t. רֵיחַ הַנִּיחֹחַ (Ge 8 21) erst so spät möglich ist, lässt sich doch keinenfalls mit Sicherheit sagen; O^2 § 13 A 26 S 241 fügt Kue als weiteren Beleg hiezu die Reue Jhwh's Ge 6 6 s, ein Ausdruck, der ausser Am 7 3—6 nur noch in Schriften dieser spätern Zeit vorkommt. Weiterhin führt auch der Sprachgebrauch von J^2 eher auf die Zeit des Jeremia als auf die des Jesaja: יָקוּם Ge 7 4 23 kommt nur noch Dt 11 6 vor; מָחָה Ge 6 7 7 4 23 noch Dt 9 14 25 6 19 29 19 Jer 18 23, bei JE^s Ex 17 14 32 32 s und

noch jüngeren Autoren; auch יֵצֶר (im übertragenen Sinn) Ge 6 5 gehört hieher, vgl hiezu nicht Jes 29 16 Hab 2 18, sondern Dt 31 21 ψ 103 14 1 Chr 28 9 29 18.

Allein es hat doch sein Bedenken, für J² den term. ad quem so weit herunterzurücken. Die Stelle Ge 10 11 s ist damit nicht recht vereinbar (vgl ESchrader, die Keilinschriften u. d. AT ² S 96—102, und Dillm I 185 ss). In v 11 werden כָּלַח und נִינְוֵה als zwei besondere Städte neben einander gestellt. Nun bedeutet Niniveh später einen Städtekomplex, in dem כָּלַח nachgewiesenermassen die Südstadt ist (am Platz des heutigen Dorfs und Hügels Nimrûd vgl die Karte bei Schrader), während den Namen Niniveh (Ninua) ursprünglich ein um 30 Kilom. nordwestlich davon an Stelle des heutigen Kujundschik gelegener Stadtteil führt. „Seit der Zeit Sanheribs scheint dieser Teil des grossen Städtekomplexes zwischen Zâb und Tigris eine so hervorragende Bedeutung namentlich für das Ausland erhalten zu haben, dass seitdem der Name dieses Stadtteils zum Gesamtnamen des Städtekomplexes zwischen Zâb und Tigris wird.“ Wenn daher J² כָּלַח und נִינְוֵה einfach gegenüberstellt, so ist das ein Beweis, dass נִינְוֵה als Gesamtname noch nicht gebräuchlich war (Schrader 99 s); thatsächlich werden die 4 „Städte“, von denen רְחֹבֹת עִיר noch gar nicht, רֶסֶן (= Rišini unmittelbar nördl. von Nimrûd?) noch nicht mit voller Sicherheit identificiert ist (Schr 100 s), v 12b namenlos als הָעִיר הַגְּדֹלָה zusammengefasst. Damit ist für J² als term. ad quem die Wende des 8. und 7. Jahrhunderts gewonnen (Sanherib 705—681). Schrader (S 101 s) baut auf eben dieser Stelle noch ein, wie er meint, ungefähr eben dahin führendes argumentum e silentio auf. Keiner der vier hier genannten Namen führt auf die ninivitische Nordstadt, Dûr-Sarrukin, von Sargon im Jahr 707 (vgl S 405) gebaut (an der Stelle des heutigen Khorsâbâd). Ist die Nichterwähnung dieser Stadt bezw. dieses Stadtteils durch den sonst gut unterrichteten Schriftsteller ein Beweis dafür, dass er vor 707 geschrieben hat? Jedenfalls nicht sicher: ein gut unterrichteter Schriftsteller im Anfang des 7. Jahrhunderts musste die Neuheit dieses Stadtteils kennen und konnte ihn somit nicht auf Nimrod zurückführen.

Aus den Erwähnungen von Assur in Ge 2 14 und Nu 24 24 ist, schon weil die Ursprünglichkeit dieser Stellen in J mehr als unwahrscheinlich ist, gar nichts zu entnehmen (z. Sache vgl HSchultz, Theol. des ATs ⁴ S 59 s).

Im Anschluss an die Frage nach der Abfassungszeit von J ist

endlich die nach der Historicität der jahw. Ueberlieferung wenigstens zu berühren.

Hat J über das ihm zeitlich zunächst liegende, über die Geschichte von Moses und Josua noch historische Erinnerungen? Diese Frage wird neuerdings aus sehr gewichtigen Gründen vielfach verneinend beantwortet. Dillm III 459 und Stade ZatW VI 134 machen u. a. darauf aufmerksam, wie unmöglich eine allgemeine Beschneidung in einem Augenblick ist, wo das Volk unmittelbar vor dem Feinde steht (Jos 5). Reuss § 214 macht geltend, dass auch Moses schon stark idealisiert ist. Namentlich aber hebt EMeyer ZatW I 135 141 die historische Wertlosigkeit auch des Jahwisten hervor. Die jahw. Geschichte von der Eroberung des Westjordanlandes, obgleich da eigentlich sagenhafte Bestandteile und ausführliche Erzählungen noch fehlen, enthält nach Meyer lediglich nur eine Schilderung der zu Anfang der Königszeit bestehenden Zustände, aber keine Tradition über die Geschichte der Eroberung. Diese jahw. Geschichte ist allerdings von höchstem historischem Wert, aber eben nur als Quelle für die Zustände der ersten Königszeit, dagegen nicht für die Zeit, die sie eigentlich schildern will. Nur einen Punkt dieser Ueberlieferung lässt Meyer als historisch gelten, nämlich dass das Volk bei Jericho über den Jordan gieng und dass dies die erste Stadt war, die erobert wurde (S 141 s). Stade GJ I 139 585 giebt auch diesen letzten Rest preis: der Uebergang in das Westjordanland braucht nicht an einem einzelnen Punkt erfolgt zu sein, denn die Einwanderung geschah nicht mit éinem Male, sondern allmählich und auf friedlichem Wege. Die Uebergangspunkte denkt sich Stade mehr nördlich vom Jabbok; dort liegt eine Anzahl altisraelitischer Städte, Mahanaim, Jabes, Sukkoth, Pnuel, dort wird die Bevölkerung sich gedrängt und die Notwendigkeit einer Auswanderung sich zuerst ergeben haben. Dass diese aber auf direktem Weg geschehen konnte, lehrt die Geschichte Jerubbaals. Der Jordan bietet unmittelbar südlich vom See Genezareth eine ganze Anzahl Furten. Wellh (Wc 343; Sk. u. Vorarb. I 1 ss) denkt zwar über den Wert dieser Ueberlieferung günstiger und hat es unternommen, ein positives Bild der Moses-Josuageschichte zu geben, aber doch nur mit sehr kritischer Benützung auch von J.

Bedenkt man, welch ein Zeitraum zwischen den Ereignissen und der jahw. Erzählung liegt, so ist es ja gar kein Wunder, dass die Ueberlieferung mindestens unsicher geworden ist. In ungleich stärkerem Mass ist das natürlich bei den Patriarchengeschichten der Fall. Es ist von ihnen im bisherigen ohne weiteres als von

Sagen geredet worden, und die Uebereinstimmung darüber, dass die Patriarchen im Grunde nichts anderes als Personifikationen von Völkern und Stämmen sind, ist nachgerade eine so allgemeine, dass auch Kittel nur den Abraham und Joseph als Personen zu halten gewagt hat (S 155 ss 168 ss). Wenn diese Sagen aber nicht in dem Sinn historisch sind, dass sie das Andenken idealer und weniger idealer Persönlichkeiten einer grauen Vergangenheit gerettet haben, so sind sie es doch in dem andern Sinn, dass sie uns indirekt einen Einblick gewähren in das noch vor der Geschichte liegende Werden des Volkes Israel. Dass in dieser Hinsicht aus diesen Sagen sich ganz erhebliches entnehmen lässt, dürften Wellhausen (Wp [2] 340 ss. p [3] 334 ss), Stade (I 145 ss), EMeyer (ZatW VI 1—16 VIII 42 ss) gezeigt haben. Und wenn gegen dieses Urteil immer wieder eingewendet wird, dass so scharf charakterisierte Persönlichkeiten wie gerade die Patriarchengeschichte sie vorführt, unmöglich ganz der dichtenden Sage angehören können, so hat EMeyer ZatW VIII 46 darauf die durchaus zutreffende Antwort gegeben: „So gut wie z. B. bei Aeschylos oder Hellanikos die ursprünglich blassen Gestalten des Pelasgos, Hellen, Danaos, Jon und ihrer Nachkommen zu Personen von Fleisch und Blut geworden sind, von deren Leben, Thaten und Zeitgeschichte man auf Grund von Ausspinnungen älterer Motive alles mögliche zu berichten weiss, ganz ebenso ist es auch bei Isaak, Jakob und Joseph und in der Folge bei Kaleb und Josua gegangen."

B. Die elohistische Quelle.

I. Hervorstechende eigentümliche Daten der elohistischen Geschichtsüberlieferung.

§ 22.

Eine Reihe von Punkten, die das Verhältnis der elohistischen Geschichtsüberlieferung zur jahwistischen betreffen, war schon zu berühren (§ 11 u. 12). Der Beantwortung der Frage, ob E gegenüber J ein besonderes Geschichtsbild bietet, steht ausser den schon für J vorliegenden Schwierigkeiten noch die weitere entgegen, dass gerade E nicht in dem Masse erhalten ist wie J. Bei J lässt sich doch immer wieder der Zusammenhang konstruieren, von E sind auf weite Strecken, wie Kue § 8 S 134 hervorhebt, nur zerstreute Fragmente vorhanden, die oft genug keinen Schluss darauf gestatten, was etwa ausgelassen worden sein mag. Doch wird dieser Schaden einigermassen dadurch aufgehoben, dass die aus der Quelle E stammende

Rede Josuas Jos 24 offenbar eine Rekapitulation des in dieser Quelle Erzählten ist. Einen vollständigen Ersatz bietet freilich auch dieser Leitfaden nicht, was schon daraus hervorgeht, dass die Gesetzgebung darin mit keinem Wort erwähnt ist. So bleibt es immer ein anfechtbares argumentum e silentio, wenn geschlossen wird, dass etwas in dieser Rede nicht erwähntes in E nicht gestanden habe.

Gleich darüber besteht keine Einigkeit, ob E eine Urgeschichte wie J gehabt habe oder nicht. Jos 24 setzt eine solche nicht voraus; die Erinnerung fängt da an mit dem heidnischen Dunkel der grauen Vorzeit. Dillm's Versuch, einige Stücke der jahw. Urgeschichte für E wenn auch nur indirekt zu reservieren, ist oben (§ 19 S 143 ss) besprochen worden. Kittel, der es für nicht sicher hält, dass Reste einer eloh. Urgeschichte noch erhalten sind, meint doch, dass E eine solche gehabt habe (S 65). Wellh, Kue, Bud sind darüber einig, dass eine Spur von E in Ge 1—11 nicht vorliegt; Kue urteilt daher, die Annahme einer eloh. Urgeschichte schwebe in der Luft (§ 8 S 143).

Ganz sicher ist der Anfang der eloh. Patriarchengeschichte verloren. Das erste grössere Stück aus E, Ge 20, setzt notwendig anderweitige Mitteilungen über Abraham voraus. Ausser wenigen, übrigens auch noch unsicheren Spuren von E in Ge 15, ist von dieser Quelle in Ge 12—19 nichts erhalten. Dillm ist mit seiner Zuweisung von Ge 14 an E allein geblieben. Die Vermutung Kue's § 8 A 8 S 142 s, dass die nach Jos 24 2 s in den ausgeschlossenen Stücken vorauszusetzenden Notizen über den Götzendienst der Vorfahren und Verwandten Abrahams die Auslassung veranlasst haben, hat gewiss alles für sich.

Für die Mosesgeschichte wiederholt sich die schon bei J erwähnte Schwierigkeit, quellenhafte E-Stücke mit Sicherheit nachzuweisen. Es fehlt zwar von Ex 3 an keineswegs an Anhaltspunkten dafür, dass der JE-Text aus J und E zusammengesetzt ist, aber wie nun zu scheiden ist und was der Verlauf der Ereignisse bei E gewesen sein mag, darüber besteht bis jetzt so wenig als bei J Einigkeit (vgl Kue § 8 A 10 u. 11 S 143 s); Bacon's Analyse von Ex 1—12 wurde schon erwähnt (S 73). Doch sind hier auch einige feste Punkte herauszuheben. Dass E eine Horeb-Ueberlieferung hatte, trotz dem Schweigen von Jos 24, ergiebt sich mit Sicherheit aus Ex 33 6 7—11, einem Fragment, das von allen Kritikern E zugewiesen wird. Nimmt man dieses ja zudem verstümmelte Stück für sich, so deutet gar nichts darauf hin, dass es ursprünglich wie im jetzigen — auch im jetzigen eloh. — Zusammenhang eine Strafmassregel

beschrieb, es handelt vielmehr einfach von der Einrichtung eines Heiligtums durch Moses. Das Zelt hat aber nur Sinn, wenn es etwas zu beherbergen hatte; es liegt am nächsten, hier an die Lade zu denken, welche ohnehin bei E eine grössere Rolle spielt (vgl Nu 10 33—36 14 44, wo die Lade während des späteren Wüstenzugs in einer nicht mehr durchsichtigen Weise den Weg zeigt). Kue § 13 A 25 S 240 knüpft daran die Vermutung, dass in der ursprünglichen Ueberlieferung von E der Zug des Volks zum Gottesberg nur den Zweck hatte, die Lade zu holen, die es nach Kanaan führen sollte. Damit liesse sich eine ursprüngliche Ueberlieferung, dass Kades der Ort der richterlichen Thätigkeit des Moses gewesen sei, wohl vereinigen (vgl ob. § 11).

Ueber die Personen in der Umgebung des Moses war schon bei J (l. c.) das nötige zu sagen. Doch ist hier noch einmal darauf zurückzukommen. Neben Moses, zugleich gelegentlich in einigem Gegensatz zu ihm stehen Aaron und Mirjam. Die Frage, ob beide Halb- oder Vollgeschwister des Moses gewesen sind, kann hiebei auf sich beruhen bleiben (vgl hierüber Dillm II 13 59 zu Ex 2 1 s 6 20). Dass E ein besonderes Interesse für Mirjam zeige (Dillm III 618 mit Berufung auf Ex 2 4 ss 15 20 s Nu 20 1) ist ohne Zweifel insofern richtig, als die Figur der Mirjam hiebei deutlicher ist als die des Aaron. Für die Bedeutung Aarons bei E ist es zunächst bezeichnend, dass er anders als bei JE[s] vielfach nicht allein neben Moses steht (so Ex 18 12 Jos 24 5), sondern in Gesellschaft: das eine Mal steht Mirjam neben ihm (so Nu 12 1 ss), in andern Fällen Hur (Ex 17 10 ss 24 14 wenn sicher eloh.; über Hur vgl Dillm II 182). Was war Aarons Stellung bei E? Läge die Bedeutung Aarons (und Hurs) in priesterlichen Funktionen, so wäre eine Kollision mit Josua und Moses selbst unvermeidlich. Die Figur des Josua ist zwar, wie oben (§ 12) gezeigt wurde, der eloh. Ueberlieferung gegenüber J nicht eigentümlich, aber doch nur bei E ist Josua der unmittelbare Gehilfe des Moses (vgl Dillm III 618), freilich auch gleich in doppelter Hinsicht: er ist der militärische Führer in den Kämpfen Israels (Ex 17 9 s) und der Aedituus des Moses, ähnlich wie Samuel der des Eli (Ex 24 13 [doch vgl LXX; Dillm II 260] 32 17 33 11 [Nu 11 28?]). Aus Ex 33 7—11 geht unzweideutig hervor, dass E den Moses als Orakelpriester und den Josua als seinen künftigen Nachfolger denkt. Für Aaron ist da am Heiligtum kein Platz mehr [1]). Als des Moses Prophet kann er auch nicht ge-

1) Anders EMeyer Zatw I 144. Zur Sache vgl Stade GJ I 583 Anm 2.

golten haben, denn auch bei E redet Moses in der Geschichte der Plagen selbst. Nu 12 wird Aaron zusammen mit Mirjam vor das Offenbarungszelt beschieden, wie in einem ganz ähnlichen andern Fall Dathan und Abiram (Nu 16 12). Diese Analogie führt vielleicht weiter: wie Dathan und Abiram lehnen sich Aaron und Mirjam gegen Moses auf; es dürften ursprünglich auch ähnliche Motive vorausgesetzt sein. So weit die Person des Aaron bei E deutlich ist, kann man ihn sich fast nur als einen der זְקֵנִים, der Notabeln, denken; vielleicht sind Aaron und Hur als deren Vormänner anzusehen; Ex 18 12 und 24 1—14 (wenn da nicht in v 14 הָעָם st. זקנים zu lesen ist, Bud ZatW XI 223) wenigstens könnten darauf führen.

Wie hat sich E die gesetzgebende Thätigkeit des Moses gedacht? Die Horeb-Ueberlieferung hat, wie erwähnt, möglicherweise die Abholung der Bundeslade zum Inhalt. Andererseits war schon bei J (S 74) zu erwähnen, dass eine fortlaufende richterliche Thätigkeit des Moses hauptsächlich in Kades wenn für J dann auch für E vorauszusetzen ist; Ex 24 14 zusammen mit Ex 18 ist dieser Annahme durchaus günstig. Nach dem jetzigen Textbestand wird nun der Quelle E allgemein auch der Dekalog in Ex 20 und von den meisten weiterhin das Bundesbuch Ex 20 24 — 23 zugewiesen. Eine Handhabe, die Dekalogtradition aus E auszuscheiden, liegt nicht vor; man kann im Gegenteil sagen, es ist nur dem noch zu besprechenden prophetischen Charakter von E angemessen, wenn die heidnischen Anklänge der Ueberlieferung über Abholung der Bundeslade, die doch an und für sich nichts ist als ein Idol oder vielmehr der Behälter eines solchen, dadurch verwischt werden, dass zugleich ein religiös-sittliches Statut auf den zwei Tafeln (dem ursprünglichen Idol?) erteilt wird. Man wird kaum sagen können, dass dadurch die Horeb-Ueberlieferung überfüllt sei.

Dagegen ist das entschieden der Fall, wenn in diesem Zusammenhang auch noch die Mitteilung des Bundesbuchs samt dem Bundesschluss kommt, falls Ex 24 3—8 überhaupt ganz E gehört und nicht mit BBäntsch (das Bundesbuch, Halle 1892 S. 77 s) grösstenteils J bzw. R^{jc} zuzuweisen ist, welch letzterer an Stelle von Ex 34 das „Bundesbuch“ zur Grundlage des von Haus aus jahw. Sinaibundes machte (S 79 ss). Jedenfalls wird durch das Bundesbuch die Erzählung in unverständlicher Weise gesprengt und überlastet (vgl Kue

Kommt vielleicht hier eine Zwiespältigkeit in E, ähnlich der von J^1 und J^2 zum Vorschein?

§ 8 A 12 S 146; Wc 327). Wp [2] 427 p [3] 420 ist geneigt, Vatke's Vermutung sich anzueignen, das Bundesbuch sei ebenso wie die beiden Dekaloge eine Sammlung von Priestersprüchen in priesterlichen [dann ev. E verwandten?] Kreisen aufgezeichnet. Rothstein (das Bundesbuch und die religionsgesch. Entwickl. Israels I, Halle 1888) hält im Hinblick auf die von ihm angenommene ursprüngliche Anlage (s. u. § 30) das Bundesbuch für die originale Conception eines Mannes, der eine gesetzgeberische Kraft ersten Rangs und eine bedeutende schriftstellerische Kapacität war (S 6 59). Andererseits aber haben Dillm II 219 s und Jülicher JpTh VIII 305 nur auf gute Gründe gestützt daran festgehalten, dass das Bundesbuch vor allem seines Sprachgebrauchs [1]) wegen von E wenn auch nicht ver-

1) Zur Sprache des Bundesbuchs vgl Dillm II 220; Jül Jp Th VIII 305; Kue § 8 A 12. Als elohistisches Sprachgut (vgl § 23) im Bundesbuch wird angeführt:

אֱלֹהִים 21 [6] 13 [22 7 8 bis 27] (für יהוה in 22 10 hat LXX τοῦ θεοῦ, dagegen Pesch., die nur 21 13 ܐܠܗܐ, 21 6 22 7 8 bis 27 dafür ܡܪܝܐ bzw. ܡܪܝ hat, liest 22 10 ܡܪܝܐ; über die Bedeutung von אלהים in den eingeklammerten Stellen vgl gleich nachher).

אִישׁ עַל־רֵעֵהוּ 21 14 vgl Ex 2 13.

אָמָה 21 7 20 26 27 32 (23 12).

אַנְשֵׁי קֹדֶשׁ 22 30 (nach Bäntsch 50 nicht urspr.) wie אִ׳ אֱמֶת, Ex 18 21, אִ׳ חַיִל Ex 18 25.

אָסוֹן 21 22 s wie Ge 42 4 38 44 29.

בַּעַל als *Eheherr und Besitzer von Vieh und sonstigem Eigentum:* 21 3 22 28 29 34 36 22 7 10 11 13 14. Besonders hervorzuheben ist die Bedeutung *Ehemann* 21 3 22 vergl mit Ge 20 3; J (und P) haben dafür אִישׁ, was E so vielleicht nie hat; Ge 18 12 hat J auch אָדוֹן; dieses Wort, das J auch sonst dem בעל vorzieht, hat das Bundesbuch nur vom Herrn des Knechts und der Magd (vgl Jül; Budde ZatW XI 216; s. folg. S.).

בְּעִיר 22 4 wie Ge 45 17.

זוּד 21 14 wie Ex 18 11.

מַחֲלָה 23 25 wie Ex 15 26 (Dillm, von den meisten Kritikern wird übrigens Ex 15 26 für dt'istisch gehalten).

עִם נָכְרִי 21 8 wie Ex 18 3.

רָשָׁע = *der Schuldige,* 23 1 7 wie Ex 2 13.

Doch sind (vgl Dillm l. c., Bäntsch 66) auch sprachliche Eigentümlichkeiten des Bundesbuchs namhaft zu machen: אֱלֹהִים für *Gericht und Obrigkeit* 21 6 22 7 8 27 (? vgl gleich unten). — אִנָּה 21 13. — בְּנַפּוֹ 21 3 s. — הָדַר 23 3. — לְחָפְשִׁי 21 2 26 s. — מְלֵאָה וְדֶמַע 22 28. — מְלָאכָה = *Sache* (Bäntsch: *supellex*) 22 7 10. — מָשַׁל mit folg. לְ und Inf. in der Bedeutung *dürfen* 21 8 (sonst immer = *herrschen über* mit ב oder על vgl Ge 1 18 3 16 4 7 24 2 37 8 [E] 45 8 u. 26 [E]. — עִבְרִי 21 2. — (עֵר 22 26). — צְדָדָה 21 13. — (רְגָלִים 23 14). — שְׁאֵר כְּסוּת וְעֹנָה 21 10.

Bäntsch (60—66) hat in Auseinandersetzung mit Jül die sprachlichen

fasst, so doch mitgeteilt sein muss, womit Kue l. c. übereinstimmt. Auch Bäntsch, der sich hier zurückhaltend und schwankend ausspricht (S 60—73), hält doch schliesslich die Zugehörigkeit zu E für wahrscheinlicher (S 86). Es bleibt somit nichts anderes übrig als dem Bundesbuch einen andern Ort in E anzuweisen. Kue § 13 A 32 S 248 ss vermutet, es sei ursprünglich an der Stelle des jetzigen Dt gestanden und von diesem aus seinem ursprünglichen Platz verdrängt worden. Damit wäre das Bundesbuch ganz direkt als Vorlage und Vorgang des Dt ausgewiesen. Cornill 75 ist diesem Gedanken mit Begeisterung beigetreten. Man kann dagegen einwenden, dass die bei Auffindung des Dt in Umlauf gekommene Meinung, das Dt sei eine bisher unbekannt gebliebene Gesetzgebung des Moses im Lande Moab gewesen, notwendig auf Widerspruch stossen musste, wenn das Bundesbuch vorher diese Stelle einnahm. Bäntsch hat darauf verzichtet, den ursprünglichen Standort des Bundesbuchs in E zu bestimmen; soweit er die Aufnahme des Buchs in J offenhält, denkt er an die Erteilung von Gesetz und Recht in Kades (S 86 s).

Gründe für Zuweisung des Bundesbuchs an E zu entkräften gesucht. Abgesehen von den vereinzelten Anklängen sucht er namentlich das Gewicht des Gebrauchs von אלהים, בעל und אמה aufzuheben.

Gleich der Gebrauch von אלהים beweise nichts: 21 6 sind so die am Heiligtum Recht sprechenden Priester bezeichnet; 22 7 s ist *vor der Gottheit erscheinen* ein ganz allgemein gehaltener Ausdruck; auch 21 13 22 27 meint Bäntsch sei אלהים ganz allgemein appellativ gebraucht; um den Bundesgott Israels handle es sich an allen diesen Stellen nicht, der Name יהוה wäre hier ganz unmöglich (S 60 s).

Die Bevorzugung von בעל gegenüber אדון und איש hält Bäntsch für sachlich begründet: בעל heisst der Herr sofern er Besitzer, Eigentümer ist, אדון in Ansehung seiner Würde und Herrlichkeit, seiner Macht und Erhabenheit. In Bezug auf leblose Dinge und unvernünftige Wesen ist nur בעל anwendbar. Wenn das Bundesbuch auch den Ehegatten als בעל bezeichnet, so ist das nichts aussergewöhnliches (vgl Lev 21 4 [? בעל ursprüngl.? vgl Dillm II 565 und Kautzsch z. St.] Dt 22 22 24 4 2 Sa 11 26 Prov 12 4 31 11 23 28 Hos 2 18 Joel 1 8 Esth 1 17 20), ausserdem ist Ex 21 22 der Gesichtspunkt des Besitzes, der sachlich geschädigt wird, der vorherrschende. Wenn der Besitzer des Sklaven אדון heisst, so deckt sich das mit dem allgemeinen Sprachgebrauch, wonach der Sklave den Herrn immer mit אדוני anredet und der Herr auch im Mund eines Dritten als אדון eines Sklaven bezeichnet wird (Ge 24 9 12 14 27 35 36 etc.; 39 8 20 44 5 8 S 62—65).

Auch der Gebrauch von אמה im Bundesbuch ist für Bäntsch kein Beweis für dessen Zugehörigkeit zu E; אמה ist nach ihm die Sklavin vorwiegend als Beischläferin des Herrn (Ge 21 10 13 20 17 30 3 31 33 Jud 9 18), שפחה in vielen Fällen Sklavin der Frau (Ge 16 1 25 12 29 24 29 30 4 7 9 10 12 18) oder Dienerin überhaupt, wie עבד, jedenfalls ohne das Merkmal des Conkubinats, welches das Bundesbuch regeln wollte, — eine Unterscheidung, die wenig Anklang finden dürfte.

Wenn das Bundesbuch in E stand, so ist noch eine andere als die von Kue angenommene Möglichkeit der Unterbringung vorhanden. Jos 24 25 berichtet in einer der Wichtigkeit der Sache zu wenig entsprechenden beiläufigen Weise, Josua habe in Sichem einen Bundesschluss vollzogen und dem Volk Gesetz und Recht erteilt. Das ist so wie es jetzt dasteht völlig inhaltlos. Die (notwendig redaktionelle?) Bemerkung v 26a, dass Josua einen Eintrag ins Gesetzbuch Gottes gemacht habe, ist unter diesen Umständen vielleicht ein Fingerzeig. Der nach 26b bei dieser Gelegenheit aufgestellte grosse heilige Stein ist nach 27 eine Erinnerung an ein an diesem Ort von Josua promulgiertes Gesetz und an einen auf Grund desselben abgeschlossenen Bund. Die Erinnerungen an die Vergangenheit v 2—13 wären dann wie beim Dt die Einleitung einer Gesetzespromulgation. Von da aus wird es nicht von vornherein aussichtslos sein, die in Jos 24 25—27 offenkundig vorliegende Lücke durch das Bundesbuch und eine daran sich anschliessende ausführlichere Erzählung über einen Bundesschluss auszufüllen. Diese Unterbringung des Bundesbuchs hat den Vorzug, dass die Fiktion, das Dt sei ein älteres ächtes Mosesgesetz, von hier aus leichter ist. Zugleich ergiebt sich eine beachtenswerte Reihenfolge in der Ansetzung der grossen Gesetzeskorpora: das Bundesbuch wird von Josua in Sichem nach dem Abschluss der Eroberung des Landes promulgiert, das Dt von Moses im Lande Moab, das wie sich zeigen wird jüngste Korpus, das Priestergesetz, konnte jetzt nur in noch frühere Zeit verlegt werden, es will in der Hauptsache im ersten Jahr nach dem Auszug am Sinai gegeben sein; rein zufällig ist diese Reihe wohl doch nicht. Die nachmalige Zuweisung des Bundesbuchs an Moses könnte durch Stellen wie Dt 4 2 13 1 veranlasst sein. Wenn Josua auf diese Weise bei E auch noch zum Gesetzgeber wird, so ist das keine ganz unvorhergesehene Belastung seiner Person: schon zu Lebzeiten des Moses ist er ja nicht bloss dessen militärischer Gehilfe, sondern sein Aedituus und präsumtiver Nachfolger auch in der religiösen Leitung des Volks (vgl S 175).

Doch ist zuzugeben, dass diese ganze Vorstellung eine erhebliche Schwierigkeit hat. Liegt nicht in der Annahme, dass eine Redaktion (es würde sich um R^d handeln) aus einem ursprünglichen Josuagesetz ein Mosesgesetz gemacht habe, eine allzugrosse Zumutung an die Selbständigkeit und Freiheit der redaktionellen Arbeit? Wenn man indessen bedenkt, wie frei diese Redaktion (R^d) gerade in der Josuageschichte verfahren ist, möchte man versucht sein, ihr auch eine derartige Kühnheit zuzutrauen, zu welcher sie ja doch nur durch die Not gedrängt gewesen wäre.

Die Frage, wie in E die Eroberung des Ost- und Westjordanlandes gedacht war, ist schon oben (§ 12) behandelt worden. Ein eigentümliches Bild hat E jedenfalls von der Eroberung des Westjordanlandes gehabt. Ob nun Budde's Ansicht richtig ist, dass E hierüber nur sehr summarisch berichtet habe (vgl oben S 91), oder ob mit Kue (§ 8 S 136 und A 20 S 152, vgl auch § 13 A 29 S 243) anzunehmen ist, dass in Jos 1—12 eben nur sehr wenig von E aufgenommen worden ist, oder ob man mit StGJ I 582 glaubt, dass gerade der die Eroberung behandelnde Teil fast vollständig erhalten ist [1]), der jetzt vorliegende JE-Bericht giebt jedenfalls die ursprünglichen Quellen in so starker Verarbeitung, dass man für die elohistische Anschauung über die Eroberung des Landes doch auf Jos 24 angewiesen ist, wo wenigstens die Grundzüge des Bildes ersichtlich sind. Da sind es denn zwei Punkte, wodurch E sich bestimmt von J unterscheidet. Einmal hat bei E die Eroberung sich vollzogen nicht durch das Schwert und den Bogen Israels, sondern durch das wunderthätige Eingreifen Gottes (24 12), — ein Verhältnis, das ja auch zwischen den beiden Berichten in Jos 8 und 10 besteht (vgl hiezu Albers p 149 A 1). Das andere ist, dass bei E die Eroberung nicht wie bei J Sache der einzelnen Stämme wird, nachdem einmal ein grundlegender Anfang gemacht war, sondern dass allem nach die 12 Könige der Amoriter vor dem gesamten Israel geschlagen worden sind (24 12 vgl Dillm z. St. und im einzelnen die QuSch. von Albers), worauf dann die Verteilung des eroberten Landes erfolgt, alles unter den Augen Josuas, der dann an Bedeutung kaum hinter Moses zurückbleibt, zumal wenn er auch noch Gesetzgeber gewesen sein sollte (vgl hiezu Dillm III 583).

Mit diesem Gesamtbild hängt vielleicht auch eine Vorstellung über die Zeitdauer der Eroberung zusammen. Zwar eine plötzliche Vertilgung der alten Einwohner des Landes hätte auch E nicht im Auge gehabt, wenn Ex 23 28 s dieser Quelle gehören sollte, aber Dillm III 518 hat aus Jos 14 10 wohl nicht mit Unrecht gefolgert, dass bei E die Unterwerfung des Landes in der Hauptsache in 5—7 Jahren sich vollzogen habe. Dass auch nach E noch zu thun übrig blieb, zeigt Jos 14 12, aber die gründliche Aufnahme des Landes Jos 18 2—6 8—10, die freilich nicht allgemein als eloh. angesehen wird, ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass eben die Hauptsache gethan war, und die Situation von Jos 24 (am Ende des Lebens Josuas?) ist jedenfalls die, dass die Eroberung beendet

1) Bei Stade im einzelnen kein Nachweis; doch vgl hiezu Albers.

ist und an die Ordnung der inneren Verhältnisse gegangen werden kann.

War E damit beendigt? Es liegt sehr nahe in der Rede Josuas einen Abschluss zu sehen; dieser Eindruck würde noch verstärkt, wenn das Bundesbuch in diesen Zusammenhang gehören würde. Schrader hat, wie die Quelle J so auch E noch in Jud Sam und Reg gefunden (vgl S 327 338 349 s). Neuerdings hat EMeyer ZatW I 144 s diese Ansicht in etwas wieder aufgenommen; er meint Jos 24 $_{19}$ S $_{22}$ verlangen gebieterisch eine Fortsetzung, die in Jud 2 $_{22}$ (= 3 $_{4}$) $_{23b}$ 3 $_{1a\ 5\ 6}$ deutlich vorliege. Stade (ZatW I 339 ss; GJ I 59 582) ist ebenfalls dieser Meinung, und Budde RiSa hat die Fortsetzung beider Quellen, J und E, über Josua hinaus im einzelnen weiter verfolgt. Dillm III 619 hält eine Fortsetzung von E über die Josuageschichte zwar nicht für gesichert, aber auch nicht für unwahrscheinlich.

II. Die sprachlichen und literarischen Eigentümlichkeiten von E.

§ 23. Die Sprache von E.

Wie bei J möge bei der Besprechung der sprachlichen Eigentümlichkeiten von E das Lexikon voranstehen.

Ganz sicher hebt sich E durch den Gebrauch einiger Eigennamen ab.

Das Hauptkriterium von E, bei dessen Fehlen die Quellenscheidung oft genug die grössten Schwierigkeiten bietet, ist der Gebrauch des Gottesnamens אֱלֹהִים, neben dem übrigens gelegentlich auch אֲדֹנָי (Ge 20 $_{4}$) und אֵל (Ge 33 $_{20}$ 35 $_{7}$ 43 $_{14}$? 46 $_{2}$) vorkommt. E lässt den Namen יהוה erst durch Moses geoffenbart werden. Diese Anschauung und demgemäss die Vermeidung von יהוה in den vorhergehenden Erzählungen teilt diese Quelle mit P, unterscheidet sich aber von P dadurch, dass sie auch nachher neben יהוה (z. B. Ex 33 $_{11}$ Nu 12 $_{4}$ ss) sehr gerne אלהים und האלהים als Nomen propr. gebraucht. Kue § 5 A 24 S 57 hat die Stellen, in welchen dieser Gebrauch vorliegt, zusammengestellt; unter ihnen gehören E Ex 13 $_{17}$ bis $_{18\ 19}$ 14 $_{19}$ 18 $_{1\ 12\ 15\ 19}$ bis 20 $_{1\ 19-21}$ 24 $_{11}$ Nu 21 $_{5}$ (?) 22 $_{9\ 10\ 12\ 20\ 38}$ 23 $_{4\ 27}$ Jos 24 $_{1\ 26}$. Ausserdem steht אלהים so Nu 22 $_{32}$ in einem jahw. Vers, aber unter wohlbegründetem Verdacht, eine redaktionelle Aenderung zu sein (vgl Dillm z. St.), sodann noch Dt 4 $_{32}$ 25 $_{18}$ und Jos 22 $_{33}$, in einem Zusammenhang von unsicherer Herkunft. Verbindungen wie „Geist, Schrift, Mann, Finger Elohims“ hat Kue dabei absichtlich und mit Recht ausser Betracht gelassen. Doch dürfen hier vielleicht noch einige appellative Verwendungen von אלהים erwähnt werden. Dillm II 23 28 hat speziell die Formeln אֱלֹהֵי אָבִיךָ, א׳ אָבִיו, א׳ אָבִי als E eigentümlich genannt, woneben allerdings auch die jüngeren z. B. im Dt wiederholt (1 $_{11\ 21}$ 4 $_{1}$ 6 $_{3}$ 12 $_{1}$ 26 $_{7}$ 27 $_{3}$ 29 $_{24}$) sich findenden Zusammensetzungen אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם, א׳ אֲבוֹתֶיךָ vorkommen, so Ex 3 $_{13\ 15}$. Jene ersteren kommen allerdings überwiegend bei E vor, nämlich Ge 31 $_{5\ 29\ 42}$ 46 $_{1\ 3}$ Ex 18 $_{4}$, ferner Ex 15 $_{2}$ im

Meerlied des Moses, aber auch Ge 32 10 43 23a bei J und Ge 31 53 wahrscheinlich als Glosse (so Wc und KS).

אֱמֹרִי als Bezeichnung der Ureinwohner des verheissenen Landes gilt den meisten (D vgl Dillm III 117 486 617, Wc 135 341, namentlich EMeyer ZatW I 122 s) als sicheres Zeichen für E gegenüber von J. Der Name ist bei E der ausschliesslich gebrauchte; vgl Ge 48 22 Nu 13 29 (vgl EMeyer ZatW I 139) 21 21 31 (s) Jos 24 8 12 15 18 (ev. auch 7 7 10 5 6); כְּנַעֲנִי kommt bei E nicht vor [1]). Indessen absolut sicheres Zeichen für E ist אֱמֹרִי auch nicht; D kennt diesen Namen ebenfalls (Dt 1 7 20 27 3 9, vgl Kue 150), ferner kommt er vor in JE-Stücken, deren Herkunft von E zweifelhaft oder ganz unsicher ist (Nu 32 39 Jos 5 1), ja möglicherweise sogar bei J: Jos 10 5 6 wird von Budde der Erweiterung von J zugeteilt; Bud wäre sogar bereit, angesichts von Jud 1 34 s EMeyer's ganze Theorie über den Gebrauch von כנעני und אמרי preiszugeben, wenn nicht die Auskunft übrig bliebe, dass אמרי dort in J[1] durch spätere Ueberarbeitung hereingekommen ist. Dass in der That auch sekundäre Arbeiter sich des Namens אֱמֹרִי bedient haben, zeigt Ge 15 16. Vgl o. S 94 כנעני.

חֹרֵב ist der elohistische Name des „Gottesbergs" (auch diese Bezeichnung wird von Dillm III 617 als E eigentümlich hervorgehoben, vgl Ex 3 1 18 5 24 13 und Nu 10 33a הר יהוה, auch Ex 4 27 [Quelle?]): Ex 3 1 17 6 33 6 (vgl. Dillm II 24 III 617, Kue § 8 A 13 S 147); aber auch D hat stets diesen Namen (Dt 1 2 6 19 4 10 15 5 2 9 8 18 16 28 69). In Ex 19 ist סיני, das sonst bei J, P, auch in redaktionellen Stellen steht, entweder von einer sekundären Schicht von E gebraucht (v 18 nach Kue E[2]) oder von einem Redaktor durchgesetzt (so Dillm). Dt 33 2 mit סיני gehört dem Mosessegen an.

יַעֲקֹב (vgl o. S 93 ישראל) nach Dillm I 440 in E — wie übrigens auch in P — durchweg der Name des dritten Patriarchen. Nach Dillm auch Ge 48—50 mit der einen Ausnahme, dass Ge 48 8—22 allerdings der Redaktor ישראל nach J auch in den aus E aufgenommenen Teilen eingesetzt hat, während nach Wc 62 der Bearbeiter von Ge 48 8 an diesen Unterschied überhaupt nicht mehr beachtet. Dillm l. c. macht dagegen auf 49 1 und 50 2 aufmerksam; allein 49 1a gehört „Jakob" der Quelle P, 50 2 steht „Israel" in einem kritisch äusserst schwierigen Kontext. Kue § 8 A 4 S 139 spricht sich noch zurückhaltender als Wellh aus: er sagt nur, dass von Ge 32 an E in der Regel Jakob, J meist Israel schreibe; aber im einzelnen Falle, so z. B. gleich Ge 32 25—33 lasse sich daraus oft genug nichts folgern, weil in unserem zusammengesetzten Genesistext zahlreiche Ausnahmen von der Regel sich finden. Ueber Klosterm. s. oben S 71 Anm.

יִתְרוֹ und יֶתֶר als Namen von Moses' Schwiegervater, vgl oben S 75 s.

הָאִישׁ מֹשֶׁה schreibt nur E: Ex 11 3 Nu 12 3 (Kue § 8 A 14 S 147); vgl auch Ex 32 1 23 זֶה מֹשֶׁה הָאִישׁ; über die Quellenzugehörigkeit beider Verse vgl Tab. über QuSch.

Wie bei J mag daran das übrige Lexikon von E in alphabetischer Reihenfolge angeschlossen werden. Diejenigen Worte, die E mit J gemeinsam hat, sind durch * bezeichnet, die mit D gemeinsamen durch †, die auch in P sich findenden durch °.

*(†) עַל־אוֹדוֹת (vgl Dillm I 279 III 618 Kue § 8 A 14 S 147) hat E Ge 21 11 25

1) Eben darum kann die Zusammenstellung vom Namen Ex 23 28 nicht E gehören (Dillm III 272).

Ex 18 8 Nu 12 1 (nach Wc unsich. Herkft) 13 24 (nach Wc JE), aber auch J Ge 26 32, und vielleicht auch D Jos 14 6 bis (nach DILLM III 517 in v 6 freilich Spur der zu Grund liegenden Quelle E).

(*) אָכַל לֶחֶם, von KUE § 8 A 12 S 146 geltend gemacht, findet sich bei E Ge 31 54 Ex 18 12, ferner aber noch Ge 37 25 aα (nach den meisten J [vgl Tab], nach KS JE, nach KITTEL E).

†⁰ אָמָה, wogegen J שִׁפְחָה hat, was E niemals schreibt (zu Ge 20 14 30 18 vgl oben S 106 bei שִׁפחה), ist als elohistisches Zeichen gegenüber J unwidersprochen (doch vgl BÄNTSCH S 178 Anm): Ge 20 17 21 10 12 13 30 3 31 33 Ex 2 5, ferner Ex 20 10 17 21 7 20 26 27 32 [23 12], kommt aber auch bei D (Dt 5 14 18 12 12 18 15 17 16 11 14) und in einer Schicht von P vor (Lev 25 6 44 vgl DILLM II 603).

אֲנִי und אָנֹכִי vgl oben S 95.

(אַרְצִי לְפָנֶיךָ), von DILLM I 274 als eloh. genannt, findet sich bei E nur Ge 20 15; ganz ähnliche Wendungen hat J Ge 13 9 und P Ge 47 6a und die umstrittene Quelle in Ge 34 (v 10). Von Eigentümlichkeit einer Quelle kann man bei diesem Sachverhalt nicht reden.

(בַּאֲשֶׁר), von Wc 57 als eloh. genannt, findet sich Ge 39 9 23 in der Bedeutung *deshalb*, *weil* bei J, bei E Ge 21 17 zus. mit שָׁם in der Bedeutung *da*, *wo*.

בָּזֶה* (vgl DILLM I 394, KUE § 8 A 12 S 146) bei E häufiger, Ge 48 9a (nur nach KITTEL J), Ex 24 14 Nu 22 19 23 1 29, kommt aber auch bei J vor Ge 38 21 22.

⁰ בְּטֶרֶם (vgl oben S 98 טֶרֶם), von DILLM dem jahw. טֶרֶם als elohist. Kennzeichen gegenübergestellt, hat E in Ge 27 4b (nach KS u. KITTEL E) 33a (nach KS E) 41 50 Ex 1 19. Dt 31 21 wird von manchen ebenfalls E zugewiesen; unsicher ist die Herkunft von Ge 37 18b und 45 28; letztere Stelle wird meist J zugesprochen. Einmal kommt בטרם auch bei P vor: Lev 14 36.

(בִּלְעָדַי mit Suff.), nach DILLM I 405 eloh., findet sich bei E zweimal, Ge 41 16 44, übrigens mit verschiedener Bedeutung; wie 41 16 auch Ge 14 24.

בַּעֲבוּר* von DILLM I 282 als eloh. genannt, vgl oben S 109.

בְּעִיר (DILLM III 618; Wc 109; KUE § 8 A 14 S 148) kommt im Hexat. nur bei E vor: Ge 45 17 Nu 20 4 8 11, sowie Ex 22 4. In Nu 20 nach CORNILL ZatW XI 25 von R eingesetzt.

†⁰ בַּעַל hat im Hexat. in jeder Bedeutung nur E (sonst noch Ge 49 23 Dt 22 22 24 4; in Lev 21 4 בעל urspr.? vgl DILLM II 565 und KAUTZSCH z. St.), nämlich Ge 20 3 37 19 Ex 24 14 Nu 21 28 Jos 24 11, ferner das Bundesbuch 11mal vgl oben S 177 Anm. Besonders hervozuheben ist die Bedeutung *Ehemann* Ex 21 3 22 verglichen mit Ge 20 3, wofür bei J (und P) regelm. אִישׁ steht (Ge 3 6 16 29 32 34 30 15 18 20), was E so nie hat (wenn nicht Ge 30 18; vgl KS); daneben hat J Ge 18 12 auch אָדוֹן in der Bedeutung Ehemann (vgl BUDDE ZatW XI 216 und oben S 177 Anm).

עַל־בִּרְכֵּי פ׳ in der Wendung *auf dem Schoss einer anderen gebären*, von DILLM I 468 als eloh. in Anspruch genommen, kommt nur einmal vor, Ge 30 3, denn 50 23 ist statt עַל־בִּרְכֵּי zu lesen בִּימֵי.

⁰ גֶּבֶר und das Oppos. חָלַשׁ macht KUE § 8 A 12 S 146 geltend; גֶּבֶר kommt einmal bei E vor, Ex 17 11, viermal bei P Ge 7 18 19 20 24, חָלַשׁ dagegen nur bei E Ex 17 13 32 18; vgl auch גְּבוּרָה und חֲלוּשָׁה in der Bedeutung *Sieg* und *Niederlage* Ex 32 18.

גָּדוֹל und קָטֹן in der Bedeutung *älter* und *jünger*, vgl oben S 104 צָעִיר.

דִּבֶּר בְּפִי in der Bedeutung *gegen einen reden*, Nu 12 1 8 21 5 7 (Dillm III 618; Kue § 8 A 14 S 148).

† דָּבָר in der Bedeutung *Streitsache*, die vor Gericht auszumachen ist (Dillm II 260) bei E Ex 18 16—19 26 und 22 8 24 14, aber auch bei D, Dt 17 8.

דֹּר דֹּר in dieser Zusammenstellung von Dillm III 618 als eloh. genannt kommt ausser Ex 3 15 (לְדֹר דֹּר) und 17 16 (מִדֹּר דֹּר) nicht mehr vor; das Moseslied sagt Dt 32 7 דֹּר וָדֹר.

דֶּרֶךְ נָשִׁים Ge 31 35 nach Wc 42 das eloh. Pendant zu dem jahw. אֹרַח כַּנָּשִׁים Ge 18 11.

* הֵנָּה *hierher* nennt Dillm III 445 446 zu Jos 2 2 als Zeichen von E. In der Bedeutung *hieher*, im lokalen Sinn, hat dieses Wort E Ge 42 15 45 8 (nach Dillm und Kittel auch Jos 3 9 18 6), aber auch J Ge 45 5aγ 13 (und Jos 8 20a nach Dillm, Kittel, Albers), ferner eine sekundäre Hand in Ge 15 16a. In der Bedeutung *hier* steht הֵנָּה Ge 21 23 bei E. Endlich als Zeitpartikel (עַד־הֵנָּה) vielleicht bei E Nu 14 19, sicher bei J Ge 44 28, und bei der schon erwähnten sekundären Hand in Ge 15 16b. Das Wort kommt demnach in J ungefähr ebenso oft vor als in E.

† זוּד Ex 18 11 und הֵזִיד Ex 21 14 in der Bedeutung *übermütig handeln* haben im Hexateuch E (Dillm II 22 s) und D (Dt 1 43 17 13 18 20); bei J findet sich הֵזִיד Ge 25 29 noch in der Grundbedeutung *kochen*.

0 חִזֵּק לֵב פ׳, nach Dillm II 23 Zeichen von E, hat diese Quelle Ex 4 21 10 20 27, nach Wellh auch 14 4a 8a 17, welch letztere Stellen Dillm P zuweist, wo diese Wendung auch sonst vorkommt (Ex 9 12 11 10; vgl auch וַיֶּחֱזַק לִבּוֹ Ex 7 13 22 8 15 [9 35 P?]). Die Quelle J hat statt dessen כָּבֵד und הִכְבִּיד Ex 7 14 9 7 und 8 11 28 9 34 10 1. Kue § 8 A 14 S 148 macht auch הִתְחַזֵּק zur Konstatierung von E geltend: Ge 48 2 (nach Dillm freil. gerade v 2b J) Nu 13 20.

חָלַשׁ s. oben bei גָּבַר.

† חֲמִשִּׁים von Dillm III 618 geltend gemacht, hat E Ex 13 18; nach Albers ist auch Jos 4 12 eloh., nach Dillm und Kittel dagegen dt'istisch; sicher ist das bei Jos 1 14 der Fall.

חֶרֶב in der Wendung בְּחַרְבְּךָ וּבְקַשְׁתְּךָ hat E (Dillm III 583) Ge 48 22 und Jos 24 12.

חָרָה vgl oben bei J S 98.

הִתְוַדַּע, von Kue § 8 A 14 S 147 als eloh. Zeichen geltend gemacht, steht bei E Ge 45 1, aber Nu 12 6 doch in einer Stelle von umstrittener Herkunft.

(עַד־הַיּוֹם הַזֶּה) wird unbegreiflicher Weise von Albers 96 mit als Grund für Zuweisung von Jos 6 25 und 4 9 an E angeführt. Die Formel findet sich sicher bei E Ge 48 15, wiederholt bei J (Ge 26 33 32 33 47 26 [Ex 10 6] Nu 22 30, nach Bud ist auch Jos 16 10 jahw.) und oft bei D (Dt 2 22 3 14 10 8 11 4 29 3 (34 6 nach Dillm, nach andern JE *) Jos 13 13 14 14 22 3 [17?] 23 8 9, um von den unsichern Stellen Jos 7 26 8 28 s 9 27 15 63 abzusehen).

0 הוֹכִיחַ und Niph נוֹכַח schliesst bei E immer das Moment des gerichtlichen Verfahrens ein (vgl Dillm I 274 282 348); so steht das Niph Ge 20 16 in der Bedeutung *gerechtfertigt* werden, das Hiph Ge 21 25 in der Bedeutung *zur Rede stellen*, Ge 31 37 42 in der Bedeutung *schiedsrichterlich entscheiden*. Wie Ge 21 25 steht das Wort auch Lev 19 17 bei P. Dagegen hat J הוֹכִיחַ zweimal, Ge 24 14 44 im Sinn der providentiellen Bestimmung.

* יֶלֶד *Knabe, Kind*, auch von Jül (Quellen von Ex 1—7 S 9) als eloh. Wort

angeführt, hat E Ge 21 8 14 15 16 33 5b 37 30 42 22 Ex 1 17 18 2 3 6 bis 7—8 9 bis 10 21 4 22, aber auch in J findet sich יֶלֶד statt des dort meist üblichen נַעַר Ge (4 23 = Jüngling?) 32 23 33 1 2 6 7 8 13 14 44 20. JÜL hält übrigens in Ex 2 6 נַעַר für eloh.

מַרְאֶה {וְיִפֶה / וְיִפַת} תֹּאַר {יְפֵה / יְפַת} (Wc 56) schreibt E Ge 29 17, ferner Ge 41 18 יְפַת תֹּאַר; ob יְפֵה־תֹאַר וְיִפֵה מַרְאֶה Ge 39 6 E oder J (so KS) gehört, ist strittig; J schreibt Ge 24 16 26 7 טוֹבַת מַרְאֶה.

†* הִתְיַצֵּב, von KUE § 8 A 12 S 146 u. A 16 S 150 als eloh. genannt, kommt vor bei E Ex 2 4 (?) 19 17 Nu 11 16 (? Zugehörigk. zu E sehr bestritten!) 23 3 15, aber auch bei J Ex 8 16 14 13 34 5 (?) Nu 22 22 und D Dt 7 24 9 2 11 25 31 14 Jos 1 5. Dagegen die Wendung נִצַּב פֶּתַח אָהֳלוֹ (KUE § 8 A 14 S 148) steht nur bei E, Ex 33 8 Nu 16 27.

כֹּה* als Lokal- und Zeitpartikel mit der Bedeutung *hier*, ist nach DILLM I 285 287 II 17 III 618 eloh. Als Lokalpartikel steht כֹּה bei E allerdings sicher Ge 22 5 31 37 Ex 2 12 Nu 23 15, dagegen ist Nu 11 31 nach KUE und Wc jahw. Als Zeitpartikel steht כֹּה Ex 7 16 und Jos 17 14; erstere Stelle ist nach DILLM selbst jahw, doch glaubt er elohist. Ausdrücke darin zu finden; Jos 17 14, von DILLM an E gewiesen, ist von KUE und BUD für J in Anspruch genommen worden. Wenn also hier ein Unterschied zwischen eloh. und jahw. Sprachgebrauch besteht, so ist es höchstens der, dass כֹּה bei E lokale, bei J temporale Bedeutung hat.

כִּלְכֵּל (DILLM I 468) hat im Hexat. nur E: Ge 45 11 47 12 50 21.

o† לֵבָב wird von DILLM I 274 als eloh. Merkmal geltend gemacht; das kann, abgesehen davon dass auch E לֵב hat (z. B. Ge 31 20; vgl auch oben חֲזַק לֵב) nur im Unterschied von J gemeint sein, denn sonst schreibt namentlich D (s. § 34) aber auch P (Lev 19 17 26 36 41 Nu 15 39) לבב; E hat לבב Ge 20 5 6 31 26 Ex 14 5 Jos 24 23; von 4 weiteren Jos-Stellen sind zwei, 2 11 und 14 7 dt'istisch, zwei andere, 5 1 und 7 5 jehowistisch, erstere vielleicht auch noch von dt'istischer Hand berührt.

לוּחֹת הָאֶבֶן nach DILLM II 259 für E charakteristisch: Ex 24 12 31 18b (32 16); J und D haben שְׁנֵי לוּחֹת אֲבָנִים Ex 34 1 4 Dt 4 13 5 19 9 9—11 10 1—3, P לוּחֹת הָעֵדֻת Ex 31 18a 32 15a 34 29 vgl 25 16 21.

†מוּשׁ (vgl DILLM III 618 KUE § 8 A 14 S 147) hat E sicher Ex 33 11, während Ex 13 22 und Nu 14 44 nicht ganz allgemein zu E gerechnet werden; doch kommt das Wort auch bei D vor Jos 1 8.

(מַחֲנֶה), als Bezeichnung des *israelitischen Wanderlagers* von DILLM II 332 für E genannt (Ex 32 17 19aα 33 7 11 Nu 12 14 s), kann nur als Zeichen gegen J gemeint sein, denn das Wort findet sich bei D und P massenhaft; J hat das Wort in sonstiger Anwendung übrigens auch (Ge 32 8 9 11 33 8 50 9).

מָצָא mit Acc, *einem begegnen, einem widerfahren,* nach DILLM III 449 zu Jos 2 23, KUE § 8 A 14 S 149 zu Dt 31 17 und ALBERS 43 eloh., findet sich Ex 18 8 Nu 20 14 Dt 31 17 Jos 2 23. Unter diesen Stellen wird Nu 20 14 von WELLH als jahw. angesehen. Vgl Tab. ü. QuSch.

מַשְׂכֹּרֶת (DILLM I 335 Wc 37) hat im Hexat. nur E: Ge 29 15 31 7 41.

אֶרֶץ הַנֶּגֶב* nach DILLM I 274 III 618 eloh., steht allerdings Ge 20 1 Nu 13 29 bei E, aber J (Nu 21 1) hat nicht nur wie D (Jos 11 16) einfach הַנֶּגֶב, sondern auch wie E אֶרֶץ הַנֶּגֶב Ge 24 62 Jos 15 19 Jud 1 15.

נִזְמֵי זָהָב* wird von KUE § 8 A 13 S 147 für Ex 32 2 3 als eloh. angeführt, mit

Berufung auf הַנְּזָמִים Ge 35 4; allein auch J hat Ge 24 22 נִזְמֵי זָהָב und 24 30 47 הַנֶּזֶם.

† נָכְרִי kommt im Hexat. ausser bei D nur bei E vor: Ge 31 15 Ex 2 22 18 3 21 8 (Bud ZatW XI 216).

† נִסָּה (vgl Dillm III 618; Kue § 8 A 12 S 146) hat E Ge 22 1 Ex 15 25 20 20; Cornill ZatW XI 32 zieht auch Jud 2 22 3 1 4 an. Bei andern Stellen ist die Quellenzugehörigkeit weniger sicher: Ex 16 4 wird von Dillm zu J, von Wc zu JE, von Kue zu JE^s ev. zu einem R gezogen, Ex 17 2 7 ist nach Dillm J, nach Wc JE, nach Kue E; Nu 14 22 gehört nach Dillm und Wc einem R (R oder R^d rsp. R^{je}), nach Kue E^2, nach EMeyer einem Abschnitt von später Komposition. Das Wort ist jedenfalls auch bei D sehr beliebt (in Dt 8mal).

נצל in der Bedeutung *schädigend wegnehmen* hat (Dillm III 618) nur E und zwar das Piel *plündern, ausrauben* Ex 3 22 12 36 (? nach Dillm selbst freil. J!), das Hiph *einem etwas entziehen* Ge 31 9 16, das Hithp *sich etwas entziehen, sich etwas abnehmen* Ex 33 6.

נָשָׂא לְפֶשַׁע kommt (Dillm III 618) bei E Ge 50 17 Jos 24 19 aber auch Ex 23 21 vor.

נָתַן in der Bedeutung *etwas erlauben* (Konstr.: die Person, welcher etwas erlaubt wird im Acc; nachfolg. Inf. meist mit ל) hat E (Dillm III 115 618; Kue § 8 A 14 S 148) Ge 20 6 Ex 3 19 (nach Wc JE mehr J) Nu 20 21 (Inf. ohne ל) 21 23 (Inf. ohne ל) 22 13.

(נָתַן קוֹל), nach Kue § 8 A 14 S 148 eloh, steht Ge 21 16 worauf Kue sich beruft gar nicht (sondern נָשָׂא ק'); Nu 14 1a (mit נָתַן ק') wird von Kue selbst anderwärts nicht bestimmt zu E gezogen; Dillm weist den Halbvers P zu. Der Ausdruck steht noch Ge 45 2a: nach Dillm ist der ganze Vers, nach KS gerade dieser Halbvers zu J zu rechnen.

†° הֶעֱלָה vom Wegbringen des Volks Israel aus Aegypten hat E (vgl Dillm III 618) Ge 46 4 50 24 25 Ex 3 8 13 19 17 3 32 1 4 (nach Dillm selbst freilich J) 33 1 Nu 16 13 (?) 20 5 21 5 Jos 24 17 32. Ferner steht העלה so an mehreren kritisch unsichern Stellen, nämlich Ex 3 17 (nach Dillm E, nach Wc JE mehr E) 32 7 8 (nach Dillm J, nach Wc Corn R^{je}, nach Kue JE^s) v 23 (nach Dillm J, nach Wc R^{je}, nach Kue viell. E) Nu 14 13 (nach Dillm und Wc R, nach EMeyer späte Komp., nach Kue E^2), und endlich je einmal auch bei D, Dt 20 1, und P, Lev 11 45. Man kann aber auch nicht sagen, העלה in der genannten Bedeutung sei ein Zeichen von E gegenüber J, denn הוציא (J z. B. Ex 12 39) hat auch E, mit sämtlichen übrigen Schichten gemeinsam (z. B. Ex 20 2).

° פָּגַע *auf einen stossen, einem begegnen* mit בְּ oder Acc, wird von Dillm III 448, Kue § 8 A 5 S 139, Albers 43 als eloh genannt. Belege aus E sind für פגע בְּפ' Ge 28 11 32 2 Jos 2 16 (Alb.), für פגע אֶת־פ' Ex 5 3 20 (nach Wc freil. J) 23 4. Indessen ersteres hat auch P Nu 35 19 21, sowie die Landbeschreibung bei Josua, bei welcher Quellenscheidung im einzelnen nicht mehr möglich ist: Jos 16 7 17 10 19 11 22 26 27 34.

† הִתְפַּלֵּל (vgl Dillm I 274 zu Ge 20 7 III 118 zu Nu 21 7, Kue § 8 A 14 S 148) *beten* (die Richtung des Gebets auf Gott durch אֶל ausgedrückt, das Obj. der Fürbitte durch בְּעַד eingeführt), steht bei E Ge 20 7 17 Nu 11 2 21 7, aber auch Dt 9 20 26. פִּלֵּל *schätzen, glauben hoffen*, Ge 48 11 von Dillm III 618 als eloh. genannt, auch von Bud ZatW III 59 angeführt, ist im Hexat. ἅπ. λεγ.

*† פָּנִים אֶל־פָּנִים wird von Kue § 8 A 13 S 147 für Ex 33 11 als eloh. Zeichen angeführt mit Verweisung auf Nu 12 8 14 14 Dt 34 10. Allein Nu 12 8 mit פֶּה אֶל־פֶּה wird von Dillm J, von Wc einer jehow. Nebenquelle zugewiesen; Nu 14 14 mit עַיִן בְּעַיִן gehört dem Abschnitt v 11—25 an, der nach Dillm und Wc redakt., nach EMeyer sekundär, nach Kue freilich E² ist; was endlich Dt 34 10 mit פָּנִים אֶל־פָּנִים betrifft, so ist ja auch hier die specielle QuSch. ganz unsicher. Endlich aber ist geltend zu machen, dass פנים אל־פנים Ge 32 31 sicher bei J steht, sowie dass D wenigstens ganz ähnlich פנים בפנים hat Dt 5 4.

(פָּרַע und Hiph) in der Bedeutung *die Bande der Ordnung lösen* wird von Dillm III 618 E zugewiesen. Das Hiph steht Ex 5 4: Wc weist dieses cap meist J zu, Dillm der Quelle E u. a. spec. diesen v 4, welchen Kittel hinwiederum, der sonst für dieses cap im ganzen Dillm's QuSch. annimmt, gerade für J ausnimmt; das Qal findet sich Ex 32 25, nach Dillm und Socin-Kautsch bei E, nach Wc bei R^je, nach Kue bei JE^s. Sonst ist פרע in der Bedeutung *das Haar auflösen* bei P geläufig: Lev 10 6 13 45 21 10 Nu 5 18.

צֵדָה (Dillm I 412 Wc 60) hat E in Ge 42 25 45 21 Jos 9 11. Das Wort steht sonst noch Ex 12 39, nach Dillm und Kittel in J, nach Wc in JE, ferner Jos 1 11, nach den meisten in D-Text, allenfalls freilich auf eloh. Grundlage, bei Albers' Verteilung des Verses in E-Text. Jos 9 5 14 findet sich צַיִד in der gleichen Bedeutung; Dillm weist den ersten Vers E, den zweiten J zu, Wc Hollenberg und Albers beide J.

†* צָעַק אֶל־פ׳, namentl. in der Verbindung צעק אל יהוה von Kue wiederholt (§ 8 A 14 S 148 u. A 16 S 150) als eloh. Zeichen geltend gemacht, ist allerdings bei E ziemlich häufig (vgl Ge 41 55 Ex 5 15 14 15 aβ 15 25 [Wc: JE] 17 4 22 22 26 Nu 11 2 [Wc: JE] 12 13 [?] 20 16 Jos 24 7 [wenn nicht R]), kommt aber auch bei J (Ge 4 10 Ex 8 8 14 10) und D (Dt 26 7) vor.

(צָפַן), nach Dillm III 618 eloh., findet sich im Hexat. dreimal: Ex 2 2 3 (Wc überh. JE) Jos 2 4 a (nach Albers E, nach Wc Gl), — daraus lässt sich wohl nichts schliessen.

†o קָהָל, bei D und P überaus häufig, hat E (vgl Wc 109 112) Nu 16 33 20 4 und ev. 22 4; das wäre höchstens ein Merkmal gegenüber J, wenn man von Ge 49 6 absieht; Nu 22 4 wird übrigens von Dillm zu J gezogen.

(קוּם) Imperat., asyndet. vor einem andern Imperat. zur Einleitung von Befehlen, erklärt Albers 11 auf Grund von Ge 21 18 31 13 35 1 für eloh. und schliesst daraus auf Zugehörigkeit von Jos 1 2 zu E. Die Grundlage, von der aus Albers argumentiert, ist unvollständig: קום wird so noch gebraucht bei E Ge 27 19 (KS) Ex 32 1 Nu 22 20 23 18, ausserdem aber auch bei J Ge 13 17 (nach Wc freil. R^je) 19 15 27 19 44 4 (Kue JE^s), bei D (Dt 9 12 10 11) und P Ge 28 2. Wohin Jos 1 2 7 10 13 8 1 aβ (letzterer Versteil übrigens nach Albers selbst J) gehört, kann daher aus der Verwendung von קוּם nicht geschlossen werden.

קוּץ in der Bedeutung *Grauen empfinden* ist eloh. (Dillm III 141 618, Wc 71): Ex 1 12 Nu 22 3 b. J hat dafür Nu 22 3 a גוּר; bei P kommt קוּץ in der schwächeren Bedeutung *Ekel empfinden* vor (Lev 20 23 und vielleicht auch Ge 27 46), welche E übrigens auch kennt Nu 21 5.

קָרָא vgl oben S 104.

נִקְרָה eloh. (Dillm II 23 26 III 138 149 618) vgl. o. S 105.

קֶשֶׁת in der Wendung בְּחַרְבְּךָ וּבְקַשְׁתְּךָ vgl o. b. חֶרֶב.

(רְאוּ) zur Partikel verflüchtigt wird von Wc 59 in Ge 39 14 als Zeichen von E genommen. Abgesehen davon, dass andere gerade diese Stelle J zuweisen, steht ראו so auch Ex 10 10 in einer Stelle, welche Wc — gegen Dillm — J zuspricht; 16 29 in einem kritisch unsichern Passus, 35 30 bei P und Jos 23 4 bei D. Der Singular רְאֵה kommt in gleicher Weise vor bei J (Ge 27 27 31 50 [?] 41 41 Ex 33 12 [?]), E (Ex 4 21), D (Dt 1 8 21 2 24 31 4 5 11 26 30 15 Jos 6 2 8 1) und P (Ex 7 1 31 2).

רְגָלִים st. פְּעָמִים Nu 22 28 32 und Ex 23 14 (Bud ZatW XI 218).

מְרַגְּלִים Ge 42 9 11 14 16 31 34 bei E; Albers 43 schliesst daraus, dass auch Jos 2 1 dieser Quelle gehört.

* הַרְחֵק, nach Dillm I 279 281 eloh., findet sich bei E Ge 21 16 Ex 33 7, dagegen ist Ex 8 24 nach Wellh und Kittel, ev. auch nach Dillm J, Jos 3 16 aαβ nach Albers gerade J; jedenfalls hat J Ge 44 4 das Pf. in gleicher Bedeutung.

רָפָא von Gott gebraucht (Dillm III 618) Ge 20 17 Ex 15 26 Nu 12 13; im Hexat. noch Dt 32 39 (Moeslied).

שָׂדֶה וָכֶרֶם (Dillm III 92 114, Kue § 8 A 14 S 148 zu Nu 16 14) hat E Nu 16 14 20 17 (nach Wc J) 21 22, und ähnlich שדה או כרם Ex 22 4.

שִׂים לְגוֹי sagt E (Dillm I 279 428 III 618, vgl II 338) Ge 21 13 18 46 3 (nach KS freil. gerade diese Wendung in Ge 46 3 redakt.) gegenüber עשה לגוי bei J Ge 12 2 (aber auch Ex 32 10 und Nu 14 12 in kritisch zweifelh. Stücken) und נתן לגוי bei P, Ge 17 20, vgl 48 4.

שִׂים חֹק וּמִשְׁפָּט (Dillm III 583 587) hat E Ex 15 25 Jos 24 25. Der doch am ehesten jahw. Abschnitt Ge 47 18—26 hat v 26 שִׂים לְחֹק.

(שַׂר), von Wc 71 zu Ex 1 11 als Zeichen von E genannt, ist allerdings in dieser Quelle sehr häufig, Ge 21 22 37 36 40 2 3 4 9 16 20 21 22 23 41 9 10 12 Ex 1 11 14 18 21 25 Nu 21 18 a 22 8 13 14 15 21 b 35 b 40 23 6, aber auch den anderen nicht fremd, sondern steht Ge 12 15 26 26 39 21 47 6 b in J, Dt 1 15 20 9 in D, fünfmal in Nu 30 s bei P. Die übrigen Stellen sind entweder redakt. (Ge 21 32 39 1) oder nicht leicht einer bestimmten Quelle zuzuweisen (Jos 5 14 15).

* הִשְׁתַּחֲוָה in Verbindung mit לְאַפָּיו (vgl Bud ZatW III 5 u oben S 106 erscheint nicht bloss in E, Ge 48 12, sondern auch in J, Nu 22 31; ebenso die Verbindung השתחוה אַפַּיִם bei E Ge 42 6 und J Ge 19 1.

* הִשְׁכִּים בַּבֹּקֶר von Dillm I 247 329 und Kue § 8 A 5 S 139, A 12 S 126, A 13 S 147 als eloh. genannt ist ebenso bei J geläufig; vgl oben S 106.

†⁰ שָׂרֵת ist nicht nur in Ge 40 4, sondern auch, nach Dillm I 397 und KS, in Ge 39 4 eloh., sonst bei D und P häufig, vgl ZatW IX 101). Dagegen die Bezeichnung Josuas als מְשָׁרֵת משה ist Ex 24 13 33 11 jedenfalls eloh., nach Kue § 8 A 12 S 146 gehört Nu 11 28 wenigstens E²; Albers 11 hat ebendarum auch Jos 1 1 nicht Rᵈ (Dillm III 442), sondern E zugewiesen.

הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנִי hat E Ge 30 2 50 19 (Dillm I 468 471).

תְּלָאָה hat im Hexat. nur E, Ex 18 8 Nu 20 14, und zwar in der Wendung *die Mühsal die uns betroffen hat* (מָצָא siehe oben; Dillm II 188 III 114 618 Kue § 8 A 14 S 148).

*?† תְּמוֹל שִׁלְשֹׁם ist jedenfalls bei E beliebt. Ex 5 8 (nach Dillm u. Kittel E) steht diese einfache Formel. Die von Dillm III 618 als eloh. genannte Formel כִּתְמוֹל שִׁלְשֹׁם steht sicher bei E Ge 31 2 5, nach Dillm und Kittel

ist auch Ex 5 7 14 eloh., Jos 4 18 dagegen nach ALBERS jahw. Einmal kommt vor מִתְּמוֹל גַּם מִשִּׁלְשֹׁם Ex 4 10, nach DILLM und KITTEL bei E, dagegen steht מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם ausser bei E (Ex 21 29 36, nach ALBERS auch Jos 3 4) noch bei D (Dt 4 42 19 4 6).

Im weiteren enthält E, was namentlich DILLM geltend macht, eine Reihe selten vorkommender oder altertümlicher Wörter und Wendungen. Selten kommen vor:

(אבק) in Niph. נֶאֱבַק *ringen* Ge 32 25 s, sonst nicht im AT (übr. nur nach DILLM's QuSch. eloh.).

אָמְנָה (DILLM I 247 III 618) Ge 20 12 Jos 7 20 (nach ALBERS E), sonst nicht im AT.

גָּנַב לֵב (DILLM II 618) Ge 31 20 26 (37).

דָּגָה *sich vermehren* Ge 48 16 (DILLM I 440, BUD ZatW III 59).

הסה im Hiph. *schweigen machen* Nu 13 30 (DILLM III 618); sonst kommt noch Piel *schweigen* vor (Neh 8 11).

זָבַד *beschenken* und זֶבֶד *Geschenk*, nur Ge 30 20 (im Syr. ebenso).

הִתְחַכֵּם Ex 1 10 sonst nur noch Qo 7 16 (vgl JÜL, die Quellen von Ex 1—7 7).

חֵמֶת *Schlauch*, Ge 21 14 15 19, sonst nicht mehr.

טחה (*stossen, werfen*) in dem Ausdruck מְטַחֲוֵי־קֶשֶׁת nur Ge 21 16.

כֵּן *Stelle* Ge 40 13 41 13 (DILLM I 405), ferner noch Da 11 7 (LXX) 20 21 33; KUE (vgl Tab) will eben dieses Worts wegen beide Verse als vom jüngsten R überarbeitet ansehen.

כֵּן als Adjektiv in der Bedeutung *ehrlich* Ge 42 11 19 31—34 (DILLM I 413).

מֶכֶר *Kaufpreis* Nu 20 19 (DILLM III 618), und Neh 13 16 Spr 31 10.

מִנִּים *Teile, Male* nur Ge 31 7 41.

נִין וָנֶכֶד Ge 21 23 (DILLM I 282) nur noch Jes 14 22 Hiob 18 19.

נַפְתּוּלִים *Kämpfe* Ge 30 8.

נִקָּיוֹן Ge 20 5 s (DILLM I 274), sonst noch Hos 8 5 Am 4 6 ψ 20 6 73 13.

מֵעוֹדִי עַד־הַיּוֹם הַזֶּה nur Ge 48 15 und Nu 22 30 (DILLM I 444).

עָקַד binden Ge 22 9 und עָקֹד *gebändert, gestreift* Ge 30 35 39 40 31 8 10 12, sonst nicht mehr.

פִּלֵּל in der Bedeutung *meinen, glauben* nur Ge 48 11 (DILLM III 618, BUD ZatW III 59).

פָּתַר *Träume deuten* Ge 40 8 ss 41 8 ss פִּתְרוֹן *Deutung* Ge 40 5 ss 41 11, sonst nicht (DILLM I 405).

נִצְמַד לְ in der Wendung *sich an den Baal Peor hängen*, Nu 25 3 5 und darnach auch ψ 106 28 (DILLM III 618), sonst kommt von צָמַד noch vor das Pu *angebunden sein* (2 Sa 20 8) und das Hiph. mit dem Objekt מִרְמָה (ψ 50 19).

צָנוּם *hart, unfruchtbar*, im AT nur Ge 41 23; im Talm. und Sam. bedeutet צנם *hart sein*, im Syr. ܣܢܝܡܐ *der Stein*.

קְשִׂיטָה ein Geldgewicht Ge 33 19 Jos 24 32, ausserdem Hiob 42 11 (DILLM III 618).

רֹבֶה קֶשֶׁת (so DILLM I 282, Mas. רֹבֶה קַשָּׁת) Ge 21 20 (קַשָּׁת nach KS alte Glosse).

Altertümliche Worte und Wendungen in E, die namentlich von DILLM I 217 betont werden, sind

עַל־אוֹדוֹת vgl oben S 182, DILLM I 280 zu Ge 21 11.

אָסוֹן *Schaden, Verletzung, Unfall* Ge 42 4 b 38 44 29 Ex 21 22 s (nach DILLM I 412 zu Ge 42 4; nur ist Ge 42 4 b jahw.!).

פַּחַד יִצְחָק als Gottesname Ge 31 42 53 (DILLM I 344).

In der eloh. Grammatik sind zunächst bemerkenswert einige besondere Formen.

Vor allem eine Reihe eigentümlicher Infinitivformen (vgl Dillm III 618). E schreibt — natürlich nicht ausschliesslich — הֲלוֹךְ st. לֶכֶת Ex 3 19 Nu 22 13 14 16, הֵעָה st. הַעַת Ex 2 4, רְדָה st. רֶדֶת Ge 46 3 (vgl Dillm z. St.), ferner עֲשוֹ Ge 31 28, עֲשֹׂה Ge 50 20, רְאֹה Ge 48 11 (vgl Bud ZatW III 59), עֲשֹׂהוּ Ex 18 18 (vgl Dillm II 187). Den Infinitiv נְתֹן Nu 20 21 hat auch J Ge 38 9 (Dillm III 115).

Bei den Nomina fallen ungewöhnlich volle Formen der Suffixe auf, so קִרְבֶּנָה Ge 41 21, כְּלָנָה 42 36, לְבַדָּנָה 21 29; vgl auch אַתֶּנָה 31 6 (vgl Dillm I 407 zu Ge 41 21).

Gegenüber J zeigt E, wie schon zu erwähnen war (vgl o. S 107 ein Ueberwiegen der Nota acc. mit Suff. über das Verbalsuffix. Auch hier reden einige Beispiele am deutlichsten: in Jos 24, wo freilich auch dt'istische Einsätze sich finden, hat E zweimal Verbalsuffix gegen 14malige Nota acc. m. Suff. Ferner vgl Ge 40 3 8 6 8 11 15 17 19—22 48 10—12 15—17 21 (Dillm I 417, Wc 57 62).

Auch einige besondere Verbalkonstruktionen werden genannt. Ueber חבק und נשק vgl o. S 107, über פָּגַע o. S 186, über שָׁמַע mit בְּקוֹל פ׳ und לְקוֹל פ׳ o. S 107. Dillm I 274 macht als eloh. geltend die Konstr. אָמַר mit אֶל oder לְ *in Betreff jemands sagen* Ge 20 2 13; doch findet sich solche Verwendung von ל auch sonst, vgl Ge 21 7 מִלֵּל לְפ׳ (J), צָחַק לְפ׳ 21 6b (J? vgl Bud Ur. 224, KS Anm. z. St.).

Eine besondere Konstruktion von קָרָא *einem rufen* hat E nicht. Nach Dillm II 81 III 463 läge die Sache so, dass E קָרָא אֶל־פ׳, J קָרָא לְפ׳ sagen würde. Die Sachlage ist die, dass קרא אל־פ׳ nicht bloss bei E (Ge 21 17 22 11), sondern auch bei J steht (vgl Ge 3 9 ev. 49 1a), sowie bei P (vgl Ge 28 1 ev. 49 1a), dass ebenso קרא לפ׳ nicht bloss bei J (vgl Ge 12 18 26 9 47 29), sondern auch bei E vorkommt (vgl Ge 20 8 9 31 4 54). Vgl ausserdem oben S 104.

Die Frage nach der singularischen Konstruktion von Völkernamen bei E war schon oben S 107 s zu erledigen, dagegen sind hier einige Fälle plural. Konstr. von אֱלֹהִים (natürlich nicht in der Bedeutung Götter, sondern Gott) zu erwähnen (vgl Dillm III 583 587, Wc 135). Diese Konstr. findet sich bei E Ge 20 13 35 7 Jos 24 16 (nach Kue D) 19, freilich auch bei D z. B. Dt 5 23.

Endlich ist hier noch der Gebrauch des Dat. ethicus anzuführen, abgesehen natürlich von diesem Dat. in Verbindung mit Imperativen (לֶךְ־לְךָ); doch macht Dillm II 188 neben Ge 21 6 und Ex 18 27 keine weiteren Beispiele namhaft.

Was den Stil von E anbetrifft, so mag hier von einem Gegensatz gegen J ausgegangen werden. Bei J war hervorzuheben, wie diese Quelle mit den von der Sprache gebotenen Mitteln einen auch stilistisch wohlgefügten Fluss der Erzählung erreicht. Hierin unterscheidet sich E merklich von J. E hat eine losere, mehr äusserliche Verknüpfung. Das zeigen namentlich Uebergangsformeln wie וַיְהִי כָּעֵת הַהִיא Ge 21 22 und vor allem וַיְהִי אַחַר (אַחֲרֵי) הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה Ge 22 1 40 1 48 1 Jos 24 29, vielleicht auch Ge 15 1 und 39 7, dagegen 22 20 im J-Text wohl von einem R (vgl Dillm I 397 III 588, Wc 19 56 135, Budde ZatW III 60, KS zu Ge 22 20).

Charakteristisch für E ist die weitläufige Art der Anrede bei wichtigen Mitteilungen: *er rief N. N.* (der Name steht bei E in solchen Fällen gern zwei-

mal) *und er antwortete „hier bin ich“* oder *„ich höre“* (Ge 22 11 46 2 Ex 3 4, ähnl. Ge 22 1 7 27 1 bβ 31 11, auch Ge 27 18 37 13; vgl Dillm I 285 288, Wc 36 55). Dem reiht sich an die Breite, mit welcher die Erzählung von Träumen eingeleitet wird: בַּחֲלוֹמִי וְהִנֵּה Ge 40 9 16 41 17 22 (Wc 36 57). Diese beiden Gewohnheiten thun indessen dem Fluss der Erzählung keinen Eintrag. Sie mögen den Umgangsformen des wirklichen Lebens entnommen sein. Epische Wiederholungen, wie sie Nu 5 s und 11 vorliegen, sind kein Charakteristikum von E; Ge 24 zeigt diese Erscheinung ja ebenfalls. Man wird sich hüten müssen, in dieser Hinsicht einen Unterschied der eloh. von der jahw. Schrift festzustellen. Gerade die Josephsgeschichte, in welcher E fortlaufend zum Wort kommt, steht hinter der jahw. Wiedergabe der Sage nicht zurück (vgl Dillm I 385), und wenn hier die eloh. cpp 40—42 eine gewisse Breite zeigen, so ist das ja auch bei der jahw. Partie in cp 39 der Fall; man muss Kue darin beistimmen, dass diese Breite E sonst nicht eigen ist, ob man nun mit ihm zur Erklärung dieser Ausnahme spätere Ueberarbeitung annimmt oder nicht (§ 8 A 5 S 140 § 16 A 12 S 314). Dass die eloh. Schrift, wie sie in der Hauptsache die gleichen Stoffe wie J bearbeitet, auch formell der jahw. Wiedergabe durchaus nahe steht, ergiebt sich schon aus der Schwierigkeit, welcher die Auseinanderhaltung beider Quellen in so vielen Fällen begegnet.

§ 24. Die literarische Arbeitsweise in E.

Wie bei J so ist es auch bei E nicht leicht, ein allgemein zutreffendes Urteil über die literarische Arbeitsweise zu erreichen. Doch entspricht es der geringeren Feinheit des Stils, dass die gute Verumständung, durch welche J sich auszeichnet, bei E weniger vorhanden ist. Dillm I 274 zu Ge 20, 277 zu 20 17 findet die eloh. Darstellung gegenüber der jahw. gelegentlich weniger glatt und fliessend, manchmal sogar unbeholfen. Es ist in der That in Ge 20 kein ganz guter Fluss, wenn man erst nachträglich (v 17) erfährt, dass Abimelech mit seinem Harem erkrankt, denn das Vorhergehende (v 4a 6a) ist ohne das nicht recht verständlich. In der Josephsgeschichte ist E einfacher und schmuckloser (Dillm III 619), wenn er die Versuchung Josephs im Haus des Aegypters nicht hat, sondern Joseph ganz direkt zum Sklaven des Gefängnisaufsehers macht (Dillm I 397). Auch in der Geschichte der ägyptischen Plagen lässt sich die Auslassung der Mittelglieder bemerken, welche der jahw. Erzählung ihre eigentümliche satte Abrundung, ihr eigentlich dramatisches Gepräge verleihen. Wie Ex 10 21—27 zeigt, „fehlt die bei J Tags zuvor an Pharao ergehende Drohung“; „vielmehr tritt, nachdem die vorangehende Plage den König nicht erweicht hat, die neue gleich wirklich selber ein, vgl v 21 zu v 20. Mose erhebt seinen Stab, dann tritt spontan die Finsternis ein, ohne dass Jahve als handelndes Subjekt eingemischt wird. Sie dauerte ihre gemessene Zeit, weicht nicht auf Mose's Fürbitte. Auch scheint es, dass Pharao hier

nicht sein in der Not gegebenes Versprechen hinterher wieder bricht, sondern niemals die Forderungen Mose's in ihrem vollen Umfang bewilligt" (Wc 68). Die gewaltigen Ereignisse ziehen hier in ihrer eigenen starren Grösse, ohne Beiwerk am Auge vorüber. Das hat auch seinen eigenen drastischen Reiz, aber die jahw. Schilderung ist ungleich feiner und, weil psychologisch vermittelnd, auch eindrucksvoller. Es lässt sich vielleicht überhaupt bemerken, dass E gelegentlich mit groberen Effekten arbeitet als J: Ruben verbürgt sich vor seinem Vater dadurch, dass er das Leben seiner beiden Söhne preisgiebt, wenn er Benjamin nicht zurückbringe (Ge 42 37): Juda will im gleichen Fall lebenslang das Schuldgefühl gegenüber dem Vater nicht mehr los werden (Ge 43 9). Indessen auch hier darf man nicht zu einem vorschnellen allgemeinen und dann übertreibenden Urteil fortschreiten; E hat so gut wie J auch fein angelegte und tief ergreifende Partien. Man nehme nur das eine Zwiegespräch zwischen Abraham und seinem Kinde auf dem Weg zur Opferstätte. Wie versteht es hier die Erzählung gegenüber der harmlosen Unbefangenheit des Kindes das innere Ringen des Vaters — nicht darzustellen, denn das ist in der rasch verlaufenden Erzählung unmöglich, aber so anzudeuten, dass es mitempfunden, miterlebt wird.

Eine gewisse Gleichmässigkeit lässt sich dagegen erkennen in den Mitteln, mit welchen E arbeitet und seine Erzählung aufbaut. Die ungesuchte dichterische Art, durch welche J sich hervorhebt, wird man diesem Erzähler in der Hauptsache absprechen müssen. Es lässt sich naturgemäss hiefür ein strikter Beweis nicht führen, aber es können doch zwei Erscheinungen zum Beleg namhaft gemacht werden. Gerade E zeichnet sich aus durch poetische Citate. Die eloh. Darstellung vom Durchgang durchs rote Meer ist doch wohl von dem Lied Ex 15 (v 8) abhängig (Wc 79, vgl aber auch u. § 29) — dieses Lied wird mitgeteilt; ihre Ansicht über die Vorgänge im Ostjordanland hat die Erzählung aus alten Liedern genommen — die historische Darstellung wird eben durch Citate daraus belegt (Nu 21 14 27, Kue § 13 A 24 S 238) [1]). Häufiges Citieren von poetischen Bruchstücken ist nicht Sache eines selbständig und ungesucht poetisch empfindenden Erzählers; wer seine im übrigen prosaische Erzählung mit ausdrücklichen poetischen Citaten schmückt, beweist eben damit, dass er kein Dichter ist. Das ist eher die Art eines Manns mit gelehrten Interessen, der das, was

1) Vgl weiter auch Ex 17 16 Nu 10 35 s; dagegen die Bileamssprüche, die auch J hat, sind ganz anderer Art; das Bruchstück Jos 10 12—14 dagegen wird meist, so auch von Meyer Zatw I 144, als von J übernommen angesehen.

er aus dem Altertum aufgestöbert hat, nicht verloren gehen lassen will. Ganz ähnlich verhält es sich mit der andern hier geltend zu machenden Gewohnheit. Gleich J hebt sich auch E von der priesterlichen Erzählung durch Anschaulichkeit der Schilderung ab. Aber dieser Vorzug wird durch andere Mittel erreicht als bei J. Während nämlich J mehr Scenen malt und Stimmungsbilder giebt, fällt E auf durch Reichtum an teilweise nebensächlichem Detail (vgl namentl. Dillm III 619 u. passim). Die Namen ganz nebensächlicher Figuren finden sich bei E: Elieser und Debora (Ge 15 2 35 8), Siphra und Pua (Ex 1 15) werden von E genannt; wenn bei J Joseph an einen namenlosen Aegypter verkauft wird, so weiss E auch den Namen, Potiphar, zu geben [1]). Vor allem aber fällt hier eine Reihe gelehrter Notizen auf. Die Familie in Haran, aus welcher die Patriarchen ihre Frauen holen, ist bei J mit den Patriarchen blutsverwandt. E weiss, dass dort Aramäer sitzen, und betitelt somit Laban als den Aramäer (Ge 31 20 24, nach Bud Ur. 422 A freilich ein Einsatz aus P) und hat im Zusammenhang damit vielleicht auch eine andere Ansicht über die Verwandtschaft der beiderseitigen Familien (vgl Dillm I 290). Namentlich aber bringt E gerne genauere Kenntnisse der ägyptischen Verhältnisse an (Dillm II 619, EMeyer ZatW VIII 48 s). Diese Quelle weiss von den Städten Pithom und Raemses (Ex 1 11) und hat einen Namen für das Meer, durch das die Israeliten zogen (יַם סוּף Ex 13 18 15 22, vgl Dillm II 161). Anderes ist wegen der Schwierigkeiten der Quellenscheidung minder sicher: ob z. B. die Bekanntschaft mit der ägyptischen Landwirtschaft Ex 9 31 E oder J gehört, wird von Dillm und Wellh verschieden beantwortet. Nach Dillm II 147 s würde sich E durch genauere Bekanntschaft mit den ägyptischen Militärverhältnissen auszeichnen: während J in Ge 50 9, P in Ex 14 9 17 S 23 26 28 und die Glosse Ex 15 19 unbefangen aber gegen das Zeugnis der ägyptischen Denkmäler von ägyptischer Reiterei reden, schweigt E in Ex 14 7 davon, wobei nur zu bemerken ist, dass der vorangehende von Wellh und Kittel (gegen Dillm) J zugewiesene Vers 6 ebenfalls von Reitern nichts sagt. In E werden auch einige, freilich allem nach (vgl. u. § 28) sehr stark semitisierte Brocken der ägyptischen Sprache mitgeteilt, das אַבְרֵךְ, das vor Joseph ausgerufen wird, und der Titel

1) Doch darf man diesen Gegensatz zu keinem absoluten machen; auch J giebt gelegentlich Namen von Nebenpersonen, wenn er in der Umgebung des Abimelech neben den auch bei E (Ge 21 22) genannten Pichol noch den Ahussath mit Namen stellt (26 26).

צָפְנַת פַּעְנֵחַ, den ihm der Pharao beilegt (Ge 41 43 45, vgl Dillm z. St. I 408 s). Nach Kue und Dillm gehörte zu E auch die Schilderung der von den Kundschaftern mitgenommenen Früchte (Nu 13 23 s), doch hat möglicherweise auch J ähnliches, nämlich die Aufzählung der Erzeugnisse des ägyptischen Gartenbaus (Nu 11 5), ob das nun aus wirklicher Kenntnis der ägyptischen Verhältnisse heraus geredet, oder nur eine Projektion palästinensischer Genüsse nach Aegypten ist. Jedenfalls darf man aus diesen elohistischen Details nicht auf genauere historische Erinnerungen etwa an die ägyptische Zeit Israels und an die Befreiung durch Moses schliessen. Derartige Notizen sind wie gesagt eben nur Beweise eines gelehrten Interesses: der Erzähler hat sich Kenntnisse über Aegypten verschafft und verwertet dieselben, wie es mutatis mutandis in unsern Tagen beim historischen Roman geschieht. Wo E die Namen der Nebenfiguren her hat, ist natürlich nicht zu sagen. Aber dass E mit seinen Details nicht historische Erinnerungen, sondern auch in späterer Zeit noch zur Verfügung stehende Kenntnisse giebt, lässt sich an der Unterdrückung eines Namens wahrscheinlich machen: dass גֹּשֶׁן ein geringwertiger Teil des ägyptischen Gebiets war, muss dem eloh. Erzähler als einem Kenner der ägyptischen Dinge bekannt gewesen sein; da nun nach ihm Pharao der Patriarchenfamilie das Beste des Landes zur Verfügung stellt (Ge 45 18), so dürfte das Fehlen des Namens Gosen in E auf Absicht beruhen (vgl Dillm I 424 zu Ge 45 10: Gosen nur in J, Ge 45 10 46 28 s 34 47 1 4 6 27 50 8 Ex 8 18 9 26); damit ist dann aber auch der historische Wert des elohistischen Details charakterisiert.

Als Charakteristikum der literarischen Arbeitsweise von J war zu nennen die durchgängige Lokalisierung der Ereignisse. Es ist in diesem Zusammenhang (S. 118) erwähnt worden, dass Wellh die Erzählung von der ehernen Schlange J abspricht, eben weil die Lokalisierung des Vorgangs fehlt. Das darf aber keinenfalls zu dem allgemeinen Vorurteil erweitert werden, dass bei E überhaupt die Lokalisierung der Erzählung fehle. In dieser Hinsicht zeigt E vielmehr — der bei J besprochenen Herkunft des Sagenstoffs entsprechend — im ganzen die gleiche Art wie J: eine ganze Menge von Erzählungen schliesst sich an bestimmte Oertlichkeiten an (vgl Dillm III 620). E knüpft, um aus dem von Dillm zusammengestellten Material nur wenige Beispiele herauszunehmen, an den Acker, die Massebe, die Terebinthe bei Sichem an (Ge 33 19 s 35 4 Jos 24 26); die Jakobsgeschichte bewegt sich um Bethel (Ge 28 18 s 31 13 35 7);

die Opferung Isaaks war jedenfalls an einen bestimmten Ort verlegt (Ge 22 2; vgl Dillm und KS z. St.). Ein Unterschied zwischen E und J besteht in dieser Hinsicht im Ganzen nicht; die oben genannte Argumentation Wellh's für Zugehörigkeit von Nu 21 4—9 zu E ist daher als eine unsichere zu bezeichnen.

Ebenso hat E mit J die Verwendung von Etymologien im Aufbau und zur Fixierung der Erzählung gemein. E giebt so gut wie J und fast ganz gleich wie J (Wc 39) die Aufzählung der Jakobssöhne in etymologisierenden Geburtsgeschichten (Ge 30). Ortsnamen wie Beerseba (Ge 21 31), Mahanaim (32 3), Bethel (35 7), Eskol (Nu 13 23 s) werden auch bei E durch Ereignisse erklärt, welche sich da zugetragen haben. Ja sogar der Gottesname wird unter Beifügung einer Etymologie eingeführt (Ex 3 13 ss). Auch der sprachliche Wert dieser Etymologien ist dem jener jahwistischen gleich.

Das bisherige ergab, soweit überhaupt Unterschiede zwischen E und J zu konstatieren waren, jedenfalls keine von tiefgreifender Art. Dagegen zeigt sich ein solcher, wenn auf die eigentliche Mache der eloh. Erzählung geachtet wird. Bei J ist eine solche höchstens im allerleichtesten Mass zu spüren (vgl S 111 s). Dillm, der in J eine didaktische Art konstatiert, fällt über E das Urteil, diese Quelle habe sich nicht viel auf Reflexion eingelassen, sondern die Dinge berichtet, wie sie noch mündlich überliefert wurden oder schon schriftlich fixiert vorlagen (III 619). Dieses Urteil stösst anderwärts auf entschiedenen Widerspruch. Es ist auch unrichtig. Wenn zwischen J und E ein deutlicher Unterschied besteht, so ist es eben der, dass E vielmehr als J die Ueberlieferung nach Schematen und höheren Gesichtspunkten dargestellt und modificiert hat. EMeyer ZatW I 143 meint, zwischen J und E liege eine Kluft, dem Abstand zwischen Herodot und Ephoros vergleichbar; E habe den gewissermassen naiven Standpunkt von J verlassen; die eloh. Geschichtschreibung arbeite an den Mythen und Sagen so lange herum, bis sie zu einer zusammenhängenden, mit fester Chronologie ausgestatteten pragmatischen Geschichte werden, und suche auch durch Kombination und freie Erfindung die Lücken der Ueberlieferung auszufüllen, ein Verfahren, das für den Kern der alten Sagen um so verderblicher wird, als es durch ein theologisches System bestimmt ist.

Die Ausfüllung von Lücken durch Kombination und freie Erfindung glaubt Meyer namentlich in der Geschichte der Eroberung wahrnehmen zu können. Neues Material werde freilich wenig beigebracht: der ephraimitische Führer Josua, der sich zu Ephraim

verhält wie Kaleb zu Juda d. h. ursprünglich eben Name eines Geschlechts oder Stamms ist, wird zum Nationalhelden mit möglichster Annäherung an Moses; das Detail, das E zur Eroberung von Jericho, Ai, zum Kampfe gegen Adonizedek und seine Bundesgenossen, sowie gegen die nördlichen Amoriter beibringt, trägt den Stempel freier und recht dürftiger Erfindung und zeigt zugleich bedenkliche Hinneigung zu der wollüstigen Grausamkeit, in welcher der dt'istische Bearbeiter des Buches Jos schwelgt (S 143 s). Wenn diese Beurteilung der eloh. Geschichte freilich auch wieder einzuschränken ist, weil eben die Stellung, welche Josua bei E hat, doch nicht ganz auf freier Erfindung und Kombination beruht, sondern wie schon gezeigt an die jahw. Darstellung der Vorgänge sich sehr leicht anschliessen konnte, so bleibt jedenfalls zweierlei, nämlich einmal dass E schon deutlich chronologische Schemata anstrebt, sodann dass hier die Geschichte nach einem theologischen System bearbeitet wird.

Von einem gewissen Zahlenschematismus ist ja auch J nicht frei, aber chronologischer Schematismus liegt dieser Quelle doch noch fern. Dagegen darf als Bemühen um einen solchen schon das von Dillm II 90 und Wc 128 festgestellte, bei E gerne verwendete Messen mit drei Tagen angesehen werden (Ge 40 12—19 42 17 Ex 3 18 5 3 8 23 10 22 15 22 [? vgl Dillm II 161] Nu 10 33 Jos 1 11 9 16 s), das freilich auch bei J nicht ganz fehlt (vgl Ge 30 36). Eine chronologische Ordnung der Geschichte hat E aber namentlich durch Altersangaben erreicht (vgl Dillm III 619; Wc 136 zu Jos 24 29). Man kann für die Jakob-Josephsgeschichte eine relative Datierung der Ereignisse versuchen, wenn E die Dauer des Aufenthalts Jakobs bei Laban feststellt (Ge 31 38 41), das 17. Lebensjahr des Joseph anmerkt (Ge 37 2; freil. nicht ganz sicher), die Ankunft der Patriarchen in Aegypten datiert (Ge 45 6 verglichen mit 41 26) und das gesamte Lebensalter des Joseph angiebt (50 26). Ob die Lebensdauer des Moses Dt 34 7 nach J (so Budde) oder nach E angegeben ist, kann nicht mehr ausgemacht werden. Eine weitere chronologische Verwertung dieser Notiz ist auch nicht wohl möglich. Dagegen ist die Geschichte der Eroberung, wenn nicht durch die Angabe über das Alter des Josua (Jos 24 29), so doch durch die ganz bestimmten Daten in Jos 14 7—10 chronologisch bestimmt.

Wie sehr die eloh. Darstellung von theologischen Ideen beherrscht ist, wird nachher bei dem Versuch, die leitenden Gedanken und Interessen dieser Schrift herauszustellen, im einzelnen zu zeigen sein. Hier genügt es auf die allbekannte und allseitig anerkannte Thatsache hinzuweisen, dass diese Quelle den Namen Jhwh

von der Patriarchengeschichte sorgfältig fern gehalten hat und ihn erst von Moses ab anwendet. Man sage nicht, hier spiegle E die thatsächliche historische Entwicklung wieder. Es hat gewiss viel für sich, dass der Jhwhglaube und Jhwhkult durch Moses den israelitischen Stämmen gebracht worden ist. Wenn aber E die Väter einen namenlosen und ebendarum abstrakten Gott verehren lässt, so ist leicht zu zeigen, dass dabei nicht wirklicher historischer Erinnerung gefolgt, sondern konstruiert wird. E teilt mit J die Freude an den alten Heiligtümern, an denen die Namen der Väter haften; diese Orte gelten dieser Erzählung dadurch als geweiht, dass an ihnen die Gottheit den Vätern sich geoffenbart hat und dass an ihnen die Väter Gott gedient haben. In der Gegenwart, aus welcher die Erzählung zurücksieht, sind diese Orte Jhwh geweiht. Was ist nun unbefangener und ursprünglicher, die Freude der jahw. Erzählung über den Zusammenhang, in welchem die Gegenwart mit den alten Vätern durch diese Heiligtümer steht, oder die Limitation dieser Freude durch den Gedanken, dass es mit diesem Zusammenhang doch seine eigene Bewandtnis habe, da die Väter an diesen Orten jedenfalls nur der Spur nach Jhwh, dessen Namen sie nicht kannten, verehrt, ja sogar (vgl Ge 35 2 ss Jos 24 [2] 14) vom Dienst fremder Götter sich nicht völlig frei gehalten haben? Die Stellung von E ist weniger frisch, in gewissem Sinn innerlich gebrochen.

Dass der Geschmack von E ein stark theologischer ist, ergiebt sich auch aus der rekapitulierenden Rede, mit der Josua seine öffentliche Laufbahn abschliesst. Die Vorhaltung der Geschichte unter dem Gesichtspunkt der daraus sich ergebenden Dankespflicht beruht doch schon sehr auf Reflexion. Bei J giebt Gott ohne weiteres und rückt es nicht auf. Das Aufrücken der Wohlthaten Gottes bei E weist darauf hin, dass die Stellung des Volks zu Jhwh schon Störungen erlitten hat, dass keine rechte Unbefangenheit mehr vorhanden ist (vgl hiezu u. S 201). E nähert sich hierin dem Dt.

III. Die in E hervortretenden Interessen und Anschauungen.

§ 25. Der natürliche Hintergrund der Erzählung.

Aehnlich wie bei J macht auch bei E deutlich der natürliche Boden sich geltend, dem die Erzählung entstammt. Auch bei E hat die Erzählung ihre Lokalstimmung. Wie schon aus dem oben (S 194 s) gesagten folgt, wird auch hier der Eindruck der Ereignisse dadurch gesteigert, dass sie an bekannten Orten diese belebend vor

sich gehen. Wie bei J hat auch bei E jeder der Patriarchen seinen Ort, dem er seine Bedeutung giebt und durch den er getragen und für das Gedächtnis festgehalten wird. Abraham hält sich nach dieser Quelle hauptsächlich in Beerseba (Ge 22 19), vorübergehend in Gerar (cp 20) auf; Isaaks Ort ist jetzt nicht mehr bestimmbar; Jakob ist vor dem Aufbruch nach Aegypten wohl als in Beerseba befindlich gedacht (Ge 46 5), sonst wird er mit Sichem in nähere Verbindung gebracht, wo er Grundeigentum erwirbt (Ge 33 19), auch eine Eroberung macht (Ge 48 22), und wo er nach E wahrscheinlich auch begraben wird. Sichem ist auch der Ort des auswärtigen Patriarchen Joseph: dort verleiht ihm sein Vater ein Erbe zum voraus (Ge 48 22), dort wird er auch begraben (Jos 24 32). Zu dieser Lokalstimmung trägt dann weiter z. B. die schon in anderem Sinn genannte Notiz über die Früchte bei, welche die Kundschafter aus dem Thal Eskol mitnehmen: an dieses Thal denkt man nicht, ohne sich seiner Fruchtbarkeit zu erinnern; das kommt darin zum Ausdruck, dass die Kundschafter Proben davon beibringen (Nu 13 23).

Ebenso kann auch der eloh. Erzählung ein unverkennbarer Hauch von volkstümlicher Unbefangenheit und natürlicher Frische nachgerühmt werden. In dieser Hinsicht begegnen im wesentlichen dieselben Züge, die auch J aufweist. Zwar die urwüchsige Freude an Kampf und Sieg klingt in der eloh. Patriarchengeschichte noch schwächer nach als bei J; es kann hier nur Ge 48 22 genannt werden. Wenn die Patriarchen aber in erster Linie, wie das ja auch schon bei J ist, friedliche und umsichtige Familienväter sind, so zeigen sie doch noch ein natürliches, kräftiges, volkstümliches Leben. Die sittlichen Schattenseiten ihres häuslichen Lebens fehlen auch bei E durchaus nicht: Abraham lässt auch hier sein Weib in den fürstlichen Harem kommen (Ge 20), lässt sich von Sara und, wodurch die Sache allerdings bedeutend gemildert wird, durch den beruhigenden Zuspruch Elohims zur Verstossung der Hagar bringen (Ge 21); Jakob ist auch hier der Betrüger, der dem Bruder den väterlichen Segen stiehlt (Ge 27); die derbe Geschichte, wie ihm die ältere nicht begehrte Schwester untergeschoben wird, die unerfreuliche Rivalität beider Frauen und der Unfriede unter Jakobs Söhnen wird ausführlich geschildert (Ge 29 14b–30 30 37), auch der anstössige Treubruch in Sichem fehlte bei E wahrscheinlich nicht (vgl zu Ge 34 Cornill ZatW XI 1—15). Aber ebenso kommen in dieser Quelle auch die anmutenderen Seiten des israelitischen Familienlebens zur Geltung, so die Zärtlichkeit greiser Väter gegen junge Söhne nicht bloss wie bei J in der Jakob-Josephsgeschichte, sondern wie schon

erwähnt in vollkommen schöner Weise auch in der Erzählung von Isaaks Opferung. Genrebilder, wie die jahw. Brunnenscenen, sind aus E jedenfalls keine erhalten. Aber dass E, z. B. was die Stellung der Frauen betrifft, denselben Entwicklungsstand der Sitte wiederspiegelt wie J, lässt sich daraus vermuten, dass auch hier die Mütter den Kindern die Namen geben. Eher könnte es auf den ersten Anblick scheinen, als vertrete E gegenüber J eine ältere Stufe des Volkslebens. Einiges Altertümliche, das E hat, könnte darauf hinweisen. Dillm I 282 III 619 macht auf das Eigentümliche und Altertümliche in den Formen der Bundesschliessung zwischen Abraham und Abimelech in Ge 21 22 ss aufmerksam und auch Kue § 13 A 11 S 224 erkennt an, dass in Ge 20 3—7 16 Eigenartiges und Altertümliches in Sitten und Gebräuchen vorliegt. Auch die קְשִׂיטָה Ge 33 19 Jos 24 32 ist vielleicht eine archaistische Münzeinheit. Dillm III 619 nennt in diesem Zusammenhang noch Ex 15 22—26 Jos 17 14—18 ohne nähere Begründung; allein Jos 17 14—18 ist mit höchster Wahrscheinlichkeit jahw., und was in Ex 15 22—26 besonders altertümlich sein soll, ist nicht recht deutlich [1]). Wie ist diese Erscheinung zu deuten? Es sind zwei Möglichkeiten da: entweder kommt hier noch zeitgenössische Umgebung zum Wort, oder aber sind diese Altertümlichkeiten ein gelehrtes und reflektiertes Archaisiren. Im ersteren Fall scheint eine J^1 und J^2 analoge Unterscheidung von E^1 und E^2 unvermeidlich. Denn dass E im ganzen nicht der Zeit angehört, welche jenen Altertümlichkeiten entspricht, ergiebt sich ganz unzweifelhaft aus der weitgehenden Idealisierung der Patriarchen, welche den Eindruck urwüchsiger Volkstümlichkeit wieder wesentlich abschwächt. Auch J hat ja, wie gezeigt, eine gewisse Idealisierung der Väter. Aber E geht darin doch viel weiter (vgl namentl. Kue § 13 A 11 S 223 s). Bei J geht Abraham auf die harte Zumutung der Sara in Betreff der Hagar ganz ohne weiteres ein (Ge 16 6), bei E versichert ihm Elohim vorher, dass kein Schade daraus hervorgehen werde (21 11 s), dadurch wird diese Verstossung um ein Gutes harmloser. Namentlich gehört hieher die Verherrlichung Abrahams als eines Propheten; es ist darauf noch zurückzukommen; wie sehr aber hiebei die Tendenz der Idealisierung vorliegt, zeigt Ge 20 12 7 17, wo nicht bloss dem Abraham die sophi-

1) Die von Dillm III 619 geltend gemachte Benützung altertümlicher Sprüche und Redensarten reduciert sich auf den Ausdruck פַּחַד יִצְחָק Ge 31 42 53 (doch vgl o. S 189); bei den andern von Dillm angeführten Stellen, Ge 15 2 20 16 Ex 3 6 18 4 17 16 ist zum Teil die Zugehörigkeit zu E nicht recht sicher, zum Teil liegt keine Altertümlichkeit des Ausdrucks vor.

stische Entschuldigung „übrigens ist sie in der That meine Schwester“ in den Mund gelegt, sondern überhaupt die ganze unsaubere Geschichte der Preisgebung der Sara dadurch zur Verherrlichung Abrahams umgebogen wird, dass sie für diesen die Gelegenheit wird, seinen Prophetencharakter in wirksamem Eintreten für Abimelech bei Gott auszuweisen (vgl hiezu auch Dillm I 217). Bei J gewinnt Jakob seinen Reichtum durch Schlauheit und Uebervorteilung seines Schwiegervaters (Ge 30 28—43), bei E (31 4—13) wenn nicht durch den unmittelbaren Segen Elohims so doch auf Grund ausdrücklicher göttlicher Anweisung und Ermächtigung; Jakobs Charakter kommt dabei natürlich besser weg (vgl Wc 39 ss, Kautzsch in StKr 90, 768). Die Söhne Jakobs reden nach der Rückkehr von Aegypten von dem ihnen unbekannten Joseph bei J als הָאִישׁ, bei E (42 30 33 vgl 45 26) sagen sie הָאִישׁ אֲדֹנִי הָאָרֶץ, wie denn Joseph selbst in dieser Quelle seine Herrlichkeit unnötig breit hervorhebt (45 8 s). Auch die Brüder Josephs werden in dieser Quelle in etwas weiss gewaschen: bei J lügen sie über den von ihnen beseitigten Joseph frischweg „er ist gestorben“ (44 20 vgl 42 38), bei E sagen sie vorsichtiger und die Wahrheit nicht direkt verletzend „er ist nicht mehr vorhanden“ (42 13 32). Eine derartige Verfärbung der volkstümlichen Auffassung dieser Vorgänge schliesst die nächstliegende erstgenannte Deutung jener Altertümlichkeiten doch so ziemlich aus, verbietet jedenfalls den direkten Schluss Dillm's (I 332 zu Ge 29 s), dass in E die Volksüberlieferung in grösserer Frische als etwa bei J erhalten sei.

Wie in J kommt auch in E ein ausgeprägtes Nationalgefühl zum Ausdruck. Das Volk Israel, das in einem den ursprünglichen Bewohnern genommenen Lande wohnt, hat doch ein gutes Recht auf seinen Besitz: schon die Väter haben sich hier angekauft (Ge 33 19 vgl Dillm I 364 s). Zwar kennt auch diese Quelle noch eine relative Duldung der Kanaaniter: sie werden nicht ganz plötzlich ausgerottet, weil sonst die wilden Tiere überhand nehmen würden, sie müssen — eine Art notwendiges Uebel — das Land als Kulturland halten, bis Israel volkreich genug ist, es genügend zu besetzen (Ex 23 29 s vgl Dillm II 253), aber dass Israel positiv von ihrer Kultur gelernt habe, wie J noch zugesteht, davon will E nichts wissen. Das Nationalbewusstsein ist also J gegenüber ein gesteigertes. Das bewährt sich auch an der Art und Weise, wie der Pharao zu den einwandernden Israeliten sich verhält: bei J dürfen diese eben ankommen und erhalten eine im übrigen bescheidene Landanweisung; bei E macht ihnen der Pharao eine ganz grossartige Anerbietung

(Ge 45 18; vgl Dillm I 423, Wc 61) [1]). Da steht im Hintergrund, dass Israel auch über die Grossmächte eigentlich weit erhaben ist. Diese Steigerung hat etwas unnatürliches. Sie macht fast den Eindruck, als werde hier eine Position des Glaubens eingenommen, welche den thatsächlichen Verhältnissen ein kühnes „Dennoch“ entgegensetzt. Das bestätigt sich bei näherem Zusehen. Das Mosesvolk, das unter Moses selbst oft genug ungehorsam gewesen war und noch zuletzt im Ostjordanland einen groben Abfall durch Verehrung des Baal Peor begangen hatte (Nu 25 1—5), hat durch alle Grossthaten Gottes an ihm keineswegs zu einer zuverlässigen Treue gegen Jhwh gebracht werden können. Zwar findet Stade ZatW V 298, in Jos 24 liege, „dass Israel nach Moses Tod Jahve treu bleibt“. Allein gesagt ist dies in diesem Kapitel nicht. Die ganze Haltung ist vielmehr die: das Volk wird gedacht als momentan allerdings entschlossen, Jhwh seinen Gott sein zu lassen und ihm zu dienen, Josua aber nimmt die Versicherung des Volks mit einem Misstrauen auf, dessen Gründlichkeit nur dann verständlich ist, wenn der Erzähler um nachfolgenden grossen Abfall weiss. Stade selbst hat anderweitig (GJ I 583) ganz in diesem Sinn hervorgehoben, dass E von der jahw. Zuversicht auf ungetrübte Fortdauer des alten Verhältnisses zwischen Israel und Jhwh und dem Vertrauen, dass Israel in allen Stücken rechtschaffen seinem Gott dient, durch einen stark pessimistischen Zug sich abhebt, der nur Resultat schlimmer Erfahrungen sein kann. Der natürliche ursprüngliche Nationalstolz erscheint somit doch als ein gebrochener und jenes hoch geschraubte Nationalbewusstsein ist nicht mehr das unreflektierte freudige Kraftgefühl einer jugendfrischen Nation, sondern Ausdruck eines, natürlich religiös motivierten, Glaubens, der um so prononcierter hervorgekehrt wird, je mehr er mit den äusseren Thatsachen im Widerspruch steht.

§ 26. Religiöse und sittliche Anschauungen.

Derselbe Gegensatz zwischen ursprünglicher Volkstümlichkeit und einer höheren Betrachtungsweise fällt in den religiösen und sittlichen Anschauungen auf, welche in E zum Ausdruck gelangen.

Die ursprüngliche Volkstümlichkeit der Erzählung kommt auch hier in einer Reihe von Punkten zur Erscheinung, zum Teil in einer Weise, dass auch hier der Schluss auf höchstes Alter-

1) Die Beobachtung von Bacon (Journ. of bibl. Lit. X 1891 S 109), dass Israel — noch als kleiner Clan (?) — Ex 1 nach E in der Residenzstadt sitzt, stimmt damit überein.

tum sich nahe legt. Die Patriarchenorte sind auch in E Kultusstätten, wie namentlich Ge 28 (vgl 35 1) ganz unzweideutig zeigt; E hat sogar הַמָּקוֹם als t. t. für derartige heilige Orte (Ge 28 11; vgl St GJ I 60 u. A 2, KS z. St.). Dazu kommen einige äusserst populäre Vorstellungen von Gott. Zwar der Ringkampf Jakobs Ge 32 25 ss (nach Dillm eloh.) gehört J, aber E hat Dinge, die auf gleicher Stufe stehen. Gott bezeichnet sich Ge 31 13 als das Numen von Bethel, ein Ausdruck, der auch über die Anfänge henotheistischen Gottesglaubens zurückführt. Die Theophanie Ex 24 1 s 9—11 (vgl Kue § 13 A 18 S 231) zeigt eine recht massive Sinnlichkeit. Hieher gehören auch einige Anthropomorphismen, welche ebenfalls auf volkstümliche Vorstellungen zurückführen. Die Wolken- und Feuersäule (welche E übrigens Ex 14 19 gerade nicht hat) kann hier genannt werden, dann aber namentlich der Finger Gottes, der die Tafeln beschreibt (Ex 31 18b 32 16), ferner die Art und Weise, wie Jhwh mit Moses verkehrt (Ex 33 7—11): wenn Moses zum Offenbarungszelt kommt, senkt sich die Wolkensäule herab und nimmt ihren Platz unter der Thür des Zeltes ein, für alles Volk sichtbar, und Jhwh redet dann mit Moses פָּנִים אֶל־פָּנִים (Nu 12 8: פֶּה אֶל־פֶּה), wie ein Mensch mit seinesgleichen redet, eine Vorstellung, welche Ex 33 20 (J? nach Wc R^ie, nach Kue JE^s) ausdrücklich abgewiesen wird (vgl Dillm II 333). Dazu kommt anderes, das eigentlich schon mehr ins Gebiet des heidnisch Abergläubischen und Zauberhaften gehört. So die Nu 10 33—36 hervortretende Anschauung von der Bundeslade (vgl Kue l. c.), mit welcher hier Gott beinahe identifiziert wird [1]). Durchaus zauberhaft ist der Wunderstab des Moses (dann auch die Lanze Josuas in Jos 8? s. o. S 89), ein allgemein anerkanntes Charakteristikum von E (Ex 4 17—20b 7 17 9 22 s 10 12 s 14 16 17 5 9 Nu 20 8 s 11). In diesem Zusammenhang ist auch eine, ganz wie bei J zu beobachtende, gelegentliche religiöse Weitherzigkeit gegenüber andern Völkern namhaft zu machen: unbefangen wird von dem Einfluss geredet, den Moses' Schwiegervater Jethro, ein Midianiter, auf die Gestaltung der Rechtsordnungen Israels ausübt (Ex 18 13 ss), und Bileam ist auch bei E ein wirklicher Prophet. Nicht minder weist E gelegentlich eine nach unsern Massstäben geradezu anstössige Unbefangenheit in sittlicher Hinsicht auf. Von dem, was hiezu in der Patriarchengeschichte vorliegt, war schon die Rede; hier ist noch zu nennen die Scheinforderung eines kurzen Urlaubs, welche

1) Diese Notiz mit Dillm J zuzuweisen ist gegenüber v 29 ss ganz unmöglich.

Moses vor dem Pharao erhebt, sowie die Bestehlung der Aegypter beim Auszug, Züge, welche E wieder mit J gemein hat.

Etwas ganz eigentümliches aber ist die Unbefangenheit, mit welcher E von kultischen Dingen redet, die später schwer verpönt waren. Zwar das Opfer Jethros Ex 18 12 oder die wiederholt erwähnte Sitte der Opfermahlzeiten zum Teil mit Beteiligung von Nichtisraeliten (Ge 31 54 Ex 18 12 24 11) hat nach dem bisher genannten und auch im Vergleich mit J nichts auffallendes. Aber die Masseben, die bei J nicht vorkommen, spielen bei E eine nicht unbedeutende Rolle. Jakob errichtet nach der Gotteserscheinung in Bethel eine Masseba und salbt sie mit Oel (Ge 28 18 22), wobei in der Oelsalbung, wenn Ge 35 14 (ohne aβ) mit v 8 zusammenzunehmen ist, sogar noch die Bedeutung des Trankopfers, freilich kaum nach der Absicht des Erzählers, durchscheinen dürfte (Cornill ZatW XI 15—20). Auch bei der Masseba, die Jakob nach seiner Auseinandersetzung mit Laban errichtet, Ge 31 45, blickt die kultische Bedeutung noch deutlich durch, da an ihre Aufstellung ein feierliches Opfer sich anschliesst (v 54). Ebenso werden Ex 24 4 von Moses 12 Masseben zu kultischen Zwecken aufgestellt, wie das folgende zeigt. In Ge 33 20, wo doch wahrscheinlich ursprünglich מַצֵּבָה und לָהּ statt מזבח und לו stand (Dillm I 365 z. St.), wird der Masseba sogar der Name des Gottes Israel beigelegt (ähnlich 35 7). Auch Götterbilder kennt E. Rahel stiehlt vor der Flucht mit Jakob den Teraphim ihres Vaters (Ge 31 19 30 ss). Heilige Bäume kommen wie bei J auch bei E vor. Erwähnt wird die Eiche bei Sichem Ge 35 4 Jos 24 26. Endlich ist es E, wo ein eigentliches Idol, der Nechuschtan (2 Reg 18 4), auf Moses zurückgeführt wird (Nu 21 4—9).

E nimmt also ganz wie J gegenüber der Volksreligion eine freundliche, entgegenkommende Haltung ein. Indessen darf man sich davon, so stark der Schein ist, keine übertriebene Vorstellung machen, namentlich nicht in der Weise, als ob E hierin weiter ginge als J. Bei genauerer Prüfung zeigt sich, dass auch hier alte Sitten und Gebräuche berichtet und in der Erzählung verwertet worden sind, nicht sowohl weil sie für den Erzähler selbst lebendig und wertvoll gewesen wären, als vielmehr wieder aus gelehrtem Interesse an derlei altertümlichen Sachen. Dass der Erzähler selbst einer andern Stufe der israelitischen Religion angehört, sieht man schon daraus, dass er mit diesen alten Resten doch zugleich eine gewisse Läuterung und Umdeutung vorgenommen hat. Manches wird als eigentlich heidnisch verworfen: unter den fremden Göttern, die Jakob Ge 35 2—4 beseitigt, befindet sich nach der Meinung der Erzählung

ganz ohne Zweifel auch der Teraphim, den Rahel mitgenommen hatte; dass E mit dieser Beurteilung des Bilderdienstes von der alten Volksanschauung weit entfernt ist, lehrt die Geschichte Davids, wo das Vorhandensein eines Teraphim im Haus etwas selbstverständliches ist. Gemäss dem Bilderverbot des eloh. Dekalogs wird das nordisraelitische Gottessymbol des Stiers ganz entschieden verworfen (Ex 32), trotz der im übrigen beibehaltenen Hochschätzung von Bethel. Ascheren hat E so wenig als J. Der barbarische Gebrauch, auch die menschliche Erstgeburt zu opfern — ob dieser Brauch nun thatsächlich oder nur nach der Meinung von E in der alten Volksreligion bestand [1]), thut nichts zur Sache — wird von E zwar nicht einfach ausgeschieden, giebt aber nur den in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr recht deutlichen Hintergrund für die schöne Erzählung von der Prüfung Abrahams ab. Und selbst die Masseben werden genauer genommen doch ihrer ursprünglichen Bedeutung entleert und zu einfachen harmlosen Denksteinen gemacht: Jakobs Masseba in Bethel soll nach der jetzigen Erzählung schliesslich eben doch nur ein Denkzeichen zur Erinnerung an sein Erlebnis und zur Mahnung an seine künftig zu erfüllende Pflicht sein, ebenso die Masseba in Ge 31 die Erinnerung an eine eingegangene Verpflichtung. Diese Bedeutung ist auch deutlich bei der Masseba, die Jakob auf Rahels Grab errichtet (Ge 35 20), und wenn Moses Ex 24 4 bei dem einen Altar zwölf Masseben aufstellt, so ist auch da die ursprüngliche Bedeutung umgebogen: in dieser Zahl sollen es trotz dem Nachfolgenden eben Denksteine sein. Ganz unzweifelhaft deutlich ist diese Bestimmung bei der Masseba, die Josua nach der Verpflichtung des Volks in Sichem aufstellt (Jos 24 26 s; vgl Wc 136).

Dazu kommt aber weiter, dass die eigentlich leitenden Gedanken religiöser Art bei E durchaus anderer, höherer Art sind, so gut, ja noch weit mehr als bei J. Eigentlich massgebend sind bei E die Gedanken der schriftstellernden Propheten.

Die Gottesvorstellung ist bei E, abgesehen von den oben genannten Erscheinungen, eine durchaus vergeistigte und geläuterte und gegenüber von J sogar theologisch fortgeschrittene. Das zeigt sich namentlich an der Deutung des Namens יַהְוֶה. Der alte schreckliche Schlachtengott (vgl יהוה צְבָאוֹת, פַּחַד יִצְחָק), der seinen Namen vom zerstören hat (הוָה, הַוָּה *das Verderben* kommt in der spätern Sprache noch vor), ist so sehr vergeistigt, seine alte Natur

1) Ueber Ex 22 28 vgl in § 30.

so völlig vergessen, dass der Name יַהְוֶה durch אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה erklärt werden kann (Ex 3 14). Das Merkmal des identischen Seins, wenn auch nicht im Sinn der vom Hellenismus beeinflussten theologischen Metaphysik, sondern in der Bedeutung der sittlichen Unwandelbarkeit als die Hauptsache im Begriff Gottes herauszustellen, das ist nicht Sache eines unentwickelten religiösen Volksbewusstseins, sondern nur einem nicht mehr in den ersten Anfängen stehenden theologischen Denken möglich. Wenn irgend etwas die bei E erhaltenen weitgehenden bis ans naiv Heidnische streifenden Vorstellungen in ihrer Bedeutung paralysiert und beweist, dass E in solchen Aussagen über Gott nicht mehr eigene Gedanken, sondern — dann aber mit Bewusstsein und Absicht — archaistisches Gut giebt, so ist es diese abstrakte Erklärung des Gottesnamens.

Dieser vergeistigten Auffassung des Wesens Gottes entsprechen durchaus die Vorstellungen, die in E über das Wirken Gottes in der Welt überhaupt, speziell über die Art und Weise seiner Offenbarung herrschen.

In der elohistischen Deutung von יהוה liegt die schlechthinige Erhabenheit Gottes über die Welt. Demgemäss wird bei E das Wirken Gottes so dargestellt, dass Gott hier in strengerer Weise als bei J alles in allem ist. Das wird an zwei Erscheinungen deutlich, an der Rolle, welche bei E die göttliche Vorsehung in der Geschichte spielt, und an der Art der eloh. Wunder. Die grossartige Durchführung des Gedankens der göttlichen Vorsehung in der Josephsgeschichte (Ge 45 6—8 50 20) gehört E an (vgl Dillm I 423 468). Es bedarf keiner ausdrücklichen Erwähnung, dass hiebei der monotheistische Gottesbegriff durchgesetzt ist, wenn der Gott von Bethel auch im fremden Lande mit den Vätern ist (Ge 31 13, vgl 46 4 etc.). Bei J war zu erwähnen, dass — nach unsern Begriffen ein grosser Vorzug dieser Quelle — es hier auch bei den Wundern in gewissem Sinn mit natürlichen Dingen zugeht. Dort macht Jhwh die Elemente zu seinen Dienern und lenkt sie nach seinen Zwecken. Die Erhabenheit Gottes über die Welt wird bei E auch darin durchgeführt, dass die Wunder hier zum Teil abstrakter, durchaus supranaturaler und im Zusammenhang damit freilich gelegentlich auch irrationaler sind. Hieher gehört die schon in anderem Zusammenhang genannte eloh. Darstellung, wie Jakob in Aram zu seinem Reichtum kommt. Abstrakter ist namentlich die Auffassung der ägyptischen Plagen; E nähert sich hier der Auffassung von P (Wc 69): die Plagen sind hier nicht sowohl als Repressalien gedacht, durch welche Jhwh den Abzug des Volks erzwingt, sondern als Zeichen, welche Moses zum

Ausweis seiner göttlichen Sendung vor dem Pharao thut. Jülicher JpTh VIII 100 hat die Auffassung von E dahin präzisiert, die Plagen seien keine Repressalien, sondern Israel verherrlichende Strafgerichte; einen rein epideiktischen Zweck hätten sie dann nur in der dt'istischen (Ex 10 1b 2) und priesterlichen Vorstellung. Zeichen zur Beglaubigung seiner göttlichen Sendung, übrigens vor dem Volk, hat Moses auch bei J, aber sie werden hier von den Plagen unterschieden (Wc 72 71). Von den oben genannten abergläubischen Elementen der eloh. Ueberlieferung dient der Stab des Moses mit zur Steigerung der Wunder. Die ägyptischen Plagen werden bei J von Gott gesandt; das Wunder dabei ist, abgesehen von ihrer Stärke, dass sie nach vorhergehender Ankündigung des Moses kommen und gehen. Bei E zaubert Moses die Wunder mit seinem Stab herbei (vgl Dillm II 65). Ebenso ist es beim Durchgang durchs Meer. Bei J lässt Jhwh einen starken Wind kommen, der das Meer trocken legt; auf Geheiss Jhwh's streckt Moses dann seine Hand wieder aus, worauf das Wasser zurückströmt. „In E erhebt Mose den Stab, da spaltet sich das Meer, die Israeliten gehen hindurch; als sie drüben sind, erhebt Mose wieder die Hand, da stürzen die Wassermauern über den verfolgenden Aegyptern zusammen“ (Wc 78 s). In dieser Darstellung ist das Wunder noch dadurch supranaturaler und zugleich irrationaler gemacht, dass — mit Anschluss an das Meerlied Ex 15 8 — angenommen wird, Moses habe das Meer eigentlich gespalten; wenigstens setzt 14 28 (doch wohl mit Wc zu E zu ziehen) diese Anschauung voraus. Ganz magisch wirkt der Mosesstab dann in der Amalekiterschlacht Ex 17 9 ss: auch hier dient seine Verwendung dazu, die durchaus supranaturale Art zum Ausdruck zu bringen, in welcher Jhwh bei E Israel zum Sieg über seine Feinde führt. Auch die schon genannte halb heidnische Anschauung von der Bundeslade ist von E aufgenommen zur Herstellung eines äusserst gesteigerten und zudem recht irrationalen Wunders: während bei J in sehr natürlicher Weise der Schwiegervater des Moses den Weg durch die Wüste zeigt, zieht bei E Nu 11 33 in einer nicht weiter beschriebenen, darum auch für die Vorstellung nicht mehr vollziehbaren Weise die Lade Gottes mit dem Gesetz drei Tagereisen voraus, um den Lagerplatz zu erspähen (die Wolke Jhwh's v 34 ist eine Ueberlastung der Schilderung; der Vers wird von Dillm mit Recht als redakt. ausgeschieden). Die Eroberung des Landes, bei J eine Aufgabe, welche der natürlichen Tapferkeit der dabei selbstverständlich von Jhwh unterstützten Stämme Israels gestellt ist, vollzieht sich bei E ebenfalls auf möglichst wunderbare Weise. Vor allem wie erwähnt viel rascher, durch ge-

schlossene Operationen des Gesamtvolks. Aber eigentlich ist es auch nicht das Gesamtvolk, das die Eroberung vollzieht — „nicht durch dein Schwert und nicht durch deinen Bogen“ —, sondern die Hauptsache thut Jhwh selbst, er sendet Hornissen vor Israel her — wie man sich das zu denken hat, ist nicht mehr zu sagen —, die vertreiben die 12 Könige der Amoriter (Jos 24 12 Ex 23 28; vgl Dillm II 253), und auch da, wo das Volk wirklich ins Gefecht kommt, wie Jos 10, thut Jhwh vorher die Hauptsache mit einem Hagel und verlängert dann den Tag, damit Israel den von Jhwh erfochtenen Sieg ausnutzen kann (vgl hiezu Albers 149 A).

Es könnte scheinen, als werde auf diese Weise Jhwh trotz aller Erhabenheit über die Welt aufs entschiedenste in das Leben des Volkes hereingezogen. Das ist indessen die Meinung dieser Quelle nicht. Es wiederholt sich hier eine schon oben (S 201) nachgewiesene Erscheinung. Eine den empirischen Verhältnissen widersprechende Steigerung des Nationalgefühls geht Hand in Hand mit pessimistischer Beurteilung der Wirklichkeit; ähnlich ist es auch hier: Jhwh und Jhwh allein schafft durch Wunder im eminentesten Sinn die Grösse des Volks, aber dieses selbst ist trotzdem durch eine grosse Kluft von Jhwh getrennt. EMeyer ZatW I 138 hat darauf aufmerksam gemacht, wie E die naive Volksvorstellung, dass Jhwh an dem Horeb oder Sinai oder überhaupt im Wüstengebirge Seïr seine Wohnung hat, „ins Theologische umsetzt“: Jhwh zieht nach E nicht persönlich mit nach Kanaan, zur Strafe für das goldene Kalb (Ex 33 3b). Die hochgespannte Steigerung des Verhältnisses Jhwh's zum Volk ist auch hier gebrochen durch den Blick auf den sittlichen Charakter des Volks (Ex 33 3b 5). Ob die, gegenüber der älteren Identifikation von יהוה und מלאך יהוה sicher sekundäre Scheidung beider (v 2), in E ursprünglich ist oder nicht, kann hiebei unentschieden bleiben.

Die gleichen religiösen Ansichten liegen der in E durchgeführten Anschauung von der Offenbarung Gottes zu Grund. Als leitender Grundgedanke lässt sich auch hier die Erhabenheit Gottes über die Welt erkennen; denn auch da, wo Gott sich offenbarend mit der Welt in Berührung tritt, wird Gott und die Welt doch thunlichst auseinandergehalten.

Bei J tritt Gott oder der מלאך יהוה am hellen Tag dem Menschen entgegen, wie einer seinesgleichen und oft erst nachträglich als Himmlischer erkannt. Bei E herrschen die Offenbarungen durch Träume und nächtliche Visionen weitaus vor (בַּמַּחֲזֶה Ge 15 1; בַּחֲלֹם, בַּמַּרְאָה Nu 12 6), ein Mittel der Offenbarung, das ja wohl auch bei J nicht unbekannt ist (Ge 26 24 28; vgl Wc 56), während E

jene erstgenannte jahw. Art nicht hat (Ge 15 1 20 3 6 21 12 17 22 1 ss 28 31 11 24 37 5 40 41 46 2 Nu 12 6 22 8 s; vgl Dillm I 242 274 s 280 386 404 III 618, Wc 19, Kue § 8 A 14 S 147). Gott tritt hier dem Menschen nicht sinnenfällig gegenüber, sondern wenn des Menschen Geist von der Welt der Sinne abgezogen ist, berührt ihn Gott. Wc 57 hebt ausserdem noch hervor, dass die geläuterten religiösen Vorstellungen von E sich auch darin geltend machen, dass die Deutung der Träume keine gemein menschliche Kunst ist, sondern von Gott abhängt, der offenbaren muss (nach Ge 40 8 41 15 s). Eben dahin gehört, dass der מלאך יהוה [1]), wo er in das Handeln des wachen Menschen einzugreifen hat, vom Himmel herunter ruft. Die Kluft zwischen Göttlichem und Menschlichem bleibt auch in diesem Fall bestehen, die himmlischen Wesen werden auch dadurch thunlichst der Welt der Sinnlichkeit ferne gehalten (Ge 21 17 22 11; vgl Dillm I 285, Wc 32, Kue § 13 A 11 S 223). Das erstreckt sich selbst in die Traumoffenbarungen hinein: das Traumgesicht Jakobs in Bethel Ge 28 wird bei J und E verschieden erzählt: bei J steht Jhwh vor Jakob (v 13), bei E steigen die Engel Elohims die Leiter auf und nieder und stellen so den Rapport zwischen Gott und Jakob her; Gott selbst bleibt also hier sogar im Traum über der Erde.

Indessen diese beiden Wege der Offenbarung sind doch nicht die einzigen, die E kennt. Nu 12 6 ss findet sich eine Auseinandersetzung, dass die Offenbarung durch Gesichte und Träume zwar der gewöhnliche Weg ist, auf dem Propheten Kunde vom Göttlichen zukommt, dass aber über dem die Weise steht, in welcher Jhwh mit Moses verkehrt. Und hier werden die bei E übrigens selten (Kue § 13 A 24 S 238) gebrauchten populären Anthropomorphismen theologisch verwendet, wie dies auch mit dem Stab des Moses und der Lade Gottes geschieht: mit Moses redet Jhwh von Mund zu Mund, er schaut die Gestalt Jhwh's (vgl Ex 33 11). Dahin gehört auch die Erscheinung im brennenden Busch (Ex 3 2). Indessen das ist eine Ausnahme: Moses hat darin seinesgleichen nicht [2]).

1) Dabei ist noch ein weiterer Unterschied zwischen J und E darin vorhanden, dass J durchaus den מלאך יהוה, die Kundgebung Gottes, und die בני אלהים, die himmlische Umgebung Gottes auseinanderhält, E dagegen gelegentlich beides zusammenwerfend von מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים redet (Ge 28 12 32 2; vgl Wp² 354 A 2 p³ 349 A. Kue § 8 A 5 S 139). Nach St GJ I 584 liegt hier vielleicht schon eine Einwirkung assyrisch-babylonischer Gedanken vor.

2) Die Promulgierung des Dekalogs ist bei Kue's Anordnung der Verse (in Ex 20 v 18—21 vor 1—17) eben ein Beispiel direkten Verkehrs des Moses mit Gott; die Erscheinungen auf dem Berg treiben das Volk von Gott fort;

Wenn E in solcher Weise die Art, in welcher Gott sich dem Moses offenbart, über den sonstigen Verkehr Gottes mit den Menschen stellt, so verrät sich auch hier eine weitgehende theologische Reflexion. Dieselbe kommt weiter darin zum Ausdruck, dass E geradezu den Gedanken einer Stufenfolge der göttlichen Offenbarung hat. Gegenüber der naiveren Anschauung von J, dass die Väter Jhwh ebenso verehrt haben, wie jetzt die Nachkommen, hat E eine, wie schon erwähnt, vielleicht sachlich richtigere, aber jedenfalls reflektiertere Auffassung. Nach E sind die Väter sogar dem Heidentum nahe gestanden (Jos 24 2 14 Ge 35 2—4). Die Offenbarungen an sie standen auch inhaltlich unter der Offenbarung an Moses, denn die Kenntnis des wahren Namens und damit des eigentlichen Wesens Gottes blieb ihnen vorenthalten. Das Volk des Moses nimmt mit seiner Religion eine höhere Stufe ein, als in der Vergangenheit möglich war, und steht damit zugleich hoch über den Religionen der umliegenden Völker (Jos 24 14 s). Es ist daher nicht zuviel gesagt, wenn Wc 136 für E „ein starkes Bewusstsein von der Einzigartigkeit der Religion Israels im Vergleich zu den übrigen gleichzeitigen und älteren Religionsstufen“ und damit „den ausgeprägten Begriff des Heidentums“ charakteristisch findet, welch letzteren J noch nicht kennt. Jedoch dass diese Anschauung vollständig durchgeführt sei, kann man auch nicht sagen: Bileam ist auch bei E noch ein wahrer Prophet Jhwh's. Die auf der Religion der Propheten beruhende theologische Reflexion ist da, doch ist sie noch nicht die ausschliesslich beherrschende Macht. Aber das verfeinerte religiöse Moment ist immerhin „zugleich energischer geworden“ (Wp [2] 383. p [3] 377) und kommt so auch im einzelnen in der Geschichtsdarstellung zum Ausdruck.

Die prophetische Tendenz der eloh. Geschichtschreibung zeigt sich namentlich darin, dass die Häupter Israels mit Vorliebe als Propheten gezeichnet werden. In diesem Sinne verstanden hat Schrader's Bezeichnung der Quelle als des theokratischen Erzählers ihr gutes Recht. Schon Abraham wird bei E ganz direkt als נָבִיא bezeichnet und als solcher geschildert (Ge 20 7; vgl Dillm I 274, Kue § 13 A 11 S 224); namentlich die Prüfung seines Glaubens und Gehorsams (cp 22) trägt zu diesem Bilde bei; das fällt auf, obwohl wie erwähnt gerade Abraham auch bei J am meisten unter den Erzvätern ins Geistliche gezeichnet ist. Vor allem aber sind die führenden Persönlichkeiten aus der Epoche der Konstituierung

---

die schlechthinige Erhabenheit Gottes wird durch diese Offenbarung keinenfalls gemildert.

des Volks durchaus mit prophetischem Charakter ausgestattet. Voran Moses, den E mit Vorliebe als Propheten schildert (vgl o. S 208 Dillm II 63); ob die Bezeichnung des Moses als נָבִיא Dt 34 10 E gehört (so ev. Dillm) oder nicht, ist hiebei gleichgiltig, jedenfalls wird er Nu 12 7 s durch עֶבֶד יהוה als Prophet κατ' ἐξοχήν gekennzeichnet und Jos 14 6 heisst er in diesem Sinn אִישׁ הָאֱלֹהִים (so auch Dt 33 1). Charakteristisch ist hier auch die Mittlerstellung, die er zwischen Gott und dem Volk einnimmt. Wie das Volk es nicht erträgt, dass Jhwh direkt zu ihm redet, sondern hiefür die Vermittlung des Moses wünscht (Ex 20 18 ss), so wendet sich das Volk in besondern Nöten auch nicht unmittelbar an Jhwh, sondern schreit zu Moses und dieser betet zu Gott (Nu 11 2 21 7; s. auch Ex 15 25 17 4 Nu 12 13; vgl Kue § 8 A 14 S 147), ganz ebenso wie Abimelech den Propheten Abraham [1]) um seine Vermittlung angehen muss (Ge 20 7 17). Als Prophet ist Moses dann auch Wunderthäter, wie es nachher Elias und Elisa sind (vgl o. S 205 s über die eloh. Wunder), und endlich auch Rechtsspender: seine ganze Stellung deckt sich nahezu mit seiner Prophetenwürde. Auch die Schwester des Moses wird das eine Mal, wo sie in der Oeffentlichkeit eine Rolle spielt, als Prophetin bezeichnet (Ex 15 20). Dann aber ist namentlich bezeichnend, wie die für E charakteristische Steigerung der Bedeutung Josuas erreicht wird. Josua wird dem Moses möglichst angenähert (vgl Wc 136) und zwar dadurch, dass er ebenfalls den geistlichen Charakter eines Propheten bekommt. Er bleibt ja auch bei E Kriegsmann, aber wie schon erwähnt, es ist vielleicht die Relation von E, wornach Josuas Speer in der Feldschlacht Wunder wirkt ähnlich wie der Stab des Moses (Jos 8). Namentlich aber ist es seine letzte Aktion [2]), welche ihn dem Moses zur Seite stellt, die Verpflichtung des Volkes in Sichem, zumal wenn an dieser Stelle das Bundesbuch als von Josua promulgiert einzusetzen ist. Sehr deutlich wäre auch Nu 11 24 ss, aber vgl QuSch.

Durchaus prophetisch ist die hohe Wertschätzung von Sittlichkeit und Recht, welche in E entgegentritt. Der eloh. Dekalog und das Bundesbuch sind wesentlich Sitten- und Rechtsgesetze. Es ist überhaupt für die prophetische Tendenz des eloh. Werkes cha-

1) Auch darin dürfte die Analogie mit dem Propheten Abraham vorhanden sein, dass dem Moses wie diesem eine Probe seines Glaubens und Gehorsams auferlegt wurde, nur dass Moses dieselbe nicht bestand, wofür er das Land der Verheissung nicht betreten durfte.

2) Es ist auch nicht sicher auszuschliessen, dass die Einführung der Beschneidung durch Josua (Jos 5 vgl o. S 133) ebenfalls hier zu nennen ist, als eloh. Seitenstück zu Ex 4 24 ss.

rakteristisch, dass es eine weit umfangreichere Gesetzgebung als J aufgenommen hat. Gesteigertes Interesse für das Recht und rechtliche Institutionen tritt aber auch in der eloh. Erzählung ganz unzweideutig hervor. Die wiederholte Erwähnung der Aeltesten, der Notabeln, bei wichtigen Vorgängen gehört hieher (z. B. Ex 3 16 18 4 29 17 5 s 18 12 19 7 24 1—14; vgl Dillm II 23 25, Kue § 8 A 14 S 148 zu Nu 16 25; doch vgl QuSch: nach Bacon ständen die Aeltesten in J neben Moses bei dessen Verhandlungen mit dem Pharao). Endlich ist es auch diese Quelle, welche sehr eingehend über die Einsetzung von Richtern referiert (vgl Ex 18; nach Kue auch Nu 11 16 s 24b—30).

Wenn also mit aller Entschiedenheit von einer prophetischen Tendenz der eloh. Quelle zu reden ist, so muss als Ergänzung des Bildes noch hinzugefügt werden, dass sehr bestimmte Zeichen dafür vorliegen, dass der Prophetismus hier eine Verbindung mit priesterlichen Gesichtspunkten eingegangen hat. E hat ganz zweifellos, wenn schon nur nebenher, auch priesterliche Interessen. Dahin gehört vor allem die Bedeutung, welche bei E das heilige Zelt und die Lade haben (vgl Ex 33 7—11 Nu [11 24] 12 4). Priester sind Jos 3 s vielleicht auch in J vorausgesetzt. Aber E giebt eine geschichtliche Begründung des Zehnten an das Heiligtum nach Bethel (Ge 28 22; vgl Dillm I 329), und während J noch von einem durch kriegerische Wildheit und blutige Rücksichtslosigkeit sich auszeichnenden politischen Stamm Levi weiss (Ge 34 25, vgl 49 5—7), ist es (vgl EMeyer ZatW I 118 s V 50, Dillm III 619) sehr wahrscheinlich, dass Dt 10 8 9 ein eloh. Stück ist, dass E sonach Levi schon als Priesterstamm kennt; auch die verstümmelte Notiz Ex 32 28 s wird darauf führen. Davon indessen, dass die levitischen Priester schon das Vorrecht gehabt hätten, alle Opfer darzubringen, kann angesichts der grossen Freiheit, die in E sonst gerade bei dem Opfer herrscht (vgl o. S 203), keine Rede sein. Dagegen lässt sich gleich hier konstatieren: was bei J äusserst wahrscheinlich ist, das ist bei E so gut wie sicher, nämlich dass diese durchaus von Gedanken des schriftstellerischen Prophetentums durchzogene Schrift in einem priesterlichen Kreise entstanden ist, in welchen jene Gedanken Eingang gefunden hatten. —

Ehe nun aber, dem bei J eingeschlagenen Gang der Untersuchung entsprechend, die Frage nach der Vorgeschichte, der Heimat und Zeit von E gestellt wird, empfiehlt es sich, den Charakter dieser Quelle sich noch einmal zu vergegenwärtigen. Es hat sich gezeigt, dass der überlieferte Stoff in dieser Quelle von weitgehender theologischer Reflexion durchzogen ist. An solcher Reflexion fehlt es ja auch bei J nicht, aber E geht hierin viel weiter, auch treten die leitenden

theologischen Gedanken, woran zugleich die geringere Kunst dieser Quelle deutlich wird, viel mehr als solche hervor, während sie bei J fast unmerklich mitklingend nur die eigentümliche Klangfarbe des Ganzen herstellen helfen. Wo die religiöse Stimmung deutlich zum Ausdruck kommt, zeigt sich ein gewisser Pessimismus, aber anderer Art als die scheue heidnische Stimmung bei J; der religiöse Pessimismus bei E gründet sich auf den Gedanken der schlechthinigen Erhabenheit Gottes einerseits und ganz deutlich auf die schlimmen Erfahrungen religiösen Abfalls und nationalen Unglücks andererseits (Jos 24 20; vgl St GJ I 583 s). Doch ist die Lage, welche namentlich Jos 24 wiederspiegelt, noch keine ganz verzweifelte; EMeyer ZatW I 144 u. A wird Recht behalten, wenn er in dieser natürlich an die Zeitgenossen gerichteten Rede die Absicht zu reformieren findet. Auch das Verhalten, welches E zum Volkskult beobachtet, einerseits ein Schonen und Fortpflanzen des Ueberlieferten, andererseits doch ein Ausscheiden von dem, was der fortgeschrittenen Erkenntnis als heidnisch erscheint, spricht dafür. Blickt man von hier auf die in dieser Quelle enthaltenen archaistischen Elemente, so wird es so gut wie gewiss, dass dieselben für das Bewusstsein des Erzählers nicht mehr lebendig gewesen sind; ihre Aufnahme in die Erzählung wird dann nur durch die Annahme gelehrter Interessen verständlich; in den Kreisen, in welchen E nach dem zuletzt gesagten entstanden sein muss, ist eine Kenntnis der alten Sitten und Gebräuche wohl denkbar. Doch liegen dieselben in der Hauptsache soweit zurück, dass, wie die Masseben und die Opferung Jsaaks zeigen, eine den ursprünglichen Sinn total entleerende oder umbiegende Umdeutung möglich ist. Wenn J hier grössere Zurückhaltung übt, so spricht das so wenig für höheres Alter von E, als die Verwendung von בַּעַל in den Eigennamen der Chronik gegenüber dem בֹּשֶׁת der älteren geschichtlichen Bücher für das höhere Alter der Chronik.

IV. Heimat, Alter und Historicität von E.

§ 27. Die Heimat von E.

Allgemeine Uebereinstimmung besteht darüber, dass E im Nordreich entstanden ist (vgl Schrader § 204 S 319, Dillm pass. u. III 620, Kue § 13 A 9 S 221 237, St GJ I 58 583, Kittel 77 s, Corn 48). Die Anzeichen dafür sind auch so deutlich und bestimmt, dass kein Zweifel darüber möglich ist. Die Patriarchengeschichte wird an Orte des Nordreichs verlegt oder in den politisch zum Nordreich gehörigen

Negeb: Abraham wird in Gerar und Beerseba lokalisiert, Jakob in Beerseba und Sichem. Die Josephsgeschichte hatte J allem nach im ganzen gleich wie E, aber bei E ist der Führer und Edelmütige unter den Brüdern Ruben (Ge 37 22 29 42 37). Den Segen, den Jakob dem Joseph und dessen beiden Söhnen voraus erteilt, lässt Wc 61 s nicht als Zeichen für nordisraelitische Herkunft von E gelten, da J gleich grossen Anteil an Joseph nimmt und diesen Segen auch erzählt. Dagegen ist hier noch das Interesse an der Verbringung der Gebeine Josephs nach Sichem zu erwähnen (Ge 50 24 Jos 24 32). Das Interesse für die nordisraelitischen Heiligtümer ist bei E entschieden stärker als bei J: Sichem spielt nicht bloss in der Patriarchensage eine Rolle (Ge 35 4), sondern ist auch als Ort der Verpflichtung des Volks durch Josua ausgezeichnet (Jos 24; Wc 136, Dillm III 583), und Ge 28 22 tritt E geradezu für die Ansprüche des Heiligtums in Bethel ein. Auch sprachliche Anzeichen für diese Herkunft sind möglicherweise vorhanden, einige Aramaismen wie חָרוּת Ex 32 16, die aramaisierende Aussprache von חָרוּשׁ (vgl Dillm II 339), חָדָה Ex 18 9 im AT noch Hiob 3 6, im Syr. sehr gebräuchlich (einige weitere Beisp. s. o. S 189), sowie einiges mit Hosea und Amos gemeinsame: wie das plur. אֱלֹהִים steht Hos 12 1 קְדוֹשִׁים; רָפָא von Gott hat Hos 5 13 6 1 7 1 11 3 14 5 und Amos hat den Ausdruck הֶעֱלָה מִמִּצְרַיִם 2 10 3 1 9 7. Die schon berührte Vermutung, dass Aaron eine nordisraelitische Figur sei, kann keinenfalls zur Begründung der nordisraelitischen Herkunft von E angeführt werden, sondern hat diese schon zur Voraussetzung.

Kuenen (§ 13 S 237 u. A 25 S 239 s A 26 S 241) glaubt indessen, bei der einfachen Erklärung von E als einer nordisraelitischen Schrift nicht stehen bleiben zu können. Er macht geltend, dass das, was E zuzuweisen ist, doch nicht durchaus einheitlicher Art ist, und unterscheidet so E^1 und E^2 (im einzelnen vgl Tab. ü. QuSch), eine Scheidung, die dann Albers auch im Buch Josua durchführt. Die Thatsachen, auf welche Kue sich stützt, geben allerdings zu denken. Perikopen wie der Bericht über Einsetzung der Richter Ex 18 und über Einsetzung der Aeltesten Nu 11 sind doch eigentlich Doubletten; beide aber sind elohistisch. Ferner macht das, was aus den Sinaivorgängen an E zu weisen ist, entschieden Schwierigkeiten: die Promulgation des eloh. Dekalogs wird in Jos 24 nicht nur nicht erwähnt, sondern hat daneben fast gar keinen Platz, denn Jos 24 will sichtlich eine neue Grundlage schaffen. Zwar mit der Annahme Kue's, dass Israel nach E ursprünglich an den Horeb gezogen ist,

um das Heiligtum in Empfang zu nehmen, lässt sich die Verkündigung des Dekalogs, wie schon gesagt wurde, zur Not vereinigen; sicher aber ist der ursprüngliche Sinn der Erzählung durch die Einschiebung der Episode mit dem Stierdienst umgebogen worden: statt eines Geschenks von höchstem Wert, in welchem Gott dem Volk nahe tritt, ist das Heiligtum mit der Bundeslade jetzt ein Surrogat für die dem Volk künftig entzogene unmittelbare und ständige Gegenwart Gottes. Der Zwiespalt zwischen archaistischen und prophetischen Elementen würde nach Kue's Scheidung der Schichten in diesen Zusammenhang nicht hereingehören, denn das nach ihm E^1 zukommende Stück Jos 24 hat entschieden durchaus prophetischen Charakter.

Man wird nicht umhin können, verschiedene Schichten auch innerhalb E anzuerkennen. Eine so eingehende Analyse wie bei J ist freilich nicht mehr möglich. Wenn Kue aber, für den E^1 natürlich Nordisraelit ist, ganz wie bei J auch die sekundären elohistischen Stücke einem judäischen Herausgeber von E^1 zuweist und demgemäss in E den Nordisraeliten E^1 und den Judäer E^2 unterscheidet, so reichen für eine so bestimmte Annahme die Indicien doch wohl nicht aus. Kue meint, der Dekalog und der Bericht über seine Verkündigung samt dem dazu gehörigen Bericht über die Verehrung des goldenen Stierbilds sei erst unter oder nach Hiskia denkbar (§ 13 A 25 S 239 s). Allein die hier zur Geltung kommenden Ideen sind, wie Kue selbst sagt (A 20 S 233), ganz im Sinn von Hosea und Amos, also im Nordreich durchaus nicht unmöglich. Ob der Satz Ex 32_{34b}, der nach Kue (und Corn) in der Zeit nach 722 volleren und besseren Sinn hätte, auch wirklich E gehört, ist fraglich.

Cornill 50 s, der Kue's Gründen beitritt, zieht zu E^2 auch die eloh. Version von Ge 41 und 34 und meint zu letzterem Stück, es liege ihm die nach 722 sehr praktisch gewordene Frage des Zusammenlebens und Konnubiums von (den im Land zurückgebliebenen) Israeliten und (den das Land als Kolonisten überschwemmenden) Heiden zu Grund.

Bei aller Anerkennung der von Kue behaupteten Schichtung in E wird man doch, ehe eine bessere Einsicht in die Komposition der Sinaiberichte erreicht ist, mit einem Urteil noch warten müssen. Namentlich dürfte nach dem jetzigen Stand der Quellenscheidung darüber noch keine Entscheidung möglich sein, ob die sekundären Schichten in E judäisch sind oder ins Nordreich gehören. Auch Corn hat hier beides offen gehalten.

§ 28. Das Alter und die Historicität von E.

Die Ansetzung des Alters von E ist abgesehen von der zuletzt genannten Komplikation der Sache durch die Unterscheidung von Schichten in E besonders erschwert durch die Frage nach den literarischen Vorgängern von E.

Dass E Vorlagen gehabt und benützt hat, wird allgemein angenommen. Nach Dillmann III 619 hat E zwar das meiste aus der mündlichen Ueberlieferung, anderes aber doch schon schriftlich fixiert vorgefunden, so das Bundesbuch, das von E nicht komponiert ist, trotz der sprachlichen Berührungen, die entweder als Beeinflussung des elohistischen Sprachgebrauchs durch das Bundesbuch oder aus Entstehung bzw. Redaktion beider Schriften in demselben Kreise zu erklären sind. Vorgefunden hat E ferner ein Stationenverzeichnis (Nu 21 12 ss Dt 10 6 s) und vor sich gehabt das Buch der Kriege Jhwh's (Nu 21 14). Kittel 81 ss weist einmal auf die Citierung des ספר מלחמות יהוה (Nu 21 14 s und wohl auch v 27 ss) und des ספר הישר (Jos 10 12 s) hin. Ferner giebt E von mitgeteilten Liedern an, sie seien in alter Zeit im Volksmund gesungen worden, so Nu 21 27—30 und 17 18a; ersteres ist nach Kittel mit ziemlicher Sicherheit dem Kriegsbuch zuzuweisen. Andere Sprüche und Lieder werden auf Moses zurückgeführt, so Nu 10 35 s Dt 33 und 32 1—43 (übrigens im vorliegenden Wortlaut nicht von E mitgeteilt). Darüber, woher diese Stücke mutmasslich stammen, spricht Kittel sich nicht aus. Das Bundesbuch und der Bericht über die Amalekiterschlacht wollen nach E selbst Wiedergaben alter schriftlicher Aufzeichnungen sein.

Wichtiger als die Frage nach diesen Quellen ist aber in den gegenwärtigen Verhandlungen die, ob E das jahw. Buch gekannt und benützt hat. Ueber die Priorität von J oder E ist zur Zeit noch keine Uebereinstimmung erzielt. Es ist nötig, auf diese im bisherigen schon wiederholt gestreifte Frage noch ausdrücklich einzugehen.

Die herrschende Meinung war bis auf Wellh gewesen, der Elohist sei gegenüber dem Jahwisten der ältere (vgl Schrader § 202 S 312 u. Anm a S 313 s, Nöldeke, Unters. z. Kritik des ATs S 3 s). Nachdem Wellh in Gesch. Isr. I 370 ss (in den Proleg. weggelassen) sich dagegen erklärt hatte, ist von den führenden Vertretern der Graf'schen Hypothese die Priorität von J, freilich in verschiedener Weise behauptet worden. Wenn EMeyer und Stade für die Priorität von J die Unbekanntschaft dieser Quelle mit dem ostjordanischen Moabiterreich und mit Josua geltend gemacht haben, so ist, wie oben

gezeigt wurde, die Unbekanntschaft dieser Quelle mit den genannten Ueberlieferungen von Kue, Wellh und namentlich von Budde doch wohl mit durchschlagenden Gründen als unhaltbar nachgewiesen worden. Gemeinsam wird von den Vertretern der Graf'schen Hypothese geltend gemacht, dass die theologische Haltung von E derart ist, dass J dem gegenüber als die ältere Schrift bezeichnet werden muss. Dieser Sachverhalt war oben zu erledigen. Die im vorigen Abschnitt gegebene Beschreibung der geistigen Art von E hat sich dieser Auffassung angeschlossen.

Weiter wird ins Feld geführt, dass bei Parallelberichten die jahwistischen das Gepräge der Priorität gegenüber den elohistischen tragen. Diesen Punkt hat zuletzt Kue § 13 S 221 s u. A 11 S 222—24 in umfassender Weise behandelt (vgl hiezu auch Corn 46 s). Er giebt von vornherein zu, dass die Vergleichung der parallelen Ueberlieferungen für die Prioritätsfrage oft genug nichts ergiebt, da die Unterschiede zuweilen recht unbedeutend oder zweideutig sind, so namentlich bei den Berichten über Joseph und über den Auszug aus Aegypten. Aber an einigen Fällen glaubt Kue die Priorität von J wenn nicht ganz sicher so doch höchst wahrscheinlich machen zu können. Die jahw. Bestandteile von Ge 16 1—14 sind vor allem darin älter als die eloh. Parallele Ge 21 9—19, dass der nächste Anlass der Legende, der in den Namen Hagar und Ismael liegt, in 16 11 (gegen 21 17) und der „Flucht" der „Hagar" noch deutlich ist. Ferner ist Abraham bei E edelmütiger als bei J; dazu kommt der Unterschied der Engelerscheinung; endlich ist die Quelle, welche 16 7 nur der Namengebung halber erwähnt wird, in cp 21 ein wesentliches Element für den Verlauf der Sache geworden. Unter den parallelen Erzählungen Ge 26 6—12 (J), cp 20 (E) und 12 10—20 (J^2 oder JE^8) hat 12 10—20 den geringsten Anspruch auf Ursprünglichkeit. Der Pharao ist hier eine Steigerung des Königs von Gerar, das Verhalten Abrahams eine ungute Uebertreibung der beiden andern Ueberlieferungen. Die eloh. Ueberlieferung, die allerdings eigenartig altertümliches hat (v 3—7 16), verfolgt deutlich den Zweck, Abraham als Propheten zu verherrlichen, und lässt sich als weitere Ausführung des cp 26 gegebenen Themas verstehen; cp 26 ist einfacher. Die Verhandlungen Isaaks bzw. Abrahams mit Abimelech cp 26 25b—33 (J) und 21 22—31 (E) sind bei J einfacher als bei E, bei welchem der Vertrag auf die Nachkommenschaft ausgedehnt (v 23), der Eid als Reinigungseid aufgefasst (v 25 ss), auch zur vollkommenen Erklärung von Beerseba die Siebenzahl der Lämmer eingeführt wird (v 28 ss), lauter Dinge, deren Hinzufügung leicht erklär-

lich ist, deren Weglassung in einem sekundären Bericht schwer verständlich wäre. In der Erzählung über die Geburt der Jakobskinder (Ge 30) ist der Name Jssaschar bei J aus der für späteres Empfinden sicher höchst bedenklichen Wirkung der Dudaim erklärt (v 14—16), bei E (v 17 s) in einer viel weniger anstössigen Weise; auch die naturwüchsige Motivierung des Namens Joseph bei J (v 24), erscheint bei E (v 23) religiös gefärbt. Wenn endlich der Reichtum Jakobs bei J aus dessen Schlauheit (Ge 30 28—43), bei E aus Elohims Fürsorge abgeleitet wird (31 4—13), so ist letzteres eine religiös-sittliche Verbesserung.

Dazu kommen noch Einzelheiten, welche z. T. schon in anderem Zusammenhang erwähnt worden sind. Für die Priorität von J gegenüber E macht EMeyer ZatW VI 14 u. A 2 geltend, dass J in der Josephsgeschichte noch ismaelitische Karawanen kennt, welche durch die Wüste nach Aegypten ziehen; später verschwindet dieser Stamm so gut wie Amalek, Kaleb, Kain und so viele andere; E hat bezeichnend genug Midianiter an Stelle der Ismaeliter. Dass E Levi schon als Priesterstamm kennt, ist erwähnt worden, ebenso dass die jahw. Wendung איש ישראל Jos 9 7 für das höchste Alter von J spricht.

Namentlich aber ist hier (vgl Wc 332, St GJ I 584) die Dekalogtradition von Bedeutung. Die Form der Ueberlieferung ist bei J einfacher und altertümlicher als bei E: Moses nicht Jhwh selbst haut bei J den Dekalog in die Tafeln. Wenn Wellh dann geltend macht, dass bei J Jhwh nur zu Moses nicht auch zum Volk rede, so wird dieses Argument bei der von Kue vollzogenen Umstellung der Verse in Ex 20 hinfällig; aber die 40 Tage, welche Moses bei J braucht, um die Tafeln fertig zu stellen, haben bei E keinen rechten Zweck mehr. Entscheidend hiebei ist jedoch die Vergleichung der beiden Dekaloge selbst. Beide liegen freilich nur in Ueberarbeitungen vor, aus denen der ursprüngliche Kern erst herauszuschälen ist. Bei dem elohistischen sind die Erweiterungen abzuziehen, welche derselbe namentlich in seiner ersten Hälfte erlitten hat (vgl Reuss § 77, Wc 91, Kittel 221). Der jahw. Dekalog wird in Ex 34 14—26 gesucht. Den ersten Vorgang, aus diesem Abschnitt einen Dekalog zu gewinnen, hat Göthe gegeben (Zwo wichtige bisher unerörterte Fragen, 1773; erste Frage: Was stund auf den Tafeln des Bundes?). Unabhängig von ihm hat Wellh diese Sache wieder in Angriff genommen (erster, jetzt zurückgenommener Versuch der Lösung Wc 87 A 2) und zuletzt (Wc 331 ss) folgendes als jahw. Dekalog hergestellt:

1. I. Du sollst keinen fremden Gott anbeten.
2. II. Gussgötter sollst du dir nicht machen.

3. III. Das Massothfest sollst du feiern.
4. IV. Alle Erstgeburt ist mein.
5. — (Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebten Tag ruhen.)
6. V. Das Fest der Wochen sollst du halten.
7. VI. Und das Fest der Lese beim Wechsel des Jahrs.
8. — (Dreimal im Jahr sollen alle deine Männer vor dem Herrn Jahve dem Gotte Israels erscheinen.)
9. VII. Du sollst nicht mit Saurem das Blut meines Opfers vermischen.
10. VIII. Das Fett meines Festes soll nicht bis zum andern Morgen übrig bleiben.
11. IX. Das Beste der Erstlinge deiner Flur sollst du zum Hause Jahves deines Gottes bringen.
12. X. Du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen.

Von diesen Geboten sind die beiden ersten nahezu identisch mit den beiden ersten von Ex 20, nur ist in Nro 2 das jahw. Verbot von Gussgöttern bei E erweitert zum Verbot jeder Art von Abbildern — ganz ebenso wie Hos und Jes gegen geschnitzte und gegossene Bilder polemisieren, Jer gegen Holz und Stein überhaupt, d. h. nach Wp 49 A gegen Masseben und Ascheren. Im weiteren hat J eine Festgesetzgebung, diese ist bei E durch das Sabbathgebot verdrängt; umgekehrt fehlen bei J die moralischen Gebote, die bei E die Hauptsache sind. Aus diesem Verhältnis ist zu folgern, dass J den älteren Dekalog hat. Aus Am und Hos nämlich ist zu ersehen, „welche kolossale Wichtigkeit die Feste für das alte Volk hatten und wie in ihrer Feier eigentlich die ganze Religion aufging. Sehr merkwürdig, dass Ex 20 nur der Sabbath und kein einziges Fest geboten wird. Gegen den jahwistischen bezeichnet der elohistische Dekalog einen äusserst bedeutenden Fortschritt: er verhält sich zu ihm, wie Amos zu seinen Zeitgenossen“ (Wc 87 A 2). Das bleibt auch bestehen, wenn Bud's Vermutung (ZatW XI 218) sich als richtig ausweist, dass (vgl Ex 23 $_{14}$ ss) auch E eine Fest- und Opfergesetzgebung gehabt hat [1]):

1) Wie kompliciert übrigens das Verhältnis von Ex 34 zu den kultischen Bestimmungen des Bundesbuchs ist, hat neuerdings auch Bäntsch gezeigt. Ex 34 $_{19}$ ist genauer und darum jünger als 22 $_{28}$ s (über das Verhältnis von 23 $_{12}$ und 34 $_{21}$ wagt Bäntsch keine Entscheidung; die Begründung des Sabbathgebots im Bundesbuch dürfte indessen dt'istische Ueberarbeitung sein); 23 $_{14}$ ist gegenüber der ernst religiösen Haltung von 34 $_{23}$ natürlicher und volkstümlicher (in 23 $_{15}$ ist die Begründung jünger als in 34 $_{18}$, aber redaktionell); dagegen macht 34 $_{22}$ gegenüber 23 $_{16}$ mehr den Eindruck der Originalität. Da der Dekalog in Ex 34 jedenfalls überarbeitet ist, entscheidet Bäntsch sich

bei J ist diese das einzige, während sie bei E von der moralischen und juridischen Gesetzgebung beinahe erdrückt wird. Nur wird die Tragweite dieses ganzen Beweises in etwas beschränkt, wenn der eloh. Dekalog nicht E^1 sondern E^2 angehört, wie Kue und Corn annehmen. In der That ist die Begründung des hohen Alters des eloh. Dekalogs durch Hos 4 2 hinfällig, da die beiderseitige Anordnung und Bezeichnung der Sünden zu verschieden ist.

Mit der Prioritätsfrage ist indessen die weitere, ob und ev. wie E von J abhängig ist, noch nicht gelöst. An Abhängigkeit zu denken ist man veranlasst durch die oft bis ins einzelnste und unbedeutendste sich erstreckende Uebereinstimmung im Ausdruck. So hebt Kue l. c. bei der Vergleichung von Ge 26 6—12 (J) und Ge 20 (E) hervor, wie beide Berichte in den Ausdrücken המקום (26 7 20 11), אחותי הוא (26 7 20 5), הרג (26 7 20 4), מה זאת עשית לנו (20 9 26 10, indessen bei E ohne זאת) zusammentreffen. Die Abhängigkeit der eloh. Erzählung von J hat dann namentlich EMeyer (ZatW I 141 ss Gesch. d. Altert. I 351 vgl o. § 12 u. S 195) für den Bericht über die Eroberung des Landes nachzuweisen gesucht.

Es liesse sich indessen auch denken, dass J und E da, wo sie so nahe Verwandtschaft zeigen, nach gemeinsamen Originalen gearbeitet und sich im übrigen dazu verschieden verhalten haben. Diese Vorstellung ist der andern, dass E über ein fertiges, geschlossenes Geschichtswerk, wie J (auch J^1) es ist, sich hergemacht und dasselbe teils mit engem Anschluss an den Wortlaut teils mit sehr grosser Freiheit verwertet hat, vielleicht schon an und für sich vorzuziehen. Im besondern würde dafür noch die Leichtigkeit sprechen, mit welcher hüben und drüben nach speciellen nordisraelitischen und judäischen Interessen leichtere oder eingreifendere Modifikationen angebracht worden sind, ferner auch die Thatsache, dass E die jahw. Urgeschichte nicht wiederholt hat.

Ist aber E wirklich von J abhängig, so hat, wenn man die verschiedenen Schichten von J und E in Betracht zieht, jedenfalls ein höchst komplicierter literarischer Process stattgefunden, über den im einzelnen wieder sehr verschiedene Vorstellungen möglich sind. Nach Kue § 13 S 237 u. A. 24 ss liegt die Sache folgendermassen: J^1 ist nordisraelitisch; durch Bearbeitung von J^1 nach gesteigerten prophetischen Gesichtspunkten ist noch im Nordreich E^1 entstanden; beide Schriften wurden parallel nach Judäa übernommen und dort

---

dahin, die Grundlage von Ex 34 ist älter als das Bundesbuch, die Ueberarbeitung dagegen jünger (S 99—101).

zuerst jede für sich erweitert, J übrigens, nach Kue's Vorstellung von der Patriarchengeschichte von J^2, schon mit Rücksicht auf E(^{1}); erst dann wurden sie zusammengearbeitet. Ist aber J^1 ein Judäer, so ist diesem Process noch die Uebernahme von J^1 ins Nordreich vorauszuschicken. Damit sind aber erst noch nicht alle hier sich erhebenden Fragen berührt: in welchem Verhältnis hat man sich z. B. E^2 zu J zu denken? Man wird dem gegenüber überhaupt sich zu besinnen haben, ob es nicht ein von vornherein verzweifeltes Beginnen ist, in dieses Labyrinth sich hineinzubegeben. Wenn es gelingt, in der Scheidung von J und E namentlich in der Geschichte der Gesetzgebung gesicherte Ergebnisse zu erreichen, wenn es gelingt den ursprünglichen Kern der jahw. und eloh. Erzählung vollends aus den Umhüllungen sekundärer Ueberarbeitung herauszuschälen und je die Eigenart, den Ort und die Zeit der Entstehung von J^1 und E^1 festzustellen, so ist vielleicht alles geleistet, was das vorliegende Material erlaubt. Dagegen im einzelnen genau zu zeigen, wann und wie das sekundäre Beiwerk hinzukam, wie die verschiedenen Hände, die hier eingegriffen haben, sich zu einander verhalten, dürfte nur in wenigen Fällen möglich sein; die Anhaltspunkte, welche die Texte geben, sind zu wenige, und die ganze heute noch mögliche Kenntnis der Geschichte Israels und Judas zumal nach der Seite des geistigen Lebens ist zu lückenhaft. Man hat sich darum möglicherweise dabei zu bescheiden, die sekundären Elemente als solche zu konstatieren, kann gewiss auch, wie Kue § 13 S 230 u. A 18—22 gethan hat, noch für einzelne Abschnitte wie die Urgeschichte von J^2 nach der zum Ausdruck kommenden religiösen und wenn man so sagen darf kirchlichen Tendenz die ungefähre Zeit bestimmen, im übrigen aber dürfte sogar auf bestimmte Unterbringung aller sekundären Elemente bei J^2, E^2, R^{je}, JE^s zu verzichten sein.

Indessen diese ganze Anordnung von J und E will Dillm und im Anschluss an ihn auch Kittel 70 ss 77 als eine Unmöglichkeit nachweisen. Dillm III 628 meint, schon aus der judäischen Heimat von J ergebe sich fast notwendig die Abhängigkeit der jahw. Erzählung von E: denn ohne Zweifel waren die Zehnstämme zumal die Josephiden die Hauptträger der Stammessage, hier werden daher die Sagen auch zuerst gesammelt und aufgeschrieben worden sein, — wobei indessen eben der Beweis noch zu erbringen ist, dass gerade E diese erste Sammlung und Niederschrift sein muss. Dillm findet aber, dass diese Auffassung bei Vergleichung der beiden Schriften sich bestätigt. Zwar muss er zugeben, dass J allerdings in manchen Fällen einfacher ist als E, so in Ge 16 gegenüber 21 $_{9—19}$, in 30

14—16 neben v 17 s oder in Abschnitten wie Nu 22 22—34 Jos 6 9. Aber in andern Fällen sei das Umgekehrte der Fall: Ge 26 6—12 (J) verglichen mit Ge 20 (E), Ge 26 25—33 (J) gegen 21 22—31 (E), Ge 30 28—43 (J) gegen 31 4—23 (E) [1]) machen auf Dillm den gerade entgegengesetzten Eindruck als auf Kue. Dillm meint indessen, auf einzelne Fälle komme es auch nicht an; entscheidend sei die Josephsgeschichte: hier gebe E ein durchaus ursprüngliches wohl zusammenhängendes Ganzes, das J gehörige erweise sich durchaus als Neubildung, Erweiterung und Steigerung der Grundgedanken (vgl auch I 385 396 416 s). Ebenso liege das Verhältnis in Ge 28 11 ss 31 Ex 1—5 und Nu 22—24. Kittel hat Dillmanns Argumentation aus der Josephs- und Mosesgeschichte ausdrücklich gebilligt. Dass die jahw. Josephsgeschichte da und dort sekundäres Gepräge trägt, hat Kue zugestanden aber daraus erklärt, dass diese Stücke ohne Zweifel viel gelesen wurden und dabei nicht unangetastet blieben, sondern sogar noch späte Erweiterungen und Ausschmückungen erfuhren, zu denen sie auch geradezu reizen mussten (§ 16 A 12 S 314). Wodurch die eloh. Mosesgeschichte und die übrigen von Dillm genannten Stücke gegenüber J sich als ursprünglicher ausweisen, haben Dillm und Kittel im einzelnen nicht weiter gezeigt.

Dagegen hat Dillm seine Position noch durch eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit den Vertretern der Priorität von J zu verstärken gesucht (III 630—32). Er giebt den Gegnern zu, dass J, namentlich von der Moseszeit an, manche höchst altertümliche Erzählungen und Angaben hat (so Ex 4 24—26 Nu 10 29—32 21 1—3 Jos 17 14 ss, letzteres übrigens wohl auch bei E), dass in J namentlich über die Eroberung des Ostjordanlands andere, jetzt von E und D verdrängte bessere Berichte gegeben waren, deren Reste jetzt in Nu 21 25 32 und 32 39 41 s vorliegen, schneidet aber die naheliegende Konsequenz durch die freilich hiezu nicht recht geeignete Bemerkung ab, J habe für die Moseszeit noch andere und bessere Quellen benützt als E. Ferner, dass J die Geschichte oft durch natürliche und menschliche Mittel macht, wo E supranaturale Vorgänge hat, darf nicht als Beweis für höheres Altertum oder bessern geschichtlichen Sinn genommen werden, sondern hängt mit der hervorragenden Gabe der Schilderung zusammen, über die J verfügt. Dabei ist von Dillm aber die Schwierigkeit nicht beseitigt, wie ein späterer Erzähler es wagen konnte, supranaturale Vorgänge wie den Durch-

1) Dillm stellt hier auch Ge 32 10—13 (J) zur Vergleichung neben v 25—32, indessen letzterer Abschnitt wird nur von ihm zu E gezogen, von allen andern Kritikern zu J.

gang durchs Meer nachträglich natürlich zu erklären. Auch dem, dass J in den Gottesvorstellungen naiver, sinnlich-realistischer ist und zahlreichere Anthropomorphismen hat als E, gesteht Dillm keine Beweiskraft zu. Anthropomorphismen haben die Propheten des 8. Jahrhunderts in grosser Anzahl, bei einem volkstümlichen Erzähler sind sie absichtlich und thun übrigens der Höhe der Anschauung von Gott keinen Eintrag. Der vormosaische Jhwhkult und Verwandtes beweist nicht grössere Naivität, sondern eher die bestimmte Absicht, die Jhwhreligion im Gegensatz gegen andere als die Urreligion nachzuweisen, höchstens aber individuellen Abmangel an rein geschichtlichem Interesse: für letzteren Mangel sollen auch Ex 9 3 Ge 12 16 26 1b ss 21 32b — warum? — sowie die Gleichgiltigkeit gegen die Namen von Nebenfiguren oder die allgemeinen Ismaeliter gegen die bestimmteren Midianiter in der Josephsgeschichte beweisend sein. Dillm scheint geneigt zu sein, diesen Abmangel an historischem Interesse als Zeugnis gegen das relativ höhere Alter zu verwenden, als ob das an und für sich nicht ebenso individuell wäre, wie die oben genannte natürliche Darstellung von Vorgängen, welche E als streng supranaturale auffasst. Mythologische und halbmythologische Reste endlich, wie Ge 6 1—4 4 17—24 (vgl 3 7 17 s 21 9 20), erklärt Dillm seien aus älteren Quellen aufgenommen (also hiernach nicht aus E?), um den Fortschritt der Sünde daran nachzuweisen. Was daraus, abgesehen von der Richtigkeit des angegebenen Zwecks, für die Frage der Priorität von J oder E folgen soll, ist nicht deutlich.

Wenn so keine Uebereinstimmung betreffs des relativen Alters von E und J erreicht ist, so gehen naturgemäss die eigentlichen Datierungen von E erheblich auseinander.

Nach E Schrader § 204 S 318 ist für E als term. ad quem der Prophet Hosea gegeben, der in 12 5a auf Ge 32 29, in 11 8 auf Ge 14 2 Bezug nimmt, wobei indessen zu bemerken ist, dass für beide Genesisstellen die Zugehörigkeit zu E mehr als fraglich ist, und die vermeintliche Beziehung von 11 8 auf Ge 14 2 nur darin besteht, dass beide Stellen die Namen Adma und Zeboim gemeinsam haben. Den term. a quo ergiebt folgende Beobachtung: Sauls Sieg über Amalek (1 Sam 15 2) und Davids Siege über Moab und Edom (2 Sam 8 2 13 s) sind Nu 24 7 17 s vorausgesetzt; das erst seit Salomo in den Gesichtskreis Israels gerückte Land Ophir ist Ge 10 29 (E??) bekannt; dazu kommen Anspielungen auf Jerusalem (Benjamin) als den Ort des Tempels vor (Ge 14 18 ss 22 2); Dt 33 12, auch die Bezeichnung des Heiligtums als בַּיִת in Ex 34 26, setzt den

jerusalemischen Tempel voraus; die Ex 34 23 (E?) verlangten jährlichen dreimaligen Wallfahrten nach dem Heiligtum sind seit Salomo üblich (Beleg?); auf dessen Zeit weist auch das Eifern gegen den Götzendienst in Ex 34 14 s. Wegen der Anspielung auf die Reichstrennung in Dt 33 7 ist es unmöglich, E noch in die Zeit Salomos zu versetzen; andererseits aber wird an dieser Stelle der Wunsch nach der Wiedervereinigung des Reiches lebhaft zum Ausdruck gebracht, die Siege Davids und Salomos sind durch die Grossthaten späterer Könige noch nicht verdunkelt; daraus ergiebt sich als das wahrscheinlichste Datum die Zeit bald nach der Trennung des Reichs, also ca die Jahre 975—950.

Dillmann III 620 s bestimmt als term. ad quem den Niedergang des Zehnstämmereichs, welcher mit dem Tod Jerobeams II beginnt, ferner die Propheten Amos und Hosea, da die durch diese Propheten herbeigeführte Entwertung der alten Kultusstätten in den Augen der strengen Jhwhverehrer noch nicht eingetreten ist. Politische Anspielungen sind wenige vorhanden; Nu 23 9 ss 21 ss entwirft zwar ein Idealbild, aber es ist doch beachtenswert, dass jeder Hinweis auf tiefere Zerrüttung fehlt, vielmehr verhältnismässig gute und glückliche Zeiten vorausgesetzt werden (doch vgl hiezu o. S 201 207 212). Warum Ge 27 46b, wenn es elohistisch wäre, auf die Zeit nach Joram ben Josaphat führen würde, ist nicht recht ersichtlich: oder sollte Dillm eine Anspielung auf Athalja in der Stelle finden? Von besonderem Gewicht für die Zeitbestimmung ist die beständige Rücksichtnahme auf das Wirken des prophetischen Geistes und die Vorliebe für die Beschreibung von Gottesoffenbarungen, zumal von Offenbarungen die sich im Traum vollziehen; gerade im Nordreich hatte die Prophetie der älteren Art bis auf Elia und Elisa herab ihre eigentümliche Blütezeit, somit sei E ungefähr in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts zu setzen. Wenn Dt 33 in E aufgenommen war, so spricht das nicht gegen diese Zeit, weil dieser Segen bald nach der Reichsteilung geschrieben sein muss.

Kittel schliesst sich im wesentlichen an Schrader und Dillm an. Der nächste term. ad quem ist ihm durch Hosea und Amos gegeben. Hos. bezieht sich wiederholt auf E: in 9 10 auf Nu 25 3, in 12 4a auf Ge 25 26a, in 12 13 auf Ge 31 41 29 18 ss, in 12 14 wird Moses wie bei E als Prophet bezeichnet. Amos nennt 2 10 die Bewohner von Kanaan Amoriter und hat in 2 9 J und E (Nu 13 27 ss) im Auge (S 74). Dem könnten allenfalls noch die oben (S 213) genannten sprachlichen Beziehungen angefügt werden. Doch giebt Kittel selbst zu, dass die Benützung von E durch diese

Propheten sich nicht strikt beweisen lässt (S 73). Noch weiter zurück führt aber die Abhängigkeit des Jahwisten vom Elohisten: E ist wenigstens einige Jahrzehnte älter als J (S 77). Dass in E der Niedergang oder Zerfall des Nordreichs sich ankündige, giebt Kittel nicht zu; im Gegenteil ein Aufblühen der nationalen Geschichtschreibung, wie E es darstellt, setze an sich schon eine Zeit der Blüte und Macht voraus. Namentlich in den Bileamsprüchen komme Freude an der Gegenwart, eine gewisse Sättigung des nationalen Gefühls, die Freude am Errungenen zum Ausdruck (S 79). Von da aus sei mindestens Dillm's Ansetzung von E notwendig, ja die Unbefangenheit, mit welcher E den alten Heiligtümern gegenüberstehe, könnte sogar veranlassen, noch hinter den Kampf, den Elia führte, zurückzugehen in den Beginn des 9. Jahrhunderts, da diese Unbefangenheit nach Elia nicht mehr möglich war. Andererseits aber glaubt Kittel in den gelegentlichen Warnungen vor fremden Göttern eine Beziehung gerade auf den Kampf Elias gegen den Baalkult sehen zu sollen, und schlägt von da aus vor, den Verfasser von E sich nicht nur als Gesinnungs-, sondern auch als Zeitgenossen des Elia oder Elisa zu denken (S 79 s).

Dieses hohe Alter ist unmöglich bei der oben dargelegten theologischen Art von E und bei anderer Ansicht über die Priorität von J oder E, als der der drei genannten Kritiker. Namentlich von EMeyer ZatW I 143 s wird E durch eine möglichst weite Kluft von J getrennt (vgl u. S 226 s).

Kuenen § 13 S 237 u. A 24 setzt E^1 etwa 750 an, E^2 ist wie J^2 um die Mitte des 7. Jahrhunderts vorhanden. Für die Datierung von E^1 sind ausser der Priorität von J^1 folgende Gründe entscheidend: die religiös sittlichen Ideen von E^1 versetzen mitten in den Prophetismus des 8. Jahrhunderts hinein, das Nachdenken und die Kritik, die in den Anschauungen und in der Darstellung von E^1 hervortreten, sind nur erklärbar, wenn diese Urkunde in der genannten oder in noch späterer Zeit entstanden ist. Doch ist es nicht möglich, weit unter 750 herunterzugehen; term. ad quem ist jedenfalls das Jahr 722. Zwar könnte ephraimitisches Leben auch nachher noch bestanden haben, aber dass E^1 nach 722 entstanden sei, ist höchst unwahrscheinlich, einmal weil jede Anspielung auf diese Katastrophe fehlt, und sodann weil die Stellung von E^1 zu den alten Heiligtümern voraussetzt, dass diese noch in Geltung waren und besucht wurden.

Auch Stade GJ I 58 583 hält Abfassung vor 750 für unmöglich, schon deshalb weil die eigentliche Bedeutung der Lieder in

Nu 21 so völlig vergessen ist. Die Ansprache in Jos 24 wird aus den Erfahrungen verständlich, welche mit dem Baalkult gemacht worden sind, und aus den schlimmen Schicksalen Israels in den Syrerkriegen. Auch die Möglichkeit hält Stade offen, dass einzelnes erst nach dem Jahr 722 hinzugekommen ist, aber nicht wie Kue für seinen E² annimmt, in Judäa, sondern von Nordisrael aus (S 582 A 1).

Lagarde hat die Zeit von E aus dem Gebrauch von אלהים und sodann aus der Eigenart der in dieser Quelle vorkommenden ägyptischen Namen erschlossen (Mitteilungen III 226—29). In Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi (Lpz 1874) S 154 s deutet er יַהְוֶה (= יָכִין 1 Reg 7 21; vgl auch Ro 4 17 καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα) als τόν στήσαντα τὰς ἐπαγγελίας und erklärt Ex 6 2—6 (übrigens P) dahin: „ego Jahwe vocor idemque sum qui patribus tuis potentiae quidem meae documenta satis et magna et multa dedi, sed promissorum statorem me demonstrare non potui: quippe quo quis tempore aliquid se facturum pollicetur, eodem eum quae pollicitus est exequi non posse in ipsa rerum natura est". Aus dieser Deutung des Namens glaubt Lagarde erkläre sich auch das Abkommen des Gebrauchs von יהוה: „quod temporibus turbidis factum esse arbitror, quibus hominibus piis pene sacrilegum videbatur deum, quem a populo suo iratum faciem avertisse cernebant, promissorum statorem vocare". Auf Grund davon versetzt Lagarde (Mitteil. III 228) „Elohim-Urkunden, Pentateuch Psalter Hiob, stets entweder in eine Zeit, in welcher man von Erfüllung der Verheissungen nichts spürte, oder aber in die Tage der Entstehung des Pharisäismus. Die Möglichkeit, Elohim-Urkunden frisch zu schreiben, beginnt deshalb mit der Vernichtung des Reiches Josephs. Der erste Elohist schrieb mithin nach dieser Vernichtung": als Zeitpunkt dieser Vernichtung gilt Lagarde die erste Deportation aus Joseph im Jahr 732 (vgl EMeyer S 451). Dass aber mit E unter diesen terminus a quo ganz erheblich, nämlich in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts herunterzugehen ist, hat Lagarde, einer Anregung GSteindorff's folgend, angenommen wegen der in dieser Quelle (Ge 41 45) vorkommenden ägyptischen Namen צָפְנַת פַּעְנֵחַ *Es sagt Gott* (= אלהים!) *Er lebt*, אָסְנַת = Ns-nt *der Neit gehörig* und פּוֹטִי פֶרַע = Peteprê oder Petephrê *das Geschenk* (?) *des Sonnengottes*. Steindorff hat gefunden, dass Namen nach dem Schema *Es sagt Osiris Er lebt*, zuerst im Anfang der 22. Dynastie (bald nach Salomo) vorkommen, aber erst in saitischer Zeit, unter Psammetich I (nach EMeyer 663 bzw. 655—610) und Necho II (nach EMeyer 609—595) häufig werden, dass ferner die Namen

Ns-nt — Neit ist eine Hauptgottheit von Sais, wo ihr verschleiertes Bild stand — und Petepre derselben Periode angehören. Der Name צפנת פענח *Gott spricht Er lebt* ist dann eine „elohistische“ Hebraisierung. Der Elohist war darnach „ein Zeitgenosse der zweiten Saiten-Dynastie und muss das Aegypten dieser Zeit gekannt haben“.

Cornill S 51 hat das auf E^2 beschränkt und E^1 mit Kue etwa ein Jahrhundert früher, in die Zeit Jerobeams II um 750 angesetzt.

Die Deutung, die Lagarde dem Gebrauch von אלהים giebt, entspricht der reformatorischen Tendenz von E nicht ganz: der Pessimismus der Quelle ist, wie gezeigt wurde, noch kein Verzweifeln; das Nordreich muss jedenfalls für E^1 noch bestanden haben. Aber allerdings, die trübe Stimmung von E, auch von E^1, ist nur verständlich, wenn das Sinken des Nordreichs schon deutlich begonnen hat. Der von Lagarde für E angenommene term. a quo mag etwa die Zeit von E^1 sein. Man darf dagegen nicht die ungestörte Freude an der Gegenwart anführen, die in den Bileamssprüchen sich äussert. Diese sind keinenfalls von E komponiert; ihre Aufnahme aber stösst sich mit der sonstigen Stimmung des Buches nicht: an einem hellen Klang aus einer besseren Vergangenheit richten sich in einer trüben Gegenwart die Gemüter allezeit gerne auf. Ob aber E^2 ein ganzes Jahrhundert jünger ist als E^1? Der Unterschied der geistigen Art von E^1 und E^2 ist, wenn Stücke wie Jos 24 zu E^1 gehören, doch kein so gar grosser. Gegen die Folgerungen, die Lagarde aus den ägyptischen Namen in E zieht, darf vielleicht eingewendet werden, dass auch E^2 nicht notwendig Arbeit éiner Hand ist: Ge 41 $_{44}$ s fügt sich ohnehin in den Fluss der Erzählung nicht recht ein; namentlich v $_{44}$ sieht wie eine Ausspinnung des abschliessenden Halbverses $_{43b}$ aus. Die Möglichkeit, mit E^2 näher an die Zerstörung des Nordreichs hinaufzurücken, wird von da aus noch nicht endgiltig auszuschliessen sein. Andererseits empfiehlt freilich die Rücksicht auf das Verhältnis des Bundesbuchs zum Dt (vgl § 30), mit E^2 nicht allzuweit im 7. Jahrhundert zurückzugehen. —

Natürlich ist es bei dieser späten Datierung und der oben (§ 24) geschilderten Art von E nicht möglich, grosses Vertrauen in die Historicität dieser Quelle zu setzen. Ihre Patriarchengeschichte teilt auf jeden Fall das Schicksal der jahwistischen: sie ist Sage, nicht Geschichte, gestattet aber ebenso wie die jahwistische wertvolle Rückschlüsse auf thatsächliche Verhältnisse. Namentlich EMeyer und Stade haben die Notwendigkeit doppelter Vorsicht gegenüber der elohistischen Darstellung der Ereignisse unter Moses und Josua be-

tont. Dass die Details von E kein Beweis für reichere historische Erinnerungen sind, hat Meyer vor allem für die eloh. Kenntnis der ägyptischen Dinge geltend gemacht: diese erklärt sich aus den schon oben (S 169) erwähnten lebhaften Beziehungen zu Aegypten vollkommen; speziell die ägyptischen Namen, welche E bietet, gehören nach Steindorff's und Lagarde's Nachweis sogar einer sehr späten Periode an. Grundsätzliches Misstrauen gegen die Angaben von E hat Meyer deshalb, weil er wie erwähnt findet, dass diese Quelle den sehr bescheidenen und lückenhaften Stoff, den J noch bietet, durch systematische Verarbeitung zu einer pragmatischen Geschichte ausgebaut hat, ein Verfahren, das auch in diesem Fall für den alten Kern der Sagen um so verderblicher gewesen ist, als diese Bearbeitung von theologischen Gesichtspunkten geleitet war. Zu der völligen und breiten Durchführung des theologischen Ideals in der Geschichte der Eroberung rechnet Meyer, dass neben den weltlichen Führern ein Hohepriester steht, Aaron später Eleazar — die Frage, ob das bei E ursprünglich ist, mag hier auf sich beruhen —, dass das Volk einmütig und geschlossen handelt, dass die Amoriter zwar nicht völlig wie bei D aber grösstenteils ausgerottet oder unterworfen, dass den einzelnen Stämmen bestimmt fixierte Gebiete zugewiesen werden und endlich dass das Ganze schliesst mit einer langen an die Zeitgenossen von E gerichteten Rede Josuas und der feierlichen Verpflichtung des Volks, Jhwh zu dienen (ZatW I 143 s). Dieser Kritik tritt Stade GJ I 585 bei. Wenn schon der Abstand, den Meyer und Stade zwischen den Relationen von J und E annehmen, nach Bud's Untersuchungen in verschiedenen Punkten zu verringern ist, so bleibt doch bestehen, dass diese Schrift von der historischen Möglichkeit sich bedenklich weiter entfernt als J. Einzelheiten, wie die Frage nach dem ostjordanischen Amoriterreich, oder die ev. E gehörige Beschneidung im Gilgal sind schon anderwärts zur Sprache gekommen. Als interessanter Beitrag zur Würdigung des eloh. Details überhaupt sei hier aber doch auf die mit ziemlicher Sicherheit E gehörige Angabe hingewiesen, dass die Israeliten beim Auszug aus Aegypten 600 000 streitbare Männer gezählt haben (Ex 12 $_{37b}$; vgl Kue § 4 A 18 S 44 s, hier auch noch weiteres Material). Den 600 000 streitbaren Männern entspricht eben ein Volk von 2½ Millionen Seelen. Dazu kommt dann eine entsprechende Menge Viehherden (anders freilich nach Bacon). Nun versuche man sich zu denken, wie die Auswanderung einer solchen Menge mit allen dazu gehörigen weniger beweglichen Elementen mit der von der Erzählung angenommenen Schnelligkeit vor sich gehen, wie eine solche Menge in der Wüste, die auch damals

eben Wüste gewesen ist, sich verproviantieren konnte. Oder um zwei bestimmte Fälle herauszuheben: wie kann eine solche Menge in éiner Nacht einen Meerarm überschreiten, der gross genug ist, das ganze ägyptische Heer aufzunehmen, oder an éinem Tage den Jordan! Diese Zahl ist einfach unüberlegt und stösst sich mit der übrigen Erzählung in der schlimmsten Weise.

Anhang. Die poetischen Stücke und die Gesetzgebung in JE.

§ 29. Die poetischen Einsätze in JE.

Es ist oben (S 110) die Bemerkung Kue's § 13 S 215 angezogen worden, dass die ganze jehowistische Geschichtschreibung relativ jung ist, weil sie die poetische Behandlung der Vergangenheit schon hinter sich hat, wie noch vorhandene Reste dieser literarischen Vorstufe zeigen.

Sogar die Titel von zwei Sammelwerken sind überliefert סֵפֶר מִלְחֲמוֹת יהוה (Nu 21 14) und סֵפֶר הַיָּשָׁר (Jos 10 13 2 Sam 1 18). Ersterer bezieht sich jedenfalls auf die Kriege Israels gegen seine Feinde, die Bedeutung des letzteren ist unsicher: Bl-W 5 § 5 S 9 übersetzt ihn *Buch der Redlichen, Frommen, Buch der Verehrer Jhwh's und ihrer Thaten;* Kue § 4 A 4 S 34 schwankt zwischen der Deutung *Buch des Rechten* (in Jhwh's Augen) und *Buch des Gerechten* (wieder nach Jhwh's Urteil), und meint letztere Deutung empfehle sich durch den Gebrauch von יְשֻׁרוּן als Bezeichnung des israelitischen Volks; Dillm III 488 und Kittel 83 übersetzen *Buch des Braven* und denken sich als Inhalt die edlen Thaten der besten Söhne Israels. Die Frage, ob die einzelnen Gedichte dieser Sammlungen in einen sie zugleich erläuternden geschichtlichen Rahmen eingefügt waren, mag auf sich beruhen; Bl-W5 § 5 S 10 hält es für den Sepher hajj. für unwahrscheinlich, für das Kriegsbuch (ib S 9) für unentscheidbar, Dillm II 123 bei letzterem für wahrscheinlich.

Die Vermutung über die Zeit dieser Sammlungen hängt von den Vermutungen über ihren Inhalt ab. Beim Seph. hajj. ist durch 2 Sa 1 sicher gestellt, dass jedenfalls die Helden der ersten Königszeit darin noch behandelt worden sind. Reuss § 172 hat von da aus die Sammlung beider Bücher in die davidisch-salomonische Zeit versetzt. Eine ältere Zeit sei durch die Aufnahme davidischer Gedichte ausgeschlossen, eine jüngere anzunehmen unnötig, weil die Wandlung der öffentlichen Verhältnisse unter Salomo, das Absterben des freien ungebundenen Heldentums ganz dazu angethan war, „den

Blick auf die vielbewegte frühere Geschichte zu richten und den Gedanken zu wecken, dass es eine dankbare Aufgabe sei, die Schätze der älteren Dichtkunst vor dem Untergang zu bewahren". Bl-W[5] § 5 S 9 vermutet als Inhalt des Buchs der Kriege Jhwh's die Ereignisse des Auszugs, der Wüstenwanderung und auch noch die der Eroberung des Landes. Dillm III 122 s zu Nu 21 14 s hält das Buch zwar für nachmosaisch, denkt sich aber unter den Kriegen Jhwh's die Kämpfe um den Besitz des Landes; die Sammlung der Lieder verlegt Dillm spätestens in die davidisch - salomonische Zeit, ist aber eher geneigt, in eine noch frühere zurückzugehen, die noch frischere Erinnerungen hatte. Kittel 81 hat sich der Ansetzung von Reuss angeschlossen.

Diesen Vermutungen sind neuerdings andere gegenübergetreten, welche die Herstelllung dieser Sammelwerke in jüngere Zeit verlegen. Kue denkt sich mit Berufung auf 1 Sa 18 17 25 28 unter den Kriegen Jhwh's die Kämpfe Israels mit seinen Nachbarn in der Richterperiode, unter David und später. Der Sammler selber hatte vermutlich die Heldenperiode schon hinter sich (§ 4 A 5 S 34); speciell Nu 21 14 s bezieht sich auf die Zwistigkeiten der transjordanischen Stämme mit Moab und Ammon, wobei die Frage in Betracht kam, wem jene ihr Land entrissen hätten (A 6 S 35). Auch Wc 343 ist der Meinung, dass das Lied Nu 21 27—30, welches nach den meisten der gleichen Quelle wie v 14 s entnommen ist, sich auf weit spätere Ereignisse beziehe; ebenso das Brunnenlied v 17 s, das übrigens metaphorisch zu verstehen ist, nicht von einem gewöhnlichen Brunnen, sondern von einem den die Feldherrn aufgegraben haben: das Lied bezieht sich nach Wellh auf die Eroberung (פתח) der moabitischen Stadt Beer. EMeyer ZatW I 130 ss knüpft an Nu 21 27—30 an, indem er mit Knobel — und andern — annimmt, dass auch dieses Bruchstück, wie v 14 s und dann auch v 17, dem Buch der Kriege Jhwh's angehört. Das Lied, das einen von Hesbon bis Dibon d. h. einen von Norden nach Süden sich fortschiebenden Kampf im Auge hat, bezieht sich auf die langwierigen Kämpfe, die Nordisrael mit Moab geführt hat und aus denen die Mesaepisode genauer bekannt ist, wie denn auch Jer 48 45—47 diese Verse direkt auf Moab bezogen werden und sogar das Haus Sihons als moabitisches genannt wird. Das Buch der Kriege lässt Meyer von hier aus zwischen 850 und 800 gesammelt sein; zur Zeit des Elohisten war der Sinn des Lieds längst vergessen, er bezog es auf die mosaische Zeit. Stade GJ I 50 hat auf die Voraussetzung, dass Nu 21 27—30 aus dem Kriegsbuch genommen ist, die Folgerung gebaut, dass dieses ephraimitischen

Ursprungs und erst in der Zeit des getrennten Reiches entstanden ist, eben weil jenes Lied auf die Kämpfe geht, welche Israel vielleicht erst unter Omri führte (um 900).

Dillm III 123 hat dagegen nur einzuwenden, es sei nicht anzunehmen, dass die späteren Schriftsteller, J und E, notorisch jüngere Lieder als Zeugnisse für jene frühe Zeit bieten konnten, ein Einwand der wegfällt, wenn für J und E jene Lieder eben nicht notorisch jüngere waren. Kittel's (S 82) Begründung des Dillm'schen Einwands, dass ein Jahrhundert — wenn man E um 750 ansetzt — nicht ausreicht, um den von Meyer und Stade angenommenen Anachronismus bei E und seinen Lesern zu erklären, lässt sich hören, nur nicht gerade mit Kittel's Begründung, „dass noch Leute existiert haben müssen, welche die angebliche Entstehung und ursprüngliche Verwendung der Sprüche noch kannten"; solche Leute müssen nicht nur nicht existiert haben, sondern es ist sogar unwahrscheinlich, dass sie vorhanden waren. Wohl aber kann man daran denken, dass der Sammler des Kriegsbuchs dem von Meyer und Stade angenommenen geschichtlichen Anlass dieser Lieder noch nahe genug stand, um ihn zu kennen, und dass er ihn in seiner Sammlung bemerkt hat; dann liesse die von E gemachte Verwendung der Lieder sich nicht recht denken. Indessen, das sind alles Möglichkeiten, für die es keine Beweise giebt; über Vermutungen kommt man da nicht hinaus.

Aber ausser Fragmenten dieser beiden Sammlungen sind im Pentateuch und zwar wohl durchaus in JE auch einige grössere poetische Stücke aufgenommen, der Jakobssegen Ge 49, das sog. Meerlied des Moses Ex 15, die Bileamssprüche Nu 23 und 24, dann das Moseslied und der Mosessegen Dt 32 und 33. Dieselben verlangen eine besondere Behandlung und dürfen nicht zur Bestimmung des Charakters und Alters von J oder E verwendet werden. Sind sie älter, so ist ihre Aufnahme kein Beweis dafür, dass die in ihnen vorausgesetzte Situation für J oder E noch vorlag; andererseits ist es auch nicht von vornherein auszuschliessen, dass poetische Erzeugnisse aus derselben oder späterer Zeit nachträglich mit J oder E oder JE vereinigt worden sind.

Der sog. Jakobssegen Ge 49 ist ein prüfender und wägender Ueberblick über die Stämme, die im allgemeinen nach der Altersfolge durchgenommen werden, so jedoch dass die sechs Leastämme zusammengestellt und zwischen sie und die Rahelstämme die von den zwei Nebenweibern hergeleiteten eingeschoben sind; ausserdem ist Sebulon dem Issaschar vorgeordnet; die vier Hinterstämme sind übrigens nicht der Abstammung nach sondern geographisch in der Rich-

tung von Süden nach Norden aneinandergereiht (vgl Dillm I 446). Dillm weist mit Recht darauf hin, dass die eigentümlichen Bilder und Anschauungen, auch der Sprachgebrauch für dieses Stück eine Sonderstellung verlangen. Es ist durchaus altertümlich und hat eine grosse Anzahl seltener, später zum Teil gar nicht mehr gebräuchlicher Wörter; Dillm nennt פַּחֵז und הוֹתִיר v 4, מְכֵרָה v 5, מְחֹקֵק v 10, סוּת v 11, חַכְלִילִי v 12, מִשְׁפְּתַיִם v 14, שְׁפִיסֹן v 17, שָׁלִיחַ v 21 und verweist dazu auf die durchaus eigentümliche Sprache von v 22—26 (S 447). Was für eine Situation des Volkes setzt das Stück voraus, in welcher Zeit kann es entstanden sein?

Dillmann (ältere Ansichten vgl Dillm I 447, Reuss § 171) nimmt die Richterzeit, genauer die Neige der Richterzeit an, die Sprüche haben die geographischen und geschichtlichen Verhältnisse im Auge, wie sie in der Richterzeit sich gebildet hatten, die Königszeit dagegen ist nicht mehr berücksichtigt: auf das Königtum Sauls und Davids wird nicht angespielt, das über Levi und Issaschar gesagte schliesst die Königszeit geradezu aus; v 20 spricht nicht von einem israelitischen König, v 8 namentlich passt auf das geteilte Reich nicht (447 s). Auf die Neige der Richterzeit passt hingegen Inhalt und Tendenz: die auseinandergehenden Stämme lässt ein hiezu befähigter Mann das vernehmen, was unter diesen Umständen zu sagen war, Lob und Tadel, Segen und Fluch, oder auch nur gleichgiltiges, das aber eben durch den Kontrast mit dem den andern gesagten seinen Stachel bekommt (448 s). Der Verfasser ist ein Judäer, der aber wahrscheinlich schon einiges vorgefunden hat, namentlich den Spruch über Joseph, wie Sprache und Inhalt desselben wahrscheinlich machen (449). Wegen Ge 34 30 s ist es wahrscheinlich, dass J die Rede aufgenommen hat (450). So auch Kittel 145.

Reuss § 171 findet in dem Abschnitt keine Anspielung auf das Königtum des Nordreichs, auch wisse er nichts von der glänzenden Zukunft des Stammes Levi, nichts von dem Ruin der Nation. Die Eroberung des Landes ist vollzogen, Ruben und Simeon haben ihre Bedeutung verloren, Levi hat noch kein Privilegium, also existiert auch noch kein Centralheiligtum namentlich nicht auf benjaminitischem Boden; Juda ist oben auf, es hält den Herrscherstab, ist der Löwe des Augenblicks, das Haupt der Stämme; Joseph hat wohl den Vorzug des Reichtums aber nicht den der Macht. Alles das führt auf die Zeit, wo das Haus Sauls sich vor David zurückgezogen hatte.

Nach Wellhausen (GJ I 375, neu aufgen. mit Polemik gegen Dillm Wc 320—23) ist in die Zeit des geteilten Reichs herunter zu

gehen. Der Spruch über Juda setzt das Königtum Davids voraus; Juda ohne David ist nichts, Judas ganze Bedeutung hängt ganz und gar und lediglich von ihm ab. Uebrigens ist aus dem Spruch über Juda v 10 als nicht ursprünglich zu streichen, da v 11 an v 9 anknüpft; seiner frühern Emendation des Verses (שֶׁלֹה st. שִׁילֹה, zugl. Streichung des וְלוֹ) traut Wellh selbst nicht mehr. Dass man nicht mit Reuss die Zeit des ungeteilten Reichs annehmen darf, zeigt der Spruch über Joseph: wenn dieser v 26 der gekrönte unter seinen Brüdern heisst, so hat das nur Sinn, wenn das Königtum von Nordisrael an ihm haftet; die Pfeilschützen, mit denen er zu kämpfen hat (v 23 s), können nur die Aramäer von Damaskus sein, deren Angriffen Joseph Jahrhunderte lang ausgesetzt war. Stade GJ I 150 A 1 denkt speciell an die Zeit Ahabs, findet aber in manchen der Sprüche auch noch Erinnerungen an die vorkönigliche Zeit.

Kue § 13 A 16 S 228 glaubt im Anschluss an Renan und Land, dass im Jakobssegen Aussprüche, Urteile und Wünsche aus verschiedenen Zeiten bearbeitet und zu einem Ganzen verschmolzen worden sind. Die Ansiedlung in Kanaan wird durchgängig vorausgesetzt. In die Richterzeit führen v 5—7 14 s 16 s. Vor David unmöglich ist v 9—12, während v 26 einen König aus dem Stamm Joseph d. h. das ephraimitische Reich voraussetzt. V 23 geht auf die Einfälle der Aramäer und deren Abweisung. Die Vereinigung der 12 Stämme zu dem éinen Israel macht die Zusammenstellung vor dem 10. oder 9. Jahrhundert unmöglich — auf Grund der Voraussetzung, dass das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit der 12 Stämme eine Errungenschaft des Königtums war. Die Ansicht von Wellh und Kue hat auch Corn 68 sich angeeignet.

Neuestens hat HZimmern (der Jakobssegen und der Tierkreis Z. f. Ass. VII [1892] 161—172) den Nachweis versucht, dass in den Sprüchen des Jakobssegens Beziehungen zu den babylonischen Vorstellungen über den Tierkreis, speciell zum Gilgamesch-Epos sich erhalten haben. So wertvoll diese Ausführungen für die sachliche Erklärung sind, in diesem Zusammenhang haben sie keine Bedeutung. Zimmern selbst (S 172) ist weit von der Annahme entfernt, dass der Dichter oder Sammler des Stücks noch eine Vorstellung von der ursprünglichen Bedeutung dieser Sprüche hatte; auch ist der sagengeschichtliche Weg, auf dem Züge des Gilgamesch-Epos auf die israelitischen Heroes Eponymi übertragen worden sind, wie Zimmern (ib) ebenfalls selbst hervorhebt, ein so weiter und so dunkler, dass diese Entdeckung für die Datierung von Ge 49 in keiner Weise verwertet werden kann.

Das Meerlied des Moses Ex 15 1—18 ist nach Dillm (III 122) wahrscheinlich dem Buch der Kriege Jhwh's entnommen und zwar (II 153) wahrscheinlich von E. Auch hier hebt Dillm im Anschluss an Knobel neben dem hohen poetischen Wert des Lieds die Altertümlichkeit der Sprache hervor. Die Vergleichungen in v 5 10 16, die Bezeichnungen Jhwh's als אִישׁ מִלְחָמָה v 3, נֶאְדָּרִי בַכֹּחַ v 6, נוֹרָא תְהִלּוֹת v 11, Kanaans als נְוֵה קָדֶשׁ und הַר נַחֲלַת יהוה (vgl u. Wellh) v 13 17, Wörter und Ausdrücke wie נֶעֱרַם v 8, רָעַץ v 6, צָלַל v 10, אֱלֹהֵי אָבִי v 2, אַלּוּפִים und אֵילִים v 15, Bedeutungen wie die von גָּאָה v 1, הִנְוָה v 2, חָרַם v 7, auch רָמָה v 1 u. 21 und נֵד v 8, sowie der fast ausschliessliche Gebrauch der Suffixe מוֹ und מוּ (9mal gegen einmaliges הֵם v 16), zweimaliges כְּמוֹ v 5 8 (כְּ v 7 10), das Relativpronomen זוּ v 13 16, Abwesenheit des Artikels, der v 8—10 12 13 deutlich fehlt, in den übrigen Versen eben der Punktation angehört, werden von Dillm II 153 als Zeichen höheren Altertums angeführt. Das Lied kann aber so wie es lautet am roten Meer nicht gesungen worden sein, da v 13—17 die Ansiedlung des Volkes in Kanaan voraussetzt. Einfache Ausscheidung dieser Verse geht nicht an, weil das Lied seinem ganzen Bau nach auf den jetzigen Umfang angelegt erscheint; es müsste dann der ganze dritte Teil v 11—17 ausgeschieden werden; allein mit v 10, selbst zusammen mit v 18, gewinnt man keinen rechten Abschluss. Zu der Annahme, dass dann eben das Ganze erst nach der Ansiedlung des Volks entstanden sei, kann Dillm sich aber nicht entschliessen; durch Nu 21 Jos 10 Jud 5 „ist das gesangreiche Leben des alten Volks zu gut bezeugt", und „die Ueberlieferung, dass schon Moses und sein Volk jenes einzigartige Ereignis durch ein Siegeslied gefeiert haben, ist innerlich zu wohl begründet". Daher nimmt Dillm an, es liege ein ursprüngliches kurzes Moseslied in überarbeiteter Gestalt vor; diese Ueberarbeitung selbst aber setzt er gleich in die erste Zeit der Ansiedlung; sie in die davidisch-salomonische Zeit zu verlegen, wie die ältere Kritik gethan hat, zwingt weder v 17 (vgl oben die Deutung von הר נחלת הי), noch שָׁלִישׁ v 4, und die oben genannten Zeichen der Altertümlichkeit widerraten es (II 154). Kittel 187 meint von Dillm etwas abweichend, das Lied sei die spätere Ueberarbeitung einer aus der Moseszeit selbst stammenden Vorlage, welche dem Elohisten auch noch vorlag, aus der er aber nur das Fragment v 21 übernommen hat.

Reuss § 171 macht geltend, dass in dem Lied der Durchzug durchs rote Meer „bereits poetisch idealisiert, zugleich der Eroberungszug nach Kanaan ebenfalls im Licht der verschönernden Tradition ge-

schildert wird und dass am Schluss schon vom Tempel Salomos als einem bestehenden die Rede ist". Reuss wäre an sich bereit, mit der Datierung des Lieds noch unter die Zeit Salomos herunterzugehen, meint aber, „der Ton des Gedichts lasse doch nicht an einen bereits verblichenen Glanz des Reichs denken".

Wellhausen (Wc 79) wäre geneigt, das Lied wegen v 8 und weil v 19 mit 14 23 29 stimmt, an E zu weisen, aber 15 17 ist Jerusalem erwähnt, das Lied ist daher entweder von R^je aufgenommen oder am Schluss von späterer Hand bearbeitet. Letzteres ist nach Wellh selbst das wahrscheinlichere: er hat kurz vorher die Ansicht ausgesprochen, die eloh. Darstellung des Durchzugs durchs Meer sei von dem Lied (v 8) abhängig, dann wird E das Lied doch wohl auch aufgenommen haben, und Wp 23 A macht er die Bemerkung, die Anspielung auf den jerusalemischen Tempel in v 17b falle aus der Rolle, mit הר נחלת יהוה in v 17a sei nichts anderes als das gebirgige Land Palästina gemeint; ist aber v 17b ein sekundärer auf Missverständnis beruhender Einsatz, so steht der Zuweisung an E nichts mehr im Weg. Freilich urteilt Wellh dann anderwärts (Wp ² 374 A. p ³ 368 A), abgesehen von dem alten Anfang sei das Lied ein Psalm in der Weise der Psalmen und habe keine Aehnlichkeit mit den historischen Liedern in Jud 5, 2 Sa 1, Nu 21.

Kue § 13 A 15 S 227 betont zunächst auch den palästinensischen Standpunkt des Lieds, recipiert Wellh's Ausführungen und weist darauf hin, dass v 20 s die vorangehende Mitteilung eines von Moses und dem Volk gesungenen Lieds wenn nicht ausschliesst, so doch unwahrscheinlich macht. Art und Stil des Lieds geben — im Gegensatz zu Dillm — zur Herleitung aus hohem Altertum keinen Anlass. Wenn in Jes 12 2b die Vershälfte 2a aufgenommen ist und in Jes 12 5 auf die Vershälfte 1b angespielt wird, so kann, um von Zweifeln an der Authentie von Jes 12 abzusehen, das Citat des mit v 21 identischen Anfangs keinen Beweis für die Existenz des ganzen Gedichts abgeben. Corn 68 s erklärt das Lied für eine jüngere Ausspinnung von v 21.

Jülicher JpTh VIII 124 ss findet in v 20 s die ursprüngliche Relation (J), behauptet im Gegensatz zu Wellh die Integrität des Lieds v 1—18, kann es aber dann nicht für alt ansehen. Dem Verf., meint er, haben beide JE-Berichte über den Durchzug vorgelegen, auch auf das Dt nehme er deutlich Bezug (vgl v 2 und 14 13, v 3 und 14 14, v 4 und 14 25 28a 15 22, v 5 und 14 28a, v 8 und 14 21, v 9 und 14 25 3 9). Das Lied ist von R^je oder einem späteren R als Glosse zum Mirjamlied gedichtet worden. Gedanken, wie sie in v 17b 18 zum Ausdruck kommen, sind vor der dt'istischen Epoche unbelegbar. Auch die

Sprache weist dahin: הֲהֵמָּה in v 8 ist ein Lieblingswort der späteren Psalmen und לֶבְרִים ib. ist ein spätes Bild, das Prädikat נוֹרָא תְהִלֹּת für Gott in v 11 ist nicht alt, נַהֲלָתֶךָ v 17 ist namentlich bei D beliebt. „Form, Vorstellungskreis, Theologumena — alles passt zur dt'istischen Epoche und zu einem Verfasser, der entweder E und J schon zusammengeflochten vorfand oder sie selbst zusammenflocht. Die übrigen Merkmale der Altertümlichkeit sind nur solche der archaistischen Velleität."

Die Bileamssprüche in Nu 23 und 24 geben wenig Anhaltspunkte. Die beiden ersten (23 7—10 18—24) „ergehen sich in allgemeinem Lobe" (Reuss § 171); dass der Königsjubel in 23 21 nicht das Volkskönigtum im Auge hat, sondern wegen des Parallelismus Jhwh als dem König von Israel gelten muss, heben Dillm III 153 und Kue § 13 A 5 S 228 gleichmässig hervor. Im dritten Spruch (24 3—9) tritt Agag auf; Reuss l. c. wie schon Bleek (im Rosenm. Repert. I 1822 S 35 s) findet darum eine Anspielung auf Saul in der Stelle; Dillm III 158 versteht dieselbe so, dass eben das israelitische Königtum mit dem amalekitischen verglichen werde, ohne damit sagen zu wollen אֲגַג sei der Titel der amalekitischen Könige überhaupt gewesen; Kue l. c. findet hier wie 24 17 s eine Anspielung auf die Siege Davids. Dass mit dem Stern aus Jakob im vierten Spruch (24 15—19) das Königtum Davids gemeint ist, wird jetzt allgemein angenommen. Dillm III 161 hat dies noch besonders damit begründet, dass kein anderer König Moab und Edom zugleich unterworfen habe; die Beiziehung Edoms in diesem Zusammenhang, der es eigentlich nur mit Moab zu thun habe, sei nur verständlich, wenn die Anspielung auf David dadurch deutlich gemacht werden sollte.

Soll damit gesagt sein, diese Sprüche haben ihre Formulierung in Davids Zeit erhalten? Dillm l. c. erinnert daran, dass während Ge 27 40 vom Verschwinden der Glanzzeit redet, die Bileamssprüche den Bestand der Herrschaft über Moab und Edom voraussetzen; das führe wenn nicht in Davids Zeit selbst, so doch in die Zeit, da Moab und Edom noch unter Israel standen; ein fester term. ad quem lässt sich freilich bei dem Dunkel, das über diesen Völkerverhältnissen liegt, daraus nicht entnehmen. Aber auch Reuss l. c. ist von dem hohen Alter dieser Sprüche überzeugt; dasselbe ergebe sich schon daraus, dass sie einem Heiden in den Mund gelegt werden.

Der palästinensische Standpunkt der Sprüche ist durch 24 3—9 sicher gestellt. Dass sie die Zeit der Blüte und Macht im Auge haben, ist ebenfalls unzweifelhaft: der erste Spruch rühmt die grosse

Zahl des Volks, der zweite und dritte (mit den gleichen Worten (23 24 24 9) seine kriegerische Kraft. Ob aber die Sprüche in dem vorliegenden Wortlaut so sehr alt sind, wird durch 23 9b vielleicht doch etwas unsicher gemacht: dieses starke Bewusstsein der besondern Art Israels, das abgesondert wohnt und sich nicht zu den andern Völkern rechnet, ist kein Zeichen höchsten Altertums, aber gut elohistisch; auch die Hervorhebung der absoluten Unwandelbarkeit Gottes erinnert an den bei E herrschenden Gottesbegriff.

Sehr weit gehen die Meinungen über das Moseslied Dt 32 auseinander. Dasselbe ist (vgl Reuss § 226), wie schon der Eingang zeigt, ein Lehrgedicht. In erzählendem nicht sehr schwungvollem Ton und ziemlich farbloser Darstellung der Geschichte werden die Wohlthaten angeführt, die Gott dem Volk bis zu dessen Ansiedlung erwiesen hat (v 5—14). Israel hat dieselben mit Untreue und Götzendienst erwiedert (v 15 ss), darum zürnt Jhwh und droht mit Vergeltung (v 19 ss), will aber um seiner eigenen Ehre willen das Volk nicht zerstreuen (v 26 ss), sondern es aus Erbarmen wieder zu Gnaden annehmen (v 36 ss) und seine Feinde vernichten (v 40—43).

Dillm III 393 s stellt voran, dass das Lied auf die Zeit des Moses als auf graues Altertum zurückblickt (v 7) und für die Gegenwart schon schweren Abfall des in Kanaan ansässigen Volks und Einschreiten Gottes, ja geradezu einen schweren Strafzustand voraussetzt (5 15—20). Auf was für eine Zeit das geht, ist aber schwer bestimmt zu sagen, da die Beschreibung des Abfalls und der Strafheimsuchung sehr allgemein gehalten ist. Die Aufzählung der Wohlthaten Gottes geht nicht über die Richterzeit herunter (v 14), „aber das fremde thörichte Volk, das über Israel übermächtig geworden ist, ihm ungeheure Niederlagen beigebracht hat und es zu erdrücken droht (v 21 30 35 s), gegenüber dem aber volle Rettung und blutige Rache nicht bloss möglich ist, sondern bestimmt zugesagt wird (v 40 ss), ist in der Geschichte nur einmal dagewesen, nämlich in den damascenischen Syrern unter Benhadad und Hasael, von der Zeit Ahabs bis in die Tage des Joahas und Joas hinein“. So kommt Dillm für das Lied auf die Zeit des Elias und Elisa, also um 900. Auf die spätere Zeit des Niedergangs von Samarien passt v 40 ss nicht. An die Assyrer zu denken liegt kein Grund vor, vielmehr ist der volle Bestand Israels und die Möglichkeit der Rettung mit Vermeidung des Exils vorausgesetzt. Die nachjesajanische Zeit (Lagarde Semit. I 28) passt noch weniger. Alle Andeutungen weisen auf das Nordreich. Auf dieses als Heimat führen auch sprachliche Zeichen. Das Lied enthält „vieles ganz eigentümliche, in der judäischen Büchersprache nicht belegbare

wie כָּשָׁה v 15, (שָׁוָה v 18), הִפְאָה v 26, כָּמַס v 34, בּוֹנֵן v 10, הִסְפָּה v 23, שְׁעִירִים v 2, פְּתַלְתֹּל v 5, (יְלֵל v 10), חֶמֶר v 14, אֵמוּן v 20, (מְזֶה), מְרִירִי v 24, שִׁלֵּם v 35, נָסִיךְ Trankopfer, (סְתִרָה v 38), שָׁעַר mit Acc. v 17, oder Seltenes wie עָרַף v 2, הִקְנִיא v 16 21, זָהַל v 24, כָּעַס v 15, הִשְׁבִּית v 26, זֵכֶר v 41, אָחַז מִשְׁפָּט v 41 43, הֵשִׁיב נָקָם v 41 43, יְשֻׁרוּן v 15, שֵׁדִים v 17, יָמוֹת v 7, die Wortkomposition mit לֹא v 17 21, darunter auch einiges entschieden ins aramäische Sprachgebiet Gehörige wie חֶמֶר v 14, אֲזֻלָה v 36, יָמוֹת v 7 (vgl auch גּוֹזָל v 11 mit Ge 15 9 bei E)"; auch die Wortbildung mit לֹא dürfte zu letzterem zu rechnen sein. Doch führt Dillm in diesem Zusammenhang auch einiges an, was nicht gerade für die von ihm angenommene Zeit passt: „die Verwandschaft des Lieds mit der eigentlichen Lehrpoesie nach Sprache (לֶקַח v 2, תַּהְפֻּכֹת v 20, אֵיד v 35) und Gedanken (Hervorhebung der Weisheit des Handelns in 6 21 28 s), die Formulierung der ethischen Vollkommenheit Gottes als Gerechtigkeit v 4, die Bezeichnung der fremden Götter als Nicht-Gott v 17 21 und als תּוֹעֵבוֹת und הֲבָלִים v 16 21, welch letztere für sich sogar auf Jeremias Zeit führen könnten". Anklänge an das Lied findet Dillm nicht bloss in Dt und Jer, sondern auch bei Jes (1 2—4 30 9—17 und Micha (5 6 7 17), ja schon bei Hosea, welcher mit seinen Grundgedanken ganz in diesem Lied wurzeln und viele Reminiscenzen daraus haben soll (2 9 s 4 16 5 14— 6 2 8 14 9 10 11 3 13 4—6 8 14 10). Da ist indessen wie gewöhnlich auch die Umkehrung denkbar. Aufgenommen hat das Lied nach Dillm der Jahwist. Dass er es auf blosse Vermutung hin dem Moses zugeschrieben habe, ist nicht denkbar, eine Erweiterung einer älteren Grundlage kann das Lied auch nicht sein, J „muss es also selbst schon unter des Moses Namen überliefert erhalten haben". Dillm weist darauf hin, dass auch Dt 33 ψ 90 (nicht aber das von Lag ges. Abhdl. 37 in diesen Kreis gezogene Meerlied Ex 15), obwohl sie sicher nicht von dem gleichen Verfasser sind, mit dem Moseslied sprachliche Berührungen haben, und schliesst daraus, dass es in den Prophetenkreisen des Nordreichs schon ziemlich früh Gebete und Lehrdichtungen gab, welche sich an des Moses Namen oder Autorität anschlossen.

Reuss § 226 hält für das „Unvolk" wohl die Assyrer, wenn er das Gedicht in die letzte Zeit des Niedergangs Samariens verlegt. Da eine Anspielung auf eine bereits eingetretene Katastrophe und eine Deportation nicht vorkommt, will Reuss in der Zeit vor dem Untergang des ephraimitischen Reichs stehen bleiben, aber in einer

solchen, wo es mit dessen Herrlichkeit vorbei war. Ephraimitische Abfassung ist für Reuss übrigens nicht sicher.

Kue § 13 A 30 S 245 s wendet gegen die chronologische Ansetzung Dillm's ein, das „Nicht-Volk" meine sicher entweder die Assyrer oder die Chaldäer, wie Jes 5 26 s 14 31 33 19, noch mehr Jer 5 15 s 6 22 s und vor allem Hab 1 6 ss zeige. In der That ist die Bezeichnung „Nicht-Volk" für die damascenischen Syrer nicht verständlich, wenn man, wie Dillm III 413 z. St. selbst thut, als Grund dieser Bezeichnung die Unverständlichkeit der Sprache ansieht, da namentlich das Nordreich mit den Syrern von Damaskus in lebhafter Berührung stand. Die Schilderung dessen, was Jhwh dem Volk bereits angethan hat, setzt entweder den Standpunkt eines Ephraimiten ums Jahr 740, oder den eines Judäers aus der Zeit Jeremias voraus. Für die letztere Annahme spricht Stil und Sprachgebrauch: v 1—3 ist eine schwulstige Uebertreibung von Jes 1 2, verwandt mit ψ 99 2—4, der Sprachgebrauch steht auf einer Stufe mit Jer und Ez; עָוֶל v 4, הִכְעִיס und תּוֹעֵבָה v 16, שָׂעַר v 17, חוֹלֵל v 18, תַּהְפֻּכֹת v 20, הֶבֶל v 21, קָנַח und לִהֵט v 22, לָחַם essen v 24, מָכַר v 30, אַכְזָר v 33, מוּט und אֵיד v 35, שִׁבְיָה v 42, הִרְנִין v 43 sind Wörter, die für das 8. Jahrhundert nicht nachweisbar sind. Die Parallelen in Dt und Jer beweisen die Priorität von Dt 32 nicht; Jer pflegt, wo er sich an jemand anschliesst, dies in ausgedehnter Weise und wörtlich zu thun (so in cp 46 ss). Von einer derartigen Benützung von Dt 32 kann bei ihm keine Rede sein. Die Uebereinstimmung von Dt 32 und Jer ist die von Zeit- und Gesinnungsgenossen. „Das Lied des Moses kann etwa 630 v. Chr. gedichtet, aber auch sehr wohl 20 oder 30 Jahre jünger sein."

EMeyer Gesch. d. Altert. § 369 hat das Moseslied noch zu E gerechnet und es für die Schilderung der theologischen Gedanken in E eigentlich zu Grund gelegt.

Dem gegenüber hat Stade ZatW V 297—300 gezeigt, dass gerade die Einleitung des Lieds, 31 16—22 nicht elohistisch ist, wie denn auch der Gottesbegriff in Dt 32 ein noch mehr entwickelter ist, als sonst bei E. Stade findet nämlich (S 300), dass die in dem Gedicht begegnenden Ansichten über Jhwh und die Götter der fremden Völker als frühesten Termin seiner Entstehung die Zeit des Jeremia anzusetzen zwingen (vgl לֹא אֱלוֹהַּ — schon אֱלוֹהַּ für sich ist ein Zeichen ziemlich später Zeit — v 17; auch die שֵׁדִים ib.). V 34 findet sich die Lehre von der Vorherbestimmung (vgl hiezu Jer 1 5). Einen sehr späten Gedanken enthält endlich v 8 (st. בני ישראל von

LXX בני אל vorausgesetzt), wo schon nachexilische Engelspekulationen hereinspielen (vgl GJ II 239); doch ist dieser Vers möglicherweise ein Einschub.

Cornill 71 weist auf die Stellung hin, welche die Einleitung des Mosesliedes (31 16—22) hat; dieselbe steht zwischen 31 14 15 und 23, Versen, welche die Fortsetzung von 31 1—8 bilden; 31 1—8 aber ist die Ueberleitung zum Buch Jos, also jünger als die beiden Vorreden des Dt, da diese noch zur Sonderausgabe des Dt gehören [1]). Das Lied braucht somit dem Dt nicht ursprünglich angehört zu haben. Der Ausdruck hat manches Eigentümliche, aber dem Gedanken fehlt jede Originalität. „Es ist gewissermassen ein Kompendium der prophetischen Theologie, durch und durch voll Reminiscenzen an ältere Propheten.“ Namentlich jeremianische Wörter und Ausdrücke sind zahlreich (vgl Kamphausen, das Lied Mose's 1862 S 296 ss) und beweisen, dass es hinter Jer gehört. Sonst hat das Lied dt'istisches Gepräge (vgl גֹּדֶל von Gott gesagt v 3, הִכְעִיס v 16, das Befragen des Vaters v 7, die Rücksicht auf die Feinde v 27), ja auch dt-jes. Anklänge finden sich (v 12 39 Gott allein und keiner neben ihm, v 31 die Heiden sollen selbst zwischen Jhwh und den Götzen entscheiden), endlich kommen auch ganz junge Wörter vor (אֵיד, תַּהְפֻּכוֹת, כִּפֶּר). Das Lied gehört demnach frühestens in die letzten Jahre des bab. Exils, wenn nicht noch weiter herunterzugehen ist, — eine Folgerung, die nicht notwendig sein dürfte.

Der Mosessegen Dt 33 endlich ist ein Seitenstück zum Jakobssegen, nach allgemeiner Ansicht jünger als dieser, wofür schon die beiderseitigen Aeusserungen über Levi beweisend sind (vgl St GJ I 152—156; ältere Ansichten vgl Dillm III 415, Reuss § 216 Schluss).

Dillm III 414—416 hebt hervor, dass Dt 33 trotz grosser Selbständigkeit (vgl die Anordnung der Stämme) mit Ge 49 nicht nur im einzelnen sich vielfach berührt, sondern auch in der Idee und Anlage den Jakobssegen zum Muster hat. Das Stück ist ohne Zweifel von Anfang an unter dem Namen des Moses gedichtet und will auch in der Tendenz ähnlich dem Jakobssegen das Volk aufs neue um die Fahne der Mosesstiftung sammeln (416). Bei aller Betonung der Integrität des Textes (416) giebt Dillm doch zu, dass derselbe an einigen Stellen verdorben oder glossiert ist (v 2—5 [v 4a nach-dt'isch] 7 12 16 21 [25 ?]), aber namentlich Einleitung und Schluss sind ganz

1) Dazu will freil. nicht recht passen, dass Corn 72 für 31 14 15 28 eine eloh. Grundlage annimmt, die dt'istisch überarbeitet wäre.

gleicher Art wie das Mittelstück und für dieses unentbehrlich. Nicht einmal die Ueberschriften der einzelnen Sprüche hält Dillm für redaktionell: da im Unterschied vom Jakobssegen in die Sprüche des Mosessegens die Namen der Stämme gar nicht oder nicht durchsichtig und übersichtlich eingewoben sind, können Ueberschriften bei einem Teil nicht entbehrt werden, bei dem andern sind sie der Gleichmässigkeit wegen zu erwarten (414). Der historische Standpunkt ist der nach Ansiedlung des Volkes (v 2—4 27—29). Eine Anspielung auf nationales Unglück findet sich nicht, vielmehr ist Israel blühend und machtvoll herrschend. Auch religiöser Abfall wird nicht gerügt. „Aus v 8—11 12 ergiebt sich die Zeit nach Salomo, aus v 7 mit ziemlicher Sicherheit die Zeit nach der Reichsteilung und zwar die nächste nach derselben, weil der Lobpreis Levis und Benjamins zugleich mit dem über Juda und Joseph gesagten eben nur aus dieser Zeit zunächst nach der Reichsspaltung sich genügend erklärt“ (415). Doch hält Dillm (416) wie es scheint auch das 9. Jahrhundert nicht für ganz ausgeschlossen. Als Heimat des Mosessegens ergiebt sich das Nordreich: „Joseph wird aufs höchste, selbst die Stämme nördlich von ihm mit viel Teilnahme gesegnet, Juda dagegen kühl und kurz behandelt, ja sogar gewünscht, dass er zu seinem Volk zurückkehre“. Auch die Reihenfolge der Stämme spricht dafür, der Gesichtspunkt der Anordnung ist der historisch-geographische: „nach der üblichen Voranstellung des erstgeborenen Ruben wird zuerst auf das kurz vorher ausgetretene Juda, in welchem Simeon bereits aufgegangen ist, ein kurzer Blick geworfen, dann die zu Juda und Israel gehörigen Stämme Levi und Benjamin angeschlossen, dann die Hauptstämme Israels, den Führer und Königsstamm Joseph voran, durchgegangen“ [1]). Auch Spezialitäten wie der Basanlöwe und sprachliche Zeichen sprechen dafür (חֹבֵב v 3, יִזַּנֵּק v 22, שָׁפַע v 19 sind aus dem Aram. erklärbar, מֶגֶד v 13 kommt nur noch im HL vor). Die Anerkennung des Priesterrechts Levis und die Anspielung auf den salomonischen Tempel machen nordisraelitische Herkunft nicht unmöglich; bei E galt Levi als Träger des Priestertums und Anerkennung des jerusalemischen Heiligtums fand sich gewiss in weiten Kreisen Israels. Beides freilich wird noch am lebhaftesten unmittelbar nach der Reichstrennung gewesen sein, ehe Jerobeams Neuerungen durchgedrungen waren (415 s), letzteres eine Argumentation, die bei der neueren Auffassung der Geschichte Israels hinfällig ist. Dass erst D diesen Segen aufgenommen habe, be-

1) Von eigentl. „Ordnung“ ist dabei freilich nicht viel zu spüren.

streitet Dillm. Positiv spricht dagegen סִינַי v 2. Alles weist vielmehr auf den Elohisten hin (der übrigens auch nicht סִינַי schreibt!). Dieser hat den Segen nicht verfasst, aber gekannt und aufgenommen. Dillm glaubt damit zugleich einen Unterschied von E gegenüber J und D gewonnen zu haben: bei J und D scheide Moses mit Worten der Mahnung und Warnung, bei E mit einem Segen (416) — indessen die Mahnungen und Warnungen hat bei E dann eben Josua nachgeholt.

Mit Dillm stimmt hier in der Hauptsache Cornill 72 überein, der den Mosessegen mit Bestimmtheit in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts verlegt (v 17 weist in die Zeit Jerobeams II, v 20 auf die glücklich bestandenen Bedrängnisse Gads durch die Syrer hin) und es für wahrscheinlich hält, dass er schon in E aufgenommen war.

Reuss § 216 findet, dass der Mosessegen „eine etwas schwache Nachahmung des Jakobssegens ist, mit welchem verglichen das Gedicht auf niedrigerer Stufe steht, auch durch die Unbeholfenheit der prosaischen Ueberschriften der meisten einzelnen Sprüche". Regelmässigkeit der Form fehlt; den Verdacht der Verstümmelung, der sich an mehrere Sprüche heftet, sucht Reuss nicht zu heben. Deutlich wird auf eine Zeit hingewiesen, „wo Juda gedemütigt war, Joseph an der Spitze stand und sein Fürst dem zweigehörnten Führer der Herde vergleichbar mit den Myriaden Ephraims und Manasses siegreich weit über die Grenzen zog". V 5 spricht möglicherweise von dem bestehenden Königtum; Juda ist, schwerbedrängt, Gegenstand der Fürbitte v 7, Simeon aus der Zahl der Stämme verschwunden; Levi zu hohem Ansehen und Einfluss gekommen tritt gewissermassen als Korporation auf und zwar im ephraimitischen Reich, hat aber noch gewaltige Widersacher (v 8 ss); auf Benjamins Boden steht das Haus Jhwh's v 12; aber auch Sebulon und Issaschar haben ihren heiligen Berg v 19; den Vorrang vor allen aber hat Joseph v 16. Das Gedicht schliesst mit einem hoffnungsreichen zukunftsicheren Epilog. Reuss (vgl § 213) versetzt das Lied zusammen mit dem Jahwisten in das Nordreich, in die Zeit „wo der Stamm Joseph auf dem Gipfelpunkt seiner Macht und Blüte war und Juda die Gnade des Siegers anflehen musste" d. h. vor den Verfall des Nordreichs, der mit dem Ende des von Jehu gegründeten Hauses der Nimsiden (784) begann, also ins Ende des 9. oder in den Anfang des 8. Jahrhunderts.

Kue § 13 A 16 S 229 bezieht v 17 auf Jerobeam II und sagt von dem Ausspruch über Levi (v 8—11), derselbe enthalte eine Wertschätzung der geistlichen Rechte dieses Stammes, welche, wenn sie

auch von einem Leviten herrührt, doch nicht älter sein kann als das 8. Jahrhundert, und wenn nicht die besondere Form und der Zusammenhang mit den übrigen Aussprüchen davon abhalten würde, an sich auf die Kreise führen könnte, aus denen das Dt hervorgegangen ist.

§ 30. Die Kultusgesetzgebung in JE.

Obwohl, wie schon hervorgehoben wurde (S 73), eine Einigung in der Quellenscheidung der jehowistischen Partien über die Gesetzgebung noch nicht erreicht werden konnte, ist es doch möglich, einige Eigentümlichkeiten dieser Gesetzgebung selbst herauszustellen. Dies zu thun ist notwendig teils zur Ergänzung des bisher über J und E Gesagten, teils behufs späterer Vergleichung dieser Quellen mit den andern Schichten des Hexateuchs.

Die jahwistische Gesetzgebung in Ex 34 ist, wie bei der Vergleichung beider Dekaloge schon geltend gemacht worden ist (S 217 ss), eine Opfer- und Festgesetzgebung. Auch von hier aus wird die jetzt auch von Bud ZatW XI 195 ss (vgl Tab. ü. QuSch) vertretene Zuweisung der jehowistischen Passahgesetzgebung in Ex 12 s an J einleuchtend. Die Ansicht, dass J ein Geschichtsbuch sei, wird dadurch nicht hinfällig, denn die Geschichte wird nicht erzählt, um die Gesetze zu begründen, sondern die Gesetze sind in die Geschicht als ein Teil derselben eingeflochten.

Hat die elohistische Gesetzgebung zu dieser jahw. Opfer- und Festgesetzgebung keine Parallele gehabt? Im eloh. Dekalog findet sich nur das Sabbathgebot — jetzt mit einer mutmasslich aus dem Schöpfungsbericht von J^2 genommenen Motivierung versehen —, dagegen enthält das Bundesbuch Ex 20 $_{24}$—23 $_{19}$ neben sittlichen und rechtlichen auch kultische Gesetze; zu den מִשְׁפָּטִים, dem jus, der Ordnung von Sitte und Recht, kommen noch דְּבָרִים, das fas, Vorschriften über die Religion bzw. den Kultus.

Vgl hiezu o. S 218.

Jus und fas im Bundesbuch sind auch formell unterschieden (vgl Rothstein [s. u. S 244] S 4). Ein Teil der Bestimmungen (vgl hiezu Bäntsch S 27 s) hat formell das gemeinsam, dass dieselben in der 3. Pers. Sing. gehalten und dabei durchweg bedingte Sätze sind, in denen der Hauptfall durch כִּי, die untergeordneten Fälle durch אִם eingeleitet werden (cp 21—22 $_{16}$) [1]); sachlich sind das Bestimmungen civil- und strafrechtlicher Art. Eine

1) Wenn gleich 21 $_{2}$ die 2. Person hat, so ist das sehr bezeichnend: das Gesetz will hier ein als allgemein vorhanden vorausgesetztes Verhältnis regeln; die 3. Person ist angewandt bei Fällen die vorkommen können, aber nicht die Regel sind.

andere Reihe von Bestimmungen wendet sich in direkter Rede also in zweiter Person (und zwar meist Sing.) an den, für welchen sie gelten; sachlich haben diese Sätze gottesdienstlichen (20 23—26 22 28 s 23 10—12 14—19) oder sittlich-religiösen Charakter (22 17—27 23 1—9); BÄNTSCH macht darauf aufmerksam, dass der formelle Charakter beidesmal dem Inhalt genau angemessen ist: Rechtsgesetze beziehen sich auf konkrete Fälle, müssen also bedingt ausgesprochen werden; sittlich-religiöse Forderungen sind unbedingt. Die Rechtssatzungen, Ex 21 1—22 6, betreffen (Anordnung von STADE GJ I 636 A 2 u. 3)

1. Die Rechtsverhältnisse des hebräischen Sklaven und der Sklavin (21 2—11).
2. Das Gewohnheitsrecht über Mord, Totschlag, Misshandlung der Eltern, Menschenraub, den Eltern fluchen (21 12—17).
3. Körperverletzung durch Menschen (21 18—27).
4. Körperverletzung durch Tiere, Ausserachtlassen von Vorsichtsmassregeln (21 28—36).
5. Diebstahl (21 37—22 3).
6. Schadenersatz für Sachbeschädigung (22 4 5, die einzelnen Punkte durch בער mnemotechnisch zusammengeklammert).
7. Schadenersatz für anvertrautes Gut oder Vieh, welches dem Entleiher beschädigt wird oder zu Grund geht (22 6—14).
8. Schwächung einer Jungfrau (22 15 s).

BÄNTSCH fasst 21 12—36 zusammen unter dem Titel „Bestimmungen zum Schutz des Lebens“ 21 37—22 16 unter dem Titel „Bestimmungen zum Schutz des Eigentums“, letztere nach zwei Gesichtspunkten, Art der Beschädigung und Art des Eigentums, angeordnet (S 16—25, bsds S 20 s und S 21 A 12).

Die דְּבָרִים, im jetzigen Text ohne Ueberschrift (der Titel דברים nach 24 3), enthalten:

1. Ein Altargesetz (20 24—26; v 22 s ist redakt.).
2. Hexe und Sodomit sind mit dem Tod zu bestrafen (22 17 18).
3. Cherem ist, wer andern Göttern opfert (22 19).
4. Humanitätsgesetze: Fremde und Waisen soll man nicht drücken, vom Armen nicht Zins nehmen, den von ihm verpfändeten Mantel nicht über Nacht behalten (22 20—26).
5. Gott soll man nicht lästern und dem König nicht fluchen (22 27).
6. Die Erstlinge gehören Jhwh (22 28 s; das Verbot Gefallenes zu essen v 30 von BÄNTSCH S 26 mit aufgezählt, S 48 ss als übrigens alter Zusatz ausgeschieden).
7. Benimm dich gerecht in Rechtshändeln (23 1—3).
8. Bewahre des Volksgenossen Tier vor Schaden (23 4 s).
9. Arme und Fremde bedrücke nicht vor Gericht (23 6—9).
10. Das 7. Jahr ist Brachjahr, der 7. Tag Ruhetag (23 10—12).
11. Halte Gottes Gebote und rufe anderer Götter Namen nicht an (23 13).
12. Halte die drei Feste, Mazzen Erntefest Herbstfest (23 14—16, dazu v 17—19, wodurch v 14—19 eine Ex 34 entsprechende Kultusgesetzgebung wird).

STADE l. c. macht darauf aufmerksam, dass in der zweiten Reihe Nro 1 2 3 5 6 10 11 12 zusammengehören, ebenso 4 7 9, dass dabei 4 und 9 sich ausschliessen, ferner dass Nro 8 den Zusammenhang von 7 und 9 sprengt, und hält für möglich, dass die erste Reihe ursprünglich nach der Zahl 10 oder 12 disponiert war. DILLM II 220 s hat nach BERTHEAU's Vorgang den Nachweis unternommen, dass auch die einzelnen Gruppen ursprünglich als Pentaden und

Dekaden gemeint seien (z. B. 21 18—27 28—32), freilich dabei von vornherein darauf verzichtend, dieselben durchweg wiederherzustellen. Auch BÄNTSCH (S 14—16 40) ist darauf wieder zurückgekommen; er meint, ab und zu scheine die pentadische bzw. dekadische Gliederung noch durchzublicken (z. B. 21 28—32), verzichtet aber bei dem Stand des Textes ebenfalls auf den Nachweis im einzelnen, mit Ausnahme des Sklavengesetzes 21 2—11, wo er glaubt je fünf Bestimmungen über das Recht des Sklaven und der Sklavin nachweisen zu können (v 2 3a 3b 4 5S und v 7 8 9 10 11); indessen auch in diesem Fall muss das Schema dem Text aufgezwungen werden.

Das Bundesbuch ist anerkanntermassen überarbeitet und im einzelnen vielfach verwirrt. DILLM II 221 konstatiert, dass der Redaktor verkürzt und erweitert hat; nicht ursprünglich sind namentlich die Verse 23 13 15, 22 20—23 z. T. (24b und 30?), auch die Wiederholung von 22 20 in 23 9. KUE § 5 S 48 und A 2 hält DILLM gegenüber das Bundesbuch für ein relativ vollständiges Korpus; wenn der Kultus nicht bis in alle Einzelheiten geordnet, wenn namentlich von Rechten und Pflichten der Priester gar nicht die Rede ist, so hat das Analogien auch im Dt und ist nicht durch Ausfälle im Text zu erklären, sondern als Selbstbeschränkung des Verfassers zu verstehen. Dagegen weist KUE § 5 A 1 S 48 s darauf hin, dass 21 16 den Zusammenhang zwischen v 15 und 17 unterbricht, 23 4 5 den von v 1—3 und 6—8; 23 9 ist eine Wiederholung von 22 20; 23 13 ist störend zwischen den Bestimmungen über die heiligen Zeiten (Sabbathjahr und Sabbath v 10—12) und über die Feste (v 14 ss); 23 19a wiederholt 22 28a. Wc 92 hält den ersten Abschnitt, die מִשְׁפָּטִים, für intakt, dagegen findet er in den דְּבָרִים mancherlei Bedenken erregendes. Als Leitfaden für die Ausscheidung sekundärer Zusätze benützt er die 22 17—30 gelegentlich in abrupter Weise auftretende Anrede mit „ihr", da im Bundesbuch sonst, auch in diesem Abschnitt, die singularische Anrede gebraucht wird („ihr" schon 20 23; vgl CORN 74, wo die folgenden Stellen ebenfalls besprochen werden). Der Plural erscheint zuerst 22 20b 21: in der That bezieht sich v 22 (vgl אֹתוֹ, das singul. Subj. in d. Satz mit כִּי, צַעֲקָתוֹ), nur auf den גֵּר v 20a; weiter ist v 23, ebenfalls durch das „ihr" sich abhebend, eine Ausspinnung von v 22 parallel v 21; ebenso v 24b eine verschärfende Glosse zu 24aβ; v 30, ebenfalls mit „ihr", passt nach WELLH nicht zu dem Geist des Bundesbuchs, entspricht namentlich den Verordnungen 21 34 s 22 10 12 nicht. Auch in 23 1—16 wiederholt sich dieses „ihr" in 9b und 13: v 9b, mit dt'istischem Motiv, gehört derselben Hand wie 22 20b, v 13 ist eine predigtartige Ermahnung nach späterem Geschmack. Ausserdem ist in diesem Abschnitt v 4 s, sowie das Sprüchwort 8b auszuscheiden, letzteres weil v 9a mit 7 8a aufs engste verbunden ist.

Einen umfassenden Versuch, die ursprüngliche Anlage des Bundesbuchs wiederherzustellen, hat JWROTHSTEIN gemacht (das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels. Erster Teil: Inhalt und Plan des Bundesbuchs, Halle 1888). Im Ganzen ist nach ihm das Bundesbuch eine Explikation des eloh. Dekalogs (S 76), die einzelnen Bestimmungen aber sind nicht, wie BERTHEAU und DILLM annehmen, einfach formell nach Dekaden und Pentaden geordnet, sondern nach dem sachlichen Gesichtspunkt, „alle Fälle, die unter einen allgemeinen Titel zu rechnen sind, auch wirklich hereinzuziehen" (S 24, vgl S 6 7 23 58 s). Eine sehr ungeschickte („nicht über allen Tadel erhabene" S 48) Redaktion hat die ursprüngliche Ordnung ver-

dorben. Rothst. zeigt zunächst, dass Ausführungen über die Gebote, du sollst nicht töten, nicht stehlen, kein falsches Zeugnis geben, auf einander folgen: 21 12—14 18—36 giebt Bestimmungen über den Schutz der eigenen Person und des lebenden Eigentums (S 9—24), 21 37—22 16 20—26 über Schutz des übrigen Eigentums gegen Diebstahl oder andere dem Diebstahl verwandte Schädigungen (S 24—52), 23 1—3 6—9 (v 7bβ*, nach LXX) führt die Forderung der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit in allen Aussagen über den Nächsten näher aus (S 52—58). Vom Princip der Sachordnung aus ist dann innerhalb dieser drei Reihen eine Anzahl sekundärer Textumstellungen zu konstatieren. Die Verse 21 15—17 passen nicht in den jetzigen Zusammenhang (S 9 s 24); v 16 stand vielleicht vor v 37 (S 25). In 21 37—22 3 ist der Text nicht in Ordnung (S 25): 21 37 ist zwischen 22 1 2 und 3 einzustellen (S 27), dadurch entsteht vor 22 1 eine kleine Lücke, welche vielleicht durch einen allgemeinen Satz auszufüllen wäre entsprechend dem Anfang der ersten Reihe (21 12). Das ergäbe die Reihenfolge: 22 1 2 21 16 37 22 3 (S 27). Weiter ist 22 8 jetzt an einem unrichtigen Ort (und zugleich im Text alteriert S 49), ursprünglich stand der Vers hinter 22 14. Die Verse 22 15 16 passen dann nicht an die jetzige Stelle. Die ursprüngliche Ueberleitung von 22 8 zu 22 20 bilden die Verse 23 4 5, die an ihrem jetzigen Ort ebenfalls in den Zusammenhang sich nicht einfügen (S 34—37). Die Verse 22 15 16 ihrerseits reihen sich sachlich hinter 21 1 (oder vielleicht auch an 23 1 ss) an (S 41 48 s). Die Verse 22 17—19 27—30 stehen an unrichtiger Stelle (S 41 s). Aber auch so ist 22 14 8 23 4 5 22 20—26 noch nicht ganz in Ordnung, sondern 22 24—26 gehört zwischen 22 13 14 und 22 8, so dass also die Erörterung über den Schutz des Eigentums gegenüber Diebstahl und sonstiger Schädigung folgendermassen verlaufen wäre: .... 22 1 2 21 16 37 22 3—7 9—14 24—26 8* 23 4 5 22 20—22 (S 45—49); als sekundäre Erweiterung von dt'istischer Hand fällt für den ursprünglichen Zusammenhang weg 22 20b 23; dagegen ist 22 4 nach Ausweis der LXX in M. nicht vollständig erhalten. Die Erörterungen zu den übrigen Geboten des Dekalogs sind jetzt entweder ganz verloren oder versprengt. In 21 7—11, woran 22 15 s in natürlicher Weise anschliesst, liegen die Trümmer eines Ehegesetzes vor, zu dem auch 22 18 gehört haben mag (S 68); dessen ursprünglicher Ort kann übrigens nicht der mass. Reihenfolge der Dekaloggebote entsprochen haben, da zwischen 21 12—36 und 21 37 22 1 ss keine derartige Ausführung Platz hat, weil der Schluss von 21 36 sich sachlich schon dem Thema der zweiten Hauptreihe annähert. Die Hauptthese Rothst. wird dadurch aber nicht umgestossen, in LXX steht nämlich das Verbot des Ehebruchs zwischen dem Gebot Vater und Mutter zu ehren und dem Verbot des Mordens, eine Reihenfolge, die Rothst. aus sachlichen Gründen für die ursprüngliche hält (S 61 s 66 s). Die religiösen Verordnungen im engeren Sinn, die „Worte", jetzt über das ganze Buch verstreut (20 22—26 22 17 19 27—30 23 10—12 13—19) und zum Teil auch verstümmelt (20 23a ist unvollständig), wären nach Rothst. dem Dekalog entsprechend den „Rechten" vorangegangen; zu ihnen gehört auch 21 2—6, ein Stück, das auf ein Sabbathgebot gefolgt sein muss und daher an 23 12 10 11 (so) anzugliedern ist (S 64 s). Damit und mit dem über das Ehegesetz bemerkten ist dann auch die jetzige im höchsten Grad auffallende Stellung von 22 2—11 erklärt.

Eine Reihe auch von Rothst. nicht beachteter Schwierigkeiten des jetzigen Textes hat Budde ZatW XI 99—114 aufgedeckt und zu heben versucht. In 21 8 ist statt אשר לא יעדה zu lesen אשר לא יָדָעָה. In v 34 ist כֶּסֶף in כַּסְפּוֹ zu

ändern. Der so wie er vorliegt unverständliche Abschnitt 21 37 22 1—3 ist verwirrt, giebt aber einen guten Sinn in der Reihenfolge 21 37 22 2b 3 1 2a. Ebenso ist 21 18—27 ausser Ordnung gebracht. BUDDE ändert in v 22 das בִּפְלִלִים, das abgesehen von der Schwierigkeit der Konstruktion mit v bα ganz unvereinbar ist, in בִּנְפָלִים („das soll er geben für die Fehlgeburt") und disponiert den Text in drei besondere Verordnungen: a) v 18 19 23—25, b) v 22, c) v 20 21 26 27. In dem von WELLH verworfenen Vers 22 30 ist die sonderbare Formel בשר בשדה טרפה auf בָּשָׂר הַטְּרֵפָה zu vereinfachen, בשדה ist eine Dittographie zu בשר und hat das ה art. des folgenden Worts an sich gezogen. In 23 2b ist möglicherweise (z. T. nach LXX) zu lesen וְלֹא תִפְנֶה אֶל־רַב לְהַטּוֹת מִשְׁפָּט.

BÄNTSCH stellt der Ansicht ROTHST's, das Bundesbuch sei ein Ausbau des Dekalogs und nach diesem zu rekonstruieren, den allerdings sehr naheliegenden Einwand entgegen, gerade die Entstehung der von ROTHST. angenommenen gründlichen Unordnung des Textes sei dann unbegreiflich, auch tadelt er, dass ROTHST. die משפטים und דברים durcheinanderschüttle (S 39 s). Doch nimmt auch BÄNTSCH eine Reihe von Alterationen des Textes an. An falschem Ort stehen (S 41 s) 21 17 (mit LXX vor v 16 zu stellen) 22 1 2a (2b ist Forts. zu 21 37) 22 8 (unterbricht v 6 s und 9—11, kann aber nicht, wie ROTHST. will, mit 23 4 s in Zusammenhang gebracht werden). Namentlich aber ist in den דברים eine ursprüngliche sachliche Ordnung durch Umstellungen zerrissen worden. An falscher Stelle befinden sich 23 4 s (wenn die Verse nicht als ein freilich sehr alter Nachtrag anzusehen sind) 22 28 s. Es gehören in den דברים zusammen einmal die Kultusgesetze 20 22—26 22 28 s 23 10—12 14—19 und dann der Rest, die sittlich religiösen Bestimmungen (S 43 s). Auch Auslassungen will BÄNTSCH konstatieren: wie 22 1 2a zeigt, war ein Passus über Blutschuld vorhanden. Aus Ge 31 39 schliesst BÄNTSCH, dass auch Ausführungen über das Hirtenrecht im Bundesbuch gestanden haben. Anderes könne ausgefallen sein, ohne eine Spur zu hinterlassen. Für die Auffindung von Zusätzen anerkennt BÄNTSCH das von WELLH angewandte Kriterium der pluralischen Anrede und konstatiert folgendes als sekundär: 20 22 s (dt.); 22 20b 21—23 (dt.); 22 24b לא תשימון עליו נשך ist Glosse; 22 30 und ebenso 23 (4 s ?) 8 sind alte Zusätze; 23 9a ist wahrscheinlich, 9b sicher ein schablonenhafter Nachtrag, 9a jedenfalls neben 22 20 überflüssig; 23 13 ist dt'istische Bearbeitung des ehemaligen durch 23 14 ss verdrängten Schlusses; in 23 15 ist מצרים — כאשר Einschub; 23 17—19 ist eine zwar ältere Recension als 34 23—26, aber doch ein Nachtrag, nur aus dem noch nicht bearbeiteten Gesetz von Ex 34 (S 47—54). Ein kompliciertes Gebilde ist 23 20—33. An diesem „Schluss des Bundesbuchs" hat mehr als eine Hand gearbeitet. Das Stück ist überfüllt. Man nehme nur nacheinander v 20 Jhwh schickt „einen" Engel, v 23 „seinen" Engel, v 27 seinen Schrecken, v 28 Hornissen vor dem Volk her; die Feinde des Volkes werden v 28 von Hornissen, v 29 von Jhwh selbst, v 31 vom Volk vertrieben. Dazu kommt ein unerträglicher Wechsel des Subjekts und des Numerus in 25 31b. BÄNTSCH hält für originalen E gehörigen Kern v 20—22a 25c—31 (a), aber dieser Kern ist ursprünglich kein Schluss des Bundesbuchs; er nimmt auf dasselbe nicht den mindesten Bezug (weiteres von BÄNTSCH s. u. S. 248).

Von besonderem Interesse ist hier aber die Frage, wie es mit der Haupteinteilung des Bundesbuchs in משפטים und דברים bestellt ist. Die Stellung von Ex 20 24—26 (um von den redakt. Versen 22 s hier abzusehen) ist eine befremdende. Diese, jedenfalls eloh., Vorschrift über Herstellung von Al-

tären und über den Altardienst ist keine geeignete Einleitung zu den nachfolgenden משפטים, sondern gehört sachlich zu den דברים, deren Aufzählung mit 22 17 beginnt. Dillm II 221 meint, dieses kurze Stück sei der Rest einer umfangreicheren Ceremonialgesetzgebung, die den ersten Teil des Bundesbuchs gebildet hätte, von R aber entfernt worden wäre. Seine Erhaltung verdankt dieser Rest nach Dillm's Ansicht der Rücksicht auf 24 4—8: der dort beschriebene Akt habe einige auf ihn anwendbare Gebote gerettet. Dagegen ist nur ein Bedenken geltend zu machen, nämlich dass es hiebei nicht verständlich wird, wie dann eine Ceremonialgesetzgebung durch R an den Schluss des Buchs kommen konnte; ein Grund dafür, einen Teil dieser Gesetze an seinem ursprünglichen Ort zu lassen, einen andern dagegen aus dem Anfang an den Schluss zu versetzen, lässt sich schwerlich finden. Für die Wahrscheinlichkeit, dass im eloh. Bundesbuch die Kultusgesetze nicht in erster Linie standen, könnte, auch wenn E das Bundesbuch nicht verfasst sondern nur sich angeeignet hat, die prophetische, auf das Sittliche den Nachdruck legende Art von E geltend gemacht werden. Man darf hiegegen die Eröffnung der משפטים mit Bestimmungen über das Recht der Knechte und Mägde nicht anführen (vgl Dillm II 221). Es ist doch wahrscheinlich, dass der Kopf des Ganzen bei der Versetzung des Bundesbuchs an den jetzigen Ort alteriert worden ist, und wenn nicht, so ist etwas für unsern Geschmack befremdendes darum noch nichts unmögliches. Zudem wird hiebei wieder nicht deutlich, wie das Altargesetz dann an den jetzigen Ort kam. Hingegen spricht dafür, dass ein Kultusgesetz den Anfang des Bundesbuchs bildete, die Analogie mit Dt und P^h^. Wenn St GJ I 637 auf die Reihenfolge דברים und משפטים in 24 3 sich beruft, so ist dagegen nur zu erinnern, dass die jetzige Stellung des Bundesbuchs sicher nicht die ursprüngliche ist; ob 24 3 mit דברים und משפטים die Teile des Bundesbuchs oder nicht vielmehr Dekalog und Bundesbuch meint, mag dabei auf sich beruhen, die Beziehung auf das Bundesbuch in dieser Stelle ist auf alle Fälle redaktionell. Stade l. c. A 1 findet es selbst auffallend, dass v 3b 4 nur von דברים redet; Bäntsch 29—35 77 wird daher nicht fehlgegriffen haben, wenn er ואת כל־המשפטים als redakt. Zusatz (R^je^) ansieht und die דברים auf den Dekalog deutet. Den Schwierigkeiten, welche in der Voraussetzung liegen, dass das Altargesetz mit dem jetzigen zweiten Teil des Bundesbuchs zusammengehört (vgl hiezu auch Kue § 5 A 1 S 48, Wc 93), will Bud. ZatW XI 228 u. Anm. durch die Vermutung entgehen, Ex 20 24 25 (Dt 27 6 7?) 26 könnte ursprünglich in der Lücke nach Ex 33 6 gestanden haben.

Auch der kultusgesetzliche Schluss des Bundesbuchs erregt Bedenken. Dillm II 221 denkt hier an redaktionelle Verkürzung; diese Vorstellung stösst auf die Schwierigkeit, dass es nicht recht verständlich ist, warum ein verkürzender Redaktor v 17 neben v 14 und weiterhin gerade das stehen liess, was er cp 34 beinahe wörtlich noch einmal gab, ebenso wie andererseits der Gedanke, Ex 34 sei die redaktionelle Verkürzung eines jahw. Bundesbuchs an der Umkehrung dieser Erwägung scheitern dürfte. Neuerdings hat nach Wellh's Vorgang (Wc 92) Bud. ZatW XI 217 ss sich zu dieser Frage dahin geäussert, Ex 23 15—19 sei so wie es vorliegt eine Entlehnung aus Ex 34 (so auch Corn 74; vgl hiezu auch oben S 218). Bud. denkt sich den Hergang so: R^je^ hat die Nebenbuhlerschaft der beiden ihm vorliegenden Gesetzgebungen dadurch nach Kräften beseitigt, dass er J (= cp 34) nach Möglichkeit in E einarbeitete. Bei der Zusammensetzung von JE wäre darnach der jahw. Dekalog weggelassen

worden, weil er nicht bloss mit dem eloh. Dekalog sondern auch mit dem Bundesbuch kollidierte, mit letzterem dadurch dass Jhwh auf Grund dieses Dekalogs auch einen Bund abschliessen will. Eine spätere Redaktion hätte dieses jahw. Stück noch gekannt und für zu wertvoll gehalten, als dass es übergangen werden könnte und somit ohne Rücksicht auf die schon vorliegende Verwendung in cp 23 es noch nachgetragen. Hätte das Bundesbuch darnach vielleicht ursprünglich gar keine Kultusgesetzgebung gehabt? Bud. weist den Gedanken ab, dass E keine Kultusgesetzgebung gehabt habe, findet vielmehr in 23 14 einen Ansatz zu einer solchen — vor allem wegen des רְגָלִים, — dann aber muss auch eine Aufzählung der drei Feste erwartet werden und E wäre hier durch die Einarbeitung von J nur ergänzt worden. Man könnte daran denken, dieses Kultusgesetz sei ev. mit 20 24—26 zusammen an einem andern Ort gestanden und bei der Versetzung der משפטים an den jetzigen Ort durch deren natürliches Schwergewicht angezogen worden. Nur eben, dass auch dabei die Verteilung der Kultusgesetze auf Anfang und Schluss um nichts verständlicher wird. Andererseits spricht die schon angeführte Analogie von Dt und P^h dafür, dass auch das eloh. Korpus mit einer Rechts- und Sittengesetzgebung von Anfang an ein Kultusgesetz verbunden habe. Eher liesse sich vielleicht daran denken, dass die Verbindung des Bundesbuchs mit dem gleichfalls auf einen Bund abzielenden jahw. Dekalog die mit diesem Dekalog übereinstimmenden Kultusgesetze aus dem Anfang an das Ende gezogen habe, nur dass dann, wenn man sich nicht zur Loslösung von 20 24—26 vom Bundesbuch entschliessen mag, wieder nicht verständlich ist, wie ein so kleiner Rest am Anfang belassen werden konnte.

Zuletzt hat sich zu dieser Sache Bäntsch geäussert. Die jetzt an den Anfang und Schluss des Buchs verteilten דברים — ob sie nun mit Recht oder Unrecht so heissen — gehören nach ihm zusammen. Für die ursprüngliche Reihenfolge der דברים und משפטים beweist Ex 24 3 natürlich nichts (vgl o. S 247). Die Erwägung, die דברים seien vorangestanden, weil die משפטים durchaus auf religiöser Grundlage beruhen (so z. B. gleich das Sklavengesetz auf der Sabbathidee) lässt Bäntsch wieder fallen, weil von hier aus die jetzige Anordnung nicht verständlich zu machen sei, und entscheidet sich dahin, dass dem Autor, welcher das Bundesbuch in JE oder in eine der Quellen von JE aufnahm und es zu diesem Zweck bearbeitete, dasselbe in einer Redaktion vorlag, in welcher die משפטים an erster, die דברים an zweiter Stelle standen. Dieser Bearbeiter hat dann, um nicht ein „Bundesbuch“ — wozu er selber es erst gemacht (vgl o. S 246) — mit dem Sklavengesetz anfangen zu müssen, durch Aufnahme des Altargesetzes einen principiellen Eingang hergestellt. Wie andernfalls ein Bearbeiter dazu gekommen sein sollte, die in erster Linie stehenden דברים mit 20 26 abzubrechen und den Rest nachzutragen, sei nicht verständlich zu machen (S 36—38). Diese ursprüngliche Anlage lässt zugleich einen Schluss auf die Entstehung des jetzigen Bundesbuchs zu. Ursprünglich enthielt dasselbe nur משפטים, rechtliche Satzungen, übrigens in grösserem Umfang als jetzt. An diese haben sich dann später, aber noch vor Aufnahme in JE oder E, zum Teil in zwangloser Reihenfolge und in verschiedenen Schichten, die sittlich-religiösen und kultischen Bestimmungen angeschlossen, die dann von R^{je} oder R^d in dt'istischem Geiste überarbeitet worden sind. So erklärt sich die Stellung der דברים und der Mangel an planmässiger Ordnung in denselben am einfachsten (S 119).

In dem Altargesetz findet St GJ I 637 s eine Opposition gegen das jerusalemische Heiligtum und dessen Ansprüche und glaubt, dass sich daraus auf Abfassung des Bundesbuchs im Nordreich schliessen lasse. Wenn Ex 20 24—26 zum Bundesbuch ursprünglich nicht gehört haben sollte, so wäre dieses Gesetz ein weiterer Beweis für nordisraelitische Herkunft von E. Die Abfassung des Bundesbuchs im Nordreich ist schon wegen der Verwandschaft mit E und der Aufnahme in diese Quelle das wahrscheinlichste.

Eine eigentümliche Ansicht hat Stade betreffs der Abfassungszeit des Bundesbuchs ausgesprochen. Er ist mit Wp² 92 p³ 90 der Ansicht, dass das Kinderopfer, ursprünglich ein Element des Melechkultus, erst in der Zeit Manasses zu einer allgemein giltigen Einrichtung des Jhwhkultus geworden sei (GJ I 634 A 3), und folgert daraus Abfassung des Bundesbuchs in der Zeit Manasses (S 638). Die Begründung dieser Datierung hat aber doch die erhebliche Schwierigkeit, dass es nicht recht verständlich ist, wie das Bundesbuch, das nach Stade selbst (S 635) „ein Versuch ist dem aufkommenden Fremden gegenüber das Einheimische zu sichern und zur Geltung zu bringen", dieses Opfer Ex 22 28 ganz unverblümt gefordert haben mag. Es ist nämlich ohne weiteres sicher, dass das Opfer des erstgeborenen Kindes kein ursprüngliches Element des Jhwhdienstes ist. Wellh l. c. hebt mit Recht hervor, dass es durch die hohe Wertschätzung und Bevorzugung der Erstgeburt im alten Israel ausgeschlossen ist. Unbekannt war dieses Opfer freilich nicht; die Opferung Isaaks Ge 22 hat diesen Hintergrund (vgl die Tochter Jephtas und das Opfer Mesas); es scheint sogar in den Jhwhdienst, aber auch dann jedenfalls nur als Ausnahme, früh genug mit andern kanaanitischen [1]) Elementen eingedrungen zu sein. Aber gerade Ge 22 zeigt, dass dieses Opfer in den priesterlichen Kreisen, in welchen E entstanden ist, nicht gebilligt wurde. Trotz dem v 29 für „opfern" gebrauchten נָתַן dürfte es daher nicht unmöglich sein, dass schon das Bundesbuch wie die spätere Zeit die Lösung der Erstgeburt meint. Schon die Stellung der Forderung im Kontext macht dies wahrscheinlich: die Forderung schliesst sich an an die Forderung der Erstlinge der Tenne und der Abgaben aus der Wein- und Oelkelter (28a); auf sie folgt die Bestimmung, die Erstgeburt von Rindern und Schafen zu opfern; hätte das Bundesbuch wirklich die Opferung der menschlichen Erstgeburt verlangt, so wäre diese Forderung erst in dritter Linie zu erwarten; das wäre die natürliche Klimax gewesen. Uebrigens macht gerade diese Stellung der Forderung ihre Ursprünglichkeit im Bundesbuch verdächtig: man könnte 28b fast für eine Epexegese zu דְּמֶעָךְ halten und darin eine alte Glosse sehen.

Der Gedanke Stade's, das Bundesbuch in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts zu verlegen, in die zweite Hälfte der Regierung Manasses, hat indessen sein sehr bestechendes. Namentlich würde die vorbildliche Bedeutung, welche das Bundesbuch für das Dt gewonnen hat, dadurch verständlich. Das Bundesbuch wäre dann eine Reaktion des alten Jahwismus gegen die neujahwistische von der Prophetie hervorgerufene Bewegung in Judäa. Dieser Bewegung hätten ausserjerusalemische, ephraimitische Priester das alte gute Recht entgegengestellt. Die Möglichkeit, dass Jhwhreligion im Nordreich nach der Katastrophe des Jahrs 722 fortbestand, ist jedenfalls offen zu halten. Auch nachträgliche Aufnahme des Bundesbuchs in das elohistische Geschichtswerk,

1) Melech ist freilich der Gott der Ammoniter.

und zwar in E[1], ist wohl denkbar, zumal wenn das Bundesbuch nach der schon wiederholt ausgesprochenen Vermutung zuerst in Jos 24 stand. Bei STADE's Ansetzung hat man sich dann die Vorstellung zu machen, dass die jerusalemische Reformpartei gegen diese Aeusserung eine andere ausspielte, welche nur noch drastischer war: beriefen sich jene ephraimitischen Priester auf die Autorität Josuas, so führte die jerusalemische Partei ihre Forderungen auf Moses zurück.

Doch sei dem wie ihm wolle, daran ist kein Zweifel möglich, dass das Bundesbuch Recht und Brauch alter Zeit festgehalten hat. Das wird von BÄNTSCH (S 120) mit Recht in den Vordergrund gestellt, wenn gleich seine Begründung, dass schon J in Ge 31 38—40 auf das Bundesbuch Bezug nehme, an dem doppelten Mangel leidet, dass Ge 31 38—40 nicht sicher jahw. ist, und dass eine dieser Stelle entsprechende Bestimmung im Bundesbuch nicht mehr vorhanden ist, sondern bloss von BÄNTSCH eben nur auf Grund dieser Stelle für das Bundesbuch vermutet wird.

Die Gesetzgebung von J und E steht demnach in dem Verhältnis, dass J nur Kultusgesetze enthält, E ein ausführliches Rechts- und Sittengesetz und daneben Kultusgesetze giebt. Die beiderseitige Kultusgesetzgebung ist, soweit sich das noch beurteilen lässt, eine übereinstimmende, nur dass die eloh. Gesetzgebung der in Ex 34 sekundären Sabbathordnung schon eine dominierende Stellung gegeben hat (im Dekalog und Ex 23 10 ss an der Spitze der Festgesetzgebung; vgl o. S 218), auch hierin die Mittelstellung von E zwischen J und D bewährend. Hier handelt es sich darum, einige Hauptpunkte der in JE teils vorgeschriebenen teils vorausgesetzten Kultusordnung zu dem anfangs des § genannten Zweck in der Kürze herauszuheben. Für das einzelne muss auf die grundlegende Arbeit WELLH's (erster Teil der Proleg.) verwiesen werden.

Ueber den Ort des Gottesdienstes giebt das eloh. Altargesetz Ex 20 24—26 die Vorschrift, dass der Opferaltar aus Erde oder aus unbehauenen Steinen, jedenfalls aus natürlichem nicht durch Menschenhand gegangenem Material errichtet werden soll. Geschehen kann das an jedem Ort, den Jhwh irgendwie als für seine Verehrung geeignet kenntlich macht. Hinzugefügt ist die Bestimmung, der Altar solle nicht auf Stufen gestellt werden, damit der zu ihm tretende Opfernde nicht beim Hinaufsteigen die Schamteile vor der gegenwärtigen Gottheit entblösse. Die in JE vorausgesetzte Praxis entspricht diesem Gesetz: an jedem Ort, wo die Erzväter sich aufhalten, zumal an den Orten, wo Jhwh ihnen erschienen ist, bauen sie Altäre — um von den übrigen damit verbundenen kultischen Gegenständen hier abzusehen, durch deren Totschweigen die jehow. Gesetzgebung immerhin ihr schon jüngeres Alter ausweist (Wp 29 ss).

Das Zelt, in welchem die Lade aufgestellt wurde, ist wieder etwas

für sich. Es ist eben der Aufbewahrungsort der Lade, zugleich Wohnung des Josua. Das Zelt befindet sich ausserhalb des Lagers und wird aufgesucht, wenn eine Offenbarung geholt wird. Davon, dass es der Ort eines centralisierten Kultus gewesen sei, verlautet nichts, so natürlich es an sich ist, dass an der Offenbarungsstätte vor der Jhwh repräsentierenden Lade auch Opfer dargebracht werden, wie umgekehrt die Erzählung von JE voraussetzt, dass eine sonstige Opferstätte zugleich auch Offenbarungsstätte sein kann (Ge 25 s; vgl hiezu Wc 30. Wp 40 ss).

Die Opfervorschriften der jehow. Gesetzgebung sind nicht sowohl Einführung eines neuen Kultus — JE setzt voraus, dass geopfert wurde, seit es Menschen giebt, die Gott suchen; für Fixierung eines neuen Rechts sind diese Vorschriften auch zu dürftig — als vielmehr Fixierung überkommener Sitten und Gebräuche. Verlangt wird, dass die Erstlinge von Tenne und Kelter und die Erstgeburten von Rindern und Schafen kultisch verwendet werden Ex 22 28a 29 34 19 20. Die allgemeine Forderung der menschlichen Erstgeburt (Ex 22 28b 34 19b 20) ist sekundär [1]) und hat keinen andern Zweck als den der Steigerung des ursprünglichen Opfers (Wp [2] 91. p [3] 90). Das Mass der kultischen Forderungen ist, abgesehen von der Erstgeburt, ein durchaus freies. Uebrigens fehlt es auch bei JE nicht an levitischen Gesichtspunkten für das Opfer. Dahin gehören die Verbote, Saures mit dem Opfer in Berührung zu bringen, das Fett des Festes bis zum andern Morgen übrig zu lassen, das Böcklein in der Milch der Mutter zu kochen (Ex 34 25 s). Dass die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere der jahw. Flutgeschichte eigentümlich ist, wurde erwähnt (o. S 134). Auch an die Person des Opfernden werden levitische Anforderungen gestellt. Zwar davon, dass das Opfern ein priesterliches Vorrecht wäre, ist nichts bekannt, sogar Nichtisraeliten bringen rechte, Gott wohlgefällige Opfer dar, wenn diese nur dem Jhwh und nicht einem andern Gott gelten (vgl Wp 55). Aber die Forderung des eloh. Altargesetzes, dass der Opfernde es zu vermeiden habe, die Schamteile gegen den Altar zu entblössen, geht aus der Anschauung hervor, dass mit dem Geschlechtsleben „levitisch“ unreine Zustände zusammenhängen. Dass die Anschauung alt ist, zeigt 1 Sam 21 5 s, wohl auch 20 26. Nach Nu 12 14 s

1) Ueber Ex 22 28b s. o. S 249. Es liegt auf der Hand, dass Ex 34 19b 20 sekundäre systematische Ausführung von 19a ist. Die Idee der Darbringung der menschlichen Erstgeburt ist weiterhin den beiden andern Forderungen schon darum nicht konform, weil die ursprüngliche Sitte des Opfermahls dabei ausgeschlossen ist.

scheint es eloh. Anschauung zu sein, dass auch der Aussatz von der Teilnahme am Kultus ausschliesst.

In engstem Zusammenhang mit dem Opfer stehen die Feste. JE kennt drei חַגִּים: das Massothfest (חַג הַמַּצּוֹת) im Aehrenmonat (Abib), das Fest des Schneidens (קָצִיר), auch Wochenfest (חַג שָׁבֻעוֹת) genannt, sicher aus dem in Dt ersichtlichen Grund, dass vom Massothfest an sieben Wochen bis zu diesem Fest gezählt wurden, das Fest der Einsammlung (חַג הָאָסִיף), das Herbstdankfest. Die beiden letzteren beziehen sich deutlich auf den Landbau; aber auch beim Massothfest ist dies die Grundlage, wie das siebentägige Essen ungesäuerten Brotes und die Beziehung zum Wochenfest zeigt. Diese Feste sind somit erst nach der Ansiedlung im Lande möglich und üblich geworden. Dabei zeigt aber das Massothfest einen zwiespältigen Charakter. Im jahw. Dekalog wird sichtlich die Darbringung der Erstgeburten mit diesem Fest in Zusammenhang gebracht (bei D heisst dieser Teil des Frühlingsfestes פֶּסַח). Ausserdem aber wird es schon bei JE (J) historisch motiviert: das Frühlingsfest dient zugleich der Erinnerung an den Auszug aus Aegypten; auch die Massoth werden darauf bezogen. Diese nationale Färbung des Frühlingsfestes scheint dann am verständlichsten zu sein, wenn das Fest der Darbringung der Erstlinge ein altes, noch in das unsässige Leben des Volkes zurückreichendes Fest ist [1]). Das jehow. Frühlingsfest wird also eine Kombination des alten israelitischen Festes mit einer erst nach der Ansiedlung des Volkes und dann doch wohl samt dem Land von dessen ursprünglichen Einwohnern übernommenen Feier sein. Die Konsequenz für die Herkunft der beiden andern Feste ergiebt sich daraus von selbst. Obwohl aber die jehow. Festgesetzgebung schon das Resultat einer längeren Entwicklung ist, sind doch noch durchaus einfache Verhältnisse vorausgesetzt. Bestimmte Termine für die Feste sind bei ihrer engen Verbindung mit dem Ackerbau unmöglich. Die Ernte konnte nicht überall zu gleicher Zeit beginnen und abgeschlossen werden. Die Feste sind schwerlich in allen Gemeinden gleichzeitig gefeiert worden, sondern wie es sich eben schickte, gerade wie es unter uns etwa bei der Sichelhänge noch ist. Das gab sich um so leichter, als von Konzentration der Feier an einem Heiligtum keine Rede sein kann; die Feste konnten an jedem Kultusort gefeiert werden. Die Dauer der Festfeier ist nur

1) Auf die Voraussetzung der jehow. Erzählung, dass das Fest nicht erst seit dem Auszug aus Aegypten gefeiert wurde, sondern selbst die Veranlassung zu demselben gab, kann dabei kein Gewicht gelegt werden.

beim Frühlingsfest ausdrücklich bestimmt (vgl Wp [2] 85—96. p [3] 84—94).

Von diesen naturwüchsigen Festen verschieden ist der Sabbath. Die Erklärung der Sabbathfeier, eines der schwierigsten Probleme der atlichen Archäologie (vgl Wp [2] 116 ss u. 117 A 1. p [3] 113 ss, WLotz, quaestionum de historia sabbathi libri duo. Lpz 1883), ist nicht dieses Orts. Hier ist nur daran zu erinnern, dass, wie Wellh doch wahrscheinlich gemacht hat, J[1] die Sabbathfeier in seinem Dekalog nicht berücksichtigte, dagegen wahrscheinlich J[2] in seinem freilich nicht erhaltenen Schöpfungsbericht. E dürfte sich darin als die stärker von prophetischen Ideen durchdrungene Quelle erweisen, dass hier die Sabbathfeier durchaus unter dem humanitären Gesichtspunkt steht (Ex 23 12). Nach Wellh wäre dieser Gesichtspunkt auch für das Gesetz über das Sabbathjahr (Ex 23 10 11) massgebend: er meint, die Ausdehnung der Sabbathidee auf den Acker sei nicht der abstrakten Erwägung entsprungen, dass wie Mensch und Vieh so auch das Land seine Ruhe haben solle, denn es werde keine Brache vorgeschrieben, vielmehr angeordnet, dass im 7. Jahr der Ertrag des Landes bedürftigen Menschen und den Tieren des Feldes überlassen werden solle. Gewiss wäre der humanitäre Charakter des Bundesbuchs hiebei um so grossartiger; aber wäre die Zumutung nicht allzu stark, Acker und Weinberg zu bestellen und dann liegen zu lassen? Socin (bei Kautzsch) hat doch wohl mit Recht gegen Wellh die beiden Fem.-suffixe in v 11aα auf אַרְצָךְ (v 10a) statt auf תְּבוּאָתָהּ (v 10b) bezogen (vgl Wp [2] 116—121 123. p [3] 113—118 119).

Von einem Kultuspersonal ist in den jahw. Gesetzen nicht die Rede. Wellh betont mit Recht, dass auch in dem Altargesetz Ex 20 24—26 das allgemeine Du angeredet wird. Es ist in der That Voraussetzung in JE, dass jeder, der den üblichen „levitischen“ Anforderungen entspricht, das Recht zu opfern hat. Darauf, dass die Patriarchen opfern, soll hiebei kein weiterer Nachdruck gelegt werden. Aber Ex 24 3—8 thun es junge Männer (s. S 251). Doch sind Priester als Hüter der Heiligtümer und Orakelvermittler durchaus nicht unbekannt: Moses hat derartige Funktionen, Josua ist sein Aedituus; die Frage, ob Aaron ursprünglich hieher gehört, wurde schon mehrfach berührt; dass E sogar schon einen Priesterstamm Levi kennt, ist wiederholt erwähnt worden. Ebensowenig geben diese Gesetze Bestimmungen über die Priestergefälle. Doch kann man Ge 28 22 dahin deuten, dass E Abgaben an Heiligtümer kennt; möglicherweise ist die Meinung aber die, dass der Zehnten, der nach Bethel gebracht wird, dort so verwendet wird, wie es das

Dt noch voraussetzt, nämlich zu Opfermahlzeiten. Dass die Priester als Hüter der Heiligtümer von den an diesen dargebrachten Opfern herkömmlicher Weise einen Nutzen hatten, ist damit natürlich nicht ausgeschlossen, sondern eigentlich selbstverständlich.

Dritter Abschnitt.

Die deuteronomistische Schicht des Hexateuchs.

§ 31. Das Recht das Deuteronomium mit der josianischen Kultusreform in Beziehung zu bringen gegenüber den jüngsten Angriffen.

Wenn für die sogenannte „prophetische Schicht" des Hexateuchs über Alter und Heimat der Quellen bei den vorliegenden Schwierigkeiten in einer Reihe von Fragen noch keine Uebereinstimmung von der Kritik erreicht worden ist, so ist beim Deuteronomium die Lage um ein ziemliches einfacher, so verwickelt auch die Probleme sind, die dem Versuch einer Analyse des Buchs entgegentreten. Was im Altertum Hieronymus (vgl o. S 27), unter den Kritikern zum ersten Male Hobbes (Leviathan S 200 u. 201) [1]) ausgesprochen hat, das ist heute fast allgemein anerkannt, nämlich dass das Deuteronomium und das im 18. Regierungsjahr des Königs Josia im Tempel von Jerusalem aufgefundene Gesetzbuch in naher Beziehung stehen.

Diese Annahme, welche gerade in der letzten Zeit als das einzig unmittelbar sich darbietende Datum und als der unbedingt sichere Ausgangspunkt für die historische Ansetzung der Hexateuchquellen galt, wird jetzt freilich auch stark bestritten. Nachdem früher schon Gesenius, De Wette, Gramberg, Vatke das Dt ins Exil oder wenigstens in die Zeit nach Josia verlegt hatten (vgl o. S 46 52 s), haben neuerdings französische Gelehrte es entschieden abgewiesen, dass die josianische Reform auf einem Gesetzkorpus von der Art des Deuteronomiums beruhe. Der Bericht in 2 Reg 22 s sei durchaus unglaub-

1) Nach Hobbes ist Dt 11—27 auf Grund von 31 9 als von Moses selbst geschrieben anzusehen. Von diesem Gesetz bemerkt er dann: the same, which having been lost, was long time after found again by Hilkiah and sent to King Josias, who causing it to be read to the People, renewed the Covenant between God and them.

würdig; er sei von dem Ereignis zeitlich viel zu weit entfernt, um Anspruch auf Sicherheit zn haben, und sei sichtlich auf das Dt zugeschnitten (vgl G d'Eichthal, Mélanges de critique biblique, Paris 1886; Ernest Havet, le christianisme et ses origines III, Paris 1878; Maurice Vernes, une nouvelle hypothèse sur la composition du deutéronome, examen des vues de M. G. d'Eichthal, Paris 1887). Den Bedenken gegen 2 Reg 22 s hat sich LHorst in Strassburg angeschlossen. Er hat wiederholt erklärt, dass diesem Bericht gegenüber die grösste Vorsicht geboten sei (vgl ThLZ 1887, 395; 1888, 539), und selbst auch in seinen, zur Zeit noch nicht abgeschlossenen Études sur le Deutéronome (Revue de l'histoire des religions, Paris 1887—91, XVI, 28—65; XVII, 1—22; XVIII, 320—334; XXII, 184—200; zum folgend. vgl XVII, 11—22) den Beweis unternommen, dass hier eine durchaus späte Geschichtskonstruktion vorliegt. Horst findet, 22 18 und 23 28—30 sei ein ganz ungeeigneter Rahmen für das dazwischen stehende, wobei freilich der Grund, das uneingeschränkte Lob des Josia 22 2 stimme mit dem späten Anfang seiner Reform nicht überein, doch nur wenig bedeuten dürfte. Primär in diesen Kapiteln ist eben der genannte Rahmen des Ganzen und ausserdem 23 25 (wegen תורת משה wie 1 Reg 2 3 2 Reg 14 6 gegen 22 8 11 13 23 2 3 21); ursprünglich freilich erzählte wahrscheinlich auch der primäre Bericht über Josia von dessen religiöser Reform, aber diese Erzählung ist von der jetzt eingeschobenen Ueberlieferung verdrängt worden. Ausserdem macht Horst eine Reihe sachlicher Bedenken geltend: 22 19 s stimmt mit 23 28 ss nicht überein (S 14), — das ist richtig, beweist aber nur, dass das jetzige Orakel der Hulda nicht ursprünglich ist; das Uebergreifen Josias nach Nordisrael hält Horst für unhistorisch, sogar die Zerstörung der ausserjerusalemischen judäischen Heiligtümer für verdächtig (S 17) — allein der Kern der Erzählung wird von diesen Bedenken nicht getroffen; wenn der Bericht über den Eindruck, den die Verlesung des aufgefundenen Buches auf Josia macht, jetzt durchaus den exilischen oder nachexilischen Partien des Dt entspricht (S 18), so ist zu entgegnen, dass eine späte Ausmalung dieser Scene gegen die Geschichtlichkeit der Hauptsache wieder nichts beweist. Aber Horst ist überzeugt, der ganze Bericht sei durch ein nachträgliches Räsonnement entstanden: die Ueberlieferung lag vor, Josia habe reformiert; das konnte er nach späterer Anschauung nur auf Grund eines Gesetzes; wenn er erst in seinem 18. Regierungsjahr mit seiner Reformation begonnen hat, so folgt daraus bei der unbezweifelten Gottesfurcht des Königs, dass erst in diesem Jahr das Gesetz gefunden worden ist. Das übrige ist alles Phantasie; das Be-

fragen der Hulda erinnert an die (sonst allerdings, hier nicht!!) anonymen Propheten der Königsbücher, deren Sprüche den Gang der Dinge begleiten. Das Deuteronomium ist bei dieser Auffassung nicht die Ursache, sondern das Resultat der josianischen Reformbewegung.

Man kann dieser Kritik ohne weiteres zugestehen, dass gegenüber den Einzelheiten in 2 Reg 22 s die grösste Vorsicht nötig ist. Auch giebt es in der That zu denken, dass Jeremia auf eine öffentliche Verpflichtung, wie sie hier erzählt wird, niemals ausdrücklich Bezug nimmt; weiterhin dürfte die berichtete Plötzlichkeit und Gründlichkeit des Umschwungs eine schwer zu vollziehende Vorstellung sein. Trotzdem ist die Folgerung nicht notwendig, auch der Kern des Berichts sei preiszugeben, nämlich dass die Reform des Josia von der Auffindung eines Gesetzbuches ausging. Der Abstand des jetzigen Berichts von dem Ereignis kann durch Dokumente überbrückt sein. Das Eingreifen der königlichen Beamten in die Tempelfinanzen sieht nicht wie spätere fromme Erfindung, sondern wie eine gute Nachricht aus. Die zuzugebende Ausschmückung der Erzählung hat nicht zu völliger Verdrängung der ursprünglichen Ueberlieferung geführt, sondern nur auf die Wiedergabe der bei dem Vorgang fallenden Reden, auf die Schilderung der gemütlichen Bewegungen sich erstreckt und etwa noch eine Uebertreibung der Ausdehnung der Bewegung auf ganz Judäa und Nordisrael mit sich gebracht. Dass diese Ausschmückung an das Dt und auch an dessen jüngere Partien sich anlehnt, ist nur natürlich, wenn die Reform des Josia mit dem Dt zusammenhängt.

Weiterhin aber sind auch die Konsequenzen zu erwägen, welche diese neue französische Ansicht der Dinge mit sich bringt. Zwar Horst scheint noch vorexilische Entstehung der deuteron. Gesetze annehmen zu wollen. Aber Vernes und Havet haben das Dt in nachexilische oder gar nachesranische Zeit versetzt. Das Schicksal des Dt teilt aber dann in der Hauptsache die ganze alttestamentliche Literatur. Vernes und Havet haben diese Konsequenz auch gezogen: auch JE sowie das gesamte prophetische Schrifttum wird von ihnen in diese Zeit verlegt (vgl MVernes, Précis d'histoire juive depuis les origines jusqu'à l'époque persane, Paris 1889, und les résultats de l'exégèse biblique 1890, essais bibliques (1) 1891; EHavet, études d'histoire religieuse. La modernité des prophètes, Paris 1891). Siegfried (ThLZ 90, 73 s 249 s. 91, 249) hat ohne Zweifel Recht mit dem Urteil, dass diese Versetzung einer lebenskräftigen Literatur in die Zeit des Aussterbens der Sprache an die Stelle geschichtlicher, auch durch die Keilschriftforschung beglaubigter Thatsachen die wildesten Phantasmen treten lässt (vgl auch Kue in ThTijds. 1888, 35—57). Das

Recht, für die Untersuchung des Dt von dem, freilich mit Kritik zu benutzenden Bericht in 2 Reg 22 s auszugehen, ist durch diese Angriffe nicht aufgehoben.

I. Die Kultusreform des Josia und die deuteronomistische Schicht des Hexateuchs.

§ 32. Der geschichtliche Thatbestand der josianischen Kultusreform.

(Vgl Wc 189 s, Reuss § 286 ss, Dillm III 613, StGJ I 649 ss, EMeyer § 475 s.)

Obgleich der Bericht über die Auffindung eines Gesetzbuchs im jerusalemischen Tempel 2 Reg 22 3—23 27 (vgl St GJ I 649 Anm 1 652 zu 22 15—20, 654 zu 23 15—20) nur in überarbeiteter Gestalt erhalten ist, so ist die Ueberarbeitung doch nicht so gründlich, dass sie nicht als solche noch von dem ursprünglichen Kern unterschieden werden könnte.

Der Bericht erzählt: im 18. Regierungsjahr des Josia (621 v. Chr.) wurde dem königlichen Kanzler Saphan bei Gelegenheit einer Regelung der Tempelfinanzen von dem Priester Hilkia — ein späterer Ueberarbeiter hat ihm 22 4 8 23 4 sachlich richtig, historisch unrichtig (vgl dazu 22 10 12 14) den Titel Hohepriester gegeben — ein nach dessen Angabe im Tempel gefundenes Buch als „das Buch der Lehre“ (סֵפֶר הַתּוֹרָה) übergeben, welches Saphan, nachdem er davon Einsicht genommen, bei der Berichterstattung über die Abwicklung seines eigentlichen Geschäfts dem König vorlegte. Dieser ist von dem Inhalt des von ihm aus nicht genannten Gründen für uralt gehaltenen (22 13) Buches aufs äusserste erschreckt: was hier vorgeschrieben ist, haben (schon) die Väter nicht gehalten, folglich muss der Grimm Jhwh's gegen ihn, das Volk und ganz Juda entbrannt sein. Auf die Weisung des Königs, in dieser Sache Jhwh zu befragen, begeben sich Hilkia, Saphan und noch einige königliche Beamte zu einer Prophetin Hulda, dem Weib eines königlichen Beamten, und holen bei ihr Rat. Die ursprüngliche Antwort ist nicht mehr erhalten (vgl. o. S 257; St GJ I 652; Kautzsch: 22 15—20 Dt [2]). Auf Grund ihres Bescheids beruft Josia die Häupter der jüdischen Geschlechter, die Priester und Propheten in den Tempel, lässt dieser Versammlung das Buch vorlesen und verpflichtet sich und die Anwesenden auf dasselbe.

Die jetzige Antwort der Hulda redet von Drohungen des Buchs,

von denen im vorhergehenden nicht die Rede war, und ist im übrigen so trostlos, dass das frische Handeln, von dem im folgenden berichtet ist, dadurch eigentlich ausgeschlossen wäre. Dieser Teil des Berichts ist also aufzugeben. Aber irgend ein offizieller Akt muss stattgefunden haben; das verlangt die Sache; doch wird man sich bei dem Schweigen des Jeremia über denselben [1]) von der staatsrechtlichen Bedeutung der Versammlung die bescheidensten Vorstellungen machen müssen.

Auf Grund des von dieser Versammlung als Gesetz anerkannten Buches beginnt die josianische Kultusreform, über deren Umfang und Erfolg man im übrigen denken mag wie man will. Dieselbe ist wesentlich in folgende drei Punkte befasst:

1) Beseitigung der Fremdkulte und aller an sie erinnernden Elemente des Jhwhkultus;
2) Centralisation des Jhwhkultus auf den jerusalemischen Tempel;
3) erstmalige korrekte Feier des Passahfestes.

Ist das dieser „Reform“ zu Grund gelegte Buch in der auf uns gekommenen Literatur noch vorhanden? Die Wahrscheinlichkeit seiner Erhaltung leiten Wellhausen und Stade (Wc 189, St GJ I 655) aus der allgemeinen Erwägung ab, dass ein Dokument von solcher Bedeutung für die religiöse Entwicklung Israels nicht wohl verloren gegangen sein kann; „mit seiner Proclamirung zum Reichsgesetz und seiner Einsetzung zur bleibenden Richtschnur für die Bethätigungen der Frömmigkeit und Sitte war die Notwendigkeit gegeben, es weiter zu überliefern“. Auch Vervielfältigung durch Abschrift muss stattgefunden haben. „Wir haben daher alle Veranlassung, zu erwarten, dass wenn irgend ein vorexilisches Schriftstück gerade dieses »Buch der Lehre« im Kanon auf uns gekommen sein werde“ (St). Wenn es aber erhalten ist, so ist es im Pentateuch zu suchen. Von den Schichten des Pentateuchs kann dafür JE nicht in Betracht kommen; Wellh macht geltend, weil JE ein Geschichtswerk ist; dazu kommt, dass die Massnahmen des Josia den Anschauungen und positiven Gesetzen in JE gerade entgegengesetzt sind; die Schicht P fällt ebenfalls weg, denn auch aus ihr lassen sich die josianischen Massnahmen nicht erklären. Diese nötigen zu der Annahme, dass entweder das Dt — vorbehältlich genauerer Bestimmungen — oder der Pentateuch gefunden wurde, letzterer aber nur weil er das Dt einschliesst, welches allein die Grundlage für die Reform des Josia abgeben konnte. Dass

1) Wenn nicht 11 2 ss mit בְּרִית das Dt gemeint ist! KMarti (das erste officielle Bekenntnis in Ztschr. f. Theol. u. Kirche II [1892] S 55 ss) nimmt das als sicher an.

621 v. Chr. der Pentateuch im Tempel gefunden wurde, wird bis zur Unmöglichkeit unwahrscheinlich schon durch die Erwägung, dass das allein in Betracht kommende, dann in der Hülle des übrigen Pentateuchs versteckte Dt „nur durch Divination als das eigentlich massgebende Gesetz hätte erkannt werden können“ (Wc 189 s). Auf das Dt führen auch die Bezeichnungen des josianischen Buchs. Dieses wird 2 Reg 22 8 11 23 24 s als סֵפֶר הַתּוֹרָה, 23 2 s 21 als סֵפֶר בְּרִית bezeichnet. Nun wird im Dt deutlich ausgesprochen (5 3 26 17—19), dass der Zweck dieser Gesetzpromulgation der Abschluss eines Bundes zwischen Gott und dem Volk ist; weiter ist Dt 1—4 27 ss, auch 17 18 mit הַתּוֹרָה הַזֹּאת immer das Dt gemeint, ebenso 28 69 29 8 mit דִּבְרֵי הַבְּרִית (vgl Wc 189, Dillm III 613). Weiterhin ist zu erinnern an den Umfang, den das Gesetzbuch des Josia gehabt haben muss. Das Buch wird an einem, damit übrigens lange nicht ausgefüllten Tag jedenfalls zweimal gelesen: zuerst liest Saphan es durch (22 8), dann wird es dem König vorgelesen (v 10). Wie man sich die Mitteilung zu denken hat, welche der Prophetin Hulda gemacht wurde, mag dabei auf sich beruhen (vgl Reuss § 289, Kittel S 52 s). Jedenfalls kann es sich darnach nur um ein kleines Korpus handeln. Die Versammlung im Tempel, in welcher das Buch vorgelesen wurde, konnte dagegen schwerlich noch am gleichen Tage gehalten werden. Dillmann (l. c.) und Reuss (§ 287 289) weisen ausserdem auf die Drohungen hin, die das gefundene Buch nach 2 Reg 22 13 enthalten haben müsse. Solche Drohungen sind indessen direkt nur in der sicher nicht ursprünglichen Antwort der Hulda vorausgesetzt (22 16 19), in 22 13 nicht: die Folgerung, dass der Grimm Jhwh's gross sei, kann Josia selber aus der einfachen Kenntnis der Vorschriften des Buchs und deren Vergleich mit der früheren und gegenwärtigen Praxis ziehen.

Der positive Beweis dafür, dass das josianische Buch in unserem Dt stecken muss, ist aus den Massnahmen zu führen, welche Josia auf Grund des „Buchs der Lehre“ ergriffen hat (vgl St GJ I 655 s, Corn 32). Macht man die Probe und fragt, welche Forderungen des Dt eine sofortige augenfällige Ausführung gestatten und nicht etwa Sache der allmählichen Einübung sind, so sind es die der Beseitigung der Fremdkulte und der an sie erinnernden Elemente des bestehenden Jhwhkultus, sowie die der Centralisation des Kultus auf den jerusalemischen Tempel. Diese beiden stehen, wenn man von den Vorreden cp 1—11 absieht, im dt'schen Gesetz durchaus im Vordergrund (cp 12 und sonst), und dem entsprechen die beiden einschneidendsten Massnahmen des Josia. Ebenso ist aber auch die erstmalige korrekte

Feier des Passahfestes, welche der Bericht des Königsbuchs hervorhebt, aus dem Dt verständlich, welches gerade über dieses Fest ausführliche Verordnungen hat; hätte man P oder den Pentateuch vor sich gehabt, so wäre die Begehung des grossen Versöhnungstags das näherliegende gewesen. Wenn die Neuregulierung der Verhältnisse in dem einen Punkt mit dem Dt nicht übereinstimmt, dass nach dem Bericht die Landpriester nicht an ihren bisherigen Orten bleiben, sondern nach Jerusalem versetzt werden, dort aber gegen die ausdrückliche Forderung des Dt nicht opfern dürfen, so lässt sich dafür eine einfache Erklärung finden; zugleich aber zeigt sich hier, dass der Bericht des Königsbuchs doch nicht so ganz dem Dt auf den Leib geschnitten ist, wie die oben erwähnten französischen Kritiker und Horst annehmen möchten; die Identifikation des dt'schen Gesetzes mit dem 621 aufgefundenen ספר התורה aber wird dadurch nicht gefährdet. Stade (l. c.) glaubt eine weitere Differenz zwischen Dt und dem Bericht der Königsbücher auch darin finden zu sollen, dass nach Dt die Laien das Opferrecht verlieren, während 2 Reg 23 8a 9 davon nichts wisse; man wird aber sagen müssen, dass 2 Reg 23 8a 9 das Opferrecht der Laien eher auch, ebenso stillschweigend wie das Dt, ausschliesst; dieses Recht dürfte in dem ursprünglichen Hofheiligtum ohnehin von Anfang an kein allgemeines gewesen sein.

Eine Bestätigung dafür, dass in der That nur das Dt für das josianische Buch in Betracht kommen kann, liegt auch darin, dass zwei Gesetzescitate aus der nächsten Zeit, Jer 34 13 s und 2 Reg 14 6, das Dt meinen (15 12 und 24 16; vgl Corn 32).

§ 33. Das jetzige Dt und das josianische Gesetzbuch.

Mit dem bisherigen ist freilich noch nicht gesagt, dass das josianische Buch und unser jetziges Dt sich decken, auch abgesehen von den nicht-deuteronomistischen Elementen der letzten Kapitel. „Die Schicksale, welche die vorexilische Literatur insgemein erlitten hat, machen es wenig wahrscheinlich, dass das Gesetzbuch des Josia in der Gestalt auf uns gekommen sein werde, in welcher es einst im Tempel gefunden worden ist und dem Josia vorgelegen hat. Dies schon um deswillen nicht, weil es nur als Bestandteil einer Sammlung auf uns gekommen ist“ (St GJ I 655). In der That stimmen alle Kritiker darin überein, dass unser Dt eine Ueberarbeitung oder Erweiterung eines ursprünglichen Kerns ist. Dagegen besteht keine Uebereinstimmung darüber, was ursprünglicher Kern und was späterer Zusatz sei.

Schon ein Blick auf den Aufbau des jetzigen Dt zeigt,

dass eine Identifikation unseres Dt mit dem Buch des Josia unwahrscheinlich ist.

Das Dt will eine Rede des Moses, genauer die von Moses selbst besorgte Niederschrift einer von ihm gehaltenen Rede sein.

Der Ueberschrift und einer kurzen Bemerkung über die historische und geographische Situation (1 1—5) folgt als Einleitung eine Rekapitulation der Erlebnisse des von Moses geführten Volks vom Aufbruch vom Horeb an bis zum Abschluss der Eroberung und Verteilung des Ostjordanlandes, also bis unmittelbar vor das Scheiden des Moses (1 6—3 29), und daran anschliessend eine auf die Promulgation des Dekalogs nach E sich stützende, speciell dessen zweites und erstes Gebot erläuternde (v 15 ss 22 ss) Ermahnung, die Gebote die Moses in sofortigem Anschluss (heute) verkündigen wird zu halten, und entsprechende Warnungen und Drohungen für den Fall des Ungehorsams (4 1—40); dazwischen (v 14) steht eine Mitteilung, wann Moses die im folgenden neu zu promulgierenden Gesetze empfangen hat.

In unguter Weise wird dann die Rede unterbrochen durch eine Notiz über die Aussonderung der ostjordanischen Asylstädte (4 41—43).

Deuteronomischer Text beginnt wieder mit v 44 „und dies ist das Gesetz, das Moses den Israeliten vorlegte", offenbar eine Ueberleitung zu dem angekündigten Gesetz. Dieses kommt aber noch nicht, sondern 4 45—49 folgt eine ganz neue Ueberschrift, eine zweite einleitende Bemerkung über die historische und geographische Situation der nachfolgenden Mosesrede, also eine genaue Parallele zu 1 1—5, und sodann wieder ein einleitendes Zurückgreifen auf den jetzt vollständig wiederholten elohistischen Dekalog und dessen Promulgation, eine Mitteilung des Moses über den Empfang der im folgenden von ihm zu veröffentlichenden Gesetze (cp 5), eine breite Vollzugsinstruktion zum ersten und zweiten Gebot des Dekalogs (cp 6 u. 7), endlich eine theologisch und historisch wohl motivierte Ermahnung, die im folgenden zu erwartenden Gesetze zu halten (cp 8—11). Dieser ganze Abschnitt (cp 5—11) ist eine breite, aber, abgesehen von der Reihenfolge im einzelnen, genaue Parallele zu cp 4.

Kap. 12—26 enthält die deuteronomische Gesetzgebung, an die zunächst noch eine kurze Ermahnung das Gesetz zu halten angefügt ist (26 16—19).

Das folgende cap. 27 enthält zwei Aufträge des Moses für Veranstaltungen zur Einschärfung des Gesetzes: auf dem Ebal sollen getünchte Steine aufgestellt und auf sie das Gesetz aufgezeichnet werden (v 1—4 8); dazwischen ist den Zusammenhang unterbrechend eine Anweisung zur Aufrichtung eines Altars eingeschoben. Sodann schärft Moses eine Fluchformel ein, welche in unvermitteltem Gegensatz zu der Aufstellung der Gesetzessteine und des Altars auf dem Ebal von eben diesem Berge aus dem Volk vorgetragen werden soll. Dieses Kapitel ist eine Unterbrechung des im folgenden fortgesetzten Tenors der Mosesrede, einmal weil es in Form eines Berichts neu einsetzt, und sodann weil die Reden dieses Kapitels nicht bloss dem Moses, sondern dem Moses und den Vornehmsten oder dem Moses und den levitischen Priestern in den Mund gelegt werden.

Kap. 28 führt, wenn man nicht mit Dillm III 364 in 27 9 s eine Ueberleitung sehen will, die Rede des Moses in einfachem Anschluss an cp 26, ohne besondere Einleitung weiter. In ausführlicher Weise wird der Segen geschildert, der auf Befolgung, und der schreckliche Fluch, der auf der Nichtbefolgung des Gesetzes ruht. Vers 69 dieses Kapitels ist ein ausdrücklicher Schlussvers.

Nun wird aber nochmals angehoben mit neuer Ueberschrift (29 1) und eine abermalige breit angelegte Ermahnung zum Halten des Gesetzes gegeben in cap. 29 u. 30.

In dem, übrigens kritisch äusserst schwierigen, Kapitel 31 geben die deuteronomistischen Bestandteile den Abschluss der vorhergehenden Gesetzespromulgation in der Notiz von der Niederschrift des Gesetzes durch Moses (v 9) und einem doppelten Bericht über die Uebergabe der Niederschrift an die levitischen Priester bzw. an die Leviten (v 10—13 24—29) und die Ueberleitung zu dem Bericht über den Tod des Moses: dieser kündigt dem Volk die unmittelbare Nähe seines Scheidens an und übergiebt die Führung des Volks dem Josua (v 1—8).

Der Aufbau von cap 1—31 zeigt unwiderleglich, dass das uns vorliegende Dt keine einheitliche Schrift ist [1]), dass also unser Dt und das ursprüngliche Gesetzbuch nicht ohne weiteres eine und dieselbe Schrift sind. Es ist vielmehr zu untersuchen, ob sich nicht zeigen lässt, dass das jetzige Dt seine Gestalt durch jüngere Bereicherungen und Ueberarbeitungen eines ursprünglichen Kerns erfahren hat. Dieser Kern würde dann das Buch des Josia sein. Es handelt sich dabei näher um drei Fragen: einmal ob der Text der Gesetze in cp 12—26, welche, wenn nicht das Ganze, so doch jedenfalls das Hauptstück des Kerns sind, ein unversehrter ist oder nicht; sodann wie die Vor- und Schlussreden cp 1—11 und 27—31 zu cp 12—26 sich verhalten; und endlich, in welchem Verhältnis zum Dt und zum Buch des Josia die deuteronomischen Stücke des Buches Josua stehen.

Von dem Text der cp 12—26 meint Wellh (Wc 195), die vielfach vermutete Ueberarbeitung lasse sich nur in wenigen Fällen positiv nachweisen; meist werde sie in nicht weiter störenden Motivierungen bestehen. Jetzt ist namentlich von Cornill (S 33—36) die Integrität des Textes in einer ganzen Reihe von Punkten beanstandet worden.

In cp 12 hebt Corn zwei schon von Vater erkannte Doubletten hervor, v 5—7 neben 11 12 und 15—19 neben 20—28 (letztere auch St GJ I 658 anerkannt);

1) Das Gegenteil hat neuerdings A van Hoonacker (l'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome in Le Muséon, revue internationale, Löwen 1888 (VII) S 464—82 und 1889 (VIII) S 67—85 141—49) für cp 1—26 behauptet und zu begründen versucht. Die im folgenden zur Erwähnung kommenden literarischen und sachlichen Unterschiede zwischen cp 1—4 und cp 5—26 werden als nicht vorhanden befunden; Anstösse, die der Aufbau des Dt bietet, z. B. die neue Einleitung 4 44—49 durch den Hinweis auf die Vorliebe der dt'istischen Schreibweise für Wiederholungen beseitigt; die Länge der Einleitung (cp 1—11) wird damit gerechtfertigt, dass die dt'istische Gesetzgebung nichts selbständiges sein wolle, sondern sich als Resumé oder ergänzenden Abschluss einer zwischen dem Dekalog und dieser Promulgation im Lande Moab fortgehenden Gesetzgebung darbiete (4 5). — Eine Auseinandersetzung mit dieser Arbeit hat LHorst RHR 1891 XXII S 184—200 gegeben.

v 5—7 greift entschieden vor, v 8 schliesst sehr leicht an v 4 an; dass v 15—19 und 20—28 nicht neben einander Platz haben, liegt auf der Hand. Beruhen diese Doubletten auf sekundärer Ueberarbeitung? Es ist darauf noch einmal zurückzukommen (vgl § 35); dieses Kapitel enthält möglicherweise nicht bloss zwei Doubletten.

In 14 1—21 hält Corn 33 s nur v 3 und 21aα (bis לְנָכְרִי) für ursprünglich, das übrige für sekundär wegen einiger Ausdrücke wie עַם קָדוֹשׁ לַיהוָה 2 21bβ und בָּנִים אַתֶּם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם v 1, welch letzterer nicht mehr, ersterer noch 7 6 28 9, auch 26 19 vorkommt, weiter wegen der Ignorierung von v 1 in Jer 16 6, ferner weil der kasuistische Schematismus dieser Verordnung der sonstigen nach grösseren Gesichtspunkten verfahrenden Art des Dt nicht angemessen ist, namentlich aber wegen der Anrede in der 2. Pers. Plur., während im Dt sonst das „Volk" in der 2. Pers. Sing. angeredet wird.

15 4 5 hält Wc 194 für eine Glosse, wegen des darin vorliegenden dem Gesetz selbst total widersprechenden Idealismus; Kue § 14 S 251 meint, diese Verse könnten vom Verf. des Dt selbst bei einer spätern Durchsicht nachträglich eingesetzt worden sein; Corn 34 nimmt noch v 6 hinzu, der sich von v 5 nicht trennen lasse und erklärt v 3—6 für eine sekundäre Korrektur zu v 11; St GJ I 658 hält die ganze jetzige Fassung von 15 1—18 für sekundär.

16 3 4 hält Corn 34 für eine Korrektur von v 8 nach Ex 12 15—20 13 6 7; Lev 23 6 Nu 28 18. St GJ I 658 sieht 16 1—4 und v 5—8 für unvereinbare Doubletten an.

16 21—17 7 lassen Wc 194, St GJ I 657, Corn 34 zwar als ursprünglichen Text gelten, nur stehe der Abschnitt nicht an ursprünglicher Stelle: 17 8 ist unmittelbare Fortsetzung von 16 20; 17 2—7 wird von Corn zwischen 13 12 und 13 eingegliedert. Kue § 14 Anm 2 S 253 meint, 17 2—7 habe zwischen 16 20 und 17 8 seine gute Stelle und giebt nur für 16 21—17 1 unrichtige Stellung zu. Dillm III 317 hält 17 5 für glossiert: in LXX fehlt in v a alles vom Relativsatz an, in Pesch. אל שעריך; Dillm hält jedenfalls aβ für unnötig.

17 8—13 ist nach Wc 353 überarbeitet: die levitischen Priester, welche sich aus diesen Versen jetzt nicht mehr loslösen lassen, sind v 9 zu deutlich erst nachgetragen (wie auch in 20 2 ss 21 5).

Das Königsgesetz 17 14—20 wird von Wc 194 dem ursprünglichen Dt abgesprochen, weil es v 18 den 31 9 26 erstatteten Bericht über die Niederschrift des Gesetzes in einem Augenblick voraussetzt, wo Moses mit seiner Rede noch gar nicht fertig ist. Kue § 7 Anm 11 S 112 hält diesen Anstoss nicht für durchschlagend; das Gesetz selbst sei an diesem Punkt geradezu unentbehrlich und zeige in jedem Wort ächt dt'istische Art. Corn 34 hat Wellh's Beurteilung des Abschnitts sich angeeignet und sie weiter noch damit begründet, der Anfang sei literarisch von 1 Sa 8 5 ss abhängig, v 16 erscheine wieder ein verdächtiger Plural, v 15 sei in vorexilischer Zeit schwer verständlich. St GJ I 657 macht geltend, dass dieses Gesetz zum Teil nur selbstverständliches enthält, so die Bestimmung über die Nationalität des Königtums, zum Teil mit den legitimen Gepflogenheiten des Königtums in Widerspruch steht.

18 14—22 scheidet Corn 34 aus, nicht sowohl wegen des leichten Anschlusses von 19 1 an 18 13, sondern weil ein so geflissentliches persönliches Reden des Moses aus der Art der Gesetzgebung heraus in den Ton der Abschiedsreden falle. Das ganze cap befindet sich nach St GJ I 657 an unrichtiger Stelle.

In 19 17 hält Corn 35 die Priester für einen Nachtrag; der Plural in v 19 ist ihm verdächtig.

Die Ursprünglichkeit des Kriegsgesetzes cp 20 wird von Wc 194 bezweifelt, weil die Anschauung eines wirklich bestehenden jüdischen Reichs darin gänzlich zu fehlen scheine. Auch Kue § 14 S 251 hat Bedenken. Corn 35 meint dagegen, dass man derartige Utopien dem Gesetzgeber nicht a priori absprechen dürfe; auch die Vorschrift über das Erlassjahr 15 1—11 sei durchaus unpraktisch.

Kapitel 21—25 zeigt einen von dem übrigen Gesetzkorpus abweichenden Charakter, nicht bloss darin, dass hier das jus civile abgehandelt wird — das gäbe zu Bedenken keinen Anlass —, sondern namentlich in formeller Hinsicht. Die sachliche Anordnung hört hier so gut wie ganz auf, auch meint Corn 35 s, Vorschriften über die Behandlung des aufgefundenen Vogelnests oder die Umfriedigung der Dächer und derlei Kleinigkeiten passen in ein Staatsgrundgesetz nicht hinein. Er hält diese Kapitel für überarbeitet, den Versuch die Urgestalt herauszuschälen für aussichtslos. Kue § 14 S 251 Anm 2 S 253 warnt davor, aus Abweichungen von der naturgemässen Reihenfolge gleich auf Interpolationen zu schliessen; man dürfe an die Reihenfolge der einzelnen Gebote überhaupt keine zu hohen Anforderungen stellen; in einzelnen Fällen könne man im Dt an nachträgliche Eingriffe des ursprünglichen Verfassers oder auch, das freilich nur ausnahmsweise (S 256), an Fehler der Abschreiber denken.

Einer speciellen Untersuchung hat Kue § 14 Anm 2 S 252 s die Verse 23 2—9 unterzogen, ein Abschnitt, der nach St GJ I 657 übrigens in die Kultusgesetzgebung, nicht in das bürgerliche Gesetz gehört. V 5—7 sind von Wc 195 und Valeton beanstandet worden, von ersterem auf Grund seiner Anschauung, das Dt sei als Erweiterung des Bundesbuchs ursprünglich auch an den Sinai verlegt gewesen, von letzterem, weil die Verse für den Ausschluss von Ammon und Moab einen andern Grund angeben als v 3 4. Gegen Wellh bemerkt Kue, dass das Dt wiederholt und deutlich den Uebergang über den Jordan als unmittelbar bevorstehend voraussetzt; gegen Valeton's Begründung wendet er ein, dass v 5—7 keine Anwendung von 3 s sein müsse, sondern in Parallele mit v 8 stehe. Bedenken gegen die Aechtheit der ganzen Perikope (AGeiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S 88—99) hält Kue die äussere Bezeugung derselben namentlich durch Thr 1 10 gegenüber, ferner die Erwägung, dass in einem nachexilischen Abschnitte v 8a unerklärbar, v 8b mindestens befremdlich ist. Die zunächst am meisten auffallende Erwähnung des im Dt sonst nicht genannten Bileam beweist nichts, wenn der historische Rückblick am Anfang des Buchs sekundär ist.

Damit ist die zweite wichtigere Frage berührt, wie die Vor- und Schlussreden cp 1—11 und 27—31 zu cp 12—26 sich verhalten. Darüber, dass diese Reden so wie sie vorliegen, für das Gesetzbuch des Josia unmöglich sind, kann kein Zweifel bestehen. Aber darüber, in welchem Masse hier sekundäre Arbeit stattgefunden hat, gehen die Meinungen [1]) auseinander.

1) Von einer Skizzierung der Arbeiten Klostermann's, Hollenberg's und Valeton's ist im folgenden zur Vermeidung von Wiederholungen abgesehen worden.

Am radikalsten sind Wellh, dem sich Stade (GJ I 61 658) angeschlossen hat, und Corn in der Ausscheidung von Zusätzen.

Wellhausen (Wc 190—195) schneidet zunächst hinten cp 29 u. 30, vorn 1 1—4 44 ab. Cap 29 u. 30 kann nicht vor dem Exil geschrieben sein, da die Erfüllung des Fluchs hier schon vorausgesetzt ist; eine Bezugnahme auf den Untergang des Nordreichs kann man in dieser Weise in einem für Juda geschriebenen Buch nicht annehmen. Gegen die Ursprünglichkeit von 1 1—4 44 spricht einmal die neue Ueberschrift 4 45—49, ferner verschiedene sachliche Abweichungen dieses Abschnitts von dem folgenden. In 2 29 und 23 5 ist über das Verhalten der Moabiter entgegengesetztes ausgesagt; weiter ist unvereinbar 2 14 und 5 3: nach 2 14 ist die Generation, die am Horeb gestanden ist, ausgestorben, nach 5 3 ist sie noch vorhanden; auch 4 41—43 und 19 9 werden von Wellh einander entgegengestellt, obwohl hier zur Not ein Ausgleich sich finden liesse.

Mit cp 29 und 30 ist weiter aber auch cp 28 zusammenzunehmen, weil hier (vgl v 58 61 wie 30 10), was sich vorher als Rede des Moses giebt, dem Verfasser als abgeschlossenes Buch vorliegt, das er für eine Schrift von des Moses Hand hält. Wenn 31 9 berichtet wird, Moses habe „diese Thora“ aufgeschrieben, so kann das natürlich zur Motivierung der cp 28—30 dem Moses in den Mund gelegten Ausdrücke nichts helfen; ausserdem ist cp 31 selbst sekundäre Schicht in D oder R^d.

Ebensowenig wie cp 28—30 kann cp 27 zum Kern gerechnet werden, denn hier beginnt die Erzählung wieder; also muss die Rede des Moses mit 26 19 abgeschlossen gewesen sein. Der Befehl, „dieses Gesetz“ auf 12 Steine zu schreiben, kann ohnehin nicht zu diesem Gesetz selbst gehört haben.

Näher zugesehen liegt die Sache weiter so, „dass Kap. 28 das 27. Kap. nicht vor sich kennt und duldet und dass Kap. 27 das 28. Kap. nicht hinter sich kennt und duldet“, d. h. Kap. 27 und 28—30 sind zwei Parallelen, ursprünglich je den verschiedenen Ausgaben des Dt angehängt; dabei ist in cp 27 eine ältere Grundlage verarbeitet (vgl den Altar auf dem Ebal).

Aber auch 4 45—26 19 hält Wellh noch nicht für den ursprünglichen Kodex. Die Gesetze fangen erst mit cp 12 an; „vorher will Moses immer zur Sache kommen, kommt aber nicht dazu“. Damit ist gesagt, dass auch 4 45—11 32 keine ursprüngliche Vorrede zu dem ursprünglichen Gesetzbuch ist. Das wird bestätigt durch den Umstand, dass cp 12—26, wie eine eigene Unterschrift (26 16—19), so auch eine eigene Ueberschrift hat (12 1).

Cap 1—4 und 5—11 sind ebenfalls Parallelen, Vorreden zweier verschiedener Ausgaben, beide mit dem Zweck, der dt'istischen Gesetzgebung eine historische Situation zu geben, und zwar beide nach Wellh's Annahme gegen den Sinn des Urdeuteronomiums, das als erweiterte Ausgabe des Bundesbuchs schon am Horeb publiziert sein will. Dabei giebt Wellh zu, dass 12—26 nicht das ursprüngliche Ganze ist, dass vielmehr einiges vom ursprünglichen Bestande verloren gegangen sein muss, z. B. die Flüche in ihrer ächten Gestalt.

Wellh unterscheidet somit drei Stadien in der Entstehung des Dt: 1) das Urdeuteronomium cp 12—26 (abgesehen natürlich von sekundären Zuthaten in diesen Kapiteln), 2) zwei von einander unabhängige vermehrte Ausgaben 1 1—4 44 12—26 27 und 4 45—11 32 12—26 28—30, und endlich 3) die Vereinigung dieser beiden vermehrten Ausgaben und die Einfügung dieser Kombination in den Hexateuch; diese Einfügung ist nur nach hinten durch äusserlich hervortretende Bindemittel erfolgt (cp 31); vorn sind solche nicht zu bemerken.

Dieses Resultat Wellh's ist weiter fortgebildet worden von Cornill (S 38—41). Corn weist zunächst auf die Doubletten und Widersprüche in Einleitung und Nachwort hin. Doubletten sind 1 1—5 und 4 45—49 (zwei Ueberschriften), 26 16—19 und 27 9 s (zwei Notizen über die Bedeutung der Gesetzespromulgation), 27 1—8 und 31 9—13 (zwei Notizen über die Niederschrift des Gesetzes), 27 11—26 und cp 28 (zwei Versionen des Segens und Fluchs, der auf Befolgung oder Nichtbefolgung des Gesetzes ruht), endlich 1 6—4 40 und cp 5—11 (zwei einleitende Vorreden, die durch 1 35 2 14—16 und 5 3 7 19 9 2 23 11 2 mit entgegengesetzten Ansichten über das Schicksal der Generation des Auszugs in unlösbarem Widerspruch stehen).

Die erste Vorrede, 1 6—4 40, ist nicht wie Hollenberg und Reuss gemeint haben, Redaktionsklammer zur Verbindung des Dt mit den vorangehenden Büchern des Pentateuchs — für diesen Zweck wäre eine solche Wiederholung in der That unpraktisch —, sondern Einleitung zu einer Sonderausgabe. Dabei ist aber 1 6—4 40 selbst nicht einheitlich, sondern 4 9—40 steht auf dem Standpunkt von cp 5—11: nach 4 9—13 sind die Angeredeten selbst am Horeb gestanden; 4 21 s wiederholt 3 26 s. Diese erste Einleitung umfasst also nur 1 6—4 8, wozu dann noch 4 44 als Ueberleitung zu dem Gesetz kommt. Diese Schicht bezeichnet Corn wegen ihres ausschliesslich historischen Charakters mit D^h. Das Stück 4 9—40 setzt das babylonische Exil voraus, berührt sich im Sprachgebrauch mit Ez und P (vgl סָמֶל 16, זָכָר וּנְקֵבָה bzw. ז׳ או נ׳ 16, צִפּוֹר כָּנָף 17, הַבְנִית 16 s, רֶמֶשׂ [Q. רֹמֵשׂ] 18, הוֹלִיד 25, נוֹשָׁן 25, בָּרָא 32, אֱלֹהִים ib.), ist also ein

späterer, ausserdem inhaltlich vielfach von cp 5—11 abhängiger Zusatz zu dieser Einleitung. Die Einschiebung 4 41—43 ist trotz ihrer dt'istischen Färbung eine junge Einarbeitung, die Nu 35 30—34 und Jos 20 im Auge hat.

Die zweite Einleitung cp 5—11, von Corn wegen ihres paränetischen Charakters mit D^p bezeichnet, gehört mit ihren immerhin ausführlichen historischen Erinnerungen ebenfalls einer Sonderausgabe des Dt als sekundäres Vorwort an; zum Urdeuteronomium kann sie nicht gehören, weil sie mit ihrer Formel „die Gebote und Satzungen, die Jhwh heute gebieten will" dieses als eine schon bekannte und vorliegende Schrift voraussetzt. Eine Interpolation in dieser Einleitung ist 10 1—9; darunter ist v 6 s elohistisch.

In den Schlussreden gehört cp 28—30 enge zusammen; der innig paränetische, etwas breite und zerflossene Ton ist der von D^p; dazu kommen noch Berührungen in Einzelheiten. Zu D^p ist 31 9—13 der Abschluss, 27 9 10 leitet vom Ur-Dt auf D^p über.

Der Abschluss von D^h ist in cp 27 zu suchen; 31 1—8 ist vorausgreifende redaktionelle Anknüpfung an das Buch Josua. In cp 27 ist v 15—26 jung, da diese Flüche dem ganzen Pentateuch entnommen sind; in v 1—8 darf nur die Anweisung, das Gesetz auf getünchte Steine zu schreiben, für D^h in Anspruch genommen werden; für die Episode mit dem Altar auf dem Ebal (v 5—7) verzichtet Corn auf Zuweisung zu einer Quelle.

Ein Abschluss des Ur-Dt ist 26 16—19 nicht, wohl aber 32 45—47. Dann ist 26 16—19 eine späte Wucherung innerhalb D^h, wie 4 9—40. Auch Corn hält es für möglich, dass dem Gesetzbuch des Josia schwere Unheildrohungen beigefügt waren, aber cp 28 gehört dem Ur-Dt auf keinen Fall an. — Eine Entscheidung über die Priorität von D^p oder D^h lehnt Corn 42 ab.

Sehr konservativ ist gegenüber diesen Ausscheidungen des Ur-Dt das Verfahren von Dillmann. Zwar giebt auch er zu, dass unser Dt durch die Hand eines Redaktors (R^d) gegangen ist, der auch in den Gesetzen, wie erwähnt wurde, da und dort eingegriffen hat. Aber für das Ur-Dt sucht Dillm möglichst viel zu retten.

Die von Wellh und Corn für sekundär erklärte zweite Einleitung behauptet Dillm für das Ur-Dt. Aus dem leicht fühlbaren Unterschied zwischen diesen breiten Paränesen und den knappen Gesetzen, meint er, dürfe nicht auf Verschiedenheit der Verfasser geschlossen werden; paränetische Haltung mache sich übrigens auch im zweiten Teil da und dort geltend, z. B. 12 13 19 23 28 13 1 19 15 4—6 15 16 20 19 7—9 24 19 ss 25 15 26 1 ss. Sprachgebrauch und

Gedanken zeigen keine Abweichung (III 263). Die Hand des R^d zeigt sich namentlich in einigen Umstellungen. So ist 11 $_{29-32}$ aus seinem ursprünglichen Ort (nach 27 $_{1-3}$) hieher versetzt und glossiert worden; 11 $_{26-28}$ stand ursprünglich hinter cp 28 (III 288 683). Ueber einige kleinere spätere Alterationen dieses Textes vgl die Tabelle. Eine besondere Bewandtnis hat es mit 9 $_{25}$—10 $_{11}$ (III 281 683); Dillm's Ansicht über diesen Abschnitt wird aus seiner Behandlung der ersten Einleitung deutlich.

In 1 $_{1}$—4 $_{40}$ scheidet Dillm zunächst 4 $_{1-40}$ und 1 $_{1}$—3 $_{29}$. Diese beiden Abschnitte stehen in sehr losem Zusammenhang und haben keine sachliche Beziehung zu einander. In der historischen Rekapitulation 1 $_{6}$—3 $_{29}$ bricht nirgends die Paränese durch und die Paränese in 4 $_{1-40}$ macht von den geschichtlichen Stoffen, die 1 $_{6}$—3 $_{29}$ bietet, gar keinen Gebrauch, sondern nimmt ihre geschichtlichen Motive aus ganz andern Begebenheiten.

Dillm sieht in 31 $_{1}$ ss eine berichtende Fortsetzung zu 3 $_{28}$ s. Ferner weist er auf die geschichtlich archäologischen Notizen in 1 $_{6}$—3 $_{29}$ hin (2 $_{10-12}$ $_{20-23}$ 3 $_{9-11}$). Diese nehmen sich im Munde Gottes oder des Moses sehr fremdartig aus. Reuss § 312 und EMeyer ZatW I 128 Anm 1 haben sie (Meyer ausserdem 2 $_{8b}$ 3 $_{13b\ 14}$) für einfache Interpolationen erklärt; Meyer urteilt, sie geben einen späteren völlig wertlosen Kommentar. Dillm hingegen findet, diese Bemerkungen würden für eine erzählende Einleitung gut passen, und nimmt nun an, dass R^d bei der Zusammenarbeitung des Dt mit den vorhergehenden Büchern zur Vermeidung einfacher Wiederholung der Erzählung eine ursprüngliche geschichtliche Einleitung des Dt in Mosesrede umgesetzt hat (III 227 683), ein Verfahren, das Dillm auch zur Erklärung von Jos 22 (wegen v $_{8}$) annimmt (III 576). Zu dieser geschichtlichen Einleitung würde ursprünglich auch 4 $_{41-43}$ und 9 $_{25}$—10 $_{11}$ gehört haben. Hier hat R^d zu der Umsetzung in Mosesrede noch die Versetzung an den jetzigen Ort gefügt (III 260 281). Dillm besteht aber darauf, dass das Original von 1 $_{6}$—3 $_{29}$ dem Verfasser von 5—26 zuerkannt werde, hauptsächlich wegen der durchgängigen sprachlichen und sachlichen Uebereinstimmung, und macht zur Erklärung von Erscheinungen, die sich etwa dieser Ableitung des Abschnitts widersetzen möchten, geltend, dass R^d bei der Umwandlung des ursprünglichen Textes sich Aenderungen erlaubt hat, teils um der rednerischen Haltung willen (so 1 $_{19\ 31}$ 3 $_{21}$ s), teils in Anlehnung an andere Quellen (1 $_{46}$), oder zur Ausgleichung mit den Angaben von Ex und Nu, namentlich mit Rücksicht auf die Angaben von P (so 1 $_{15\ 23\ 31\ 37}$ s 2 $_{14-16\ 36}$ 3 $_{14-17\ 21}$), und hält

auch die Möglichkeit offen, dass einige harmonistische Stellen (z. B. 1 33 39) wohl durch Spätere hergestellt sein könnten (III 230). Die von andern Kritikern geltend gemachten sachlichen Widersprüche zwischen dieser geschichtlichen Einleitung und cp 5 — 26 glaubt Dillm in befriedigender Weise auflösen zu können. Die Verse 2 14 ss, welche mit 5 2 s 11 2—7 kollidieren, zeigen die Hand von R^d — wobei freilich das weniger befriedigt, dass ein harmonisierender R Widersprüche schafft. Den Gegensatz zwischen 2 29 und 23 5 schwächt Dillm dadurch ab, dass er sagt, die Angabe, Moab sei den Israeliten nicht mit Wasser und Brot entgegengekommen (23 5), widerspreche der andern, Moab habe den Durchzug gestattet (2 29), nicht geradezu, und macht dann weiter geltend, 23 4 5 habe der Verfasser des Dt schon in seiner Quelle vorgefunden (III 348) — wobei, um von der Stichhaltigkeit des sachlichen Ausgleichs abzusehen, eine gründliche Verschiedenheit der Stimmung gegen ein und dasselbe Volk in ein und derselben Schrift unerklärt bleibt. Auch dass, wie Kue (vgl nachher) geltend macht, 1 1—3 29 im Gebrauch von הָאֱמֹרִי (1 7 19 s 27 44 3 9) dem Sprachgebrauch von E folgt, während 7 1 20 17 die (nach Dillm jahwistische) Aufzählung verschiedener Völker Palästinas hat, beweise nichts gegen die Einheit von cp 1—3 und 5—26 (III 230).

Die Annahme der Umwandlung einer ursprünglichen Erzählung in Mosesrede hat den Beifall von Kittel (S 48 s) und Albers (S 23); den weitern Schritt Dillm's dagegen, das Original dieser Capitel dem Grundstock des Dt zuzuschreiben, findet Kittel bedenklich, Albers lehnt ihn entschieden ab.

Von dem Stück 4 1—40, das unmöglich die ursprüngliche Fortsetzung von cp 1—3 ist, meint Dillm, es sei von R^d hinzugefügt, um der von ihm geschaffenen Mosesrede einen paränetischen Schluss zu geben, das Material dazu habe er freilich aus dem Ur-Dt selbst genommen, und zwar aus einer Mahnrede, die zu den jetzt verstümmelten Schlussreden gehört hat. Dabei mag R^d manches hinzugefügt oder umgestellt haben; Dillm möchte auf seine Rechnung namentlich die oben (S 267) genannten an Ez und P erinnernden Wörter und Ausdrücke setzen. Die Androhung des Exils kann zu dem ursprünglichen Material gehört haben, dagegen der Hinweis auf die Bekehrung im Exil und die Wiederannahme der Bekehrten liegt, obwohl er an sich für das Dt so gut möglich wäre als für gleichzeitige Propheten, vom unmittelbaren Zweck der Mahnrede zu sehr ab, und gehört daher dem unter veränderten Verhältnissen schreibenden R^d (III 230 s).

Dem R^d schreibt Dillm, namentlich um einiger sprachlicher

Eigentümlichkeiten willen auch 4 44—49 zu; die ächte Ueberschrift ist somit 1 1—5 — wobei nur wieder nicht recht verständlich ist, wie R^d^ dazu kommt, so unnötige Doubletten zu schaffen.

Ganz ebenso sucht Dillm von den Schlussreden cp 27—30 möglichst viel für das Ur-Dt zu retten. Zwar cp 27 giebt er abgesehen von den Versen 9 10 die von cp 26 auf 28 überleiten (so auch Ewald, Kleinert, Kayser, Kue) preis. Vers 1—8 ist von R^d^ (vgl spez. 7b 8) aus elohistischen ([4] 5—7a) und dt'istischen (v 1—3) Elementen hergestellt und gehört eigentlich hinter cp 28; v 11—13 könnte R^d^, kann aber auch einer spätern Hand gehören; sicher von späterer Hand ist v 14—26 (III 364). Dagegen ist cp 28, welches sich unmittelbar an 27 9 s anschliesst, zum ursprünglichen Bestand des Dt zu rechnen, wofür schon der Vorgang des Bundesbuchs spricht, wenn freilich auch hier, namentlich von v 20 an, grössere und kleinere Einschiebsel von späterer Hand zu bemerken sind (es kommen Wiederholungen vor z. B. v 21 s 27 s 35 60 s 25 u. 37 28 u. 34 32 u. 41 36 u. 64 31 u. 51; klar fortschreitende Ordnung fehlt). Gerade bei solchen Stücken aber ist der Reiz, Nachträge zu machen, nur natürlich. Die Rede erinnert denn auch stark an Jer, Lev 26 und Ez (III 369 s). Der Vers 28 69 wäre nach Dillm eigentlich als Schlussvers gemeint gewesen; in seine jetzige Form ist er erst von R^d^ gebracht worden (vgl בְּנֵי יִשְׂרָאֵל und מִלְּבַד) und soll nach dessen Absicht Ueberschrift zu cp 29 und 30 sein (III 377 s). Diese Capitel selbst haben ihre jetzige Gestalt ohne Zweifel erst durch einen jüngeren Bearbeiter (R^d^) erhalten, wie der Mangel an strengem Zusammenhang der einzelnen Teile, die ungewöhnlich aphoristische Haltung, auch der vom Ur-Dt mehrfach abweichende Sprachgebrauch und zahlreiche Berührungen mit Jer in Gedanke und Ausdruck beweisen. Die Kapitel setzen die Verwerfung des Volks voraus und suchen mit der Aussicht auf die Wiederherstellung zu trösten. Doch findet sich auch gut dt'istisches Material darin. Eine Restauration des ursprünglichen Textes hält Dillm für unmöglich (III 378 s).

Eine Mittelstellung zwischen Wellhausen und Cornill einerseits und Dillmann andererseits nehmen Reuss und Kuenen ein.

Reuss erkennt das Gesetzbuch des Josia in Dt 5—26 und 28 (§ 289), alles andere ist später Zusatz des „Deuteronomikers", wie Reuss diese sekundäre Schicht gegenüber der primären des „Deuteronomisten" nennt. Cap 1—4 40 ist, wie Reuss mit Hollenberg StKr 1874 S 467 ss annimmt, von einem Redaktor geschrieben, der das Dt mit JE verbinden wollte. Der Redaktor des Dt selbst kann dieses Stück nicht geschrieben haben wegen der schon wiederholt ge-

nannten Differenzen zwischen 2 $_{14}$ und 5 $_{3}$ s 9 $_{7\ 23}$, zwischen 2 $_{29}$ und 23 $_{4}$, auch wegen der beiden Ueberschriften 1 $_{1}$ ss und 4 $_{45}$ ss. Ein Gegenstück dazu ist cp 29 und 30. Mit diesen sekundären Stücken gehört auch 31 $_{1—13\ 24—29}$ zusammen, während das ungeordnete und lückenhafte cp 27, welches ausser auf Bundesbuch und Dt auch auf Lev 18 Bezug nimmt, eine jüngere Kompilation ist (§ 312s).

Kuenen (§ 7 S 108 und A 5—11 S 108—112) hält 4 $_{45—49}$ 5—11 für eine ganz passende Einleitung zu cp 12—26 und meint, der Verfasser von 12—26 habe dieselbe allerdings erst nachträglich und mit Rücksicht auf die schon gesammelten Gesetze geschrieben, da er auf diese fortwährend Bezug nimmt, aber doch so, dass cp 12—26 niemals ohne diese Vorrede veröffentlicht worden wäre. Kue macht für diese Ansicht folgende Gründe geltend:

a) 4 $_{45—49}$ giebt deutlich den Standpunkt an, auf den cp 12—26 sich stellt. Damit tritt Kue dem Gedanken Wellh's entgegen, das Dt könnte ursprünglich als Sinaigesetz gemeint gewesen sein. Das „heute“ 12 $_{8}$ 13 $_{19}$ 15 $_{5\ 15}$ 19 $_{9}$ 26 $_{17}$ s und das „hier“ 12 $_{8}$ haben in der That die 4 $_{45—49}$ bezeichnete Situation im Auge: der Uebergang über den Jordan und die Einnahme Kanaans stehen unmittelbar bevor (12 $_{10\ 29}$ 15 $_{4}$ 16 $_{20}$ 17 $_{14}$ 18 $_{9\ 12\ 14}$ 19 $_{1\ 2\ 14}$ 20 $_{16—18}$ 21 $_{1\ 23}$ 23 $_{21}$ 24 $_{4}$ 25 $_{19}$ 26 $_{1}$), in 23 $_{5—7}$ wird auf das 40. Jahr des Auszugs verwiesen — Wc scheidet freilich diese Verse aus —, 24 $_{9}$ wird Mirjams Tod und Aussatz vorausgesetzt, 25 $_{17—19}$ an die Missethat Amaleks erinnert, 18 $_{16—20}$ erscheinen die Tage am Horeb als weit zurückliegend (S 108 u. Anm 7 S 110).

b) Der paränetische Ton von cp 5—11 fehlt auch in 12—26 nicht (vgl 12 $_{28}$ 15 $_{4—6\ 15}$ 16 $_{20}$ 18 $_{9}$ ss 26 $_{1}$ ss; S 108 u. A 8 S 111).

c) Dazu kommt die vollkommene und ungesuchte Uebereinstimmung in vielen Details (S 108 u. A 9 S 111) sowie das zu erwartende Mass von Uebereinstimmung in Sprache und Schreibweise (S 108). Kue hat hier eine überaus sorgfältige Vergleichung angestellt. Für cp 12—26 hat er 40 charakteristische Ausdrücke zusammengestellt, cp 5—11 finden sich davon 27; weitere 8 können der Natur der Sache nach in cp 5—11 nicht vorkommen, so fehlen also von jenen 40 nur 5; dafür bringt Kue aber 10 andere bei, die cp 12—26 und 5—11 gemein haben (Anm 4 S 106—108, Anm 10 S 111 s).

Dagegen kann 1 $_{1}$—4 $_{40}$ sowie die Nachschrift 4 $_{41—43}$ unmöglich zur Urschrift (D^1) gerechnet werden (§ 7 S 113 u. Anm 12—17 S 113—118). Die Ueberschrift 4 $_{45—49}$ kennt cp 1—4 jedenfalls nicht. Hätte D^1 selbst die Vorrede 1—4 noch aufgenommen, so

hätte er ohne Zweifel die Ueberschrift 4 45—49 gestrichen oder geändert; ein späterer konnte das nicht mehr (Anm 12 S 113 s). Der positive Beweis dafür aber, dass 1 1—4 40 nicht D¹ gehören kann, liegt in einzelnen Widersprüchen mit D¹, welche derart sind, dass an eine nachträgliche Selbstkorrektur nicht gedacht werden kann. Voran auch hier natürlich die verschiedene Stimmung gegen die Moabiter und die verschiedene Ansicht vom Verhältnis der gegenwärtigen Generation zu der des Auszugs: cp 5—11 kennt den 40-jährigen Wüstenzug und die Kundschaftergeschichte auch (8 2 15 11 5 und 9 23), geht aber nicht wie cp 1—4 auf schroffe Scheidung beider Generationen aus, sondern stellt deren Kontinuität in den Vordergrund. Auch die Verschiedenheit des Berichts über die Gotteserscheinung am Horeb, welche 4 11 s gegenüber 5 1 ss 18 16—19 bis zur Uebertreibung gesteigert ist, muss hier angeführt werden.

Der Lostrennung dieser Einleitung von D¹ widerspricht der Sprachgebrauch nicht. Die Uebereinstimmung von D¹ und D² in dieser Hinsicht ist allerdings gross. Kue konstatiert 33 Wörter und Wendungen, die 1—4 mit 5—26 oder mit 5—11 oder mit 12—26 gemeinsam hat. Indessen diese sprachliche Uebereinstimmung lässt sich auch durch Nachahmung erklären, und es liegen andererseits doch auch einzelne Verschiedenheiten vor: nur in 1—4 finden sich יְרֻשָּׁה (2 5 9 bis 12 19 bis 3 20), die Formen הִתְגָּרָה (2 5 9 19 24) הִתְחַנֵּן (3 23) הִתְעַבֵּר (3 26), כּוּר הַבַּרְזֶל (4 20), עַם נַחֲלָה (4 20; D¹: עַם סְגֻלָּה); אֱמֹרִי hat 1 7 19 20 27 44 3 9 einen andern Umfang als 7 1 20 17. Die Breite der Paränese, die auch 5—11 nicht fehlt, wird hier zur Umständlichkeit; es werden einfach die in D¹ gebräuchlichen Wörter und Wendungen gehäuft (S 113 u. Anm. 16 S 116 s; vgl auch § 16 Anm 12 S 323, wo die von Corn 39, oben S 267, geltend gemachten an Ez und P erinnernden Wörter und Ausdrücke aufgezählt sind).

Der ganze Inhalt von 1 1—4 40 ist zu einem Teil wenigstens der ermahnenden und gesetzgebenden Tendenz von cp 5—26 fremd. D² ist wohl ein Geistesverwandter von D¹, aber seine leitenden Interessen sind zugleich mehr geschichtlicher (cp 2 3 1—17 4 6—8 32—34) und archäologischer Art (vgl 2 10—12 20—23 3 9—11; nach Kue keine Glossen). Dass D² durch seine Vorrede D¹ mit einem ältern geschichtlichen Bericht in Zusammenhang bringen wollte, ist sehr unwahrscheinlich; höchstens bei 1 1—5 könnte man daran denken, aber diese Verse verraten die Hand eines mit P vertrauten, also jüngeren Redaktors (S 116).

Auch in den Schlusskapiteln weist Kue ähnlich wie Reuss einiges

D^1 zu (S 119; vgl Anm 21 S 121—123). Mit cp 26 ist kein Abschluss erreicht. Das nach der Analogie des Bundesbuchs (und auch des Heiligkeitsgesetzes) zu erwartende Schlusswort samt Unterschrift bietet 28 1—68 u. 69, wozu 27 9 10 den passenden Uebergang bildet. Der Standpunkt von cp 28 entspricht ganz dem sonstigen von D^1: die Verbannung ist noch blosse Eventualität. Wenn weiter in cp 5—11 das Gesetz cp 12—26 vom Verfasser wiederholt als ihm schon schriftlich vorliegend vorausgesetzt wird, so ist auch noch eine Nachricht über Niederschrift der Mosesrede durch Moses selbst nötig; das auch deswegen, weil die Frage nach der Ueberlieferung und Bewahrung dieser Rede so viele Jahrhunderte hindurch beantwortet werden musste, wenn die ganze Einkleidung dieser Gesetzgebung einleuchten sollte. Deshalb weist Kue auch 31 9—13 noch zu D^1; der Sprachgebrauch des Stücks steht dem nicht entgegen, er ist ohne jede Abweichung von D^1.

Den Rest von cp 27, cp 29 und 30 ganz, 31 1—8, letzteres als mit cp 1—4 zusammenhängend, spricht Kue dagegen ebenfalls D^1 ab und weist diese Stücke teils D^2 teils noch jüngeren Händen zu (S 119 u. Anm 22 S 123—125; vgl Tab. ü. QuSch).

Es dürfte nicht übereilt sein, wenn man jetzt schon aus diesem Streit der Meinungen ein Ergebnis zu gewinnen sucht. Kue ist mit seinem Protest gegen die Isolierung von cp 12—26 gewiss im Recht. Ein Vor- und Nachwort erscheint für dieses Gesetz nötig. Das legt sich schon aus der Analogie des Bundesbuchs nahe, wenn dieses mit der Josuarede in Jos 24 zusammengehören sollte. Es kommt dazu aber noch etwas anderes. Das von Hilkia aufgefundene Buch wird sofort als massgebend, d. h. doch wohl als mosaische Urkunde anerkannt. Das setzt, wie Kue mit Recht geltend macht, voraus, dass die vorgefundene Urkunde sich selbst als mosaisch kenntlich machte und dass die Lektüre des Gesetzes durchaus vom Eindruck dieses Anspruchs begleitet war. Mosaischer Ursprung ist in cp 12—26 zwar durchweg die Voraussetzung, aber eine denselben ganz bestimmt aussagende Vorrede (oder Nachschrift) ist unumgänglich erforderlich angesichts der Sicherheit, welche nach dem Auffindungsbericht sofort über den Charakter und die Bedeutung des Buchs herrscht. Kann nun eine der beiden jetzt vorliegenden Vorreden die ursprüngliche sein? Als bewiesen kann gelten, dass 1 1—4 40 nicht vom Verfasser von cp 12—26 herrührt. Damit ist aber auch schon bewiesen, dass cp 5—11 nicht von Anfang an vor cp 12—26 gestanden ist; denn wenn cp 5—11 schon vorlag, so war eigentlich gar keine Veranlassung vorhanden, noch eine Einleitung

wie 1 1—4 40 zu schreiben. Ferner ist es nicht Sitte sekundärer Arbeiter, an Stelle einer Vorlage, welche sie durch eine den veränderten Umständen angemessenere Ausführung ersetzen wollen, einen Aufsatz einzustellen, der kürzer ist als die Vorlage. Cap 5—11 ist also aus diesem Grunde auch nicht die Vorlage für 1 1—4 40 gewesen, womit aber nicht ausgeschlossen ist, dass der Verfasser von 1 1—4 40 der jüngere ist und sogar cp 5—11 gekannt hat. Wenn somit beide jetzige Vorreden sekundär sind, so bleibt nichts anderes übrig, als mit Wc und Corn anzunehmen, dass sie Vorreden zu verschiedenen Ausgaben des Dt sind, aber jede in anderer Weise eine ursprünglich kürzere Einleitung verarbeitet haben. Was die ursprüngliche kürzere Einleitung enthalten hat, kann man aus dem beiden Vorreden Gemeinsamen erschliessen: sie muss enthalten haben eine Notiz über die historische und geographische Situation, in welcher Moses die Gesetzesrede cp 12—26 gesprochen hat, und zwar könnte man, wenn 31 9—13 in der That mit Kue als ursprünglich anzusehen ist, annehmen, dass diese Notiz in einfach erzählender Form gehalten war. Sodann aber muss in der ursprünglichen Einleitung eine Bezugnahme auf die Gesetzgebung am Horeb enthalten gewesen sein, und zwar um so notwendiger, wenn das Dt, was Stade's Auffassung des Bundesbuchs nahelegt, eine gegen das ephraimitische Bundesbuch, das Josuagesetz, gerichtete Manifestation war. Dass nach cp 26 für D[1] ein eigentlicher Schluss noch zu erwarten ist, haben Wc und Corn anerkannt. Die Frage dürfte hier ähnlich liegen wie bei den beiden Vorreden, nur dass die Aussicht, dem Ursprünglichen näher zu kommen, hier noch geringer sein wird als dort.

Die Frage nach dem ursprünglichen Anfang und Schluss des Dt hat LHorst in seinen schon mehrfach erwähnten Études sur le Deutéronome auf Grund einer neuen, von den oben genannten kritischen Zerlegungen des Textes wesentlich abweichenden Analyse zu lösen versucht.

Horst konstatiert zunächst, dass cp 1—3 und 4 1—40 nicht zusammengehören, dass 1 39 2 16 zu 4 10 im gleichen Gegensatz steht wie zu 5 3. Die Rede 4 1—40 ist kein Schluss zu einem Rückblick auf die Wüstenwanderung (RHR XVI 29—31). Auch ist der Sprachgebrauch beider Abschnitte ein verschiedener: wenn Kue von 60 in 5—26 vorkommenden dt'istischen Ausdrücken 33 in 1—4 nachgewiesen hat, so fallen 17 von diesen allein auf cp 4, 6 auf cp 1—3 und nur 10 sind beiden Abschnitten gemeinsam, dagegen gehören von den 7 den cpp 1—4 eigentümlichen Wörtern und Redewendungen (vgl o. S 273) nur 2 dem cp 4, die übrigen 5 den cpp 1—3. Das

heisst: der Sprachgebrauch von cp 4 nähert sich dem von cp 5—26 mehr als der von cp 1—3 (XVIII 320 s). Dagegen gehören zu cp 1—3 noch Bestandteile von cp 9 u. 10. Die Erinnerung an die Gesetzgebung hat dort nicht ihren ursprünglichen Ort, vielmehr ist hier eine handgreifliche Mengung ursprünglich nicht zusammengehöriger paränetischer und historischer Stücke. Die Ausscheidung der letzteren ist einfach; es sind, wenn zugleich die richtige Reihenfolge wiederhergestellt wird, folgende Verse und Abschnitte: 9 9b 11 12—14 25—29 15 16 [doch wohl auch 17] 21 18—20 10 1—5 10 11 (XVI 32 s). Nun befindet man sich in 10 10 s genau an dem Punkt, mit dem das jetzige Dt beginnt. Da legt sich natürlich die Annahme nahe, die historischen Stücke von cp 9 u. 10 seien ursprünglich vor cp 1—3 gestanden (vgl hiezu auch o. S 269). Wie kamen sie aber an den jetzigen Ort? Darauf führt folgende Ueberlegung: es ist möglich und wahrscheinlich, dass der jetzt in cp 9 u. 10 stehenden Erzählung ein Bericht über die Gesetzgebung auf dem Horeb voranging, denn die Horeberzählung musste ausführlicher behandelt werden als jetzt mit der übrigens mutmasslich redaktionellen (XVI 63) Erwähnung 1 18 geschieht; den Kopf dieser Erzählung kann aber Dt 5 nicht gebildet haben, denn abgesehen von dem schon genannten Unterschied dieses Kapitels von 1—3 ist dasselbe als Kopf des dt'schen Gesetzes unentbehrlich; daher ist anzunehmen, dass der Redaktor, welcher den Rückblick auf die Gesetzgebung und Wüstenzeit mit dem dt'schen Gesetz vereinigte, mit Rücksicht auf die Unmöglichkeit, Dt 5 zu unterdrücken, den Anfang des Rückblicks unterdrückt und einen Teil desselben, die Ereignisse am Horeb, ins Gefolge von cp 5 gebracht hat (XVI 34—36). Eine Gruppe für sich bilden also die einen historischen Rückblick gebenden Stücke in cp 1—11, nämlich die genannten Elemente von cp 9 u. 10, dann 1 6—3 29, worin nebenbei bemerkt 1 9—18 vor 1 6—8 gehört, da v 19 unmittelbar an v 8 anschliesst (XVI 63); auch 4 41—43 ist in dieser Gruppe unterzubringen (XVI 64). Die archäologischen und geographischen Notizen 2 10—12 20—23 3 9 11b 13b—14 10 6—9 sind ursprünglich Randglossen eines gelehrten Lesers (XVI 37 s). An 3 29 schliesst sich weiterhin an 31 1—8, den Schluss bildet cp 34 (XVII 8). Der geschichtliche Rückblick macht keinerlei Anspielung auf die Gesetzessammlung, ist vielmehr ein Stück der Erzählung über die letzten Tage des Moses (XVII 7 s). Welcher Schicht des Hexateuchs Horst diese Elemente zuweisen wird, kann kaum zweifelhaft sein: er muss sie als ein Stück des jehowistischen Buches, aber dann natürlich als JE[s] ansehen (doch hat Horst vorerst 31 1—8 als D bezeichnet XVI 64). Wenn diese Ansicht sich durch we-

sentliche Vereinfachung des ganzen Problems empfiehlt, so erheben sich doch auch einige Bedenken. So stark dt'istisch wie diese Stücke ist JE^{s} sonst kaum gefärbt; indessen entscheidend ist das nicht, es würde sich dann eben darum handeln, ob nicht auch andere jetzt zu D gewiesene Stücke des Hexateuchs JE^{s} gehören; die Grenzen sind hier ohnehin fliessende. Schwerer wiegt vielleicht die Frage, ob nicht dem auch von Horst angenommenen doppelten Schluss (XVII 6) eine doppelte Einleitung entsprechen dürfte. Wenn Horst endlich bei der Annahme der Beziehungslosigkeit des geschichtlichen Rückblicks auf das dt'sche Gesetz offenbar mitbestimmt ist von der aus Wc 195 übernommenen Ansicht, das Dt gebe sich eigentlich als Horebgesetz (XXII 198 s), da es eine erweiterte Ausgabe des Bundesbuchs sei, so werden die von Kue schon gegen Wellh geltend gemachten Daten in cp 12—26 nicht zu beseitigen sein; dazu kommt, dass das Bundesbuch mit allergrösster Wahrscheinlichkeit ursprünglich selbst kein Horebgesetz gewesen ist, und endlich ist bei Horst's Annahme die von ihm selbst zum ursprünglichen Dt gerechnete Wiedergabe des Dekalogs cp 5 unverständlich, diese hat doch nur Sinn als Rückblick auf etwas weiter Zurückliegendes; auch 5 $_{20}$ ss bekommt etwas Unnatürliches, wenn man sich das am Horeb gesprochen denkt.

Kap 5—11 ist auch nach Abzug der histor. Stücke in cp 9 u. 10 nicht einheitlich. D'Eichthal (Mélanges S 288 599, bei Horst XVI 40) wollte abgesehen von der Einleitung 4 $_{45-49}$ drei Dokumente unterscheiden, a) eine Verherrlichung Jhwh's und Israels 5 $_{1-3}$ $_{29}$ s 6 $_{1-25}$ 7 $_{7-24}$ $_{1-6}$ $_{25}$ s, b) Ermahnungen zur Demut 8 $_{1-20}$ 9 $_{1-8}$ $_{22-24}$, c) eine weitere Verherrlichung Jhwh's und Israels 10 $_{21}$ s 11 $_{1-28}$ $_{32}$. Horst hat diese Analyse nicht aufgenommen, sondern geht von der Beobachtung aus, dass es eigentlich ungenau ist, cp 5—11 (natürlich immer abgesehen von den historischen Stücken) als eine paränetische Einleitung zu bezeichnen. Vielmehr beginnt schon mit cp 5 die Sammlung der Gesetze. In diese Sammlung sind paränetische Einsätze gemacht, Predigten, deren Text die israelitische Geschichte bildet [1]). Diese Einsätze sind: 7 $_{6b-10}$ $_{17-24}$ (darin v $_{22}$ einfache Interpolation) cp 8 (darin v $_{19}$ s Redaktionsklammer) 9 $_{1-9a}$ $_{10}$ $_{22-24}$ [XVIII 320 ist $_{22-25}$ wohl ein Druckfehler] 10 $_{12}$—11 $_{12}$ (darin 10 $_{19}$ Interpol., $_{22}$ ursprüngliche Randnote, endlich 11 $_{1}$ unnötig und den Zusammenhang zwischen 10 $_{21}$ und 11 $_{2}$ störend) 11 $_{22-25}$ (v $_{26-32}$ redaktionelle Vorbereitung auf cp 27). Ursprünglicher Text

1) Freilich kommt derartiges auch in den Gesetzen vor, z. B. 6 $_{16}$.

wäre dann also: 5 1—7 6a 11–16 25 26 (in cp 8 versprengte Elemente v 1 6 11b?) 11 13—21 (vgl XVI 39—46).

Derselben Hand wie die paränetischen Einsätze in cp 7—11 weist Horst auch 4 1—40 zu (XVI 45). Die paränetischen Fragmente haben niemals selbständig existiert, sondern sind von Haus aus Interpolationen (XVII 3). Das gilt auch von 4 1—40: dieser Abschnitt ist eine Redaktionsklammer zur Ueberleitung von dem geschichtlichen Rückblick auf das dt'sche Gesetz (XVII 4 8). Zum Charakter eines redaktionellen Stücks stimmt auch die Umständlichkeit und Weitschweifigkeit dieser Rede (XVIII 24). Die Konsequenz dieser Anschauung ist natürlich, dass diese paränetischen Einsätze zusammen mit 4 1—40 jünger sind als der geschichtliche Rückblick.

Auch zu der schwierigen Analyse der Schlusskapitel hat Horst einen Beitrag geliefert: (über 26 16—19 vgl nachher bei cp 29.)

Kap 27 besteht aus mehreren unter sich unabhängigen Fragmenten (XVI 63 s) nämlich v 1—3 [4?] 8 (nach XVII 10 R^jed^), v 5—7 (redaktionell), v 9 s (vgl nachher bei cp 29), v 11—13 (keiner bestimmten Hand zugewiesen, XVII 11), v 14—26 (eine Interpolation, XVII 11).

Kap 28 1—68 ist keinenfalls intakt, wie schon die Ungleichmässigkeit des Umfangs von Segen und Fluch zeigt (v 1—14 gegen 15—68; XVI 59). Horst hat zuerst (XVI 60) den Parallelismus der Segens- und Fluchworte in der Weise hergestellt, dass er v 1 s u. 15, 3 u. 16, 4 u. 18, 5 u. 17, 6 u. 19, 7 u. 25, 8 s u. 20, 10 u. 21, 11 u. 22, 12 u. 23 s, 13 u. 44 s (Druckfehler st. 43 s?), 14 u. 45 s gegenüberstellte; nachher (XVIII 328) hat er als ursprünglichen Text v 1a 8 9 10 11 12a* 7 12b 13 14 und dem entsprechend 15 20 21 s 23 s 25 43–46 ausgeschieden. Dieser Kern hat wiederholte Retouchen erfahren. Ein erster grosser Einsatz ist 26—43 (42?); mit 49 beginnt eine andere literarische Art, denn während vorher die verschiedenen Schläge und Heimsuchungen in rascher Reihenfolge aufgezählt werden, wird hier lang und schrecklich ausgemalt; von v 58 an sind beide Manieren vermischt (XVI 59 s). Horst statuiert so für dieses Kapitel drei Stadien der Ueberarbeitung: im ersten wird v 1—46 hergestellt, dazu kommt dann 47—49 und endlich 58—68 zusammen mit 30 1—10 15—20 (v 11–14 enthält viel Originales; XVI 60—62, XVII 10 s, XVIII 329). Den Vers 28 69 war Horst erst geneigt als Spitze von cp 29 anzusehen (XVI 63), hat ihn aber nachher als redaktionell bezeichnet (XVII 5).

Die Idee des Bundes hat cp 29 mit 26 16—19 und 27 9 10 gemeinsam, nur dass in diesen beiden Fragmenten der Bund schon als geschlossen vorausgesetzt wird, während er in cp 29 noch bevor-

steht; über den Bundesschluss selbst erfährt man freilich nichts (XVI 63). Im einzelnen ist zu bemerken, dass Horst den Vers 26 16 nicht recht unterzubringen weiss, da 26 17—19 und 27 9 10 sich gleich schlecht an ihn anschliessen (XVI 58); in cp 29 ist v 1—8 redaktionell (XVIII 333). Horst ist geneigt anzunehmen, dass die auf den Bundesschluss sich beziehenden Stücke der ursprüngliche Schluss einer in Dt verarbeiteten Gesetzessammlung sind und erst bei der Redaktion des Dt mit cp 28, dem Schluss einer andern Sammlung, kombiniert wurden, und findet darin eine Bestätigung seiner Ansicht von der Natur der dt'schen Gesetzessammlung (XVII 4—6).

Ueber cp 30 ist das Nötige bei cp 28 gesagt worden.

In cp 31 gehört v 1—8 zum Bericht über die letzten Tage des Moses (XVI 64); v 9—13 24—26, den Bericht über die Fixierung des Gesetzes durch Moses, weist Horst dem Redaktor zu, der die dt'schen Gesetze gesammelt hat; v 14—23 (27—30) ist JE, näher J, dabei ist in 16 (הארץ אשר הוא בא שמה) und 27—30 R^{jed} stark spürbar; v 28 s hatte Horst übrigens anfänglich als dt'istisch genommen und mit 30 15—20 in Zusammenhang gebracht (XVI 63 s, XVII 9 s).

In cp 32 weist Horst v 1—43 44 (45—47) zu JE, näher zu J; v 45—47, anfänglich (XVI 64) zusammen mit 31 28 s 30 15—20 als dt'istisch bezeichnet, ist redaktionell (R^{jed}; vgl XVII 10); v 48—52 gehört P (XVI 64).

(Ueber Datierung verschiedener dieser Stücke vgl unten § 40.)

Die Frage nach dem Umfang des josianischen Gesetzbuchs hat indessen nicht nur mit dem jetzigen Dt sich zu befassen. In diesem (27 1—8 31 3—6 7 8 23, aber auch 1 38 3 21 22 28) finden sich Bemerkungen, welche auf dt'istische Mitteilungen über Josuas Thaten vorbereiten und das Buch Josua weist wirklich reichlichen dt'istischen Text auf. Kue § 7 S 125 s u. Anm 24, speziell Anm 26 hat auch für diesen eine statistische Vergleichung des Sprachgebrauchs angestellt und gefunden, dass die dt'istischen Stücke des Josuabuchs 31 Ausdrücke und Wendungen mit dem Dt gemein haben. Zwar ist es bei dem Verhältnis des Anfangs und Schlusses zum Kern des Dt und bei dem vorauszusetzenden Umfang des josianischen Gesetzbuchs von vornherein wenig wahrscheinlich, dass dieses über die Josuageschichte sollte ausführlich berichtet haben. Doch lässt sich immerhin denken, das Buch des Josia könnte seinen Mahnungen und Warnungen, seinen Drohungen und Verheissungen auch eine Exemplifikation hinzugefügt haben, dass nämlich unter Josua dem Gehorsam des Volks alles wohl gelungen sei, woraus sich dann die Nutzanwendung auf die Gegenwart von selbst ergab. Auch die

Bemerkung 2 Reg 23 22, dass in der ganzen Richter- und Königszeit kein derartiges Passah gehalten worden sei, wie jetzt unter Josia, könnte in dieser Richtung verwertet werden; die richtige Passahfeier hätte darnach unter Josua noch stattgefunden. Woher hat der Bericht das? Aus einer allgemeinen Bemerkung über die Josuazeit? Indessen, dass unter Moses und Josua alles korrekt zuging, ist für den Verfasser der Königsbücher so selbstverständlich, dass er auf diese Bemerkung von sich aus kommen konnte.

Die Frage, ob das Ur-Dt wie eine Orientierung über die historische Situation dieser Mosesgesetzgebung, so auch einen Ueberblick über ihre Ausführung durch Josua gab, ist zuletzt von Dillm bejaht worden. Die dt'istische Hand im Buch Jos kann nach ihm kein blosser Redaktor sein, sondern derselbe, R^d, muss eine allerdings ganz kurze und lehrhaft gehaltene Darstellung des Josuawerks durch D selbst vor sich gehabt haben. Zur Annahme eines solchen Originalwerks nötigt der Umfang der dt'istischen Abschnitte, ferner einige Widersprüche dt'istischer Angaben mit denen der andern Quellen, wie ein Redaktor oder blosser Ueberarbeiter sie sich nicht gestattet hätte, die aber erklärlich sind, wenn R^d an eine Vorlage gebunden war. Die Annahme eines an das Dt selbst angeschlossenen D-Berichts über das im Geist der Moseslehre verlaufende Wirken Josuas und über die Austilgung der Landesbewohner, hat nach Dillm's Versicherung gar keine Schwierigkeiten, doch giebt er zu, dass dieser D-Bericht im einzelnen von R^d erweitert und modifiziert ist (III 440 600). Dillm scheint mit dieser Annahme isoliert zu bleiben; auch Kittel 61 s vermag einen Bericht über Josua im Gesetzbuch des Josia nicht anzunehmen, doch unterscheidet er mit Dillm in den dt'istischen Josuastücken originale und sekundäre Elemente; auch für erstere denkt er an einen D^2, hält aber die Möglichkeit offen, sie könnten doch ein späteres Werk von D^1, dem Verfasser des josianischen Gesetzbuchs, sein.

Die übrigen Kritiker sind Hollenberg (die dt'ischen Bestandteile des Buchs Josua StKr 1874 S 462 ss) beigetreten und halten die dt'istischen Stücke in Jos für das Werk eines auf D^1 fussenden, aber mit dem Verfasser des josianischen Gesetzbuchs nicht identischen Bearbeiters. So Reuss § 316, der die dt'istische Bearbeitung von Jos eben dem „Deuteronomisten" (D^2) zuschreibt, der das Dt selbst bearbeitet hat. Wellh (Wc 119) sieht sich durch Hollenberg's Nachweis, dass in Jos 1 3—5 von dem dt'istischen Bearbeiter Dt 11 24 s, nach ihm selbst schon D^2, benutzt worden ist, zur Annahme eines D^3 genötigt. Kue (§ 7 S 126 u. Anm 31 S 131 s. § 14

Anm 11 S 259) glaubt namentlich mit Rücksicht auf Jos 8 30—35 nicht bloss éinen dt'istischen Bearbeiter des Buchs Josua annehmen zu sollen, sondern eine doppelte Bearbeitung, hält aber eine dies im einzelnen nachweisende Analyse für unmöglich.

Den Nachweis einer doppelten dt'istischen Bearbeitung des Josuabuchs hat EAlbers (die Quellenberichte in Jos 1—12, Bonn 1891) unternommen und Hollenberg (ThLZ 91, Sp 278 s) hat sich sein Resultat im wesentlichen angeeignet. Der eine Bearbeiter (bei Albers D^a, identisch mit dem Verf. von Dt 31 1—18) zeigt eine gewisse Frische: obwohl Moses dahin gegangen ist, so ist doch Jhwh mit dem Volk und dem neuen Führer, der möglichst oft als der legitime von Jhwh selbst stets unterstützte Nachfolger des Moses kenntlich gemacht wird; Josua wird von Jhwh selbst ermutigt, das Volk lebt in fröhlicher Siegeszuversicht und begeistertem Thatendrang, selbst die 2½ ostjordanischen Stämme, wiewohl sie Weib und Kind und Habe zurücklassen, folgen begeistert dem neuen Führer. Der andere Bearbeiter (bei Albers D^b, identisch mit dem Verf. von Dt 4 29 30, den jüngsten Einsätzen im Dt, und von Jos 23) malt mit düsteren Farben: nur dann ist Jhwh mit seinem Volk, wenn dieses strikt an dem Gesetze festhält; Jhwh kann nicht Mut und Trost einsprechen, ohne zugleich das Gesetz einzuschärfen; die 2½ Stämme bringen es gegenüber Josua zu keiner rückhaltlosen begeisterten Kundgebung ihrer Bereitwilligkeit, sondern wünschen ihm, dass doch ja Jhwh ihm geneigt bleibe; demgemäss findet sich bei diesem Bearbeiter ein stetes Drängen auf die Anbetung des einzig wahren Gottes (z. B. Josua 2 9b—11), und umgekehrt wird überall, häufig ungeschickt, mit grösstem Nachdruck geltend gemacht, dass Josua eben der getreue Vollstrecker des göttlichen Willens ist, namentlich in der Ausführung des Banns (8 30—35 10 40—42; Albers S 27 s 33 s 125 142 149). Zugleich ist D^b auch formell ein sehr ungeschickter Ueberarbeiter; so redet er 8 2 von der Bannung eines Königs von Jericho, der vorher nicht erwähnt wird, wahrscheinlich in rein mechanischer Anlehnung an Dt 3 2 (S 110). —

Die Analyse des hexateuchischen D-Textes führt auf eine Mannigfaltigkeit beitragender Hände, welche für denselben den Charakter einer einheitlichen Schicht in Frage stellen könnte. Wir haben den Kern des Dt zu unterscheiden, dann zwei Schichten von Vor- und Nachworten im Dt, dazu dann zwei Hände, welche die nachmosaische Geschichte bearbeitet haben. Die Frage, ob etwa einer der letztgenannten dt'istischen Arbeiter mit dem Urheber einer Schicht der Vor- und Schlussworte im Dt identisch ist, hält Hollenberg noch nicht für

spruchreif. Dazu kommt aber weiter, dass jedenfalls noch eine besondere Arbeit für Kombination der beiden Schichten der Umrahmung des Dt notwendig ist, um von weitern Möglichkeiten ganz abzusehen, wie sie namentlich von Horst's Analyse des Textes aus offen zu halten sind. Jedenfalls führt die Analyse der dt'istischen Texte mit der Sicherheit, die in solchen Dingen überhaupt nur möglich ist, auf eine aber dann sehr geschlossene, einheitliche deuteronomistische Schule (Siglum D). Die Thatsache, dass in dem, was diese Schule zum Hexateuch beigetragen hat, verschiedene Schichten, D^1, das josianische Gesetzbuch, und dann mehrere im Verhältnis zu diesem sekundäre Hände, D^s, unterschieden werden können, ist für die Einsicht in die Entstehung des Hexateuchs überhaupt von unschätzbarem Wert: auch die Wahrnehmungen, die sich bei J und E aufdrängen und auf allmähliche Bildung auch dieser Quellen führen, finden daran als an einer auf keinen Fall zu beseitigenden Analogie einen Halt.

II. Die sprachlichen und literarischen Eigentümlichkeiten von D.

Wc 195 u. Anm hat bemerkt, „die spezifisch »deuteronomischen« Phrasen finden sich im eigentlichen Dt (cp 12—26) verhältnismässig am wenigsten, und wo sie sich finden, scheinen sie teilweise von der überarbeitenden Hand des Verf. von cp 5—11 herzurühren", dementsprechend seien auch „zu der üblichen Charakteristik des Dt die Materialien gewöhnlich nicht aus cp 12—26 hergenommen". Dass es damit so ganz schlimm nicht steht, beweisen die schon erwähnten Statistiken Kue's. Indessen die Frage, ob es nicht richtiger wäre, D^1 und D^s gesondert zu behandeln, ist damit noch nicht erledigt. Die Art und Weise, in welcher Wellh den Sprachgebrauch der Gesetze von D^1 und den der Ansprachen im Anfang und Schluss des Buchs auseinanderhält, dürfte aber gegen einen Gesichtspunkt verstossen, den er selbst in einem andern Fall angewandt hat. Das sog. Heiligkeitsgesetz in Lev 17—25 ist eine Parallele zum Dt darin, dass es gleich diesem als Schluss eine Ansprache hat, die mit Versprechen und Drohen die Beobachtung des vorhergehenden Gesetzes einschärft. Nöldeke's Aufstellung, trotz einiger Berührungen weiche der Sprachgebrauch von Lev 26 von dem der vorhergehenden cpp zu sehr ab, als dass man es mit diesen zusammennehmen könnte (Untersuchungen S 65 s), hat Wellh nicht gelten lassen. Er giebt zu,

dass Differenzen vorhanden seien, urteilt aber, dieselben „erklären sich genügend aus dem Unterschied des Stoffs: bisher Gesetze in sachgemäss trockener, jetzt Prophetie in poetisch-pathetischer Rede. Dort tritt die Subjektivität des Verfassers meistens hinter dem Objekt, das er öfters sogar geformt vorgefunden hat, zurück; hier kann sie sich frei äussern. Es ist billig das nicht zu übersehen“ (Wc 170 s). Das ist mutatis mutandis ganz genau auch der Fall bei D^1 und D^s. Wenn nicht andere Gründe dazu nötigen würden, die Sprache würde bei vielen Stücken, die D^s zuzuweisen sind, kein Hindernis sein, sie D^1 zuzuerkennen. Es ist auch, wie schon in anderem Zusammenhang gesagt wurde (S 139), nichts allzu wunderbares, dass verschiedene Vertreter derselben Schule nicht bloss in den Gedanken, sondern auch in der Diktion in solchem Mass zusammentreffen. Einzelne Besonderheiten der verschiedenen Hände sollen damit natürlich nicht ausgeschlossen sein.

§ 34. Lexikon, Grammatik und Syntax von D.

Im Lexikon von D (vgl hiezu ausser den im folgenden Citierten auch PKleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, Bielef. u. Leipz. 1872, Driver S 91—95) seien, wie bei J und E, die Eigennamen vorangestellt.

Das *Volk Israel* heisst bei D meist הָעָם (Dt 2 4 4 10 etc.), oder כָּל־יִשְׂרָאֵל (Dt 1 1 5 1 27 9 etc.; Jos 3 7 17 etc.) und wird mit יִשְׂרָאֵל angeredet (Dt 4 1 6 4 etc.); בְּנֵי יִשְׂרָאֵל steht Dt 4 45 28 69 von der Gesamtheit des Volks, ähnlich jedenfalls 3 18, dagegen wird Dillm zuzugeben sein, dass 23 18 24 7 mit בני יש׳ mehr die Individuen gemeint sind; damit wäre gesagt, dass in D^1 בְּנֵי יִשְׂרָאֵל als Bezeichnung des Gesamtvolks nicht gebraucht wird. Die übrigen Stellen des Dt mit בני יש׳ gehören entweder P (1 3 32 51 34 8) oder JE bzw einem R (31 19 22 s, so auch 10 6; vgl Dillm III 231 261 386 451).

Für *einzelne Stämme* kommen zwei Gentilicia vor, גָּדִי und רְאוּבֵנִי, Dt 3 12 16 4 43 29 7 Jos 1 12 12 6 13 8 22 1 (vgl Dillm III 250), also nur bei D^s; beide sind junge Bildungen, die namentlich noch in der Chr vorkommen. Die Artikelsetzung bei מְנַשֶּׁה (Dt 3 13 29 7 Jos 1 12 4 12 12 6 13 7 18 7 22 7 9—11 21, vgl Dillm III 444) ist mehr eine grammatikalische Eigentümlichkeit; vermutlich soll dadurch der Stammesname als solcher gegenüber dem Personennamen kenntlich gemacht werden.

Die erste Einleitung des Dt gebraucht, wie schon oben (S 273) berührt wurde, אֱמֹרִי zur Bezeichnung *sämtlicher Ureinwohner Palästinas*, wie E: 1 7 19 27 44 3 9 (vgl auch Dillm III 234 241).

Das *Moabitergebiet* heisst bei D (Dt 1 5 34 5 s) אֶרֶץ מוֹאָב (vgl 4 46 אֶרֶץ סִיחוֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי), bei P עַרְבוֹת מוֹאָב (vgl Dillm III 434; Wc 113).

Den *Berg der Dekaloggesetzgebung* nennt D, nach E, חֹרֵב Dt 1 2 6 19 4 10 15 5 2 9 8 18 16 28 69. Ebendarum wird Dt 33 2 D abzusprechen sein (Dillm II 24 s; III 233 416).

Der *Berg auf dem Moses stirbt* heisst bei D הַפִּסְגָּה (Dt 3 17 27; darum auch 34 1aβ D?), bei P Nebo.

Die *Monate* werden, wie Dt 16 1 zeigt, von D noch mit den alten Namen bezeichnet (Wc 210).

Auch die *Bezeichnung Gottes* ist bei D eine eigentümliche. Vor allem ist D die Wendung יהוה אֱלֹהֶיךָ, dann יהוה אֱלֹהֵיכֶם, auch יהוה אֱלֹהֵינוּ eigentümlich; diese Bezeichnungen kommen zusammen über 300 Mal vor. In Jos hat eine Bearbeitung die Bezeichnung אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל durchgeführt (7 13 19 s 8 30 9 18 s 10 40 42 13 14 33 14 14 22 16 24; dagegen 24 2 23 wohl E), die sich sonst nur noch Ex 5 1 32 27 findet; Dillm III 470 und Kue § 7 Anm 26 halten diese Bearbeitung für die dt'istische, aber § 16 Anm 14 hat Kue die Formel mit Rücksicht darauf, dass sie Jos 9 18 s im P-Text steht, dem letzten R des Buches Jos zugewiesen. Wie E hat auch D die Wendungen אֱלֹהֵי אֲבוֹתֶיךָ (Dt 1 11 21 6 3 12 1 26 7 27 3 vgl Dillm III 237, und oben S 181), אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ (Dt 11 28 13 3 7 14 und sonst, in Dt 15 Mal; vgl Dillm III 264 288), אֱלֹהִים אֲחֵרִים (Dt 5 7 6 14 7 4 8 19 11 16 28 13 3 7 14 17 3 18 20 28 14 36 64 29 25 30 17 31 18 20 Jos 23 16; sonst Ex 20 3 23 13 34 14 Jos 24 2 16; Kue hält Jos 24 2 16 für dt-istisch; vgl Dillm III 263 584; Kue § 7 Anm 4 10 26; zum plur. Gebr. v. אֱלֹהִים vgl oben S 190 213), und endlich אֵל קַנָּא (Dt 4 24 5 9 6 15, sonst Ex 20 5, in der Erweiterung des Dekalogs; 34 14 aber auch Jos 24 19; vgl Dillm II 210 III 271).

Im folgenden sind diejenigen Wörter und Ausdrücke, die in cap 12—26 vorkommen durch Beisatz von D^1 bezeichnet, diejenigen, welche cap 5—11 vorkommen, durch D^2, die in cap 1—4 durch D^3, die in den Schlusskapiteln und dt'istischen Stücken von Jos vorkommenden durch D^s. Was D mit J gemeinsam hat ist durch * bezeichnet, das mit E gemeinsame durch †, das mit P gemeinsame durch °. Ueber einige Besonderheiten von Dt 1—4 vgl oben S 267 u. 273.

אֵבֶר ($D^{1\,2}$) Dt 11 4 12 2 3, auch Nu 33 52 (R), vgl Dillm III 293.

אָבָה ($D^{1\,2\,3\,s}$ * † °) Dt 1 26 2 30 10 10 23 6 25 7 29 19, aber auch J Ge 24 5 8; E Ex 10 27, P Lev 26 21. Vgl Dillm III 229.

אֲדָמָה ($D^{1\,2\,3}$ * vgl ob. S 94) = *Palästina* z. B 12 1, = *Erde, Welt* 14 2, = *Ackerland* 26 2, übrigens neben אֶרֶץ vgl 26 1; bei D im ganzen 30 und etliche Mal z. B. Dt 4 10 40 5 16 7 6 13 11 9 41 51 12 1 14 2 25 15 26 2 10 15. Vgl auch unten טוֹב. Dillm III 254.

אָהַב vom *Verhältnis zwischen Gott und Israel* ($D^{1\,2\,3\,s}$); Subjekt Gott: Dt 4 37 7 8 13 10 15 23 6; Subjekt der Mensch: Dt 5 10 6 5 7 9 10 12 11 1 13 22 13 4 19 9 30 6 16 20 Jos 22 5 23 11; in Ex 20 6, von Wc 91 als Zeichen dt'istischer Bearbeitung geltend gemacht; Dillm III 270; Kue § 7 Anm 4 10 16 26.

אָהֳלִים mit לְ oder אֶל in den Wendungen *in die Heimat zurückkehren, in die Heimat entlassen* ($D^{1\,2\,s}$ JE?); mit לְ Dt 5 27 16 7 Jos 22 4, mit אֶל Jos 22 4 6 7. Jos 22 8 ist nach Wc JE; Jos 24 28 (E) hat לְנַחֲלָה. Dillm III 575.

אַוָּה in der Wendung בְּכָל־אַוַּת נַפְשְׁךָ (D^1) Dt 12 15 20 s 18 6, sonst nur noch, aber mit לְ statt בְּ, 1 Sam 23 20; ähnlich Jer 2 24. Dillm III 292.

אֵיכָה ($D^{1\,2\,3}$ und Dt 32 30) Dt 1 12 7 17 12 30 18 21, sonst nicht im Hexat. Dillm III 229 236. Noldius.

אָכַל in der Wendung *essen vor Jhwh* (D^1) Dt 12 7 14 23 26 15 20, in der Wendung *essen und satt werden* ($D^{1\,2}$) Dt 6 11 8 10 12 11 15 14 29 26 12 31 20. Dillm III 264. Kue § 7 Anm 4 10.

אָמָה ($D^{1\,2}$ † vgl oben S 183) Dt 5 14 18 12 12 18 15 17 16 14; שִׁפְחוֹת in 28 68 Zeichen sekundärer Bearbeitung. Kue § 7 Anm 10, Dillm III 370 377.

הִתְאַנֵּף (D² ³) Dt 1 ³⁷ 4 ²¹ 9 ⁸ ²⁰, sonst nicht im Hexateuch Dillm III 229.

אֲרוֹן בְּרִית יהוה (D¹? ² ³ JE) Dt 10 ⁸ 31 ⁹ (D¹?) ²⁵ ˢ Jos 3 ³ 4 ⁷ ¹⁸ 8 ³³; ausserdem Nu 10 ³³ und 14 ⁴⁴ bei JE. Sonst findet sich in D noch אֲרוֹן הַבְּרִית Jos 3 ⁶ ⁸. Dieser Ausdruck ist bei JE in Jos 4 ⁹ 6 ⁶ nach Dillm verdächtig, nach Wc 120 ist in Jos 3 ¹¹ הַבְּרִית in יהוה zu ändern, in v ¹⁴ zu streichen, da JE sonst in Jos אֲרוֹן יהוה hat (3 ¹³ 4 ⁵ ¹¹ 6 ⁶ ⁷ ¹¹ [doch vgl Budde] ¹² ¹³ 7 ⁶), was D nicht kennt; P schreibt אֲרוֹן הָעֵדוּת. Vgl Dillm III 450 452.

הֶאֱרִיךְ mit יָמִים als Obj. (D¹ ² ³ ˢ) Dt 4 ²⁶ ⁴⁰ 5 ³⁰ 11 ⁹ 17 ²⁰ 22 ⁷ 30 ¹⁸ 32 ⁴⁷ Jos 24 ³¹, mit יָמִים als Subj. (D¹ ²) Dt 5 ¹⁶ (wie Ex 20 ¹²) 6 ² 25 ¹⁵. Dillm III 257 Kue § 7 Anm 4 10 26.

אֲשֶׁר in der Bedeutung *auf dass* (D² ³ ˢ) Dt 4 ¹⁰ ⁴⁰ 6 ³ 32 ⁴⁶ Jos 3 ⁷ (Dillm III 254 451), in der Bedeutung *wenn* (D² ˢ ⁰) Dt 11 ²⁷ Jos 4 ²¹ und Lev 4 ²² 5 ² in P (Dillm II 425 III 288 457), in der Bedeutung *wie, als, da* (D² ³ ˢ) Dt 2 ²² 7 ¹⁹ 11 ⁶ Jos 4 ²³ (Dillm III 244 457).

אַתָּה וּבֵיתְךָ (D¹) als Zusammenfassung des Hausherrn und der Hausgenossen Dt 14 ²⁶ 26 ¹¹, plur. 12 ⁷; ähnlich mit Specificierung der Hausgenossen Dt 12 ¹² ¹⁸ 16 ¹¹ ¹⁴, und im Dekalog Ex 20 ¹² Dt 5 ¹⁴. Dillm III 297.

בֹּא vgl unten עָבַר.

בְּכָל־דַּעַת (D¹ ³) Dt 4 ⁴² 19 ⁴ (Dillm III 260); auch Jos 20 ³ in P-Text, nach Dillm III 568 569 dt'istischer Einsatz, nach Wellh später Nachtrag in P.

בִּפְנֵי statt לִפְנֵי in der Wendung הִתְיַצֵּב בִּפְנֵי כ׳ *vor einem bestehen* (D² ˢ) Dt 7 ²⁴ 11 ²⁵ Jos 10 ⁸ 21 ⁴² 23 ⁹; übrigens kommt auch לִפְנֵי bei D vor Dt 9 ² Jos 1 ⁵. Dillm III 275.

בָּחַר in der Wendung *der Ort den Jhwh erwählen wird* (D¹ ˢ) Dt 12 ⁵ ¹¹ ¹⁴ ¹⁸ ²¹ ²⁶ 14 ²³—²⁵ 15 ²⁰ 16 ² ⁶ ˢ ¹¹ ¹⁵ ˢ 17 ⁸ ¹⁰ 18 ⁶ 26 ² 31 ¹¹ Jos 9 ²⁷ᵇ, im ganzen übrigen Hexateuch, auch bei D² ³ nicht. Vgl Dillm III 292 294; Kue § 7 Anm 4 26.

בֵּית עֲבָדִים als Bezeichnung Aegyptens (D¹ ² ˢ JE?) Dt 5 ⁶ 6 ¹² 7 ⁸ 8 ¹⁴ 13 ⁶ ¹¹ Jos 24 ¹⁷ (Kue § 7 Anm 10 26). Ex 20 ² ist der Ausdruck nach Wc 91 durch dt'istische Bearbeitung in den E-Text gekommen; nach Kue § 8 A 16 S 150 gehört der Ausdruck hier freilich E selbst; Dillm II 99 nennt ihn für Ex 13 ³ ¹⁴ als Zeichen von J, nach Wc 76 und Socin (bei Kautzsch) liegt auch hier dt'istischer Text vor.

בִּעַר in der Wendung *ihr sollt das Böse aus eurer Mitte vertilgen* (D¹) Dt 13 ⁶ 17 ⁷ ¹² 19 ¹⁹ 21 ²¹ 22 ²¹ ˢ ²⁴ 24 ⁷, vgl auch 19 ¹³ 21 ⁹. Dillm III 300. Kue § 7 Anm 4. Das Bundesbuch hat zur Bezeichnung der Todesstrafe das Hiph von מוּת (Ex 21 ¹² ¹⁵—¹⁷ ²⁹ 22 ¹⁸), einmal לֹא תְחַיֶּה (22 ¹⁷); ersteres hat D auch (Dt 13 ⁶ ¹⁰), ebenso P (Ex 31 ¹⁴ ˢ 35 ² Lev 19 ²⁰); P hat ausserdem ihm eigentümlich die Wendung נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ (Kue § 3 Anm 9 S 24). S 24).

בֵּרַךְ in der Wendung *damit Jhwh euch segne* (D¹) Dt 14 ²⁴ ²⁹ 15 ⁴ ¹⁰ 16 ¹⁰ ¹⁵ 23 ²¹ 24 ¹⁹. Kue § 7 Anm 4.

בְּצוּרוֹת בַּשָּׁמַיִם (D² ³) Dt 1 ²⁸ 9 ¹ sonst im A.T. überhaupt nicht. Von Dillm III 229 238 geltend gemacht.

גָּדֹל als Eigenschaft Gottes (D² ³ und Dt 32 ³) Dt 3 ²⁴ 5 ²¹ 9 ²⁶ 11 ². Anders Nu 14 ¹⁹ in einem redakt. Passus. Von Dillm III 252 geltend gemacht.

גִּדַּע vom Umhauen von Idolen (D¹ ²) nur Dt 7 ⁵ 12 ³. Dillm III 263.

(גּוּר) *grauen* (D¹ ³ und JE) neben Dt 1 ¹⁷ 18 ²² noch Nu 22 ³ Dt 32 ²⁷; von Dillm III 229 geltend gemacht, augenscheinlich mit sehr fraglichem Recht.

גֵּר an sich auch JE und P geläufig, ist für $D^{1\,2}$ charakteristisch in der Zusammenstellung mit Witwen und Waisen (Dt 10 18 s 24 17 19 21) und mit den Leviten (Dt 14 29 16 11 14 26 12 13). Kue § 7 Anm 4 10. In Ex 20 10 wird גֵּרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ von Wc 91 zur dt'istischen Bearbeitung gerechnet.

דָּבַק ($D^{1\,2\,3\,s}$) in Wendungen wie *Gott anhangen*, Dt 4 4 10 20 11 22 13 5 30 20 Jos 22 5 23 8, von Dillm III 253 u. Kue § 7 Anm 10 26 geltend gemacht, kommt bei D auch noch in andern Verbindungen vor: Dt 13 18 *nichts vom Bann soll an der Hand hängen bleiben*, 28 60 *Seuchen hängen sich an einen*, Jos 23 12 *sich an die Heiden hängen*; in solchen Wendungen aber auch bei J (Ge 2 24 34 3 *der Mann hängt an seinem Weib*, 19 19 *das Unglück hängt sich an jemand, ereilt jemand*) und P (Nu 36 7 9 *an seinem Stammbesitz hängen*).

דָּבָר in der Wendung (כַּ)אֲשֶׁר דִּבֶּר יהוה ($D^{1\,2\,3}$) Dt 1 11 21 6 3 19 9 3 10 28 10 4 9 11 25 12 20 15 6 18 2 26 18 s; auch 27 3 29 12 31 3. Dillm III 229 236 263.

דְּגָנְךָ וְתִירוֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ ($D^{1\,2}$) Dt 7 13 11 14 14 23 18 4. Dillm III 263. Kue § 7 Anm 4 10.

דַּם נָקִי ($D^{1\,s}$) Dt 19 10 27 25, דָּם נָקִי 21 8, דַּם הַנָּקִי 19 13, הַדָּם הַנָּקִי 21 9 (Kl.).

הָדַף in der Bedeutung *verstossen*, *verjagen* (im Hexateuch nur bei D ($D^{2\,s}$): Dt 6 19 9 4 Jos 23 5 (Dillm III 582); P hat das Wort in der Bedeutung *jemand einen Stoss geben* Nu 35 20 22.

הָלַךְ in der Wendung ה' אֱלֹהֵי אֲחֵרִים ($D^{1\,2}$) Dt 6 14 8 19 11 28 13 3 5 28 14 (Dillm III 263 271; Kue § 7 Anm 4 10), in der Wendung לֶכֶת בְּדַרְכֵי ה' ($D^{1\,2\,s}$) Dt 5 30 8 6 10 12 11 22 19 9 26 17 28 9 30 16 Jos 22 5. Dillm III 277, Kue § 7 Anm 4 10 26.

(זוב) in der Wendung אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ nach EMeyer ZatW I 125 Anm 4 den spätesten Partien des jehowistisch-dt'istischen Werks angehörig, kommt bei $D^{(1\,2\,s)}$ wiederholt vor (Dt 6 3 11 9 26 9 15 27 3 31 20 Jos 5 6, ev. auch Ex 13 5); sonst Ex 3 8 17 33 3 Nu 13 27 14 8 16 13 14 bei JE bzw JE^s, auch in P: Lev 20 24 (vgl Kue § 13 Anm 29 S 245).

זוד ($D^{1\,3\,\dagger}$) Dt 17 13 18 20 wie Ex 21 14 im Bundesbuch; das Wort kommt noch in der unverständlichen E-Stelle Ex 18 11 vor; von Dillm III 229 241 für D in Anspruch genommen.

זוּלָתִי ($D^{3\,s}$) ausser Dt 1 36 4 12 Jos 11 13 im Hexat. nicht mehr. Dillm III 236.

זָכַר in Aufforderungen der vergangenen Geschichte und ihrer verschiedenen Erfahrungen zu gedenken ($D^{1\,2\,s}$) Dt 5 15 7 18 9 7 15 15 16 12 24 9 18 22 25 17. Dillm III 353, Kue § 7 Anm 4 10.

זְרֹעַ נְטוּיָה ($D^{1\,2\,3\,0}$) Dt 4 34 5 15 7 19 9 29 11 2 26 8, aber auch bei P Ex 6 6. Dillm III 259 263.

חוּס in der Wendung אַל תָּחֹס עֵינְכֶם ($D^{1\,2}$ u. Ge 45 20) Dt 7 16 13 9 19 13 21 25 12. Kue § 7 Anm 4 10. Ge 45 20 nach Dillm und KS redaktionell.

חָזַק (D^1) Dt 12 23; in der Verbindung חֲזַק וֶאֱמַץ nur bei $D^{3\,s}$: Dt 3 28 31 6 7 Jos 1 6 s 9 18 10 25 und bei R^{je} Dt 31 23. Dillm III 252; Kue § 8 Anm 15 S 149.

חָטָא (D^1) Dt 15 9 19 15 21 22 22 21 23 22 s 24 15 s; חַטָּאת nur 9 18 21 19 15. Kleinert 223.

חֻקִּים (nie im Sing!) in Verbindung mit *Rechten*, *Zeugnissen*, *Gesetzen*, *Gebot* oder *Geboten* ($D^{1\,2\,3\,s}$) passim (15mal) im ganzen Dt, Kue § 7 Anm 4 10 16 (A 26 missverst. Jos 22 5 genannt), Dillm III 263 u. sonst.

חָשַׁק בְּפ' *an jemand in Liebe hängen*, von Dillm III 264 als dt'istisch in Anspruch genommen, kommt ausser bei Dt 7 7 10 15 21 11 auch Ge 34 8 (Quelle? P?) vor.

טוֹב namentlich in dem Ausdruck הָאָרֶץ הַטּוֹבָה (D² ³ ˢ) Dt 1 25 35 3 25 4 21 s 6 18 8 7 10 9 6 11 17 Jos 23 16 oder הָאֲדָמָה הַטּוֹבָה Jos 23 13 15; vgl auch Wendungen wie הַדָּבָר הַטּוֹב, הַדְּבָרִים הַטּוֹבִים Jos 21 43 23 14 15. Dillm III 239 573. Kue § 7 Anm. 16 26.

טַף in der Verbindung טַף וְנָשִׁים oder נָשִׁים וְטַף (D¹ ³ ˢ) Dt 2 34 3 6 19 20 14 29 10 31 12 Jos 1 14 8 35. In Dt 1 39 absichtlich nur die Kinder; Dillm meint, bei E umfasse טַף Weiber und Kinder, so Ge 50 21 Ex 10 24 12 37 Nu 32 16 17 24; J würde nach Nu 32 26 den Gebrauch von D haben; doch vgl Ge 43 8 50 8. Dillm III 229 251.

יָד חֲזָקָה spec. בְּיָד חֲזָקָה (Dt ¹ ² ³ ˢ) Dt 3 24 4 34 5 15 6 21 7 8 19 9 26 11 2 26 8 34 12 Jos 4 24 (vgl Dillm III 252, Kue § 7 Anm 16 26). Dieser Ausdruck steht auch Ex 3 19 6 1 13 9 32 11; Bacon (Journ. of bibl. literature X 1891 S 131) hat diese Stellen eben darum sämtlich für dt'istisch erklärt; Nu 20 20 weist Dillm III 114 einem dt'istisch beeinflussten R zu; Corn 43 hält den Ausdruck in Ex 3 19 6 1 für jahwistisch.

יָדַע in der Formel *Götter, welche ihr nicht gekannt habt, noch eure Väter* (D¹ ² ˢ) Dt 8 3 16 11 28 13 3 7 14 28 33 36 64 29 25. Kue § 7 Anm 4 10, Kl. 224.

(הַיּוֹם) הַיּוֹם (D² ³ ˢ) Dt 2 30 4 20 6 24 8 18 10 15 29 27. Kue § 7 Anm 16, Kl. 224.

יטב in dem Ausdruck אֲשֶׁר יִיטַב לְךָ oder לְמַעַן יִיטַב לְךָ (D¹ ² ³ † *) Dt 4 40 5 16 26 6 3 18 12 25 28 22 7 (Dillm III 259 s, Kue § 7 Anm 4 10 16), auch bei J (Ge 12 13) und E (Ge 40 14). — הֵיטֵב adv. (D¹ ² ˢ) Dt 9 21 13 15 17 4 19 18 27 8, sonst nicht. Kue § 7 Anm 4 10.

יָכֹל in den Wendungen לֹא תוּכַל, לֹא יוּכַל mit der Bedeutung *es ist nicht erlaubt* (D¹ ²) Dt 7 22 12 17 16 5 17 15 21 16 22 3 19 29 24 4. Driv 93.

יָרֵא in den Wendungen אַל תִּירָא, לֹא תִירָא (D¹ ³ ˢ) Dt 1 21 20 1 3 31 6 8 Jos 8 1 10 8 25 11 6 auch Nu 21 34 (Dillm III 134) und לְיִרְאָה mit dem Obj. Gott (D¹ ² ³ ˢ) Dt 4 10 5 26 6 24 8 6 10 12 14 23 17 19 28 58 31 13. Kue § 7 A 4 10 16.

יָרַשׁ besonders לָרֶשֶׁת (D¹ ² ³ ˢ) mit dem Obj. *Land* Dt 1 8 21 2 24 31 3 12 18 20 4 1 5 14 22 26 5 28 6 1 7 1 8 1 9 4 s 23 12 1 15 4 16 20 17 14 19 2 21 1 23 21 25 19 26 1 28 21 63 30 5 16 18 31 13 32 47 Jos 1 15 23 5, mit dem Obj. *Völker* Dt 2 12 21 s 9 1 11 23 12 2 29 18 14 19 1 31 3; möglicherweise auch in E Jos 24 8. Dillm III 229, Kue § 7 Anm 4 10 16 26.

יְרֻשָּׁה (D³ ˢ) Dt 2 5 9 12 19 3 20 Jos 1 15 12 6 s sonst nicht im Hexat. Dillm III 243, vgl oben S 273.

כִּי אָז von Albers S 17 als specifisch dt'istisch geltend gemacht, kommt im Hexat. nur Dt 29 19 Jos 1 8 vor.

הִכְעִיס *Gott zum Aerger reizen* (D² ³ und Dt 32) Dt 4 25 9 18 31 29, sowie 32 16 [19] 21 [27], sonst nicht im Hexat. Dillm III 257, Kue § 7 Anm 16.

לֵבָב (D¹ ² ³ †) passim (27mal) im ganzen Dt; לֵב nur Dt 4 11 28 65 29 3 18. Kue § 7 Anm 4 10 16. Ueber לֵבָב bei E vgl dort (S 185). — Specifisch dt'istisch sind dagegen folgende Wendungen: בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ (D¹ ² ³ ˢ) Dt 4 29 6 5 10 12 11 13 13 4 26 16 30 2 6 10 Jos 22 5 23 14 (Dillm III 258 264, Kue § 7 Anm 16 26); אִמֵּץ לֵבָב (D¹ ³) nur Dt 2 30 15 7 (Dillm III 229 246); הֵמֵס לֵבָב (D³) und die entsprechende Passivwendung mit Niph (D¹ ˢ) Dt 1 28 20 8 Jos 2 11 5 1 7 5 (Dillm III 229 238).

נִלְחַם in der Wendung *Jhwh streitet für Israel* (D³ ˢ) Dt 3 22 Jos 10 14 42 23 3 10. Kue § 7 Anm 26.

לָמַד Qal u. Piel (D¹ ² ³) Dt 4 1 5 10 14 5 1 28 6 1 11 19 14 23 17 19 31 12. Dillm III 264; Kue § 7 Anm 4 10.

מַהֵר Inf. in adv. Sinn (D² ³ ˢ) Dt 4 26 7 4 22 9 3 12 16 28 20 Jos 2 5. Kl. 227.

מ׳ יָדַיִם מַעֲשֵׂה יָד (D¹ ³) Dt 2 7 14 29 16 15 24 19 28 12 30 9. Dillm III 243.

הַמִּצְוָה als Kollektivum (D¹ ² ˢ) Dt 5 28 6 1 25 7 11 8 1 11 8 22 15 5 17 20 19 9 26 13 27 1 30 11 31 5 Jos 22 5. Dillm III 264, Kue § 7 Anm 4 10 26.

מָרָה u. Hiph. (D² ³ ˢ) Dt 1 26 43 9 7 23 s 31 27 Jos 1 18. Hiph. sonst nicht im Hexat. Dillm III 229 238, Kue § 7 Anm 16 26.

מִשְׁלַח יָד (D¹ ³) Dt 12 7 15 10 23 21 28 8 20; sonst nicht im A. T. Dillm III 292 296, Kue § 7 Anm 4.

נָדַח (D¹ ˢ) Qal Dt 20 19; Hiph. Dt 13 6 11 14; Niph. Dt 4 19 19 5 22 1. Kue § 7 Anm 4 16.

הֵנִיחַ לִפְנֵי (D¹ ³ ˢ * ?) Dt 3 20 12 10 25 19 Jos 1 13 15 22 4 23 1, auch Ex 33 14. Dillm III 229 251 573, Kue § 7 Anm 26.

הִנְחִיל (D¹ ³ ˢ) Dt 1 38 3 28 12 10 19 3 21 16 31 7 Jos 1 6; sonst nicht im Hexat. Dillm III 229 252, Kue § 7 Anm 4 16 26.

נַחֲלָה von Kanaan, wie אֲחֻזָּה (D¹ ² ³ ˢ. ᵒ. und JE) Dt [4 20 עַם נ׳] 4 21 38 [9 26 29] 10 9 12 9 12 14 27 29 15 4 18 1 2 19 10 20 16 21 23 24 4 25 19 26 1 Jos 13 6 7 14 33 23 4; aber auch bei P Jos 14 3 17 4 6 19 49 und JE Jos 19 48. Kue § 7 Anm 4 10 16 26, Bud RS 36 Anm.

הִכִּיר פָּנִים (D¹ ³) Dt 1 17 16 19 sonst nicht im Hexat.; Lev 19 15 steht נָשָׂא פָנִים, was Dt 10 17 auch hat; vgl auch הִכִּיר u. פָּנִים bei J (S 102 s).

נִסָּה (D¹ ² ³ ˢ) Dt 4 34 6 16 8 2 16 13 4 28 56 (Dillm III 264).

מַסּוֹת (D² ³ ˢ) Dt 4 34 6 16 7 19 29 2 Kue § 7 Anm 16).

נָשַׁל (D¹ ² ˢ JE) Dt 7 1 22 trans., 19 5 28 40 intrans.; aber auch Ex 3 5 (trans.). Kue rechnet Jos 5 15 (trans.) zu den jüngeren Bestandteilen. Dillm III 261.

כָּל־נְשָׁמָה (D¹ ˢ) Dt 20 16 Jos 10 40 11 11 14. Kue § 7 Anm 26.

נָתַן לִפְנֵי פ׳ *einem preisgeben* (D ¹ ² ³ ˢ) Dt 1 8 21 2 31 33 36 7 2 23 23 15 28 7 25 31 5 Jos 10 12 11 6 (sonst nur noch 1 Reg 8 46 Dillm III 229 235, Kue § 7 Anm 10 16 26), in der Bedeutung *einem vorlegen* (D² ³) Dt 4 8 11 26 32 30 1 15 19, In E (Ex 15 25; auch 19 7 ?) steht im letztern Sinn שִׂים לִ[פְנֵי] פ׳, was auch Dt 4 44 vorkommt. Die Wendung אֲשֶׁר יהוה אֱלֹהֵינוּ נֹתֵן לָנוּ u. ähnl. kommen durchs ganze Dt hindurch um 30mal vor z. B. 1 20 25 2 29 5 16 7 16 11 31 12 9 13 13 15 7 etc. (Dillm III 237), finden sich aber auch bei P Lev 14 34 23 10 25 2 Nu 13 2 15 2 Dt 32 49 52.

עַם סְגֻלָּה (D¹ ²) Dt 7 6 14 2 26 18 s; in 4 20 steht dafür עַם נַחֲלָה (s oben S 273). Sonst kommt das Wort (ausser Mal 3 17 ψ 135 4) noch Ex 19 5 vor; Dillm II 195 hält es deshalb für ein altes Wort, das D übernommen hätte; nach Wc 93 ist sein Vorkommen in Ex 19 5 ein Beweis für R^je; nach Kue (§ 13 Anm 21 S 235) ist Ex 19 3b—8 JE^s.

סוּר יָמִין וּשְׂמֹאל (D¹ ² ³ ˢ) Dt 2 27 5 29 17 11 20 28 14 Jos 1 7 23 6. Dillm III 261, Kue § 7 Anm 10 16 26.

סֶקֶל בָּאֲבָנִים (D¹ ˢ) Dt 13 11 17 5 22 21 24 Jos 7 25 (Kue § 7 Anm 4 26). JE hat סָקַל ohne בָּאֲבָנִים Ex 8 22 17 4 19 13 21 28 s 32.

עָבַד in Verbindung mit אֱלֹהִים (אֲחֵרִים) vom Götzendienst (D¹ ² ˢ) Dt 7 4 16 13 7 14 17 3 28 36 64 29 25 30 17 31 20 (Jos 24 2 16), auch Ex 20 5.

עָבַט u. Hiph. (D¹) Dt 15 6 8 24 10; עֲבוֹט (D¹) Dt 24 10 11 12 13, sonst im A.T. nicht. Kue § 7 Anm 4.

עָבַר vom Einzug ins gelobte Land (D² ³ ˢ) Dt 3 21 4 14 22 26 6 1 11 8 11 31 31 13 und ähnl. Wendungen mit בּוֹא (D¹ ² ˢ) Dt 7 1 9 5 11 8 29 18 9 23 21 28 21 63 30 16 18. Kue § 7 Anm 16, Dillm III 264, Kl. 230).

לְעֵינֵיכֶם (D1 2 3) Dt 1 30 4 6 34 6 22 9 17 25 3 9 28 31 29 1 31 7 34 12. Dillm III 239.
עֵינֵיכֶם הָרֹאוֹת (D2 3) Dt 3 21 4 3 11 7, vgl 10 21 29 2. Dillm III 229 251.
עַם קָדוֹשׁ (D1 2 s) Dt 7 6 14 2 21 26 19 28 9. Nach Dillm II 196 Umbildung von גוי ק׳ Ex 19 6; über diese Stelle vgl oben bei סְגֻלָּה.
עָמַד בְּפִי׳ (D2 s) Dt 7 24 11 25 Jos 10 8 21 42 23 9. Dillm III 573.
עָרַץ (D 1 2 3 s) Dt 1 29 7 21 20 3 31 6 Jos 1 9, sonst nicht im Hexat. Dillm III 238, Kue § 7 Anm 16 26.
עָשָׂה in den Wendungen עָשָׂה הַיָּשָׁר, הַטּוֹב וְהַיָּשָׁר, הָרַע בְּעֵינֵי יהוה (D1 2 3 s) Dt 4 25 6 18 9 18 12 25 28 13 19 17 2 21 9 31 29 (ähnl. Jos 9 25). Sonst im Hexat. noch Ex 15 26 bei E, nach Kue freilich dt'istisch gefärbt. Dillm III 264 271.
בָּעֵת הַהִיא gerne in D (D2 3) Dt 1 9 16 18 2 34 3 4 8 12 18 21 28 4 14 (5 5) 9 20 10 1 8. Dillm III 235.
פָּדָה t. t. für die Erlösung aus Aegypten (D1 2) Dt 7 8 9 26 13 6 15 15 21 8 24 18; sonst nicht im Hexat. Dillm III 264 273, Kue § 7 Anm 4 10.
צִוָּה in der Wendung *welche ich euch gebiete* (D1 2 3 s) Dt 4 2 40 6 2 6 7 11 8 1 11 10 13 11 8 13 22 27 28 12 11 14 21 28 13 1 19 15 5 11 (15) 24 18 22 27 1 10 28 1 13 ss 30 2 8 11 16. Dillm III 253, Kue § 7 Anm 4 10.
צְדָקָה תִהְיֶה לִפְנֵי׳ (D1 2) Dt 6 25 24 13; vgl Ge 15 6. Dillm III 264 272.
קְלָלָה (D1 2 s †) Dt 11 26 28 29 21 23 23 6 27 13 28 15 45 29 26 30 1 19 Jos 8 34, aber auch Ge 27 12 s. P sagt dafür אָלָה, was D nur Dt 29 11 13 18 19 20 30 7 hat (Kl. 231).
קֶרֶב, spec. בְּקֶרֶב, מִקֶּרֶב, natürl. auch in JE, aber in D besonders häufig, während P das übrigens auch bei D vorkommende תּוֹךְ vorzieht (Driv. 94). Beispiele für בְּקֶרֶב in D Dt 4 5 6 15 7 21 11 6 13 12 15 16 11 17 2 20 18 2 19 10 21 8 23 15 17 26 11 28 43 29 10 15 Jos 1 11 13 13, für מִקֶּרֶב Dt 2 14 15 16 4 3 34 13 6 14 15 11 17 7 15 18 15 18 19 19 21 9 21 22 21 24 24 7. Doch kommt beides, namentlich מִקֶּרֶב, auch bei P vor z. B. Ex 31 14 Lev 17 4 18 29 20 3 5 6 18 23 30 (allerdings meist Heiligkeitsgesetz!), בְּקֶרֶב z. B. Nu 5 27. Umgekehrt ist תּוֹךְ, בְּתוֹךְ, מִתּוֹךְ bei JE (z. B. Ge 2 9 3 3 8 9 21 18 24 26 Ex 2 5 9 24 11 4; 3 2 4 12 31 Nu 16 33) und D (Dt 3 16 13 17 21 12 22 2 23 11 s; 11 3; 4 12 15 33 36 5 4 19 20 21 9 10 10 4) nicht selten, kommt aber massenhaft bei P vor z. B. Ge 1 6 23 10 Ex 26 28 29 45 36 33 39 3 25 Lev 16 16 22 32 24 10 25 33 Nu 1 49 5 21 2 17 33 9 7 18 20 24 26 62 27 3 4 7 35 34; Ex 28 1 Nu 3 12 4 2 18 8 6 14 16 19 16 21 17 10 18 6 19 20 25 7.
רְאֵה (D2 3 s * † 0) ganz wie הִנֵּה ist bei D zur Partikel erstarrt und wird daher auch statt רְאוּ gebraucht (so Dt 1 8 4 5 11 26), doch kommt רְאוּ auch vor (Jos 23 4). Albers S 92 bemerkt, dass D (übrigens D1 nicht) für רְאֵה eine Vorliebe hat: Dt 1 8 21 2 24 31 4 5 11 26 30 15 Jos 6 2 8 1; übrigens haben die andern Quellen das Wort auch, so J Ge 27 27 (31 50 nach Wc Gl.) 41 41 Ex 33 12 (?), E Ex 4 21, P Ex 7 1 31 2.
רַק (D1 3) zur Anknüpfung nach Albers S 16 in D überaus oft; unter den von Noldius aufgeführten Stellen kommt in Betracht Dt 4 9 12 15 26 17 16 20 14 16.
שָׁבַע vgl oben bei אָכַל S 284.
שָׂמַח לִפְנֵי יהוה (D1 s) Dt 12 7 12 18 14 26 16 11 (14 26 11) 27 7. Kue § 7 Anm 4.
נִשְׁבַּע von dem Eid, den Gott den Vätern geschworen hat (D1 2 3 s JE) Dt 1 8 35 2 14 4 31 6 10 18 23 7 8 12 13 8 1 18 9 5 10 11 11 9 21 13 18 19 8 26 3 15 28 9 11 29 12 30 20 31 7 20 21 23 Jos 1 6 5 6 bis 21 43 s. Kue § 7 Anm 4 10 16 26. Aber auch JE: Ge 50 24 Ex 13 5 11 32 13 33 1 Nu 14 16 23 (Kl. 232).

שֶׁגֶר (D² ˢ) kommt ausser Dt 7 ¹³ 28 ⁴ ¹⁸ ⁵¹ nur noch Ex 13 ¹² vor, in einem Abschnitt (v ¹¹—¹⁶), der von Dillm (u. Bud.) als jahwistisch, von den meisten als sekundär und Dt nahestehend angesehen wird (Wc 75, Kue § 9 Anm 4 S 161, Socin bei Kautzsch D).

שֹׁחַד in der Formel לָקַח שֹׁחַד (D¹ ² ˢ †) Dt 10 ¹⁷ 16 ¹⁹ 27 ²⁵ und Ex 23 ⁸ im Bundesbuch. Dillm III 261 285.

שֹׁטְרִים (D¹ ˢ JE) kommen Dt 16 ¹⁸ 20 ⁵ ⁸ ⁹ 29 ⁹ 31 ²⁸ Jos 1 ¹⁰ 3 ² 23 ² 24 ¹bα, aber auch Ex 5 ⁶ ¹⁰ ¹⁴ ¹⁵ ¹⁹ Nu 11 ¹⁶ vor. Kue § 7 Anm 26.

שָׁכַח (D¹ ² ³) mit Jhwh als Obj. Dt 4 ⁹ ²³ ³¹ 6 ¹² 8 ¹¹ ¹⁴ ¹⁹ 9 ⁷ 26 ¹³. Dillm III 264. Kue § 7 Anm 10 16.

שָׁכַן Pi., in der Formel *Jhwh lässt seinen Namen wohnen* (D¹) Dt 12 ¹¹ (vgl v ⁵) 14 ²³ 16 ² ⁶ ¹¹ 26 ². Kue § 7 Anm 4.

שָׁמַד im Niph. und Hiph., (D¹ ² ³ ˢ) Dt 4 ²⁶ 7 ²³ 12 ³⁰ 28 ²⁰ ²⁴ ⁴⁵ ⁵¹ ⁶¹; Hiph. (D¹ ² ³ ˢ) Dt 1 ²⁷ 2 ¹² ²¹ ²² ²³ 4 ³ 6 ¹⁵ 7 ⁴ ²⁴ 9 ³ ⁸ ¹⁴ ¹⁹ ²⁰ ²⁵ 28 ⁴⁸ ⁶³ 31 ³ ⁴ Jos 7 ¹² (Rʲᵉ oder Dˢ?) 9 ²⁴ 11 ¹⁴ ²⁰ 23 ¹⁵ 24 ³bβ. Sonst das Niph. nur noch Ge 34 ³⁰ bei J, das Hiph. Lev 26 ³⁰ bei P (Heiligkeitsgesetz), Nu 33 ⁵² bei R; Dt 33 ²⁷ im Mosessegen. Kue § 7 Anm. 26.

שָׁמַע in verschiedenen Konstruktionen und Wendungen:

שָׁמַע אֶל־פ׳ (D¹ ² ³ ˢ) Dt 3 ²⁶ 4 ¹ 9 ¹⁹ 10 ¹⁰ 11 ¹³ ²⁷ ˢ 13 ⁴ ⁹ 17 ¹² 18 ¹⁴ ˢ ¹⁹ 21 ¹⁸ 23 ⁶ 28 ¹³ Jos 1 ¹⁷; ferner שָׁמַע בְּקוֹל פ׳ (D¹ ² ³ ˢ) Dt 1 ⁴⁵ 4 ³⁰ 8 ²⁰ 9 ²³ 13 ⁵ ¹⁹ 15 ⁵ 21 ¹⁸ ²⁰ 26 ¹⁴ ¹⁷ 27 ¹⁰ 28 ¹ ˢ ¹⁵ ⁴⁵ ⁶² 30 ² ⁸ ¹⁰ ²⁰ Jos 5 ⁶ 24 ²⁴. Dillm III 229 241 252, Kue § 7 Anm 4 10 16 26; vgl auch o. S 107 u. § 43 Schl. — Weiter die Formel שְׁמַע יִשְׂרָאֵל (D¹ ² ³) Dt (4 ¹) 5 ¹ 6 ⁴ 9 ¹ 20 ³ 27 ⁹ sonst nirgends (Dillm III 252); endlich שָׁמַע in der Wendung *sie sollen es hören und sich fürchten* (D¹ ˢ) Dt 13 ¹² 17 ¹³ 21 ²¹ 31 ¹³, *das ganze Volk Israel soll es hören* (D¹) Dt 17 ¹³ 19 ²⁰ 21 ²¹. Kue § 7 Anm 4, Kl. 233.

שָׁמַר in verschiedenen Verbindungen und Wendungen:

שָׁמַר הַמִּצְוֹת (D¹ ² ³ ˢ) Dt 4 ² ⁴⁰ 5 ¹⁰ ²⁶ 6 ² ¹⁷ 7 ⁸ ⁹ ¹¹ 8 ² ⁶ ¹¹ 10 ¹³ 11 ¹ ⁸ ²² 13 ⁵ ¹⁹ 17 ¹⁹ 19 ⁹ 26 ¹⁷ ¹⁸ 28 ⁹ ⁴⁵ (ähnl. 29 ⁸) 30 ¹⁶ Jos 22 ⁵. Auch שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת kommt vor, Dt 11 ¹ Jos 22 ³, wie sonst bei P; Ge 26 ⁵ wohl unter dt'istischem Einfluss. Vgl Dillm III 263, Kue § 7 Anm 4 10 16 26. Weiter נִשְׁמַר מְאֹד (D¹ ² ³ ˢ) zwar auch bei J und E, aber besonders häufig bei D: Dt 4 ⁹ ¹⁵ ²³ 6 ¹² 8 ¹¹ 11 ¹⁶ 12 ¹³ ¹⁹ ³⁰ 15 ⁹ 23 ¹⁰ 24 ⁸ Jos 22 ⁵ 23 ¹¹. Vgl Dillm III 229 242 263, Kue l. c. Dann וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם (D¹ ² ³) Dt 4 ⁶ 7 ¹¹ 16 ¹² 26 ¹⁶ 28 ¹³; häufiger שָׁמַר לַעֲשׂוֹת (D¹ ² ˢ) Dt 5 ¹ ²⁹ 6 ³ ²⁵ 7 ¹¹ 8 ¹ 11 ²² ³² 12 ¹ 13 ¹ 15 ⁵ 17 ¹⁰ 19 ⁹ 24 ⁸ 28 ¹ ¹⁵ ⁵⁸ 31 ¹² 32 ⁴⁶ Jos 1 ⁷ ˢ 22 ⁵ 23 ⁶. Dillm III 253, Kue l. c.

בְּשַׁעֲרֶיךָ und בְּשַׁעֲרֵיכֶם hat ausser dem Dekalog Ex 20 ¹⁰ und Dt 5 ¹⁴ nur (D¹ ² ˢ) Dt 6 ⁹ 11 ²⁰ 12 ¹² ¹⁵ ¹⁷ ˢ ²¹ 14 ²¹ ²⁷—²⁹ 15 ⁷ ²² 16 ⁵ ¹¹ ¹⁴ ¹⁸ 17 ² ⁵ ⁸ 24 ¹⁴ 26 ¹² 28 ⁵⁷ 31 ¹². Aehnl. *in einem deiner Thore* (D¹) Dt 15 ⁷ 16 ⁵ 17 ² 18 ⁶ 23 ¹⁷, *in allen deinen Thoren* (D¹ ˢ) Dt 12 ¹⁵ 16 ¹⁸ 28 ⁵² ⁵⁵, *aus einem deiner Thore* 18 ⁶. Dillm III 297, Kue § 7 Anm 4 10.

מִתּוֹךְ הָאֵשׁ (D² ³) Dt 4 ¹² ¹⁵ ³³ ³⁶ 5 ⁴ ²¹ ²³ 9 ¹⁰ 10 ⁴. Kue § 7 Anm 9.

תֹּעֵב (D¹ ²) Dt 7 ²⁶ 23 ⁸; im Hexat. sonst nicht.

תּוֹעֵבָה (D¹ ²) Dt 7 ²⁶ 13 ¹⁵ 14 ³ 17 ⁴, namentl. in der Formel תּוֹעֵבַת יהוה (D¹ ² ˢ), die sonst im Hexateuch nicht vorkommt, Dt 7 ²⁵ 12 ³¹ 17 ¹ 18 ¹² 22 ⁵ 23 ¹⁹ 25 ¹⁶ 27 ¹⁵, auch תּוֹעֵבָה לִפְנֵי יהוה Dt 24 ⁴. תּוֹעֵבָה an sich kommt auch bei J (Ge 43 ³²) und P (Lev 18 ²² ²⁶ ²⁷ ²⁹ ³⁰ 20 ¹³ Heiligkeitsgesetz!) vor.

In Grammatik und Syntax bietet D wenigstens einiges besondere. Zu erwähnen ist die von Dillm III 229 264 und Ryssel S 27 hervorgehobene Vorliebe für abstrakte Feminina anstatt des Infinitivs, so אַהֲבָה Dt 10 12 11 22, דְּבָקָה 11 22 30 20, יִרְאָה 9mal, שִׂנְאָה 1 27. Diese Feminina werden als Nomina verbalia behandelt, also mit dem Obj. nicht etwa durch st. cstr. verbunden, sondern regieren einfach den Acc., also etwa לְיִרְאָה אֶת־יהוה, vgl Dt 4 10 5 26 6 24 7 8 8 6 9 28 10 12 15 11 13 22 14 23 17 19 19 9 28 58 30 6 16 20 31 13 Jos 22 5 23 11 (Dillm III 238). Wiederholt erwähnt Dillm, um am Infinitiv stehen zu bleiben, dass D gerne den Inf. absol. in der Bedeutung des Ablat. Gerundii braucht, so Dt 3 6 9 21 13 16 27 8 (Dillm III 229 247), doch haben auch andere Quellen diesen Gebrauch, so E in Ge 21 16 30 32 Ex 33 7, P in Ex 30 36.

Gerne hat bei D die 3. und 2. Pers. masc. plur. im Imperf. die Endung ון — (Dillm III 229, Ryssel 27), so 1 17 s 22 29 2 25 4 6 16 26 ter. 28 quat. 8 18 20 11 22 12 2 3 bis 4 8 17 13 18 15.

§ 35. Die literarische Art im engeren Sinn.

Das dt'ische Gesetz richtet sich nicht an die Priester, sondern an das Volk, und giebt nur Verordnungen, welche dieses zu wissen hat, aber keine Instruktionen für die Priester über kultustechnische Fragen und dergl. (vgl Dillm III 324, Wc 204). Als Volksgesetz aber ist das dt'ische Gesetz der Intention nach ein in sich abgeschlossenes, keiner Ergänzung bedürftiges, alle Beziehungen des Lebens umfassendes Gesetz, das sogar den Erlass polizeilicher Verordnungen der Würde Gottes nicht unangemessen findet. In diesem Sinn wird auch Dillm die Vollständigkeit des D-Gesetzes zugeben, die er im einzelnen an verschiedenen Punkten, z. B. bei den Bestimmungen über die Erstgeburt, die Feste, die Leviratsehe, vermisst. Von einem in sich abgeschlossenen Gesetze verlangt man eine systematische Anlage. Eine solche ist auch, freilich nur mit nachher zu nennenden Einschränkungen und Ausnahmen vorhanden. Wellh hat eine Disposition nachgewiesen, die dem Material keinen eigentlichen Zwang anthut (Wc 205 Anm; anders Reuss § 290 Schluss). Es folgen sich Bestimmungen

a) über die sacra (12 1—16 17), in 4 Hauptpunkten: Monolatrie in Jerusalem cp 12, Verbot fremder Kulte cp 13, Heiligkeit der Laien 14 1—21, Abgaben und Feste 14 22—16 17.

b) über die theokratischen Autoritäten (16 18—18 22) in 4 Hauptpunkten: Richter 16 18—20 17 8—13, König 17 14—20 (Richter und König von Wc zusammengenommen unter dem Titel Richter), Priester 18 1—8, Propheten 18 9—22.

c) über Kriminaljustiz (19 21 1—9), in 4 Hauptpunkten: Behandlung von Totschlag und Mord 19 1—10 11—13 (von Wc

getrennt), von Grenzverrückungen v 14, von falschen Anklagen v 15—21, einer von unbekannter Hand verübten Tötung (21 1—9 (cp 20 passt in diesen Zusammenhang nicht herein, eher in die folgende Gruppe, wenn nicht besser in f).

d) über das Familienrecht (21 10—23 1). Auch hier könnte man versuchen, unter 4 Hauptpunkte zusammenzufassen: Behandlung der kriegsgefangenen Beischläferin 21 10—14, der Kinder der vorgezogenen und der zurückgesetzten Frau 21 15—17, widerspenstiger Söhne v 18—21 und (mit Ueberspringung von 21 22—22 12) Regelung der verschiedenen Fälle, welche mit der sexuellen Grundlage der Familie zusammenhängen (Beweis der Jungfrauschaft 22 13—21, Ehebruch v 22, Schändung einer Verlobten und einer Unverlobten v 23—27 28 s, Verbot der Heirat mit des Vaters Weib 23 1).

e) über die Heiligkeit der gottesdienstlichen Versammlung 23 2—9 und des Kriegslagers 23 10—15; in diese Gruppe würde ev. 21 22—22 12 passen.

f) Humanitätsgesetze 23 16—25 4; in dieser Gruppe hätte möglicherweise cp 20 Platz.

g) Nachträge 25 5—19 26.

Schon dieser Aufriss zeigt, warum man nur mit Vorbehalt von systematischer Anlage des dt'ischen Gesetzes reden darf. Die zweite Hälfte, von cp 21 an unterscheidet sich jedenfalls von der ersten darin, dass eine klare Ordnung ohne Nachhilfe nicht herauszubringen ist. Dillm III 339 s hält hier die Möglichkeit offen, dass eine ursprüngliche Ordnung durch spätere Umstellungen und Einfügungen gestört wurde. Ueber Rektifizierung einzelner Umstellungen oder Einfügungen durch verschiedene Kritiker, sowie über die Beanstandung der Ursprünglichkeit von cp 21—25 durch Corn ist schon berichtet worden (S 263—265).

Es erhebt sich hier aber eine principielle Frage, nämlich ob Dt 12—26 als ein einheitliches Originalwerk anzusehen, oder ob das dt'ische Gesetz vielmehr selbst schon aus Quellen zusammengestellt ist. LHorst RHR XVI 56 hat die letztere Annahme mit aus dem von cp 23 an deutlichen fragmentarischen Charakter der Gesetzsammlung begründet und zugleich darauf hingewiesen, dass die im Dt vereinigten Gesetze überhaupt einen doppelten literarischen Charakter zeigen: die einen nämlich sind konzis gefasste bündige Befehle, die andern sind langatmig, detailliert und kasuistisch. Diese formelle Verschiedenheit spricht entschieden dafür, dass auch das dt'ische Gesetz nicht Originalkonzeption

éines schöpferischen Geistes, sondern eine Kompilation ist. Dem steht die im ganzen wohlüberlegte, umsichtig systematische Anlage des Hauptteils der Gesetze nicht entgegen. Diese Beschaffenheit beweist nur, dass bei der Zusammenstellung sorgfältig und relativ selbständig gearbeitet worden ist. Im übrigen fehlt es aber auch sonst nicht an Zeichen, die ganz bestimmt auf eine Kompilation hinweisen. Die oben (S 263 ss) genannten auffallenden Doubletten und Störungen des Zusammenhangs könnten — zum Teil jedenfalls — statt auf sekundäre Eingriffe in den Text auch auf ursprüngliche Verschiedenheit der Quellen zurückgeführt werden, zumal noch die weitere Beobachtung hinzukommt, dass gelegentlich dieselbe Materie an verschiedenen Punkten verhandelt wird, z. B. der Zehnten 14 22—27 28 s und 26 1—15 (vgl LHorst l. c. S 49 s). Eine förmliche Quellenscheidung lässt sich wenigstens einmal, an cp 12, durchführen. HSteinthal (Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwissensch. 1880 XI S 7—13 u. Tab.) hat in diesem Kapitel 7 Fragmente unterschieden (A 1—7; B . . . . 8—12; C . . . . 13—16 . . . .; D . . . . 17—19 . . . .; E . . . . 20 . . . . 26—28; F . . . . 21—25; G . . . . 29—31 13 1). G d'Eichthal (bei Horst l. c. S 51) hat darauf aufmerksam gemacht, dass v 1—3 von 29—31 (beides Verbot von Fremdkulten) durch eine ganz andersartige Verordnung, über die Kultuszentralisation, getrennt ist, aber die Einheitlichkeit der letzteren angenommen und somit cp 12 in zwei Dokumente, v 1—3 29—31 und 4—28, zerlegt. Horst l. c. 52—56 nimmt die Scheidung d'Eichthal's auf, glaubt aber weiterhin zeigen zu können, dass v 4—28 aus vier verschiedenen Texten zusammengesetzt ist, nämlich a) 4—7 21—23, b) 8—12, c) 13—19, d) 20 24—28. Unter diesen vier Fragmenten sind drei, a c d, vollständige Kultusordnungen, v 8—12 ist nur ein Verbot, ausserhalb Jerusalems Kult zu üben. Aehnlich liegt die Sache nach Horst XVII 7 in 16 1—8 (vgl oben S 264) und vielleicht auch sonst.

Endlich hat d'Eichthal (bei Horst XVI 51) auch Widersprüche innerhalb D entdeckt: in 26 1—11 meint er, stimmen v 3 4 und 10, in 18 1—8 v 3—5 und 1 2 6—8 nicht zusammen. Horst ist mit Recht so vorsichtig gewesen, diese Widersprüche nicht anzuerkennen. Aber in anderer Hinsicht ist die Einheitlichkeit der hier berührten Verordnungen über Abgaben in Frage zu stellen. Wie steht es mit dem Verhältnis von מַעֲשֵׂר und רֵאשִׁית? Nach 14 22—29 wird der Zehnte in zwei Jahren zu Opfermahlzeiten, im dritten zu Wohlthätigkeitszwecken verwendet[1]); 26 12 kennt — wahrscheinlich auf

1) Dabei liegt übrigens noch eine Schwierigkeit darin, dass dieses Zehnten-

Grund alter Sitte (vgl Wp[2] 162 Anm. p[3] 160 Anm) — nur im dritten Jahr Zehnten, der wie 14 28 s zu Wohlthätigkeitszwecken bestimmt ist, dagegen redet 26 2—11 für die zwei andern Jahre von Erstlingen, die ins Heiligtum kommen und „zum Teil" Jhwh bzw. dem Priester überlassen, im übrigen vermutlich als Opfermahlzeit verzehrt werden. Das ist zunächst eine blosse Verschiedenheit des Sprachgebrauchs: die gleiche Abgabe, welche das Gesetz cp 14 überhaupt Zehnten nennt, hat cp 26 nur bei Verwendung zu Wohlthätigkeitszwecken diesen Namen, als kultische Leistung heisst sie Erstlinge [2]); 26 1—15 könnte dann im Verhältnis zu 14 22—29 und weiterhin zu 18 4 s eine einfache Doublette oder aber, wenn man auf den Nachdruck sieht, der auf liturgisch richtige Ablieferung gelegt wird, eine liturgische Novelle sein. Allein die Sache liegt doch noch anders. Die Verordnung 14 22—29 weiss von einem Anspruch der Priester auf den Zehnten nichts; nur das wird nahe gelegt, den heimischen Dorfleviten zur Mahlzeit einzuladen. In 18 3 werden den Priestern bestimmte Gefälle bei Tieropfern zugewiesen; der Vers nimmt sich wie ein in sich geschlossenes Gesetz aus: das, aber auch nur das sollen die Priester haben. Der auf weiteres hinweisende Halbvers 1b (vgl אִשֶּׁה, auch den übertriebenen Ausdruck נַחֲלָה) ist verdächtig; mit ihm müsste natürlich auch der ohnehin unnötige v 2 fallen. Die Vorschrift 18 3 ist mit 14 22—29 sehr wohl vereinbar, dagegen sind 18 4 s die Ansprüche der Priester gegenüber diesen beiden Vorschriften ganz erheblich gesteigert; 26 2 ss nimmt sich wie ein nachträglicher Ausgleich aus (vgl auch die Stellung!), wenn zwischen Zehnten und Erstlingen unterschieden und nur ein Teil der Erstlinge zu Opfermahlzeiten bestimmt wird. Wären nun 14 22—29 und 18 4 s beide gleich ursprünglich, so wäre das ein starker Beweis für den kompilatorischen Charakter des dt'ischen Gesetzes. Indessen ist es doch schwer denkbar, dass über einen so wichtigen Punkt bei der grundlegenden, sonst doch umsichtigen Fassung sollten zwei derart von einander abweichende Bestimmungen gleichzeitig aufgenommen worden sein. Es liegt daher näher auch in 18 4 s eine (gegenüber 26 2 ss natürlich ältere) den weitergehenden Ansprüchen der jerusalemischen Priester

gesetz den Eindruck macht, als setze es ein jährlich einmaliges Erscheinen am Heiligtum voraus, gegen die Festgesetzgebung cp 16. Ob diese Differenz sich stillschweigend darin ausgleicht, dass Getreide, Most und Oel und die Erstgeburten der Heerde (die übrigens doch ein gewisses Alter erreichen müssen!) verschiedenen Zeiten des Jahres angehören?

1) Das Bundesbuch redet nicht von Zehnten, sondern nur von Erstlingen Ex 23 19; vgl 34 26.

Rechnung tragende Novelle zu sehen. Diese Annahme wird unterstützt durch die noch in anderem Zusammenhang zu besprechende Thatsache, dass die Priester mit der ursprünglichen Regelung ihrer Kompetenzen im josianischen Gesetz auch sonst nicht zufrieden waren. Nach einer Novelle sieht ferner gerade auch der Begriff רֵאשִׁית aus, da auch 12 6 davon nichts weiss. Im Zusammenhang ist 18 4 s sehr leicht zu entbehren: v 6 s hat nur den Opferdienst und die bei demselben fallenden Einkünfte im Auge; der im Schluss unverständliche Vers 8 hinkt bös nach und sieht wie eine, überdies von ungeschickter Hand gemachte, nachträgliche, von Voraussetzungen des Priesterkodex ausgehende Geltendmachung der Ansprüche der Leviten im engern Sinn aus. — Uebrigens entstehen gerade in diesem Zusammenhang noch weitere sachliche Schwierigkeiten: woher kommt das Material für die Feste im dritten Jahr, wenn der Zehnte als Armensteuer verwendet wird? Die Systematik von D[1] hat ihre Grenzen.

Eine Vergleichung von D[1] mit den sekundären D-Stücken in Betreff der schriftstellerischen Kunst in der zuletzt besprochenen Hinsicht, hat ihre besondern Schwierigkeiten, weil diese Stücke jedenfalls redaktionell ungleich mehr alteriert worden sind als der Kern des Dt. Aber die Rede cp 5—11 hat auch so, wie sie vorliegt, eine gute Disposition; dieses Zeugnis könnte man, bei Horst's Quellenscheidung, dem dt'istischen Redaktor nicht versagen. Ausgehend von der Dekaloggesetzgebung (cp 5) stellt die Rede das Gebot ausschliesslicher Verehrung Jhwh's (cp 6) und die Aufgabe alles Kanaanitische abzuthun (cp 7) als Grundlage der Gesetze voran, und geht dann dazu weiter, die Pflicht zu halten was Jhwh gebietet, zu begründen und einzuschärfen: diese Pflicht ist im Hinblick auf das, was Jhwh dem Volk gethan hat, eine Dankespflicht (cp 8), die um so grösser ist, als das Volk der Wohlthaten Jhwh's keineswegs durch eigenes Wohlverhalten sich würdig gemacht, vielmehr derselben fort und fort sich unwert gezeigt hat (cp 9 10 1—11). Daran schliesst sich dann in immer neuen Wendungen die Ermahnung, die Gebote Jhwh's zu beobachten (10 12—11 32). Anderer Art ist cp 4 (cp 1—3 ist der natürliche Gang der Ereignisse eingehalten): die Ermahnungen und Warnungen dieses Kapitels sind nicht recht geordnet. Vers 1—8 würde überhaupt besser in eine Schlussrede passen, hat jedenfalls auf die nachfolgenden Erinnerungen an den Dekalog v 9 ss keine Beziehung. Weiter springt die an das zweite Gebot des Dekalogs sich anschliessende Unterscheidung Israels von den Heiden v 19b 20 plötzlich zur Person des Moses über in 21 22a, um dann mit 22b wieder

zum Gegenstand, zum zweiten Dekaloggebot, zurückzukehren. Die folgenden Verse, 25—31, welche von den Folgen der Nichtbeobachtung des Gesetzes und der Restauration nach dem Exil reden, schliessen sich leicht an, hingegen v 32—40, die sich erst wie eine Begründung des Vertrauens auf den Bundesgott ausnehmen und dann leicht anschliessen würden, erweisen sich schliesslich als eine Begründung des ersten Dekaloggebots (parallel cp 6 und 7) und hinken dann ohne Anschluss an das vorhergehende nach.

In diesem Zusammenhang mag auch die Frage berührt werden, ob und inwieweit D die Fiktion ursprünglich mosaischer Promulgation dieses Gesetzes durchführt. Die Gesetze 12—26 sind formell durchaus als Mosesrede gehalten; auch 17 18 lässt sich zurechtlegen. Dagegen nehmen die Ueberschriften 1 1—5 4 45—49 den westjordanischen Standpunkt ein: בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן ist das Ostjordanland (so auch Jos 1 14 s; dagegen 22 7 anders). Die zweite der einleitenden Reden, cp 5—11, hält den ostjordanischen Standpunkt fest, בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן bezeichnet 11 30 das Westjordanland; die erste Einleitung zeigt auch hier geringere Kunst und Sicherheit, בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן ist 3 8 vom westjordanischen, 3 20 25 mit Festhaltung der Fiktion vom ostjordanischen Standpunkt aus gesagt. Dass die Schlussreden, in welchen Moses, aber anders als 17 18, seine vorhergehende Rede als הַסֵּפֶר הַזֶּה bezeichnet (28 58 61 29 19 s 26 30 10) gänzlich aus der Rolle fallen, hat auch Dillm III 376 anerkannt, der übrigens ihre Zugehörigkeit zum Kern behauptet.

Man wird, auch wenn man die redaktionellen Veränderungen in Rechnung nimmt, doch jedenfalls auch den formellen Unterschied zwischen den primären und sekundären D-Stücken feststellen können, dass in einem Teil der letzteren eine geringere literarische Sorgfalt zu Tage tritt.

Ueberaus charakteristisch und sich nirgends verleugnend ist der Stil und der im Stil sich verratende literarische Geschmack der dt'istischen Schule.

Nach Wellh's Kanon (s. oben S 282 s) werden die bezeichnenden Erscheinungen weniger in den Gesetzen als in den eigentlichen Reden hervortreten, weil hier ein freieres Verfahren möglich ist; dort legt schon der Stoff an sich, aber auch die Vorlagen, nach denen gearbeitet worden ist, Beschränkungen auf. Die dt'istischen Reden aber sind „lange Ausführungen in grosser rednerischer Fülle und Wortreichtum, mit vielen Wiederholungen, einer Menge stehender immer und immer wiederkehrender Redensarten, mit langgedehnten Sätzen und Anako-

luthen (z. B. 6 10—12 8 11—27 9 9—11 11 2—7, auch 24 1—4) in stark aufgelöstem Stil" (Dillm III 611, vgl 263; Kittel 55). Alle Kritiker heben den predigenden Ton der dt'istischen Schriftstellerei hervor (vgl Reuss § 290, Wc 76, St GJ I 658). Die Mosesreden, die das dt'ische Gesetz einrahmen, sind in der That Predigten paränetischen Inhalts, moralische Ansprachen nach prophetischen Mustern. Ein „herzlicher Ton", wie Dillm l. c. hervorhebt, ist ihnen eigen. An Energie wie in der Sache so auch in der Form fehlt es nicht (vgl Reuss § 290), aber die wuchtige Kraft, mit welcher die alten Propheten das Wort Jhwh's in das Volk hineingerufen haben, besitzt diese Schule doch nicht mehr, dafür aber eine gemeinverständliche Klarheit und Durchsichtigkeit, dazu eine still andringende Gemütlichkeit, die nicht müde wird, immer wieder und in immer neuen Anläufen die Beobachtung des Gesetzes ans Herz zu legen, und es dabei auch nicht verschmäht, in die Gewohnheiten des Privatlebens einzugehen und zu zeigen, wie man überall Anlass nehmen könne, des heilsamen und nötigen Jhwhworts eingedenk zu sein. Von dem grössten und vornehmsten Gebot (6 4 5) soll man reden, wenn man im Hause weilt und wenn man auf der Reise ist, wenn man sich niederlegt und wenn man aufsteht (v 7 11 19). Eben dahin gehört auch das Gedenken an die nachwachsende Generation: wiederholt wird gemahnt, ihr ja gewiss die Lehre des Gesetzes zu übermitteln (4 9 s 6 7); das soll die Luft sein, in der sie gross wird (6 7 11 19). Die Wendung „wenn dein Sohn dich fragt, was hat das und das zu bedeuten?" (Dt 6 20 Jos 4 (6?) 21 Ex 12 26 13 14) wird D gehören. Es ist das zugleich ein freundliches pädagogisches Element in diesen Predigten.

Mit dieser Art verbinden sich aber nun freilich auch noch andere Eigenschaften. Die rednerische Fülle artet doch da und dort in breite Geschwätzigkeit aus, die sich nicht oft genug wiederholen kann, damit man ja behält, was gesagt wurde. Es fällt das um so mehr auf, als damit eine unerfreuliche Einförmigkeit des Ausdrucks sich verbindet: immer wieder muss man die gleichen Wendungen hören. So gut alles gemeint wird, es wird schliesslich langweilig (vgl namentlich die breite Rede Josuas cp 23).

Diese Art ist auch in die Erzählungen übernommen. Diese sind „weniger nach pragmatischen als nach paränetischen" und, muss man hinzufügen, nach religiösen „Gesichtspunkten geordnet" (Wc 196). Es soll eine Moral aus ihnen gezogen werden (vgl Dt 4 8 s 24 9 29 5 Jos 4 21—24 6 27 10 25 23). Die Geschichte ist mehr der Text, über den gepredigt wird. Wie keck dabei mit der Geschichte umgesprungen wird, zeigt eine Vergleichung von Dt 18 16 ss mit Ex 20 18 ss:

aus der Gewährung der Bitte des Volks, dass nicht mehr Gott selbst sondern Moses zu ihnen reden möge, wird abgeleitet, dass das Prophetentum in Israel nicht aufhören soll (vgl auch Dillm III 323 zu Dt 17 16); und wenn aus der Erscheinung am Horeb die Unmöglichkeit von Idolen gefolgert wird, so darf, damit die Moral um so deutlicher sich nahelege, in der Erzählung gelegentlich auch eine kleine Uebertreibung mit unterlaufen (vgl Kue § 7 Anm 17 zu Dt 4 11). Eigentlich geschichtliches Interesse hat D nicht. Daher tritt auch das geschichtliche Detail in den dt'istischen Stücken ganz zurück (vgl Dillm III 600). Was sonst einem späteren Bearbeiter vorliegenden Materials nahegelegen wäre, eine Chronologie herzustellen, ist unterlassen, wie Wc 210 und Dillm III 511 gemeinsam hervorheben. Nicht einmal Ausgleich von Differenzen ist angestrebt worden. Dabei mag die Verschiedenheit der Stimmung gegen Moab, sowie die Verschiedenheit der Ansicht über das Verhältnis des in Moab stehenden Volks zur Generation des Auszugs auf sich beruhen, da hierin eben verschiedene Hände zum Ausdruck kommen. Volle Einheitlichkeit fehlt auch innerhalb einzelner zusammengehöriger geschichtlicher Abschnitte: nach 1 46 bleibt das Volk, wenn nicht die ganze Zeit zwischen dem unglücklichen Vorstoss nach Kanaan bis zur Eroberung des Ostjordanlands, so doch jedenfalls sehr lange in Kades, nach 2 14 ist es von Kades-Barnea aus (vgl auch die Verschiedenheit der Bezeichnung) 38 Jahre unterwegs; dagegen könnte 3 14—17 ein nachträglicher Einschub in D sein, von der Hand eines Lesers, der zu v 13 die wie ihm schien detailliertere Nachricht von Nu 32 39 41 hinzufügte, wie umgekehrt in Nu 32 40 eine spätere Hand diese Grundstelle (v 39 41) mit dem Dt in Einklang zu bringen sich bemüht hat.

Aber auch dem dt'ischen Gesetz selbst, jedenfalls in der Fassung wie es jetzt vorliegt, fehlt die paränetische Rede keineswegs (vgl Kue § 3 S 23, LHorst oben S 292). Dillm III 263 weist darauf hin, dass auch die Gesetze in ermahnende Ansprachen übergehen, z. B. 12 13 19 23 28 23 1 19 15 4—6 15 16 20 19 7—9 24 19 ss 25 15 26 1 ss, wobei man freilich immer wieder fragen muss, ob hier nicht jüngere Hände eingegriffen haben, wie das z. B. die Breitspurigkeit in der Beiziehung der Bileamsgeschichte (23 5 s) doch sehr nahe legt (vgl Dillm III 348). Wc (vgl oben S 263) und St GJ I 658 sind freilich geneigt, derartige Abschnitte ohne Ausnahme für überarbeitet anzusehen. Aber die Vorschriften in cp 12 s haben an sich schon ganz die Art ermahnender Ansprachen. Auch die liturgischen Formeln, die gelegentlich anbefohlen werden (26 5 ss 13 ss, dagegen 21 7

nicht), sind eine erbauliche Zuthat zum Gesetz und, wenn sie auch sekundär sind, jedenfalls ein Zeichen für den Geschmack der Schule.

Eine interessante Beobachtung, welche das Recht von Wellh's und Stade's Ablehnen derartiger eigentlich „dt'istischer" Elemente im Gesetz selbst zu schwächen geeignet ist, hat Kue angestellt. Davon ausgehend, dass das dt'ische Gesetz, worauf sogleich näher einzugehen sein wird, auf den Schultern von Vorgängern steht, weist er darauf hin, in wie verschiedener Weise das als gegeben vorauszusetzende Material in cp 12—20 einerseits und 21—25 andererseits benützt ist. In cp 12—20 ist dasselbe wirklich verarbeitet und innerlich umgebildet worden, so dass die Abhängigkeit nirgends zu Tage tritt; dagegen in cp 21—25 scheint einfache Uebernahme gegebener Bestimmungen und Warnungen stattgefunden zu haben mit gelegentlicher Beifügung von Motivierungen und Warnungen, z. B. 21 $_{21b\ 23b}$ 22 $_{5b\ 7b\ 21b\ 22b\ 24b}$ 23 $_{6\ 8b\ 21b}$ 24 $_{4b\ 7b\ 9\ 13b\ 19}$ 25 $_{12b\ 15b\ 16\ 19}$. Gerade in diesen Zusätzen tritt auch die Sprachverwandtschaft mit Dt 12—20 deutlich zu Tage, während diese Kapitel sonst manches eigentümliche haben (so קְהַל יהוה in 23 $_{2-9}$, עָרַף 21 $_{4\ 6}$, בֵּית יהוה 23 $_{18\ 19}$, vgl auch 24 $_{5}$ mit 20 $_{7}$; Kue § 7 S 104 u. Anm 3, § 14 Anm 4; vgl Dillm III 340 und die Bemerkung III 292, dass der breite rednerische Stil in cp 12—26 allmählich abnimmt).

Die literarische Arbeitsweise im einzelnen kann im Zusammenhang mit der Frage nach den Quellen und mit der Herausstellung der inhaltlichen Besonderheiten von D gezeigt werden.

III. Die Vorlagen von D und die Art ihrer Benützung. Die sachlichen Abweichungen von JE.

§ 36. Die Vorlagen von D.

In seiner jetzigen Stellung im Pentat. gilt das Dt herkömmlicher Weise als δευτέρωσις τοῦ νόμου, als gedrängte und populäre Rekapitulation der vorangehenden Gesetzgebung. Diese überlieferte Ansicht ist ganz entschieden schon die Meinung der Redaktion gewesen, welche dem Buch seine jetzige Stellung angewiesen bzw. gelassen hat. Das Dt selbst widerspricht dieser Meinung ausdrücklich. Beide Vorreden besagen, dass die folgenden Gesetze dem Moses längst am Sinai geoffenbart worden waren, aber von ihm am Ende der Wanderjahre zum ersten Mal als etwas ganz neues verkündigt werden: das Volk hat ausser dem Dekalog in Ex 20 bis dahin überhaupt kein Gesetz gehabt. Diesem Anspruch der Schule entspricht auch der Eindruck,

den das Gesetz bei seiner Auffindung gemacht hat. Es wirkt vollständig verblüffend, es erscheint als etwas bisher völlig unbekanntes. Daraus darf ohne weiteres gefolgert werden, dass das josianische Gesetzbuch jedenfalls auf judäischem Boden keine Vorgänger hatte, dass man dort, ausser dem Dekalog, bisher keine mosaischen Gesetzeskorpora kannte. Dieser Anspruch und dieser Eindruck dürfen natürlich nicht abhalten, zum Zweck der Einsicht in die Entstehung des Dt die Frage zu stellen, auf welchen literarischen Voraussetzungen es fusst, welche Quellen etwa darin benutzt sind.

Verhältnismässig einfach ist die Frage, ob D die priesterliche Schicht gekannt und benutzt hat oder nicht. Dillm bejaht diese Frage. Allerdings giebt er dabei zu, dass für die dt'istische Erzählung Abhängigkeit von P nicht nachweisbar ist (III 610). Es sind in der Hauptsache drei Daten, bei welchen man daran denken könnte: die Zwölfzahl der Kundschafter 1 23, die 70 Seelen die nach Aegypten ziehen 10 22 und die Lade aus Akazienholz 10 1 3. Allein dass D diese Daten aus P haben müsse, lässt sich nicht behaupten. Die Zahl der Kundschafter ist jetzt in JE nicht mehr vorhanden, sondern nur noch bei P; allein D folgt in allen Einzelheiten dieser Erzählung durchaus der Ueberlieferung von JE (die Kundschafter gehen von Kades aus, nicht von der Wüste Pharan, sie dringen nur bis zum Thal Eskol vor, nicht in den Norden des Landes), da ist es das natürlichste und einfachste, die Zahl der Kundschafter in JE nach Dt vorauszusetzen (Wp² 395 s p³ 389, Corn 45). Auch die 70 Seelen, die nach Aegypten ziehen, sind in JE nicht vorhanden und werden dort auch nicht vermisst; doch macht Corn 45 in Verfolgung einer Bemerkung von Wp l. c. Anm darauf aufmerksam, dass die Mühe, mit welcher P die Namen der 70 Seelen zusammenbringt, nicht auf freie Erfindung dieser Zahl durch P schliessen lässt. Die Lade aus Akazienholz endlich ist keinenfalls aus P genommen; die Lade in P wäre, wie Wellh im Anschluss an Vatke geltend macht, nicht sowohl eine hölzerne, als vielmehr eine goldene zu nennen, nach Analogie des goldenen Tischs und Altars. Ausserdem lässt sich in JE bekanntlich genau die Lücke zeigen, wo die Einführung der Nu 10 33 ss einfach vorausgesetzten Lade gestanden haben muss (Ex 33 zwischen v 6 und 7).

Eine Entlehnung aus der priesterlichen Erzählung lässt sich nicht beweisen, wohl aber liegen einige zum Teil recht erhebliche Abweichungen von P vor (vgl Corn 44, Wp² 395 p³ 389): vgl Dt 1 7 mit Nu 34 8, Dt 1 22 mit Nu 13 2, Dt 1 24 mit Nu 13 21, Dt 1 36 mit Nu 14 30, Dt 3 15 mit Nu 32 1—32, auch gelegentliche sprachliche

Abweichungen, so צוּר in 8 15 gegen סֶלַע in Nu 20 8—11, (בְּנֵי עֲנָק in Dt 9 2 vgl 1 28 2 10 11 21 wie Nu 13 33 kann gegen אַנְשֵׁי מִדּוֹת Nu 13 32 nicht angeführt werden, da Nu 13 32bβ JE gehört); sehr schwerwiegend ist aber namentlich die schon erwähnte Abweichung von der priesterlichen Version der Kundschaftergeschichte, ferner die Unbekanntschaft mit Korah: Dt 11 6 weiss nur von einem Aufstand des Dathan und Abiram; nach der Niederlassung im Ostjordanland hat das Volk es nicht mit Midian zu thun wie bei P, sondern mit Moab und Ammon wie bei JE (cp 2), auch Dt 4 3 erinnert mit Baal Peor nicht an P (Nu 25 6 ss), sondern an JE (Nu 25 1—5).

Mit um so grösserer Bestimmtheit besteht Dillm darauf, dass die dt'ische Gesetzgebung von der priesterlichen abhängig sei, namentlich von dem priesterlichen Heiligkeitsgesetz (III 605 ss). Dieses letztere bietet in der That eine stattliche Reihe sachlicher Parallelen zum Dt (vgl Kue § 14 Anm 6). Auf die Einzelheiten wird bei der Erörterung von P^h einzugehen sein (vgl § 52 55, auch S 302). Entscheidend ist hier schon ein allgemeines Argument. D kennt überhaupt nur zwei kodifizierte Gesetze, den Dekalog und eben das D-Gesetz. Die gesamte Wüstengesetzgebung wird dagegen von D nicht nur ignoriert, sondern geradezu negiert durch den Gedanken, dass das dem Moses anvertraute Gesetz für die Wüstenzeit gar nicht passt und darum erst unmittelbar vor dem Einzug ins verheissene Land veröffentlicht wird (4 14 12 8 ss). Man wende dagegen nicht ein, dass das, wie gleich zu zeigen ist, D bekannte elohistische Bundesbuch ebenfalls völlig ignoriert wird, trotz sehr bestimmter Beziehungen auf dasselbe [1]). Hiegegen ist vor allem geltend zu machen, dass das Bundesbuch ursprünglich und noch für D gar nicht am jetzigen Ort stand, sodann aber dass das D-Gesetz allem nach gegen das Bundesbuch sich richtet und nur darum fortwährend Bezug darauf nimmt, weil es dasselbe verdrängen will.

Schwierig ist die Frage, wie man sich die notorisch sehr engen Beziehungen von D zu JE näher zu denken hat. Es handelt sich hiebei darum, ob D die Quellen J und E noch in ihrer Sonderexistenz oder aber schon in ihrer Vereinigung vor sich hatte.

Verhältnismässig einfach liegt die Sache beim dt'ischen Gesetz. Zweifelsohne sind in demselben Forderungen aufgestellt, die zum ersten Mal als Gesetze geltend gemacht werden; namentlich

1) 4 14 als eine solche anzusehen, ist übrigens schlechterdings unmöglich; gegen Dillm III 255 vgl Kue § 3 Anm 11.

die im Eingang vorgetragenen Forderungen machen, auch wegen der den dt'istischen Reden näher stehenden Form, den Eindruck originaler Konzeptionen. Sie sind es auch, die den Zeitgenossen zumeist ins Auge gefallen sind und auf deren Verwirklichung der Eifer sich zuerst geworfen hat. Aber gerade die überlegte Art, die umsichtige und bis zu einem gewissen Grade systematische Disponierung des Stoffs weist fast mit Notwendigkeit darauf hin, dass das josianische Gesetz kein ganz erstes in seiner Art ist, sondern auf Vorarbeiten ruht. Diese Vorarbeiten können doppelter Art sein: entweder solche, die durch unmittelbare Aufnahme in das Corpus verwertet werden konnten, oder solche, gegen welche das dt'ische Gesetz sich gerichtet hat, aber auf die es eo ipso auch Bezug nehmen, an denen es formal sich bilden konnte. Auf diese Unterscheidung führt auch die von Kue (oben S 299) beobachtete literarische Verschiedenheit innerhalb des dt'ischen Gesetzes.

Das dt'ische Gesetz verrät gelegentlich selbst, dass es noch andere Vorgänger hat als den Dekalog. Beim Gesetz über den Aussatz (24 8) wird auf levitische gesetzliche Tradition Bezug genommen. Kue weist ausserdem auf Dt 14 3—20 hin. Davon zwar, dass dieses Gesetz über reine und unreine Tiere aus Lev 11 übernommen sei, kann keine Rede sein. Die Bestimmungen des Dt sind vielmehr in Lev 11 genauer ausgeführt, ihre Wirkung teils abgeschwächt (das Verbot in Dt ist absolut, Lev redet nur von Unreinheit bis zum Abend), teils erweitert (Lev dehnt es auch auf den Fremden in den Thoren und den Ausländer aus). Aber es ist unverkennbar, dass dieser Passus auch sprachlich von der sonstigen dt'istischen Art abweicht und sich P nähert (vgl לְמִינוֹ, לְמִינָהּ v 13—15, שֶׁרֶץ v 19). Daraus ist zu schliessen, dass diese Thora von den levitischen Priestern übernommen ist, sei's nach mündlicher, sei's nach schriftlicher Ueberlieferung (Kue § 14 Anm 6 S 254). Davon, dass auch die literarische Art des dt'ischen Gesetzes zur Voraussetzung von Vorlagen nötigt, war schon oben die Rede (s. S 292 ss; vgl zu cp 21—25 auch noch Kue § 14 S 252). Auch Dillm III 292 340 hat anerkannt, dass im Dt schriftliche Vorlagen benutzt sind, von denen wir sonst keine Kenntnis haben.

Jedenfalls aber, darüber besteht völliger Konsensus, steht das dt'ische Gesetz zu einer uns erhaltenen Vorlage in allerengster Beziehung, zum Bundesbuch, und zwar so, dass D vom Bundesbuch abhängig ist, sachlich und im Ausdruck.

Die Belege vgl bei Dillm in der Einzelexegese von Bundesbuch und Dt, ferner Kue § 9 Anm3, Corn 43, Bäntsch 106—109. Ueber das Verhältnis der

beiderseitigen Kultusgesetze wird noch im einzelnen zu handeln sein. In einigen Fällen hat D einfach das ältere Gesetz übernommen, in andern dabei nicht passendes weggelassen oder Einzelheiten hinzugefügt. Ganz oder beinahe wörtlich übernommen ist Dt 14 21b aus Ex 23 19b, Dt 16 16 aus Ex 23 15b 17, Dt 16 19a 24 17a aus Ex 23 6, Dt 16 19b aus Ex 23 8. Im dt'schen Gesetz über das Leihen 15 7—11 ist Ex 22 24 weiter ausgeführt; im Gesetz über Freilassung 15 12—18 ist gegenüber Ex 21 2—11 die symbolische Handlung am Heiligtum, die in den jerusalemischen Tempel schlecht gepasst hätte und deren Durchführung bei der Abschaffung der ausserjerusalemischen Heiligtümer mit grossen Weiterungen verbunden gewesen wäre, weggelassen und die Ausstattung des Sklaven hinzugefügt. Dt 17 2—7 kann als weitere Ausführung von Ex 22 19 angesehen werden. Das Gesetz 18 10 hat mit Ex 22 17 den charakteristischen Ausdruck מְכַשֵּׁף gemein. Das Gesetz über Totschlag und Mord 19 1—10 11—13 ist eine Umbildung von Ex 21 12—14, Dt 19 19—21 eine specielle Anwendung von Ex 21 23 s. In cap 21—25, wo Kue den Beweis der Abhängigkeit vom Bundesbuch für nicht erbringbar hält, fehlt es doch nicht an Anzeichen dafür. Dt 21 18—21 ist eine Weiterbildung von Ex 21 15 17; Dt 22 1—4 erinnert an Ex 23 4 s, aber das Dt scheint in diesem Fall die weniger entwickelte, ursprünglichere Fassung zu haben; zum Zinsgesetz Dt 23 20 s vgl Ex 22 24, zu Dt 22 23—29 (Gesetz über Verführung von Verlobten und Unverlobten) Ex 22 15 s; zum Gesetz über Menschenraub Dt 24 7 vgl Ex 21 16; das Pfandgesetz 24 12 s stimmt mit Ex 22 25 s überein; wenn das Bundesbuch Ex 22 20—23 23 6 9 Unterdrückung der personae miserabiles verbietet, so verlangt Dt 24 17 s deren Unterstützung. Der Ausdruck הִטָּה מִשְׁפַּט Dt 24 17 kommt ausser im Dt nur noch Ex 23 6 vor. Bäntsch macht weiterhin aufmerksam auf לֹא תוֹנֶנּוּ in Dt 23 17 und Ex 22 20, auf הִצְדִּיק und הִרְשִׁיעַ in Dt 25 1b und Ex 22 8 23 7, ferner auf den Ausdruck in Dt 14 21a 24 7 25 11 24 12 s 22 1—4 im Vergl. mit Ex 22 30 21 16 21 22 22 25 (vgl namentl. שִׂמְלָה) 23 4 s.

Es erhebt sich nun hier die weitere Frage, ob das dt'ische Gesetz schon JE voraussetzt, oder ob die Quellen J und E für D[1] noch in ihrer Sonderexistenz vorhanden sind. Es kommt für diese Frage das Verhältnis der dt'ischen Festgesetzgebung zu Ex 34 in Betracht. Das Dt knüpft durchaus an die von diesem Gesetz vertretene Sitte an. Darf man daraus schliessen, dass wie das Bundesbuch so auch Ex 34 für D[1] eine Vorlage ist und dass beide schon in éiner Schrift (JE) beisammen waren? Es ist, wenn gleich jetzt die Ex 34 zu Grund liegende Festgesetzgebung originaler sein dürfte, als die in Ex 23, doch vorauszusetzen, dass auch das Bundesbuch ein Kultusgesetz gehabt hat, und darum die Möglichkeit offen zu halten, dass D[1] obschon mit Ex 34 bekannt auch in diesen Stücken auf das, dann natürlich redaktionell noch unverletzte, Bundesbuch sich bezieht. Das würde voraussetzen, dass D[1] die Quelle E noch in ihrer Sonderexistenz vor sich hatte. Gelegentliche Anklänge an jahw. Ausdrücke (z. B. הֶחָרִים in 20 17 sonst nur noch Nu 21 2, עָרַף in 21 4 nur noch Ex 34 20 und Ex 13 13, עָצוּם וָרָב 26 5 und Ex 1 7 9, כְּיָד חֲזָקָה auch

in Ex 3 19 6 1 [J??], vgl Corn 43) stehen dieser Annahme nicht entgegen.

Ein positiver Hinweis darauf, dass für D[1] die Quelle E noch in ihrer Sonderexistenz vorlag, ergiebt sich aber aus der in D[1] zu bemerkenden Art der Benutzung des Bundesbuchs. Eine ganze Anzahl von Bestimmungen desselben, namentlich sittlichen und rechtlichen Inhalts, sind freilich einfach ins Dt übernommen worden. Aber in einem Punkte, der für das Dt von kardinaler Bedeutung ist, nämlich in der Grundforderung der Kultuszentralisation wendet sich das Dt ganz direkt gegen das Bundesbuch oder, wenn je das Altargesetz Ex 20 24 nicht zu diesem gehören sollte, gegen E. Unter der Voraussetzung nun, dass J eine judäische Schrift ist, lässt sich daraus eine ganz bestimmte Folgerung ziehen. Eine derartige Opposition gegen E ist ausgeschlossen, wenn E mit J schon verbunden war. Denn durch Verbindung mit J bekam E naturgemäss und notwendig Teil an dem Ansehen, das J auf judäischem Boden haben musste. Anwendung von Quellenkritik kann nicht angenommen werden. Kannte aber das josianische Gesetzbuch E noch nicht in der Verbindung mit J, so gewinnt die oben S 249 s nach dem Vorgang Stade's ausgesprochene Vermutung an Wahrscheinlichkeit, dass das Bundesbuch ein Protest des im Nordreich noch heimischen altisraelitischen Wesens gegen die allmählich auf Reformation des Kultus drängende prophetische Strömung im Südreich und das Dt zugleich eine Gegenmanifestation gegen diese reaktionäre nordisraelitische Kundgebung ist.

Für die Einleitungen des Dt ist zunächst mit Dillm III 609 festzustellen, dass auch hier zumeist E zu Grund gelegt ist (vgl auch die Belege bei Corn 44, wo 26 Berührungen mit E, 6 mit J aufgeführt sind). J ist nicht unbekannt: Dillm und Corn nennen den Schwur Gottes 1 8 wie Ge 15 18; für 1 45 verweist Corn auf Nu 14 16, für 3 15 s auf Nu 32 29; anderes von Dillm als jahwistisch genannte (die kanaanitischen Völker, die Hartnäckigkeit und der Wankelmut Israels) trifft nur bei seiner Quellenscheidung zu; dagegen heben beide mit EMeyer ZatW I 123 Anm 1 hervor, dass aus J der Aufstand des Dathan und Abiram 11 6 entnommen sei, den aber Kue § 13 Anm 27 ausdrücklich E zuweist. Es kommt für die Frage, ob den Verfassern dieser Einleitungen schon JE vorgelegen ist, auf diese Dinge nicht an. Dass sie als Judäer J kannten und neben E benutzten, ist ja notwendig. Aber ebenso sicher scheint zu sein, dass beide Quellen noch getrennt waren. Dafür spricht die von Dillm l. c. geltend gemachte Führung der Namen *Amoriter* u. *Horeb*, die beide dem Nordreich angehört haben dürften, wie EMeyer ZatW I 123 aus

Am 2 9 s schliesst. Wenn eine judäische Schrift diese Namen durchführt, so legt sich ja ohne weiteres nahe, dass eben auch hier wie im D-Gesetz auf eine nordisraelitische Schrift, also E, ausdrücklich Bezug genommen ist; dann aber muss E in seiner Sonderexistenz vorgelegen sein, da, wie gesagt, das Geschäft der Quellenscheidung diesen Autoren fremd war. Eben dahin weist der Anschluss an E auch in solchen Kleinigkeiten wie die, dass die Kundschafter bis zum Thal Eskol vordringen (Meyer l. c. 124 Anm 1). So geht denn die Meinung von Dillm (III 609 s, freil. mit Reserven) und Meyer l. c. dahin, dass auch für die Verfasser dieser Stücke J und E noch in ihrer Sonderexistenz vorgelegen sind. Kue § 13 S 237 u. Anm 27 s meint, Dt 5—11 setze JE noch nicht voraus, wohl aber Dt 1—4 und 29 s (vgl Dt 4 3 mit Nu 25 1—5, Dt 29 22 s mit Ge 18 s 10 19, weiter Dt 1 9 ss mit Ex 18 Nu 9 4—34, und namentlich Dt 3 12—20 mit Nu 32). Bei LHorst's Ansicht über die Herkunft von Dt 1—3 und die dazu gehörigen Stücke in cp 9 und 10 ist für diesen Teil der Einleitung JE ohnehin vorauszusetzen.

Indessen ganz glatt liegt auch bei dieser Unterscheidung die Sache noch nicht. Ausser einigen von Dillm III 609 s besprochenen kleinen Sachen, über welche sich vielleicht hinwegkommen liesse, liegt jedenfalls éin Datum vor, welches auch für Dt 5—11 JE vorauszusetzen scheint. In cp 5 finden sich zwei Auffassungen der Dekalogpromulgation: v 1—5 hat Ex 20 in der von Kue wiederhergestellten Ordnung vor sich, nämlich v 18–21 vor v 1–17; dagegen beruht die auch erheblich breitere und geschwätzigere Darstellung v 20 ss auf der jetzigen Reihenfolge (vgl auch Dillm III 267, Corn S 44; bei 9 8—21 wird ebenso JE vorausgesetzt sein). Darnach läge 5 1 ss E in seiner Sonderexistenz, 5 20 ss JE zu Grunde. Diese Entdeckung hat nach dem oben (S 274 s) Gesagten nichts allzu Ueberraschendes. Es war schon aus andern Gründen zu vermuten, dass den beiden jetzigen Einleitungen des Dt eine ursprüngliche Einleitung des josianischen Buches zu Grund liegt. Das trifft mit der eben gemachten Beobachtung zusammen. Der Ausweg aus der Schwierigkeit des cp 5 ist dann einfach der: D^1 kannte E noch für sich, die Umarbeitung der ursprünglichen Einleitung hatte es schon mit JE zu thun. Wenn cp 5—11 auch jetzt noch sonst an E sich anschliesst, so wirkt darin die Vorlage (D^1) nach.

§ 37. Die Art der Benützung der Quellen. Die sachlichen Abweichungen von JE.

Wie das Bundesbuch nicht die einzige Vorlage für die dt'ische Gesetzgebung ist, so kann man auch für die dt'istische Geschichtsüberlieferung fragen, ob sie sich auf das in E und J gegebene Material beschränkt oder auch noch andere Quellen benützt hat. Diese Frage legt sich namentlich bei den schon wiederholt genannten geographischen und archäologischen Notizen nahe. Sind dieselben, was ja das wahrscheinlichste ist, einfache Glossen, so kommt die Frage, woher diese Notizen geschöpft sind, für das dt'istische Verfahren nicht in Betracht. Sind diese Notizen, bei Dillm's Ansicht von der Sache, ursprünglich, so sind sie ein Zeichen gelehrter Interessen — das Vorhandensein von solchen legt sich ja schon bei E nahe —, aber die Annahme, dass sie aus schriftlichen Vorlagen geschöpft sind, ist nicht nötig, beim Inhalt von 3 9 11 und bei der Form von 2 20—23 auch nicht wahrscheinlich.

Aber auch abgesehen davon, die dt'istische Benützung der überlieferten Geschichte ist eine relativ freie und selbständige. Es finden sich in der dt'istischen Rekapitulation der Geschichte von J und E Ausführungen und Bemerkungen, welche in diesen Quellen fehlen. So redet 1 27 von einem Murren in den Zelten aus Veranlassung des Kundschafterberichts, v 29—31 von einem bei J und E unbekannten Zuspruch des Moses bei dieser Gelegenheit, v 45 von einem Wehklagen des Volks nach der Niederlage bei Horma; 3 4—7 wird ausführlich die Vollziehung des Banns gegen Og und sein Land erzählt, während Nu 21 sich damit begnügt, zu berichten, dass das ganze Gebiet erobert und in Besitz genommen worden sei; 3 23 ist dem Moses ein Gebet um Gnade in den Mund gelegt, von dem JE nichts weiss; zur wunderbaren Ernährung des Volks in der Wüste fügt 8 4 29 4 die wunderbare Erhaltung von Kleidern und Schuhwerk hinzu. An und für sich ist es ja immer offen zu halten, dass das, was jetzt in JE nach D zu vermissen ist, bei der Verbindung von JE mit P verloren gegangen ist, so z. B. die 17 16 citierte Gottesweisung (vgl auch oben S 300 s). Aber gerade die genannten Erweiterungen der Erzählung werden aus der ganzen Art der dt'istischen Verwertung der Geschichte deutlich: die Erzählung ist ja hier nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Ermahnung und religiösen Belehrung. Damit dieser Zweck sicher erreicht wird, wird der gegebene Text ausgesponnen. Er wird durch begleitende Züge belebt, welche psychologische Wahrscheinlichkeit für sich haben (Murren und Wehklagen

des Volks, Beten des Moses); gelegentlich wird auf das Gesetz exemplificiert, so durch den Bericht über die Bannvollstreckungen; für die wunderbare Erhaltung von Kleidern und Schuhwerk ist auch keine besondere Ueberlieferung nötig, das ist einfaches Ausspinnen und Uebertreiben des schon von JE erzählten Wunders; eine derartige Steigerung ist weiter die schon berührte Schilderung der Gotteserscheinung auf dem Horeb; dasselbe Schicksal haben auch die Helden der Geschichte, Moses und Josua, erfahren (s. gleich nachher). Dass D hier eigentlich geschichtliches Material hinzufüge, kann man nicht sagen.

In sehr bezeichnender Weise wird einzelnes unterdrückt, vor allem die Figur des Propheten Bileam. In den zusammenhängenden Erinnerungen der Einleitung fehlt die Bileamepisode gänzlich; in 23 5 ist Bileam genannt; es ist nicht zu beweisen, dass diese Erwähnung sekundär ist; jedenfalls aber ist Bileam hier nicht der Jhwhprophet von JE, sondern ein heidnischer Zauberer, auf den Jhwh nicht hört, dessen Fluch Jhwh vielmehr in Segen verwandelt; bei JE hat Bileam gar nicht geflucht. Unterdrückt ist das Eingreifen von Moses' Schwiegervater in die Vorgänge am Horeb; gänzlich ignoriert wird das heilige Zelt. Was dafür massgebend gewesen sein dürfte, wird in anderem Zusammenhang gezeigt werden. Weiter ist Kritik der missbilligte Anschauungen beglaubigenden Ueberlieferung zu bemerken. Die Art und Weise, wie 12 2 ss gegen die über das Land verteilten Heiligtümer eifert, diesen allen und jeden Zusammenhang mit dem Jahwismus abspricht, widerstreitet der hohen Schätzung dieser Orte bei J und E. Es ist ja mehr als wahrscheinlich, dass D hier mit dem wahren Sachverhalt zusammentrifft, dass diese Heiligtümer in der That von den Kanaanitern übernommen und in den Dienst Jhwh's gestellt worden sind; J und E haben das nicht mehr gewusst und D ist keinenfalls durch historische, sondern durch theologische Kritik zu der andern Auffassung gekommen.

Aber auch eigentliche Umbildung der jehow. Ueberlieferung kommt vor. Recht charakteristisch für D ist die Ansicht über die Verleihung des Ostjordanlands an die 2½ Stämme Ruben Gad und Halbmanasse durch Moses (Dt 3 13 und in Jos überall nachgetragen; vgl Wc 134). Auch hier braucht man nicht an eigene Quellen zu denken. Es ist nur die theologische Betrachtung der Dinge durchgeführt, dass die grossen Gottesmänner, deren Gestalten eben dadurch zugleich vergrössert werden, das ihnen obliegende rein und sauber zum Abschluss bringen: bis zum Jordanübergang ist Moses der Führer, folglich erledigt er die Neugestaltung des Ostjordanlandes

vollständig; das nachträgliche Zurückströmen eines Teils des Hauses Joseph, nach J gemäss der Weisung Josuas, ist bei dieser Betrachtung dann eben die Ausführung einer schon von Moses getroffenen Bestimmung. Diese Behandlung der Geschichte ist nur ein weiterer Fortschritt auf der von J zu E führenden Bahn: die theologische Beleuchtung und Verschiebung der Thatsachen nimmt hier überhand.

Die ganze Art der dt'istischen Benützung der geschichtlichen Quellen wird namentlich an der Bearbeitung der Josuageschichte deutlich. Eigenes Material ist auch hier nicht beigebracht, sondern es wird mit dem von J und E, oder hier eher schon von JE (vgl das Verhältnis von D in Jos zu Dt 5—11) gegebenen Material gearbeitet, wesentlich zu dem Zweck, ein abgeschlossenes möglichst imponierendes Bild zu geben. Dass Josua die Eroberung und Verteilung des Landes leitete, ist nach den Untersuchungen von Bud RiSa freilich nicht erst die Ansicht der dt'istischen Bearbeitung (so Kue § 7 Anm 27 S 130). Dagegen ist ein Hauptzweck dieser Bearbeitung, „die beschränkteren Angaben der Quellen so zu erweitern, dass daraus die volle Erfüllung der Verheissung d. h. die totale Eroberung des Landes durch Josua und die Säuberung desselben von den alten Bewohnern hervorgehe vgl 21 $_{43-45}$" (Wc 129 ad Jos 10 s; vgl 1 $_{3\,s\,7}$ 11 $_{23}$ s). In der Verfolgung dieses Zwecks wird dem was die Quellen erzählen und den Thatsachen geradezu ins Gesicht geschlagen: der König von Jerusalem, der nach der ältern Ueberlieferung an Wunden stirbt, die er im Kampf mit Josua davongetragen hat, wird 12 $_{10}$ unter denen aufgeführt, deren Gebiet unter Josua von den Israeliten eingenommen wurde. Daneben geht freilich noch eine andere, vorsichtigere Betrachtung her, auf welche St GJ I 655 Anm 1 aufmerksam macht: Jos 23 $_{4}$ ss wird, übrigens mit durchaus theologischer Motivierung (v $_{12}$ s), gesagt, dass Reste der alten Bevölkerung übrig blieben; aber diese zweite Betrachtung ist der ersteren doch untergeordnet, denn diese Reste wollen politisch nichts mehr besagen, sie sind nur ein Mittel, das Gott sich vorbehalten hat, um das Volk für etwaige Untreue zu strafen.

Eigentümlich zwiespältig ist die Haltung des dt'ischen Gesetzes gegenüber der von J und E vertretenen Kultussitte. Die Bemerkung von Wp^2 162 p^3 159 über die konservative Haltung von D(^{1}) betreffs des Zehnten kann dahin ausgedehnt werden, dass D(^{1}) die alte Kultussitte soweit schont, als sie mit den Gedanken sich verträgt, die mittelst der neuen Gesetzgebung durchgesetzt werden sollen.

Dies fällt vor allem in die Augen bei der Festgesetzgebung und

in den Bestimmungen über Opfer und Abgaben, obwohl natürlich die Reformation des Kultus im einzelnen gerade auch diese Hauptbethätigungen des Kultus treffen musste (vgl Wp² 85 ss p³ 84 ss). Das Festgesetz Dt 16 hat es bei der Dreizahl von Festen bewenden lassen, an welchen alles was männlich ist vor Jhwh erscheinen muss. Auch darin ist die alte Sitte konserviert, dass die Feste noch nicht fest datiert sind, wozu die nachher (s. S 312 zu erwähnende Neuerung, die sie betroffen hat, leicht Anlass geben konnte: das Frühlingsfest fällt eben in den Monat Abib, wie v 9 zeigt ist immer der Ernteanfang massgebend; ebenso hat auch das Herbstfest kein festes Datum. Endlich, was die Hauptsache ist, auch der alte Charakter der Feste ist meist bewahrt. Wochen- und Herbstfest sind Freudenfeste, da man vor Jhwh isst und trinkt und fröhlich ist (vgl 12 7 12 18 14 26 16 11 14 26 11). Dagegen tritt allerdings beim Frühlingsfest ein anderer Charakter hervor: die Mazzen sind „Brot des Elends", die ganze Verordnung, das scheue Wesen, das genau darauf achtet, dass nichts vom Fleisch des Mahles übrig bleibt (v 4), die Eile, mit welcher Tags darauf die Heimkehr stattfindet [1]) (v 7), weist auf einen düstern bussfestartigen Charakter hin. Dazu passt auch vortrefflich, dass dieses Fest im ersten Schrecken nach der Auffindung des josianischen Gesetzbuchs gefeiert wird. Ob man darin eine Neuerung zu sehen hat? Die Bestimmung, dass vom Fett des Opfers nichts bis zum andern Morgen übrig bleiben soll, kennt auch die Gesetzgebung von J und E; aber eben die Bemerkung, das Passah des Jahres 621 sei in seiner Art etwas neues gewesen, weist darauf hin, dass das Fest vorher einen andern Charakter hatte.

Die gleiche Haltung nimmt D in den Bestimmungen über Abgaben und Opfer ein (vgl Wp² 159 s 162 p³ 156 159). Jhwh verlangt jährlich — sehr alte Praxis kann das übrigens nicht gewesen sein (Am 4 4, vgl Wp² 162 A. p 3 159 A.) — den Zehnten (bezw. die Erstlinge vgl oben S 293 s) vom Feldertrag und die Erstgeburten der Herde (14 21—29 26 1—15 15 19—23). Auch die Verwendung ist wenigstens in zwei Fällen gegen einen noch die alte: Zehnten und Erstgeburten dienen in zwei Jahren zu fröhlichen Opferschmäusen, im dritten Jahr dagegen, das ist eine Neuerung, wird der Zehnte als Armensteuer verwendet. Mit welchem Material dann die Feste gefeiert werden, wird nicht gesagt. Auch darin ist das Dt bei der alten Ueberlieferung geblieben, dass es den Zehnten

1) Nebenbei darf vielleicht bemerkt werden, dass die Festversammlung in v 8b durch v 7 ausgeschlossen erscheint.

schwerlich mathematisch streng gemeint hat, wenn es ihn zu Opfermahlzeiten verwendet haben will (Wp[2] 94 p[3] 91 s); die Leichtigkeit, mit welcher diese Abgabe als Erstlinge bezeichnet werden konnte, weist eben dahin. Was beim Tieropfer den Priestern zugewendet wird, ist so mässig, dass man ohne weiteres annehmen darf, auch hier ist die alte Sitte beibehalten (18 3). Ebenso kennt D(1) ja nur die beiden alten Arten von Tieropfern, זֶבַח und עֹלָה (12 6 11 27). Wenn 27 7 von שְׁלָמִים die Rede ist, so gehört diese Stelle jedenfalls nicht D 1 (vgl Dillm III 366). Mit פֶּסַח 16 12 ist schwerlich eine besondere Opferart gemeint, sondern vielmehr das für dieses Fest übliche Schlachtopfer. Was Dt 12 6 sonst noch genannt ist, תְּרוּמוֹת יָד, נְדָרִים und נְדָבוֹת, sind Leistungen freierer Art, die nicht geboten werden, sondern von denen die Rede ist als einmal üblichen.

Noch in einem anderen Punkte zeigt sich der Konservatismus von D. Das Sabbathjahr wird 15 2 zu einem für das ganze Land gemeinsamen gemacht — die Einrichtung zielt übrigens hier auf etwas ganz anderes ab als Ex 23 10 s —; es lag nahe, die Bestimmung des Bundesbuchs über Freilassung der hebräischen Sklaven im 7. Dienstjahr (Ex 21 1 ss) damit zu kombinieren; das ist aber nicht geschehen, sondern 15 12 ss hat die alte Praxis beibehalten.

Aber das Gesetzbuch des Josia zeigt in der That „ein doppeltes Gesicht“ (StGJ I 659). Der Konservatismus von D ist kein Hindernis für völligen Bruch mit der alten Sitte in allen den Punkten, die mit dem Zweck des dt'ischen Gesetzes, der Konzentration des Kultus auf den jerusalemischen Tempel, sich nicht vertrugen.

In schroffem Gegensatz zum elohistischen Altargesetz, wonach in Gott wohlgefälliger Weise an jeder Stätte, die Jhwh kenntlich macht, ein Altar errichtet und geopfert werden darf, stellt das josianische Gesetz obenan und wiederholt unendlich oft die Forderung: nur an der Stätte, die Jhwh erwählen wird aus allen Stämmen, soll Opferkultus ausgeübt werden (12 6 11 18 21 26 14 23 15 20 16 2 6 7 11 15 16 17 10 etc. Vgl Wp 33 ss). Aus diesem Daraufdringen, dass der Tempel in Jerusalem ganz ausschliesslich der Ort ist, den Jhwh erwählt hat, ist wohl auch das Ignorieren des E bekannten heiligen Zeltes zu erklären: es soll eben um jeden Preis vermieden werden, dass auf andere Orte auch nur der Schein falle, Jhwh könnte, und wäre es auch nur ganz vorübergehend gewesen, an ihnen einmal Wohlgefallen gefunden haben; lieber wird auf richtigen Jhwhkult für die ganze Moseszeit verzichtet (12 8).

Die Massregel der Kultuszentralisation war gegenüber der ältern

Sitte geradezu revolutionär. Es ist interessant zu sehen, wie das dt'ische Gesetz sich bemüht, alle die Fragen, die durch die Kultuszentralisation aufgeworfen wurden, so zu lösen, dass das Alte möglichst geschont blieb, aber sich doch auch nicht abhalten lässt, das Alte zu verändern, bis es mit der neuen Grundforderung übereinstimmt.

Mit dem neuen Kultusgesetz wären zunächst die bisherigen Priester der ausserjerusalemischen Heiligtümer brotlos geworden. Aber das Gesetz ist nicht gewillt, die alte Stellung der Priesterfamilien mit einem Federstrich zu beseitigen. Schon bei E ist Levi der Priesterstamm. Auch bei D sind noch alle Angehörigen der levitischen Geschlechter Priester, daher die Formel הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם (17 9 18 18 1 21 5 24 8; auch 27 9 31 9). Dieser Charakter soll den Leviten bleiben; auch die Landleviten haben das Recht, in Jerusalem zu opfern und haben dann Anteil an den Priestergefällen vom Opfer (18 6 s). Ebenso hat das jos. Gesetz die alte Ueberlieferung darin zu wahren sich bemüht, dass die Gelegenheit nicht benützt worden ist, die Einkünfte der Priestergilde zu steigern (vgl oben S 294). Indessen ganz ist das Alte in diesem Punkt doch schon im dt'ischen Gesetz nicht gehalten worden; eine Rangverschiebung innerhalb des levitischen Stammes oder Standes war unvermeidlich: die von Jerusalem erhalten, so vorsichtig das Gesetz hier auch ist, in diesem selber eine bevorzugte Stellung zugewiesen. Schon dadurch dass sie und nur sie mit die höchste Rechtsinstanz bilden (17 8 s). Weiter liegt es in der Natur der Sache, dass die Landkleriker, so bestimmt ihnen das Recht zu opfern gewahrt wird, dieses ihr Recht doch nur ausnahmsweise hätten ausüben können; das Gesetz selber fasst das schon ins Auge, dass die Landleviten in ihrer socialen Stellung sinken und zu einem Gegenstand der Wohlthätigkeit werden (12 12 18 19 14 27 29 16 11 14 26 11 ss). Die jerusalemische Stadt- und Hofgeistlichkeit ist nicht gemeint, wenn wiederholt und eindringlich gemahnt wird, den Leviten nicht im Stich zu lassen. Auch in der Bezeichnung scheint das Gesetz einen Unterschied zu machen (vgl Wp[2] 148 p[3] 145 Dillm III 324). Der Landkleriker heisst הַלֵּוִי oder הַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ (vgl die eben genannten Stellen); die Formel הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם bezeichnet zwar in Stellen wie 18 1 21 5 24 8 die ganze Priestersippe, in andern aber, so 17 9 18, eben die Priester, welche an der von Jhwh gewählten Stätte sich befinden, und 18 6 unterscheidet ganz bestimmt zwischen הַלֵּוִי מֵאַחַד שְׁעָרֶיךָ und den jerusalemischen Leviten, welche zwar die „Brüder" der andern sind, aber

eben doch von ihnen unterschieden werden als הַלְוִיִּם הָעֹמְדִים שָׁם לִפְנֵי יהוה, wie sie hier vielleicht mit Erinnerung an die eigentliche Bedeutung von כֹּהֵן heissen.

Ebenso ist die beschriebene konservative Haltung gegenüber den Festen und Opfern kein Hindernis gewesen, an diesen die Aenderungen anzubringen, welche durch die Zentralisation des Kultus geboten waren. Natürlich sind alle Feste in Jerusalem zu feiern, auch das Passah, welches dann im Priesterkodex wieder die alte Form einer Familienfeier erhalten hat. Auch bei den Opfern und Abgaben ist eine Modernisierung vorgesehen, welche dem alten Charakter wesentlich Eintrag thut: denjenigen, welche wegen weiter Entfernung die Naturalleistungen selber nur schwer nach Jerusalem hinschaffen könnten, ist es erlaubt, einen entsprechenden Geldwert mitzubringen und das Opfermaterial an Ort und Stelle einzukaufen.

Gerade diese letzte Bestimmung zeigt, dass in der Konsequenz der dt'ischen Kultusgesetzgebung noch weitere Verschiebungen liegen, die nicht unmittelbar beabsichtigt sind, aber doch schon im Gesetz selbst sich bemerklich machen. Wenn es nicht auf Darbringung der auf dem eigenen Grund und Boden gewachsenen Produkte, der in der eigenen Herde geborenen Tiere ankommt, so beweist das, dass die ursprüngliche Beziehung von Festen und Opfern auf Ackerbau und Viehzucht im Schwinden begriffen ist. Zu diesem Process musste äusserst fördernd beitragen, dass jetzt die Feste für das ganze Land gleichzeitig gefeiert werden. Zwar war das Land klein geworden; auf dem verengten Territorium sind die klimatischen Unterschiede nicht so gross, dass nicht noch Anknüpfung der Feste an Ernte und Lese möglich gewesen wäre; das zweite und dritte Fest wird ja thatsächlich noch mit Ernte und Lese motiviert. Aber die Verlegung nach Jerusalem und die Gleichzeitigkeit der Feier musste zu der innern Umwandlung beitragen, die bei JE sich schon ankündigt, bei D sich jedenfalls festgesetzt hat, zu der Umwandlung der Feste in Feiern historischer Erinnerung. Wenn die Feste nicht mehr die Höhepunkte des Privat- und Familienlebens, allenfalls auch noch Feiern eines Geschlechtes sind, wenn sie Feste des ganzen Volks werden, so müssen sie auf das bezogen werden, was dem ganzen Volk gemeinsam ist, und das ist bei einem nicht mehr jugendlichen Volk seine Geschichte. So ist denn das Frühlingsfest bei D vollständig in ein Fest historischer Erinnerung verwandelt; die beiden andern haben dieser Umbildung noch Widerstand geleistet (vgl Wp[2] 107 s 88, p[3] 104 s 86 s).

In diesem Zusammenhang mag noch einiges genannt werden, wodurch das dt'ische Kultusgesetz von JE sich unterscheidet, ohne dass ein Zusammenhang mit der Kultuszentralisation ersichtlich wäre. Dahin gehört, dass die Feste z. T. andere Namen haben als bei JE: das Frühlingsfest heisst פֶּסַח, ein Name, der bei D neu auftritt, sicher im Zusammenhang mit dem andern Charakter, den das Fest bekommt; das zweite Fest hat seinen Namen „Wochenfest" behauptet, dagegen heisst das dritte nicht mehr חַג הָאָסִיף, sondern חַג הַסֻּכּוֹת, eine wesentliche Erleichterung künftiger geschichtlicher Umdeutung auch dieses Festes (Wp [2] 108. p [3] 105).

Dass der Sabbath bei D etwas anderes geworden sei als bei E (und J^2), lässt sich nicht nachweisen, nur eben, dass aus unten zu besprechenden Gründen auf seine Einhaltung ein grosses Gewicht gelegt wird. Dagegen zeigt die Bestimmung über das Sabbathjahr — der Name passt übrigens nicht ganz, D sagt meist Erlassjahr (שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה, שְׁמִטָּה, doch auch שְׁנַת הַשֶּׁבַע 15 1–11) — eine Verschiebung darin, dass es jetzt, entsprechend der Gleichzeitigkeit der Feste, für das ganze Land gemeinsam ausgerufen wird, sowie dass es nicht für den Ackerbau, sondern für das Schuldrecht seine Bedeutung hat. Dagegen ist die Sklavenfreilassung [1]), wie erwähnt, noch an den relativen Termin gebunden (zur Sache vgl Wp [2] 121 s. p [3] 118; anders Dillm III 306 ss).

IV. Denkweise und Ziele von D.

§ 38. Die leitenden religiösen und sittlichen Anschauungen. Der prophetische Charakter von D.

Bei der Zusammenstellung der leitenden Gedanken, Anschauungen und Ziele der dt'istischen Schule darf als allgemein anerkannt vorangestellt werden, dass die dt'istische Literatur durchaus von den Ideen der Propheten beherrscht ist. Dabei ist freilich das Urteil von Reuss § 290, dass in Form und Inhalt der alte edle Prophetismus sich zu erkennen gebe, sofort auch in der letzteren Hinsicht einzuschränken, wie es in ersterer schon geschehen ist (S 297). Wir

1) KMarti, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche II (1892) S 46 hebt im dt'ischen Sklavengesetz als Weiterbildung hervor, dass gegen Ex 21 7 nach Dt 15 12 auch die hebr. Sklavin freizulassen ist. Allein dieses Gesetz redet nachher (v 12—18) so beharrlich nur von dem hebr. Sklaven, dass man wird nicht umhin können, das ohnehin syntaktisch sich schlecht einfügende אוֹ הָעִבְרִיָּה als Glosse anzusehen.

haben in D eben doch nur den „Niederschlag der Bestrebungen, von welcher die Schriften jener hochherzigen Phalanx der geistigen Führer Israels Zeugnis geben“. Die Gedanken der Propheten sind durchweg die Voraussetzung des Dt, zu einem guten Teil decken sich auch die Anschauungen der dt'istischen Schule mit denen der Propheten, aber das kann man nicht sagen, dass die prophetischen Ideen durchweg und durchaus ungebrochen im D niedergelegt seien; der grosse Erfolg des Dt beruht mit darauf, dass dem nicht so ist.

Die prophetische Art von D liegt wesentlich in dem scharf ausgeprägten Monotheismus der Schule. Das unmittelbarste und bestimmteste Bekenntnis zu diesem, und zwar nicht zu einem relativen Henotheismus, sondern zu einem absoluten Monotheismus, stammt aus ihr (Dt 6 4 ss). Der Umstand, dass eine darauf zielende Ausführung der beiden ersten Gebote des elohistischen Dekalogs auch in der ersten Einleitung sich findet (cp 4), lässt darauf schliessen, dass die zu vermutende ursprüngliche Einleitung zum josianischen Gesetzbuch dieses von Anfang an unter den Gedanken der ausschliesslichen Einheit Gottes gestellt hat. Dem entspricht auch das Gesetz selbst durchaus. Die überragend an den Anfang gestellte und im weitern Verlauf bei jeder Gelegenheit wiederholte scharfe Forderung der ausschliesslichen und bildlosen (vgl 16 21 Verbot der Ascheren und Masseben) Verehrung Jhwh's ist eine direkte Konsequenz dieses Gedankens. Wie sehr der Schule der absolute Monotheismus feststand, zeigt weiterhin 4 19, wonach aus Gottes Willen und Walten sogar die Entstehung der heidnischen Religionen zu begreifen ist (vgl auch 9 6 das Walten der göttlichen Gerechtigkeit über den Einwohnern Kanaans). Nun will freilich nach unserem Empfinden die Anschauung, dass nur in Jerusalem die rechte Verehrung Gottes möglich sei, zu dieser für D behaupteten Höhe des Gottesbegriffs nicht passen; dies sieht einem Rückfall in die Relativität des Henotheismus gleich. Indessen man hat sich dabei gegenwärtig zu halten, dass die Loslösung des Gottesbegriffs vom nationalen Empfinden auch bei den grossen Propheten keine vollständige ist, dass auch einem Jesajas der durch die Davidsstadt repräsentierte davidische Staat im Mittelpunkt seines Gottesglaubens und seiner Zukunftshoffnungen steht, dass auch ein Amos seine Augen auf Zion richtet und von dort das donnernde Brüllen Jhwh's hört. Die vom Dt geforderte Beschränkung des Kultus auf das Heiligtum in Jerusalem ist freilich eben eine der Umbiegungen des prophetischen Gedankens. Nicht den salomonischen Tempel haben die Propheten im Auge gehabt, sondern die nach ihrem Glauben an den Stuhl Davids gebundene Herrschaft Gottes über sein Volk. Aber

dass auch diese weitere Verengung der nationalen Schranken des prophetischen Monotheismus kein Preisgeben desselben bedeutet, beweisen die Ansichten über das Wesen und Wirken Gottes, die bei D zum Ausdruck kommen.

Wo D von der Erhabenheit und Macht Gottes redet, wird deutlich, dass die bei E im Verhältnis zu J weit mehr in den Vordergrund tretenden prophetischen Gedanken über Gott völlig durchgedrungen sind. Die schlechthinige Erhabenheit Gottes über die Welt — direkt ausgesprochen 9 14 — zeigt sich wie bei E darin, dass auch bei Berührungen Gottes mit dem Volk Gott doch zugleich dem Volk ferne gerückt wird. Jhwh redet mit diesem am Horeb allerdings von Angesicht zu Angesicht, aber so dass Moses zwischen Gott und dem Volk stehen und dem Volk die Worte Jhwh's mitteilen muss, weil das Volk sich vor der Gotteserscheinung so fürchtet, dass es nicht wagt näher heranzutreten und selbst zu vernehmen, was Gott ihm mitteilt (5 1 ss; vgl die Steigerung dieser Anschauung 4 10 ss). Natürlich schliesst diese hochgesteigerte Erhabenheit Gottes über die Welt, darin bewährt sich der religiöse Charakter dieser Anschauung, das Wirken und Walten Gottes in der Welt nicht aus; im Gegenteil, dasselbe ist in der Auffassung der Geschichte Israels ein die natürlichen Faktoren geradezu erdrückender Faktor geworden. Aus dem supranaturalen Wirken Gottes werden Vorgänge erklärt, die bei E noch einen guten natürlichen Zusammenhang haben: vom Durchzug durch Edom steht das Volk nach Nu 20 14 ss wegen der drohenden Haltung der Edomiter ab; nach Dt 2 4—6 steht die Sache so, dass Edom sich vor Israel fürchtet und nur die Autorität Jhwh's Israel vor kriegerischem Vorgehen gegen Edom abhält: Gottes Wille ist es, dass Edom in seinem Besitz von Israel nicht verletzt wird, obwohl dieses anscheinend die Macht dazu hätte. Vollends J hat hier noch andere Ansichten gehabt (Ge 27 40). Die auch in JE berichteten Wunder werden, wie schon in anderem Zusammenhang berührt wurde, gesteigert: in der Schilderung der Furchtbarkeit der Theophanie auf dem Horeb geht Dt 4 11 über seine Vorlagen sehr frei hinaus, zur wunderbaren Speisung und Tränkung in der Wüste wird 8 4 29 4 die wunderbare Erhaltung von Kleidern und Schuhen hinzugethan.

Durchaus dem absoluten prophetischen Monotheismus gehört auch der bei D sehr im Vordergrund stehende Gedanke der sittlichen Identität Gottes. Gott verändert seinen Sinn nicht, vor allem nicht gegenüber seinem Volk Israel, welchem er die den Vätern gegebenen Verheissungen hält. Die Bezugnahme darauf, dass

Jhwh den Vätern geschworen hat, er wolle ihren Nachkommen das Land Kanaan geben, ist von der dt'istischen Schule nicht neu aufgebracht worden, aber in der dt'istischen Literatur äusserst beliebt (vgl oben S 289 נִשְׁבַּע). Doch nicht bloss denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, bewahrt Jhwh den Bund und die Huld bis in die 1000. Generation (Dt 7 9), er hält sein Versprechen auch gegenüber von heidnischen Völkern, die ihm sonst ferne stehen: von dem Gebirge Se'ir, das Jhwh dem Esau zum Erbsitz angewiesen hat, soll Edom keinen Fuss breit verlieren (2 5).

Es ist schon hervorgehoben worden, wie mit dem absoluten Monotheismus bei den Propheten ein durchaus national gefärbtes Bewusstsein von den einzigartigen Beziehungen Gottes zum Volk Israel sich verbindet und wie dieser Gedanke bei D in der Zentralisation des Kultus am jerusalemischen Tempel einen massiven Ausdruck gefunden hat. Jenes Bewusstsein selbst wird bei D wiederholt ausgesprochen: Israel ist das auserwählte Volk (Dt 7 6 14 2), das Volk des Eigentums (עַם סְגֻלָּה ib. u. 26 18 s); seine Angehörigen sind Kinder Gottes (14 1a); Jhwh hat das Volk in seinen Anfängen getragen, wie einer sein Kind trägt (1 31); wie ein Vater seinem Sohn lässt er ihm seine erziehende Leitung angedeihen (8 5); Gott hat die Väter des Volks lieb gewonnen, ihre Nachkommen erwählt und auch ihnen seine Liebe zugewandt (4 37 7 8 23 6). Aber gleich den Propheten steht es auch der dt'istischen Schule fest, dass das kein auf natürlichen Vorzügen des Volkes beruhendes Verhältnis ist (7 7); auch soll Israel nicht denken, dass es um eigener Gerechtigkeit und Herzenslauterkeit willen von Jhwh in den Besitz des Landes gebracht worden ist (9 4 s), im Gegenteil die Geschichte des Volkes beweist, dass von einem Verdienst seinerseits durchaus nicht die Rede sein kann (9 6 ss), vielmehr, soweit Israel dabei nicht ein Werkzeug der allgemeinen Weltregierung Gottes gewesen ist (9 5), verdankt es seine bevorzugte Stellung der — nicht zu erklärenden — Liebe Gottes und seiner Treue, welche die Zusage an die Väter hält (7 8 9 5). Als praktische Konsequenz ergiebt sich daraus das Motiv der Dankbarkeit gegen Gott und die Forderung dankbarer Gegenliebe; die Geltendmachung dieser Konsequenz ist geradezu ein Charakteristikum von D (vgl Dt 6 5 10 12 11 1 13 22 13 4 19 9 30 6 16 20 Jos 22 5 23 11). Wenn das Volk als עַם קָדוֹשׁ bezeichnet wird (7 6 14 2 26 19), so drückt das bekanntlich nicht den eigenen Wert des Volkes aus, sondern zunächst eben nur die Thatsache der Erwählung durch Jhwh und des besonderen Verhältnisses zu Jhwh, in zweiter

Linie die dem Volk daraus erwachsenden Pflichten, das dem Volk damit gesteckte Ziel.

Und hier tritt nun wieder eine Brechung des prophetischen Gedankens zu Tage: die von Gott gewollte Beschaffenheit des Volks ist nach der Anschauung der Propheten die sittliche Rechtbeschaffenheit; diese Forderung wird, wie noch ausdrücklich zu zeigen ist, von der dt'istischen Schule nicht verleugnet, aber es tritt, damit konkurrierend, noch etwas anderes hinzu: zu der von Gott gewollten richtigen Beschaffenheit des Volkes gehört auch die dem josianischen Gesetz entsprechende kultische, „levitische" Korrektheit (12 1 26 16 ss).

Ein gewisses Heruntersinken von der Höhe des prophetischen Gedankens zeigt sich ferner darin, dass eine partikularistische Engherzigkeit gegenüber andern Völkern Platz greift. Bei den Propheten haben die Wege Gottes mit den übrigen Völkern, so sehr diese zu den Absichten Gottes mit dem erwählten Volk als blosse Mittel sich verhalten, doch auch positive Ziele. Das tritt bei D jedenfalls zurück. Dass Gott auch durch den Mund von Nichtisraeliten seinen Willen kund thut, hat diese Schule gewiss nicht mehr anerkannt: die Ausschaltung des Propheten Bileam und des Schwiegervaters des Moses (trotzdem dass Ex 18 13—26 in Dt 1 9—18 benutzt ist!) ist gewiss kein Zufall. Zwar zeichnet sich das Dt durch eine Reihe humaner Fremdengesetze aus, aber durch die harten Bestimmungen gegen alles „Heidentum" (17 1 ss) wird die jüdische Absperrung und Ueberhebung gegenüber andern Völkern angebahnt. Thatsächlich entzieht schon das dt'ische Gesetz selbst dem Ausländer die Wohlthat des Erlassjahrs: „den Ausländer magst du drängen" (15 3); und wenn es gestattet, dass der im Lande sich aufhaltende Fremde über das Verbot unreiner Speise sich hinwegsetze (14 21), so ist das wohl eine gewisse Weitherzigkeit — P giebt das nicht zu —, aber dieselbe hat auch eine andere Seite: der Nichtisraelit wird dadurch doch zum Menschen zweiter Klasse, als bei dem es überhaupt nicht drauf ankommt, wie er sich in diesen Dingen hält.

Ganz direkt bezweckt und befürwortet wird aber die Abschliessung gegen andere Völker durch das aufs schroffste ausgesprochene Gebot, die „Amoriter" ohne Gnade und rasch zu vertilgen (7 1–5 16 9 3; gegenüber 9 3 erscheint 7 22 s als Einschiebsel aus dem Bundesbuch vgl Corn 44; weiter s. auch 12 29 20 16 ss). Diese Anweisung war buchstäblich ja nicht mehr ausführbar, in doppelter Hinsicht: „Amoriter", die sich von den Israeliten als Ureinwohner noch abhoben, gab es zur Zeit des Josia nicht mehr — die D-Schule hat nicht einmal mehr richtige Vorstellungen über sie (vgl die 7 1 koordinierten

Namen) — und der Versuch, den Bann etwa an den „Jebusitern“ zu vollziehen, hätte den Bürgerkrieg und nationalen Selbstmord bedeutet; aber weiterhin auch an andern Völkern konnte der Bann höchstens noch in einzelnen Fällen und auch da doch nur in ganz geringem Umfang vollzogen werden; die Zeiten waren vorbei. Aber dieses grausame Schwelgen in den blutigen Erinnerungen einer machtvollen Vergangenheit hat auch gar nicht den Zweck, zum Religionskrieg aufzurufen, der verbot sich von selbst, der praktische Zweck dieses Anachronismus wird 7 3 ausgesprochen: das Konnubium mit Nichtisraeliten soll dadurch möglichst drastisch verurteilt werden. Wie weit die öffentliche Meinung und bisherige Praxis davon entfernt waren, verrät, um von allen andern Zeugnissen abzusehen, das Dt selbst mit seinen Bestimmungen über die Behandlung kriegsgefangener Weiber, die zu Nebenfrauen gemacht werden (21 10 ss). Die Gedanken der Propheten über die Bedeutung und den Vorzug Israels haben mit dieser Engherzigkeit so wenig gemein, als der evangelische Gedanke des Reiches Gottes mit dem katholischen Begriff der Kirche. Dass aber das Verbot des Konnubiums mit Nichtisraeliten nicht etwa bloss den jüngern Vertretern der Schule angehört, zeigt die Verfügung über den Ausschluss der Ammoniter und Moabiter aus der Gemeinde (23 4 ss), die soweit geht, dass selbst wer im 10. Grade von einem Angehörigen dieser Völker abstammt, noch zurückgewiesen wird. Welcher augenblicklichen Konstellation die Edomiter und, was im Dt doppelt auffällt, die Aegypter eine freundlichere Behandlung verdanken, lässt sich höchstens vermuten: musste man vielleicht auf bestimmte Persönlichkeiten, etwa am Hofe, Rücksicht nehmen?

Die religiösen Gedanken der Propheten sind so in der dt'istischen Schule zwar die treibende Kraft, kommen aber selbst nicht unverkürzt zum Ausdruck. Sieht man von dem Gewicht ab, welches die dt'ische Gesetzgebung entgegen der prophetischen Geringwertung des Opferwesens zugleich auf ihre kultischen und levitischen Forderungen legt, so vertritt die Schule dagegen in fast ungetrübter Reinheit die sittlichen Ideale der Propheten; wenn sie hinter ihnen irgendwo zurückbleibt, so ist es nur in den Punkten, die mit der eben besprochenen nationalen Engherzigkeit zusammenhängen.

Die Propheten eifern fortwährend gegen die Beugung des Rechts, das Ziel ihrer Bestrebungen und Hoffnungen ist, dass Jerusalem d. h. der davidische Staat, ein Gemeinwesen werde, in dem Gerechtigkeit herrscht. Der dt'ischen Gesetzgebung ist es ein ernstes Anliegen, für Recht und Gerechtigkeit zu sorgen (vgl 16 18 ss). Sie geht darauf

aus, eine Organisation des Gerichtswesens zu schaffen (vgl Dillm III 316 s). Zunächst werden die jedenfalls schon vorhandenen lokalen Gerichts- und Verwaltungsbehörden in ihrer Bedeutung anerkannt (16 18 ss); dass es sich hier nicht um Neubildungen handelt, ist eigentlich selbstverständlich, ergiebt sich aber ausdrücklich daraus, dass das Gesetz sich nicht veranlasst sieht, hier bestimmtere Verordnungen zu geben, die einen Einblick in die Einrichtung gestatten würden. Neu dagegen muss, eben wegen der Ausführlichkeit und Genauigkeit der Verordnung sowie wegen ihres Zusammenhangs mit der Kultusneuerung, die Errichtung eines Tribunals für schwierige Rechtssachen sein (17 8-13, die Neuheit von Dillm III 319 bestritten). Dass schon vorher Rechtsfälle nach Jerusalem vor den König als die letzte Instanz gebracht wurden, ist damit nicht ausgeschlossen, jetzt aber handelt es sich um eine regelmässig fungierende Institution, durch welche zugleich die Kompetenzen der örtlichen Behörden eingeschränkt werden.

Aber das ist noch nicht alles. Für die Behörden und für das Volk wird auch kodificiert, was rechtens ist, damit jedermann weiss, woran er sich zu halten hat. Wie schon in anderem Zusammenhang geltend zu machen war, ist diese Zusammenstellung des öffentlichen Rechts keine Neuschöpfung. Es ist altes Recht und Vorarbeiten für die Kodifikationen sind mit Notwendigkeit vorauszusetzen. Aber um Recht und Ordnung im Volk zu schaffen, erhebt das josianische Gesetzbuch ein bis ins einzelne ausgeführtes Criminal- und Civilgesetz [1]) (cp 19 –25), ja sogar eine ganze Reihe polizeilicher Verordnungen (z. B. 22 8 23 13 s 24 8) zum unmittelbar von Gott eingesetzten Recht; seinen prophetischen Charakter bewährt dieser Teil der Gesetzgebung namentlich darin, dass hier eine Menge von Vorschriften aufgenommen ist, die in einem Rechtsgesetz, dessen Durchführung erzwungen werden kann, eigentlich keine Stelle haben, sondern vielmehr dem Sittengesetz angehören. Das gilt insbesondere von den immer als charakteristisch hervorgehobenen humanitären Verordnungen des Dt. Vor allem steht die Fürsorge für die sozial Schwachen im Volk, für Arme, Witwen und Waisen, Leviten und Fremde (Dt 12 12 18 19 14 27—29 16 11 14 24 17 s 19—22 26 11 ss), zumal durch die Art und Weise, wie kultische Einrichtungen nach dieser Richtung umgebogen werden (der Zehnte 14 28, das Erlassjahr 15 1—18 freilich mit der schon besprochenen Ein-

1) Ob man auch von einer politischen Gesetzgebung in Dt reden darf (Reuss § 293), mag mit Rücksicht auf die kritischen Bedenken, die auf dem Königsgesetz Dt 17 lasten, dahin gestellt bleiben.

schränkung v 3), durchaus auf der Höhe der prophetischen Sittlichkeit und trotz der Schranken, die geblieben sind, klingt hier schon die evangelische Wiedergabe von Hos 6 6 (Matth 9 13) an. Dazu nehme man im einzelnen die Vorschriften über Kriegführung cp 20; was hier noch praktisch werden konnte, ist zumal der barbarischen Kriegführung der zeitgenössischen Mächte gegenüber im höchsten Grade human. In schöner Weise nimmt das Gesetz sich der Dienenden an: die Sabbathruhe soll auch den Sklaven und Sklavinnen zu gut kommen (5 14), die Taglöhner sind mit aller Rücksicht zu behandeln (24 14 s), der (aus dem Ausland? so Dillm III 349) entflohene Sklave ist nicht auszuliefern (23 16 s). Auch in der Rechtspraxis wird ein humaner Geist befürwortet: der Mundraub wird gestattet (23 5); die Verwandten dürfen für die Vergehen eines Menschen nicht haftbar gemacht werden (24 16); der Blutrache wird wenigstens entgegengearbeitet (19 1 ss); auch das sonst so strenge Keuschheitsgesetz befürwortet für die Schwächung einer Jungfrau auf dem Felde die mildeste Auffassung (22 25 ss); für die Prügelstrafe wird eine Maximalzahl festgestellt, über die man nicht hinausgehen soll, damit der Gezüchtigte nicht durch regellose Abprügelung entehrt werde (25 1—3); aus dem Zivilrecht ist das Zinsverbot (23 20), die übrigens schon im Bundesbuch (Ex 22 24 s) gegebene Regelung des Pfandwesens (24 6 10—13) und dann namentlich die schon erwähnte Verordnung des Erlassjahrs namhaft zu machen, auch die freundliche Rücksichtnahme auf Neuvermählte, wonach der junge Ehemann von militärischen Einberufungen und sonstigen Leistungen für den Staat ein Jahr lang frei ist (24 5). Auch der Tiere wird gedacht: obwohl der Apostel Paulus später gemeint hat, dass Gott sich um die Ochsen nicht kümmert, verbietet das Dt ihnen beim Dreschen das Maul zu verbinden (25 4); sogar ein für unsere Begriffe freilich recht ungenügendes Vogelschutzgesetz findet sich im Dt (22 6 s).

§ 39. Die Einführung der prophetischen Ideen in die Praxis.

Den grossen Propheten war es nicht gelungen, ihre religiösen und sittlichen Gedanken ins Volksbewusstsein einzuführen. Die geistige Höhe, auf der sie standen, war doch zu sehr vom Durchschnittsniveau entfernt. So lange sie nur in voller Reinheit existiert, scheint jeder neuen Idee eine breitere geschichtliche Wirksamkeit versagt zu sein. Der Gedankenkreis der Propheten war ein zu idealer, als dass man hätte daran denken können, mit ihm unmittelbar Ernst zu machen. „Mit der wegwerfenden Art, womit die früheren Propheten bisweilen im Eifer ihrer Opposition vom Kultus sprachen, war prak-

tisch nichts auszurichten; es kam nicht darauf an, ihn abzuschaffen, sondern ihn zu reformieren" (Wp 26). Den Propheten gegenüber sind die Männer des dt'istischen Kreises Praktiker und der grosse Erfolg der dt'istischen Bewegung beruht nicht zuletzt darauf, dass ein gewisses Heruntersteigen von der Höhe des Prophetismus stattgefunden hat.

Zwar enthält auch das Dt Verordnungen, welche wegen ihres Idealismus oder ihrer Naivität unpraktisch und undurchführbar waren. Allgemein ist das anerkannt bei den Vorschriften über Kriegführung. Schon die 24 5 vorgeschriebene Befreiung vom Aufgebot ist in der Theorie sehr schön, in der Praxis unmöglich. Fabelhaft naiv ist die Vorschrift über Reinhaltung des Kriegslagers vor dem Feind 23 10—15; man ist hier fast versucht, an einen absichtlichen Anachronismus zu denken und anzunehmen, es handle sich um eine mutatis mutandis auf das gewöhnliche Leben anzuwendende polizeiliche Verordnung, ähnlich wie die Forderung grundsätzlicher Abschliessung gegen alles Heidentum in das unausführbare Gebot der totalen Ausrottung der Amoriter eingekleidet ist. Aber auch die 20 1—9 gemachten Vorschläge sind so unpraktisch als möglich: der etwaige Erfolg der Aufmunterungen seitens des beim Heer befindlichen Priesters müsste durch die nachfolgenden sentimentalen Ansprachen der Auditeure wieder aufgehoben werden; derartiges angesichts eines Treffens würde ja die völlige Demoralisierung des Heers bedeuten. Man möchte um der vielgerühmten Weisheit der dt'ischen Gesetzgebung willen derartige Stücke als Leistungen nachfolgender Ueberarbeiter ansehen; dass man in späterer Zeit keine Veranlassung mehr hatte, Gesetze über Kriegführung zu geben (Corn 35), wäre kein Hindernis; das Priestergesetz hat auch das Beuterecht ausgeführt ohne Aussicht auf praktische Anwendung. Mehr steht dieser Annahme im Weg die Analogie einiger anderer gleichwertiger, sicher D[1] gehöriger Vorschriften. So namentlich die Festgesetzgebung, wonach dreimal im Jahre alle Männer zugleich am Centralheiligtum sich einzufinden haben; das würde auch in einem so kleinen Lande, wie es das Reich Juda damals war, eine totale Unterbrechung des gesamten bürgerlichen Lebens, auch zeitweilige völlige militärische Entblössung des Landes bedeuten. Ganz unpraktisch ist anerkanntermassen die Einrichtung des Erlassjahrs; die Priestergesetzgebung hat sie wohl eben deshalb wieder fallen lassen. Einem naiven Idealismus entspringt auch der Versuch, den Landpriestern, die durch das neue Kultusgesetz zunächst zu Bettlern wurden, ihre Stellung wenigstens einiger-

massen zu erhalten (18 6 ss): wäre die Vorschrift des Dt aufrecht erhalten worden, sie wäre eine Quelle ewiger Kompetenzstreitigkeiten zwischen Land- und Tempelpriestern geworden. Indessen das sind doch nur Ausnahmen; im ganzen zeugt die dt'istische Literatur von einem guten praktischen Sinn der Männer dieser Schule.

Aus diesem praktischen Sinn ist schon die Popularisierung des prophetischen Gottesglaubens durch Verbindung mit einem recht kräftigen Eudämonismus zu erklären. D vertritt, das ist die wesentlichste Umbiegung der zu Grund liegenden prophetischen Gedanken, eine sehr gemeinverständliche religiöse Weltanschauung, die in vielem an den guten alten Rationalismus erinnert, wie denn dank dem unter uns herrschenden Begriff vom Wort Gottes auch heute noch in weiten Kreisen, in einer sehr verbreiteten populären Literatur, namentlich in der Jugendliteratur, die dt'istische Empfehlung des Gehorsams gegen Gott durch das „auf dass dirs wohl gehe und du lange lebest" ein Hauptstück der Religiosität ist.

So gut wie die Einheit Gottes gehört ins dt'istische Credo die Ueberzeugung, dass von Gott die Tugend auf Erden belohnt, die Sünde bestraft wird. Die Geschichtsphilosophie, dass Gesetzestreue und reichliches Wohlergehen in dem Lande das Gott gegeben hat, Untreue gegen Gott und alles Unheil im engsten Zusammenhang stehen, wird unendlich oft, bis zum Ueberdruss wiederholt, nicht bloss in den Ermahnungsreden (Dt 4 1 [auch 6 s] 40 5 30 6 1—3 24 7 12—16 8 1 20 10 12 s 11 8 s 13—17 21 26—28 28 29 18—27 30 8 15 ss), sondern auch, wie schon im Dekalog 5 16 (Ex 20 12), bei einzelnen Stücken des Gesetzes selbst, und zwar mit gleichem Eifer bei Rechts- und Sittengeboten wie bei Kultusvorschriften: das Wohlergehen des Volkes und des einzelnen hängt an richtiger Rechtspflege, an Ehrlichkeit in Handel und Wandel (16 20 19 13 25 15), der Bestand der davidischen Dynastie an der Beobachtung des Königsgesetzes oder des Dt überhaupt (17 20); auch der glückliche Finder eines Vogelnestes soll die Mutter fliegen lassen und nur die Jungen nehmen, auf dass ihms wohl gehe und er lange lebe (22 7); aber ebenso darf niemand Blut geniessen, wenn es ihm und seinen Kindern nach ihm wohl gehen soll (12 25 28) [1]). Von diesem Vergel-

1) In eigentümlicher Weise ist dieser Vergeltungsglaube beim Tod des Moses angewandt worden. Nach Dt 3 23 ss bittet dieser noch am Eingang in das Land um die Erlaubnis hineinzukommen. Gott schlägt es ihm ab. Natürlich ist eine Versündigung der Grund. Moses selbst aber steht für die dt'istische Anschauung viel zu hoch, als dass er durch eigene Sünde den Zorn Gottes

tungsglauben wird die reichste Anwendung gemacht, um Treue gegen das Gesetz einzuschärfen, und es lässt sich nicht verkennen, dass in diesem eudämonistischen Zug eine gute pädagogische Einsicht sich verrät.

Praktisches Geschick beweisen aber vor allem verschiedene Massnahmen, die im einzelnen vorgesehen sind, um auf Grundlage des dt'ischen Gesetzes das Volksleben umzugestalten.

Die neue Kultusordnung griff so tief in die alten Gewohnheiten und Verhältnisse ein, dass eine Reihe von Restriktionen des prinzipiellen Gebots notwendig war, wenn überhaupt an die Möglichkeit einer Durchführung dieses Gesetzes gedacht werden sollte. Die Propheten stellen ihre Forderungen auf, ohne viel darnach zu fragen, ob sie schwer oder leicht zu verwirklichen sind. Anders D. Gleich hinter der an die Spitze gestellten Forderung der Konzentration des Kultus auf das jerusalemische Heiligtum folgt die Verordnung über das fortan beim gewöhnlichen Schlachten zu beobachtende Verfahren (cp 12). Mit gutem Grund. Bisher war jedes Schlachten — wobei übrigens im Auge zu behalten ist, dass die Fleischnahrung nicht die alltägliche gewesen sein dürfte — zugleich ein Opfern und konnte das sein, da irgend etwas Heiliges, bei dem man das Blutsprengen oder Blutschütten vollziehen konnte, überall in der Nähe war. Wenn es in Zukunft nur éinen heiligen Ort gab, so war die nächste Konsequenz, dass fortan eben nur an diesem Orte geschlachtet werden durfte; diese Konsequenz zu ziehen, war natürlich praktisch unmöglich, folglich musste fortan eben zwischen Opfern und Schlachten unterschieden und gezeigt werden, wie man es zu machen habe, dass das religiöse Moment beim gewöhnlichen Schlachten künftig wegfalle. Die alten Heiligtümer waren wie überall sonst zweifelsohne auch auf diesem Boden Asylstätten gewesen (vgl 1 Reg 2 28 ss). Wurden die Heiligtümer abgeschafft, so fiel auch diese Einrichtung, die der ganzen Sinnesart der dt'istischen Schule doch nur entsprechen musste. Als Ersatz dafür und um auch von hier aus der neuen Kultusordnung den Weg zu bahnen, ist das Gesetz über Asylstädte (19 1 ss) aufgestellt worden. Dass dieses Rechnen mit den gegebenen Verhältnissen indessen nicht überall alle Faktoren in Betracht gezogen hat, ist an dem Gesetz über die künftige Stellung der bisherigen Höhenpriester schon gezeigt worden.

Der nüchternen Einsicht, dass es auch so noch schwer genug

---

könnte hervorgerufen haben; also ist eine Sünde des Volks daran schuldig, dass Moses das gelobte Land nicht betreten darf.

halten werde, das Volk an die neue Ordnung zu gewöhnen, entspricht die Entschlossenheit, mit welcher auch Zwangsmassregeln in Aussicht genommen werden. Für Sünden gegen den Monotheismus werden, hier haben vor den praktischen Erwägungen die humanitären zurücktreten müssen, ganz exemplarische Strafen festgesetzt. Schon die ja nicht mehr ausführbaren Massregeln gegen die Amoriter zeigen den blutigen Ernst, zu dem man gegebenen Falls entschlossen war. Auf Abgötterei jeder Art steht der Tod durch Steinigung (cp 13); rücksichtslos soll hier jeder dazu beitragen, dass nichts derartiges aufkomme; und wenn es der leibliche Bruder, ein eigenes Kind, das eigene Weib oder ein Herzensfreund ist [1]), die abfallen und zum Abfall verführen, keiner soll hier einen Blick des Mitleids haben, vielmehr zuerst die Hand erheben; und wenn in einer israelitischen Stadt Abgötterei einreisst, so soll wie gegen die Amoriter der Bann an ihr vollstreckt werden.

Endlich zeigt sich eine durchaus von praktischen Erwägungen geleitete volkspädagogische Einsicht in der Aufnahme und Umbildung von Elementen der bisherigen priesterlichen und Volksreligion. So streng der öffentliche Gottesdienst von allen heidnischen Emblemen gereinigt wird, dem Privatgebrauch ist ein solches gelassen worden, offenbar weil man an seiner Beseitigung aus naheliegenden Gründen verzweifelte, das Amulet, dessen Vorhandensein beim alten Israeliten sich von selbst verstand (vgl Ge 38 18 25). Dasselbe ist von der D-Gesetzgebung belassen, aber in bezeichnender Weise umgebildet worden. Die טוֹטָפוֹת Dt 6 8 11 18 sind nach dem Zusammenhang nicht uneigentlich gemeint wie Ex 13 9 16, aber statt irgend eines andern heiligen Zeichens sollen sie das monotheistische Credo tragen. Mit diesem soll ganz ebenso an Stelle anderer heiliger Dinge oder Zeichen der Hauseingang versehen werden. In diesen Zusammenhang dürften auch die Quasten des Oberkleids gehören (22 12).

Ebenso sind auch ältere priesterliche Elemente in die dt'ische Gesetzgebung aufgenommen worden, als äussere Zuchtmittel für die Realisierung der prophetischen Idee des עַם קָדוֹשׁ, die durch das rein geistige Mittel der prophetischen Verkündigung im Volksbewusstsein sich nicht hatte festsetzen können. Die ganze Kultusgesetzgebung fällt, wie schon erwähnt wurde, streng genommen unter diesen Gesichtspunkt. Die Bemerkung von Wellh (Wp [2] 56 A. p [3] 57 A), das Dt stehe darin ganz auf dem Standpunkt von JE, dass es auch nach

1) Ein schöner Zug ist es dabei, dass der Gedanke eines derartigen Vorgehens auch gegen die eigenen Eltern ferne gehalten ist.

ihm bei den Opfern auf die Art der Darbringung gar nicht ankomme, erscheint als nicht ganz zutreffend, da für D doch ausschliesslich nur die Opfer wohlgefällig sind, die an dem bestimmten Ort, den Jhwh sich erwählt hat, dargebracht werden. Schon hierin kommt das zum Vorschein, was man als „levitischen" Geist bezeichnet. Dieser Geist kommt auch in Einzelheiten zum Ausdruck. Der Charakter des עַם קָדוֹשׁ liegt für D nicht bloss in der sittlichen, sondern auch in der am besten eben als „levitisch" bezeichneten Reinheit. Auf diese zielt das Dt ab mit den Speiseverboten (cp 14), mit der Vorschrift, die Leiche eines Gehängten vor der Nacht abzunehmen, weil die Leiche — nicht das Verbrechen (so Dillm III 342) — das Land verunreinigt (21 22 s), mit dem Verbot aller Zwitter (22 5 9 10 s), mit der Verordnung über Reinhaltung des Lagers (23 10—15). Davon, dass die Idee der levitischen Reinheit und derlei Vorschriften vom Dt erst aufgebracht worden wären, kann keine Rede sein. Wie 24 8 s zeigt, bestand eine priesterliche Tradition über Rein und Unrein; darauf, dass die Anschauung alt ist, wurde schon wiederholt hingewiesen (s. o. S 134 251). Hier ist von Interesse nur die Frage, wie es zu verstehen ist, dass derartiges, das die Propheten haben auf sich beruhen lassen, in diese auf dem Grund der Propheten stehende Gesetzgebung aufgenommen worden ist, und da wird die Auskunft die einfachste sein, dass man in der dt'istischen Schule darin ein Mittel gesehen hat, auf Umwegen das zu erreichen, was auf direktem Weg nicht zu erreichen war, die Erziehung des Volks zum עַם קָדוֹשׁ.

V. Verfasser und Zeit von D. Bedeutung des josianischen Gesetzes.

§ 40.

Bei dem josianischen Gesetzbuch ist zunächst darüber kein Zweifel möglich, dass es in einem jerusalemischen Kreise entstanden ist. Ein Gesetz, das zu einer bisher unerhörten Steigerung der Bedeutung des dortigen Heiligtums führen musste, ist anderswo ganz unmöglich.

Wichtiger ist die Frage, in welchem Kreise man den oder die Verfasser zu suchen hat. Der prophetische Charakter des Buchs hat veranlasst an einen unbekannten Propheten zu denken (so z. B. Schrader, De Wette Einl. [8] § 206); auch glaubte man so noch am gelindesten über den Anstoss wegzukommen, dass das Gesetz den

Anspruch erhebt von Moses zu stammen; bei einem vom Geiste Gottes getriebenen Propheten schien eine solche Fiktion noch am ehesten erträglich zu sein. Indessen diese Auskunft scheitert daran, dass jedenfalls der Tempelpriester Hilkia an der Sache beteiligt ist: er hat das Buch mindestens gelesen und gebilligt, ehe er es dem Saphan übergab. Andererseits aber ist der Gedanke, das Buch stamme aus einem rein priesterlichen Kreise, der dann allerdings vom prophetischen Geiste stark berührt gewesen sein müsste, ebenfalls undurchführbar, schon darum weil in diesem Fall die der jerusalemischen Priesterschaft so ungünstige und von ihr eben darum auch sofort beseitigte Vorschrift über das Kultusrecht der früheren Hohenpriester nicht hineingekommen wäre. Die Beiziehung der Prophetie bei der Auffindung des Buches weist doch wohl ebenfalls darauf hin, dass Hilkia im Einverständnis mit dieser handelte. Es bleibt somit nichts anderes übrig, als im josianischen Gesetzbuch eine Kompromissarbeit zu sehen, an welcher prophetische und priesterliche Hände beteiligt sind (so z. B. auch StGJ I 659). Der formelle Charakter wie die geistige Doppelseitigkeit des Buchs kommt dieser Auffassung durchaus entgegen. Dann aber ist das josianische Gesetzbuch das Werk einer Kommission. Die, ja freilich auch nur relative, Einheitlichkeit des Buchs steht dieser Annahme nicht entgegen. Die Arbeit der Redaktion kann in der Hand eines einzigen gelegen haben. Allzuviele können ohnehin nicht daran beteiligt gewesen sein; sonst wäre die Heimlichkeit der Sache schwerlich gewahrt worden, und diese war durchaus notwendig, wenn das Buch als mosaisches gelten sollte.

Wann mag es entstanden sein? Am weitesten zurück geht Kleinert (S 136—158), der an die Ausgänge der Richterzeit, speciell an die Zeit Samuels denkt: die hier vorliegende gesetzliche Produktion erhebe mit Recht den Anspruch, direkter Ausfluss der mosaischen Gesetzgebung zu sein; die Erinnerung an die ägyptische Zeit des Volks sei in dem Buch noch sehr lebendig; wenn man sich gestatten konnte, neben der bestehenden schriftlichen Fixierung der Vorgänge unter Moses noch neue Berichte zu fertigen, so setze das voraus, dass die Tradition über die mosaische Zeit noch sehr frisch war. Auch darin verrate sich die angegebene Zeit, dass als Hauptaufgabe noch die Bekämpfung der Kanaaniter angesehen wird; das in dem Buch sich zeigende Einheitsstreben werde ebenfalls durch die Thätigkeit des Samuel verständlich; das Königsgesetz ist dann freilich notwendig ein Eintrag. Riehm (S 98 ss 102) lässt mit Ewald das Buch in der zweiten Hälfte der Regierung Manasses, zwischen

671 und 640 verfasst sein angesichts der unter diesem König eingerissenen allgemeinen Abgötterei und noch unter dem Eindruck von Hiskias Reformversuch (über diesen vgl StGJ I 607 s). Bleek (Bl-W[5] S 133 ss) hält die Zeit zwischen Hiskia und Josia offen: das Buch mit den Reformbestrebungen des Hiskia in direkten Zusammenhang zu bringen, sei wegen der 28 36 gegen den König gerichteten Drohungen unmöglich; auf Josia selbst herabzugehen, habe eben gegenüber dem höheren Alter der durch das Dt vertretenen Bestrebungen, möglicherweise auch wegen der freundlichen Stimmung gegen Aegypten seine Schwierigkeiten. Für die Zeit Manasses hat zuletzt Kittel (S 57 s) sich entschieden.

Die meisten Kritiker verlegen die Entstehung des Buches in die Regierungszeit des Josia. Wie Knobel, Graf, v. Lengerke meint auch Schrader (De Wette Einleitung [8] § 206), die Abfassung des josianischen Gesetzes sei nicht allzuweit vom Jahr seiner Auffindung entfernt. Reuss § 287 s redet von einem „angeblichen Fund der Priester“ und hält eine eigentlich zufällige Auffindung für nicht recht denkbar — das heisst wohl nichts anderes als Finder und Verfasser seien sich nicht ganz fremd gewesen; dass der aufgefundene Kodex keinenfalls sehr alt war, ergiebt sich schon aus der Leichtigkeit, mit der er gelesen wurde [1]). Kuenen bezweifelt nicht, dass das josianische Gesetzbuch im Hinblick auf den Gebrauch, den Hilkia davon machte, geschrieben worden ist und nicht zufällig sondern in Uebereinstimmung mit der Absicht des Verfassers die Grundlage der Reformation des Josia wurde (§ 12 S 204 u. Anm 6 S 209 s. § 14 S 252). Auf eben diese Zeit führe auch der Sprachgebrauch (§ 10 Anm 14. § 14 Anm 7), der wie Colenso und Kleinert im einzelnen gezeigt haben die grösste Uebereinstimmung mit Jeremia und dem (dt'istischen) Redaktor der Bücher Jud Sa Reg zeigt: es handelt sich um 200 gemeinsame Worte und Wendungen. Auch Dillmann III 613 s ist überzeugt, dass es sich um Auffindung eines schon länger vorhandenen Buchs nicht handeln könne; es sei nicht abzusehen, wie ein Buch dieser Art so spurlos hätte verschwinden können; folgerichtig müsse man vermuten, das Dt sei kurz vor seiner Auffindung geschrieben; gegen die Zeit Manasses und für die Zeit Josias entscheidet sich Dillm in der gewiss richtigen Erwägung, dass unter

1) Daran dürfte auch Klostermann's Ansicht scheitern, das jetzige Dt sei die modernisierte Umarbeitung eines alten Codex (vgl o. S 67 s), das unter Josia gefundene Gesetz somit ein uraltes, zumal wenn Kl. (S 444) sich zu der Annahme genötigt sieht, diese alte Urkunde sei nicht im besten Zustand gewesen.

Josia die Aussichten eines solchen Unternehmens, wie das Dt es beabsichtigte, weit günstiger lagen als unter Manasse.

Auch der Bericht des Königsbuchs legt sehr nahe, Finder und Verfasser nicht weit von einander zu suchen. Priester und Kanzler zeigen nicht die mindeste Ueberraschung. Das scheint einer der treuen Züge im Bericht zu sein; ein späterer hätte sich das etwas anders ausgemalt. Die beiden handeln mit ganz auffallender Ruhe. Bestürzt hingegen ist der König; der ist sicher an der Sache unbeteiligt gewesen. Die Befragung der Hulda, der Frau eines königlichen Beamten, hat auch ihr auffallendes: Stade GJ I 651 vermutet, die dürfte ebenfalls schon gewusst haben, welche Antwort sie von Jhwh bekommen werde (die Frage nach dem ursprünglichen Inhalt vgl oben S 258). Man kann sich des Eindrucks nicht entschlagen, als habe man in dieser Auffindung eben doch ein Unternehmen vor sich, welches jene Männer in Scene gesetzt haben, aber sicher in der besten Absicht und Meinung und mit subjektiver Wahrhaftigkeit. So ganz mit Unrecht hat P v Bohlen (die Genesis, hist.-krit. unters., S CLXVI) an die pseudoisidorischen Dekretale nicht erinnert. Es ist noch darauf zurückzukommen, was mit dieser Ansicht der Sache nicht gesagt ist. Ein Pseudepigraph aber ist dieses Buch auf jeden Fall. Ob dann bloss König und Volk oder ob auch Finder und Befürworter die Getäuschten sind, ob ein unbekannter, sei's gleichzeitiger sei's wenig älterer Prophet oder ob eine Kommission, von der einige Glieder noch bekannt sind, dem Moses ein Gesetz untergeschoben hat, das macht dabei keinen Unterschied aus.

Für die sekundären dt'istischen Schichten kann von einer Bemerkung Eichhorn's ausgegangen werden, der findet, dass in dieser Schrift Stimmungen zum Ausdruck kommen, die ihr auf allen Seiten das Siegel einer am Rand des Grabes geschriebenen Rede geben. Eichhorn hat hiebei die Autorschaft des Moses im Auge. Sein Urteil trifft mutatis mutandis entschieden zu. Während das josianische Gesetz noch durchaus von dem Gedanken beherrscht ist, dass eine Reformation des Volkes und ein Aufschwung zu neuer Blüte möglich sei, zeigt sich in den sekundären dt'istischen Schichten da und dort eine greisenhaft resignierte Stimmung, die verrät, dass die Schreiber am Rand des Grabs ihres Volkes stehen. Das Elend des Exils ist wohlbekannt (Dt 4 25 ss cp 29 s), und in der Art und Weise, wie Jos 23 8 s 24 31 auf die gute alte Zeit der Gesetzestreue und entsprechenden Macht des Volkes zurücksieht, verrät sich der Schmerz darüber, dass diese Zeit eben dahin ist.

Demgemäss versetzt Reuss § 312 seinen Deuteronomiker, den Verfasser von Dt 1 1—4 40 und cp 29 s, in die Zeit nach der ersten Deportation, aber noch vor die Zerstörung Jerusalems, weil für ihn Moses jenseits des Jordans geredet hat, also in die Zeit zwischen 597 und 586. Auch für Kuenen (§ 14 S 258 u. Anm 12 S 259) ist das Jahr 597 der terminus a quo für die Stücke 1 1—4 40 31 1—8 29 s. Von LHorst's Studien stehen gerade die Datierungen in der Hauptsache noch aus. Was bis jetzt vorliegt ist folgendes. Für Dt 4 1—40 ist der terminus a quo jedenfalls die erste Deportation unter Jojakim. Schwierigkeiten macht der terminus ad quem; Horst meint aber, v 25—40 passe vortrefflich auf die neue Gemeinde der Restauration, namentlich das כַּיּוֹם הַזֶּה werde da recht prägnant; mit cap 4 fallen bei Horst's Ansicht von der Komposition des Dt dann natürlich auch die paränetischen Einsätze in cap 7—11 in diese Zeit (RHR XVIII 325—27). Gegen diese Ansetzung erhebt sich jedenfalls das Bedenken, dass man sich nicht recht vorstellen kann, die neue Gemeinde habe gleich eine nochmalige Exilierung in Aussicht genommen, wie das dann in 4 25 ss der Fall wäre. Weiter hat sich Horst schon über cp 28 und 29 geäussert. Für cp 28 ist der terminus a quo natürlich ebenfalls die Deportation des Jojakim, für v 47—57 übrigens schon die zweite Deportation. V. 1—46 gehört jedenfalls noch ins Exil, da v 46 von einer Restauration noch nichts weiss (עַד עוֹלָם); v 58—68, womit 30 1—10 (11—20) zusammenzunehmen ist, setzt den ersten Teil dieses Kapitels schon voraus; 30 1—10 speciell spricht für nachexilische Zeit dieses Teils. Ueber das Verhältnis des Kapitels zu Lev 26 äussert Horst sich absichtlich nicht (XVIII 330 ss). Das Thema von cp 29 kann älter sein, aber v 9—28 (v 1—8 ist redaktionell), in der Sprache an Jer und Ez erinnernd, ist exilisch, weiss jedoch von der Restauration noch nichts (v 23 wie 28 46).

Die dt'istische Bearbeitung des Josuabuchs hat Reuss (§ 316), der sie seinem Deuteronomiker zuschreibt, ebenfalls noch vor die Zerstörung des Tempels verlegt. Kuenen (l. c.) hält zeitliche Fixierung dieser Stücke für unmöglich, ist aber überzeugt, dass die Verbindung von JE mit D und damit auch diese Bearbeitung noch ins Exil fällt. Dagegen ist EMeyer (Geschichte des Altertums I 199) der Meinung, die dt'istische Bearbeitung des Hexateuchs und der Bücher Jud Sa Reg sei eine und dieselbe, vorgenommen in der Absicht, ein einheitliches Geschichtswerk herzustellen, das von der Weltschöpfung ausgehend die Geschichte Israels bis zum Exil umfasste; diese Bearbeitung sei nach 560 v. Chr. in Angriff ge-

nommen worden und erst nach dem Exil zum Abschluss gekommen. Ob die dt'istische Bearbeitung des Hexateuchs speciell des Josuabuchs noch ins Exil fällt oder nicht, bleibt dabei eine offene Frage.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass das josianische Gesetzbuch den entscheidenden Wendepunkt in der geistigen Entwicklung Israels bedeutet. Zwar von einer unmittelbaren Wirkung wird man nicht reden dürfen. Wp[2] 387 p[3] 381 urteilt, das Dt sei in der vorexilischen Zeit wesentlich Theorie geblieben. Reuss § 289 findet die Erzählung vom Erfolg der josianischen Reform verdächtig; was aus Jeremia über die zu dessen Zeit herrschenden Zustände bekannt ist, weist darauf hin, dass mindestens nach des Josia Tod die alte Unordnung wieder eingerissen ist. Die Wirkungen haben sich erst allmählich eingestellt, wesentlich unter dem Druck der Ereignisse. Nimmt man aber alles zusammen, was im Dt unmittelbar verlangt ist und noch mehr was in seiner Konsequenz lag, so ist zu sagen, dass durch die Proklamierung des josianischen Gesetzbuchs das gesamte geistige Leben Israels auf eine neue Basis gestellt, dass dadurch namentlich der entscheidende Schritt vom Prophetismus zum Judentum gethan worden ist. Ja noch mehr, der Akt des Jahres 621 wird zu einem weltgeschichtlichen Vorgang erster Ordnung dadurch, dass nicht nur das Judentum, sondern ebendamit auch das Christentum und der Islam auf ihm beruhen (vgl hierüber StGJ 661—670, EMeyer, Gesch. des Altert. I § 478). Es ist nicht zu vergessen, dass das grösste und vornehmste Gebot, von welchem auch das Evangelium weiss, dem Dt angehört; aber wie das Dt selbst neben den Segen immer den Fluch stellt, auch des vom Dt begründeten jüdischen Hasses gegen Andersgläubige ist als dt'istisches Erbe ein gutes Stück nicht in das Evangelium aber in die Kirche übernommen worden, um vom Islam zu schweigen.

Das josianische Gesetzbuch gab sich zweifelsohne als ein Werk des Moses. Beruht also ein entscheidender Wendepunkt in der geistigen Geschichte der Menschheit auf einer Fälschung? Auch ein unumwundenes Ja auf diese Frage wäre noch kein Ausfluss einer naturalistischen Betrachtung der Geschichte und auch keine Einführung einer solchen. Als παιδαγωγία εἰς Χριστόν kann die Geschichte Israels auch dabei angesehen werden. Wir haben kein Recht Gottes Wege zu meistern, auch wenn sie nicht ganz mit dem Bild übereinstimmen, das wir uns von ihnen machen möchten. Indessen so hart, als es im ersten Augenblick scheint, stossen sich die Gegensätze genauer zugesehen doch nicht. Der oder die Verfasser des Dt, das bleibt,

haben mosaische Herkunft ihrer Schrift fingiert. Von einer Täuschung im eigentlichen Sinn des Worts braucht aber darum nicht geredet zu werden. Bei der Beurteilung dieser Fiktion ist im Auge zu behalten, dass abgesehen von der kultischen Neuerung altes Recht in das Buch eingearbeitet worden ist. Die Verfasser werden die Ueberzeugung gehabt haben, sie geben ursprüngliches mosaisches Recht; ob man mit Dillm III 614 von einer „materiellen Aechtheit" des josianischen Gesetzbuchs reden kann oder nicht, trägt hiezu nichts bei. An frivole Täuschung aber darf keinesfalls gedacht werden: diese Männer haben nicht das Ihre gesucht, sondern den Jammer ihres Volkes abstellen wollen, und wenn die sie hiebei leitenden Gedanken von ihnen in frei komponierte Ansprachen des Moses eingekleidet worden sind, so kam ihnen dabei neben der Ueberzeugung von dem göttlichen und historischen Recht ihrer Sache noch das weitere entgegen, dass, wie St GJ I 20 sehr richtig hervorhebt, der Begriff des literarischen Eigentums dem hebräischen Altertum fast vollständig abgeht.

Vierter Abschnitt.

Die priesterliche Schicht des Hexateuchs.

§ 41. Die Notwendigkeit von vornherein Schichten innerhalb P zu unterscheiden.

Am leichtesten kenntlich nach ihrer literarischen und geistigen Art ist diejenige Schicht des Hexateuchs, welche man als den Priesterkodex (Siglum P) zu bezeichnen sich gewöhnt hat, eine Bezeichnung, deren Recht und Sinn vorerst dahingestellt bleiben muss. Die kritische Frage scheint bei dieser Schicht auf den ersten Blick einfach zu liegen: wie die vergleichenden Tabellen zeigen, besteht die grösste Uebereinstimmung gerade in der Ausscheidung dieser Schicht. Bei näherem Zusehen zeigt sich indessen sofort, dass auch diese Schicht nicht einheitlich ist.

Es ist das kurz zu beweisen. Die zu P gehörigen Stücke der Genesis geben das Bild einer „planvollen Gliederung und strengen Konstruktion". Dieser Eindruck lässt sich in den mittleren Büchern des Pentateuchs schlechterdings nicht festhalten. Was hier zu P gehört, kann so wie es jetzt vorliegt ganz unmöglich als ursprüngliches einheitliches Ganzes begriffen werden. Es fehlt im ganzen und in breiten Einzelpartien an einer erkennbaren Ordnung so gut wie vollständig, es wird vielmehr oft ein deutlicher Zusammenhang durch umfangreiche Einsätze zerrissen, so ist z. B. Lev 8 die unmittelbare Fortsetzung zu Ex 40, Lev 16 zu Lev 10. Das muss von vornherein den Verdacht erwecken, dass in P eine literarische Kompilation vorliegt (Wc 137, Kue § 5 S 51). Dieser Verdacht bestätigt sich durchaus an einer Reihe in die Augen fallender Einzelheiten. Der Priesterkodex weist eine ganze Anzahl Doubletten auf. So wird z. B. die Besorgung des h. Leuchters zweimal vorgeschrieben, Ex 27 $_{20\,s}$ und Lev 24 $_{1-4}$; doppelt findet sich das Gesetz über das Morgen- und Abendbrandopfer, Ex 29 $_{38-42}$ und Nu 28 $_{3-8}$; Pendants sind Ex 29 Lev 8—10 und Lev 1—7: „Da Lev 8 die ersten Opfer dargebracht wurden, so schienen die allgemeinen Opferregeln Lev 1—7 vorher ihren Platz zu haben", nur hat der Verf. von Lev 8 diese Regeln nicht vorausgesetzt, sonst würde er nicht noch einmal mit so grosser Ausführlichkeit das Verfahren angeben (vgl Wc 138); Ex 35—39 ist eine Wiederholung von Ex 25—29 (vgl Wc 144 gegen Nöldeke und Dillm, Kue § 6 A 15); Ex 40 $_{1-16}$ enthält Be-

fehle, welche sämtlich schon einmal gegeben worden waren (Wc 145); in Lev 4 $_{1-35}$ 5 $_{1-13}$ $_{14-26}$ liegen drei selbständige Aufsätze über Chattath und Ascham vor (vgl Wp^2 78 A 2, in p^3 nicht mehr); die levitischen Geschlechter werden Ge 46 $_{11}$ Ex 6 $_{16}$ ss Nu 3 $_{17}$ ss und etwas anders Nu 26 $_{58}$ aufgezählt; die den verschiedenen levitischen Geschlechtern zukommenden Verrichtungen bei der Translokation des Wüstenheiligtums werden zuerst Nu 3, dann gleich in cp 4 noch einmal detaillierter beschrieben. Derartigen Doubletten tritt eine stattliche Anzahl handgreiflicher Differenzen zur Seite. Es genügt auch hier an einigen Beispielen: Ex 27—29 und Lev 8 kennen nur einen Altar, es ist in diesen Kapiteln eben von dem Altar die Rede und für Darbringung der Räucheropfer sind Lev 10 16 Nu 16 s Pfannen vorausgesetzt; der Befehl einen Räucheraltar anzufertigen, der Ex 30 $_{1-10}$ in sehr auffälliger Weise der Anweisung zur Herstellung des Heiligtums und seiner Geräte nachhinkt, sowie die Unterscheidung von Brandopfer- und Räucheraltar in Ex 35—40 ist dem gegenüber eine Bereicherung des Heiligtums; hier liegt eine Verschiedenheit innerhalb P vor, der Wc 139 ss die Bedeutung eines kritischen Princips von höchster Wichtigkeit beilegt (vgl auch Kue § 6 A 13 S 71, Corn 57). Die feierliche Salbung wird nach Ex 29 $_{4-9}$ $_{29}$ Lev 4 $_{3}$ $_{5}$ $_{16}$ 6 $_{13}$ $_{15}$ 8 $_{12}$ s 16 $_{32}$ 21 $_{10}$ $_{12}$ Nu 35 $_{25}$ nur dem Aaron nicht aber seinen Söhnen zu Teil, nach Ex 28 $_{41}$ 30 $_{30}$ 40 $_{15}$ Lev 7 $_{36}$ 10 $_{7}$ Nu 3 $_{3}$ werden auch diese gesalbt (vgl Dillm II 463, Corn 56). Die Leviten sind nach Nu 3 $_{6}$ ss ein Geschenk des Volks an die Priester, nach v $_{11-13}$ ein von Jhwh verlangter Ersatz für die ihm verfallene Erstgeburt; dienstpflichtig sind sie nach Nu 4 $_{23}$ vom 30.—50. Lebensjahr, nach Nu 8 $_{23-26}$ vom 25.—50. Jahr. Bei Sündopfern, welche dem Hohepriester oder der ganzen Gemeinde gelten, wird nach Lev 4 $_{6}$ s $_{17}$ das Blut siebenmal an den Vorhang im Heiligtum gespritzt, nach Ex 29 $_{12}$ Lev 8 $_{15}$ 9 $_{9}$ dagegen an die Hörner des Altars d. h. des Brandopferaltars gestrichen; als Opfertier ist beim Sündopfer für die Gemeinde nach Lev 4 $_{14}$ ein Farren, nach Lev 9 $_{3}$ ein Ziegenbock zu verwenden. Die Kopfsteuer ist nach Ex 30 $_{11-16}$ für den Kultus, nach 38 $_{25-28}$ für die Herstellung des Heiligtums bestimmt (weiteres u. a. bei Reuss § 378). Diese Beispiele genügen um zu beweisen, dass P keine ursprüngliche literarische Einheit ist.

Wenn trotzdem die P-Stücke von den übrigen Schichten des Hexateuchs unverkennbar durch eine gemeinsame geistige Art und, Schattierungen im einzelnen vorbehalten, auch durch einen gemeinsamen literarischen Charakter sich abheben, so kann hier gleich zum voraus festgestellt werden, was schon bei den übrigen Hauptschichten zu konstatieren war, dass P nur als Sammlung von Produkten einer Schule verständlich wird. Daraus erklärt sich die relative Einheitlichkeit von P. Sind aber in P die auf gemeinsamen Grundanschauungen beruhenden Studien einer Schule zusammengetragen worden, so wird ohne weiteres begreiflich, dass im einzelnen Doubletten und Differenzen vorkommen. Darüber, dass man sich die Entstehung von P so vorzustellen habe, sind nicht bloss die Vertreter der Graf'schen Hypothese einig, diese Vorstellung wird auch von denjenigen Kritikern geteilt, die im übrigen eine andere

literar-historische Erklärung von P geben. Dillm unterscheidet so gut wie Wellh, Kue u. a. verschiedene Schichten innerhalb P, wenngleich seine Scheidung im einzelnen vielfach anders ausfällt, als bei jenen Kritikern, und ebenso erkennt Kittel 88 unumwunden an, dass trotz dem wesentlich gleichartigen Charakter „auch dieses Buch eine vollkommene Einheit im Sinn einer uno tenore von demselben Verfasser koncipierten und niedergeschriebenen Schrift nicht darstellt". Weiterhin herrscht heute darüber völlige Uebereinstimmung, dass man innerhalb P im wesentlichen drei Schichten zu unterscheiden hat. Die eine Schrift, welche durch die P-Stücke der Genesis eingeleitet wird, soll im folgenden durch P^g bezeichnet werden, als priesterliche Grundschrift, mit Beibehaltung der älteren Bezeichnung Grundschrift, weil diese Schrift in der That, wie noch zu zeigen sein wird, nicht nur der Grundstock ist, an welchen die übrigen Schichten des Priesterkodex sich angesetzt haben, sondern schliesslich auch die Grundlage für die Gesamtredaktion des Pentateuchs (beim Buch Josua liegt die Sache wohl etwas anders). Von dieser Grundschrift P^g hebt sich eine Sammlung von Gesetzen ab, für welche die von Klostermann aufgebrachte Bezeichnung Heiligkeitsgesetz durchgedrungen ist; im folgenden ist für diese Schicht als Zeichen P^h (= priesterliches Heiligkeitsgesetz) angewandt. Endlich sind eine Reihe von Zusätzen und Novellen zu P^g und P^h vorhanden, Studien und Beiträge sekundärer Arbeiter, die unter der Bezeichnung P^s zusammengefasst werden mögen [1]).

A. Die priesterliche Grundschrift.

§ 42. Allgemeine Charakteristik.

Der Priesterkodex ist eine Verbindung von Gesetzgebung und Geschichte, wobei öfter eine Unterscheidung beider unmöglich ist, so dass mancher Abschnitt mit gleichem Recht als Erzählung wie als Gesetz bezeichnet werden kann (z. B. Lev 10 Nu 7 9_{1-14} 31 vgl Kue § 5 A 14). Dieser Grundcharakter beruht auf der Art von P^g. Diese Schicht ist eine Verbindung von Gesetzgebung und geschichtlicher Ueberlieferung, eine historisch-legislative Schrift. Sieht man aber auf die Tendenz der Schrift, so kann von einer Zwiespältigkeit nicht die Rede sein. Schon wenn man den Umfang vergleicht, den Geschichte und Gesetzgebung in P^g haben,

1) Zu den Sigla für die Schichten: Für P^g hat Wellh Q Vierbundesbuch), Kue und Corn P^2, Dillm A; für P^h hat Dillm S (Sinaigesetz), Klosterm H, Kue und Corn P^1; für P^s hat Kue P^3 P^4 etc., Corn P^x.

zeigt sich sofort, dass die letztere weit überwiegt. Wenn P^g trotzdem historisch angelegt ist, so dass bei der Scheidung der Schichten in P die historische Aufreihung der Gesetze geradezu ein Kriterium für P^g ist, so verrät doch schon die ganze Art der Geschichte von P^g, dass diese Schicht auch in ihrem historischen Teil keinen andern Zweck hat, als „die Entstehung gewisser religiöser Institutionen in altheiliger Zeit“ (vgl Wurster ZatW IV 112) und damit das altheilige Recht dieser Institutionen nachzuweisen. P^g will so „eine — natürlich normative — Darstellung von der Entstehung und den Ordnungen des israelitischen Gottesstaats geben“ (Dillm III 648; vgl Wurster 118, Reuss § 379) und ist also eine legislative Schrift in historischer Form und mit historischer Substruktion. Den Anspruch mosaischer Abfassung, um das gleich hier zu sagen, erhebt P^g nicht; die darin mitgeteilten Gesetze wollen gewiss als mosaisch angesehen sein, aber eine Schrift, die, wie sich zeigen wird, auch des Moses Tod und die Eroberung des Landes noch berichtete, ist auf keinen Fall ex persona Mosis geschrieben.

Gleich im Eingang der Untersuchung empfiehlt es sich, auch die Frage aufzuwerfen, für wen diese Schrift von Haus aus bestimmt ist. Mag es sich mit P im ganzen verhalten wie ihm will, mag der Priesterkodex ein Priestermanuale sein oder nicht, darüber wird kein Zweifel möglich sein können und es wird sich noch im einzelnen bestätigen, dass P^g jedenfalls kein Priestermanuale, sondern ein Volksbuch sein will (Wurster 118, Driver 118 s). Auch Partien, welche nur die Priester anzugehen scheinen, wie z. B. das Opferritual gehören gemäss der beherrschenden Ansicht vom Kultus in ein Gesetzbuch, das für die Gemeinde bestimmt ist: „alle, welche am Leben der Theokratie Teil nehmen wollen, müssen“, natürlich innerhalb bestimmter Grenzen (vgl u. § 49 Schl.), „über ihr Wesen Bescheid wissen und zu diesem gehört in erster Linie die Theorie des Opferdiensts“ (Wp 55).

Die Anlage und der Umfang des Werks bestätigen als seinen Zweck, die Entstehung des israelitischen Gottesstaats und seiner Ordnungen zu beschreiben.

Der historische Teil von P^g (vgl Reuss § 379) giebt zunächst die Vorgeschichte der Entstehung des israelitischen Gottesstaats. Die P^g-Stücke der Genesis führen die Weltschöpfung, die vorsintflutlichen Väter, die Flut und die Patriarchen des Volkes Israel meist in knapper tabellarischer Aufzählung vor; zu eigentlicher Erzählung kommt es nur dann, wenn aus der Geschichte eine hierokratische Institution resultiert; es wird davon noch besonders zu reden sein. Die Bedrückung Israels in Aegypten wird als ebenfalls

noch zur Vorgeschichte gehörig kurz notiert. Ausführlich wird P^g bei der Schilderung der Befreiung aus Aegypten, denn damit beginnt eben die Entstehung des Gottesstaats. Von dem Augenblick an, wo Moses mit Gott auf dem Berge verkehrt, tritt auch in P^g selbst — abgesehen von allen Zusätzen von P^h und P^s — der Charakter einer historischen Schrift fast zurück hinter der breiten Masse von Gesetzen, die das Volk in der Hauptsache während seines Aufenthalts am Sinai (P^g in Ex 25 — Nu 10), zu einem kleinen Teil während der Wüstenwanderung (Nu 17 s) und auf moabitischem Boden (Nu 26 s 33 $_{50}$—36 $_{12}$) erhält. P^g im Pentat. schliesst, nachdem die letzten Anordnungen des Moses, seine Verteilung des Ostjordanlands an die 2½ Stämme Ruben Gad und Halbmanasse — für P^g eine feststehende Ansicht — und die grundlegenden Gesichtspunkte für die Verteilung des Westjordanlandes (Nu 34—36) mitgeteilt worden sind, mit einem Bericht über den Tod des Moses (in Dt 34).

Indessen P^g kann damit nicht abgeschlossen haben. Schon die Symmetrie verlangt entsprechend der Vorgeschichte der Theokratie auch deren Verwirklichung. Speciell der Bericht über die feierliche Einsetzung des Josua zum Nachfolger des Moses sowie die prinzipielle Einleitung der Verteilung auch des Westjordanlandes noch durch Moses zielt auf den Abschluss von P^g durch eine Josuageschichte hin. Thatsächlich sind nach allgemeiner Uebereinstimmung jedenfalls in der zweiten Hälfte des Buches Jos umfangreiche P-Stücke vorhanden. Wellh hat indessen deren Zuweisung zu P^g beanstandet. Er meint, P^g habe mit dem Tod des Moses abgeschlossen und die P-Stücke in Jos 13—24 können deswegen nicht zu P^g gehören, weil diese Schrift in der ersten Hälfte des Josuabuchs sich nirgends spüren lasse, ein Bericht über die Verteilung des Landes aber ohne Bericht über die Eroberung in der Luft schwebe. Auch stellen diese Stücke keinen eigenen Zusammenhang mehr dar, sondern setzen JED voraus. Ein selbständiges Werk wie P^g, wenn es gleich gegen Krieg und Kriegsberichte Abneigung zeige, hätte doch die Kämpfe Josuas unmöglich übergehen können (Wp^2 380 p^3 374; anders Wc).

Allein in Jos 1—12 gehören thatsächlich doch einige wenige Verse P (vgl Tab.). Diese nehmen Dillm und Kue für P^g in Anspruch und auch Wc 127 hat z. B. 9 $_{15b\ 17}$—$_{21\ 27}$* für P^g ausgeschieden, während er sich S 122 123 über 4 $_{19}$ 5 $_{10}$—$_{12}$ des zurückhaltenden Ausdruckes bedient, diese Verse „hängen mit P^g zusammen". Dillm Kue Driver nehmen entschieden an, dass P^g eine Josuageschichte gehabt hat. Aus der Geschichte der Eroberung hätte P^g nach Dillm III 441 wenigstens die Hauptereignisse herausgehoben. Für Kue beweisen die schon erwähnten Daten in Nu, dass in P^g das Ziel der Erzählung mit dem Tode des Moses nicht erreicht war, dass vielmehr eine Darstellung der Ansiedlung Israels zum ganzen Plan der Schrift gehörte. Während aber die Reste von P^g in cp 13—24 eine ausführliche Darstellung voraussetzen, sind die von P^g erhaltenen Fragmente in cp 1—12 so dürftig, dass sich nicht mehr entscheiden lässt, ob die Erzählung hier ins einzelne ging. Wenn man dies aus 9 $_{15b\ 17}$—$_{21\ 27a}$ vermuten möchte, so steht dem entgegen, dass dieses Beispiel für das Ganze nicht beweisend ist, weil P^g auch in der summarischen Vorgeschichte in den Fällen ausführlich wird, wo es sich um Entstehung einer wichtigen Institution handelt; der Vorgang mit den Gibeoniten könnte daher auch ausnahmsweise ausführlicher geschildert worden sein, weil er ein Ergebnis für den Tempelkult hatte (Kue § 6 S 99 u. A 47 s). Driver 119 spricht

bestimmt die Vermutung aus, der Bericht über die Eroberung des Landes sei nur ein summarischer gewesen, eine Vermutung für welche jedenfalls auch der Umstand spricht, dass P^g schon in der Mosesgeschichte für kriegerische Aktionen kein Interesse zeigt (der Midianiterkrieg Nu 31 gehört P^g nicht an).

Nun hat WELLH ja aber auch Bedenken gegen die Zuweisung der P-Stücke in Jos 13—24 an P^g wegen deren Zusammenhangslosigkeit (Wc 130 ss erkennt übrigens P^g hier durchaus an). Dieselbe dürfte darauf beruhen, dass der Text von P^g hier eine weniger rücksichtsvolle Behandlung erfahren hat als im Pentat. (es wird das unten bei der Besprechung der Redaktion noch einmal zur Sprache kommen müssen). In der That hat KUE § 6 S 99 s u. A 52 s nachgewiesen, dass der Text von P^g mancherlei Alterationen erfahren hat. Schon solche kleine Aenderungen, wie die, dass die bei P^g sonst übliche Reihenfolge Manasse Ephraim hier mit Rücksicht auf die andern Quellen in Ephraim Manasse umgewandelt worden ist, sind hiefür beweisend. Dass die jetzige Zusammenhangslosigkeit in der That auf Rechnung der Redaktion kommt, hat WELLH selbst gezeigt durch den Nachweis, dass 18_1 ursprünglich vor 14_1 ss stand (Wc 130, von KUE l. c. A 52 recipiert). Ausserdem aber ist der P^g-Text wie im Pentat. so auch hier vielfach von sekundären Bearbeitern erweitert und verändert worden (als sicher sekundär nennt KUE $13_{21b\ 22}$ $22_{9—34}$).

P^g ist von da aus als ein in sich abgeschlossenes planmässig angelegtes Werk zu bezeichnen. Aus diesem Charakter von P^g ergiebt sich sofort auch das Vorurteil, dass in P^g eine nach der Absicht des Verfassers selbständige Schrift vorliegt, die also keineswegs von Haus aus darauf angelegt war, mit andern zusammengearbeitet zu werden. Das im Auge zu behalten ist wichtig. S MAYBAUM's Ansicht, dass die sogenannten grundschriftlichen Stücke der Erzählung nie einer besonderen Quellenschrift angehört haben, sondern Zusätze eines Ergänzer-Redaktors zu JE sind — eine Umkehrung der alten Ergänzungshypothese — hat keine Nachfolger gefunden und ist von BUD Ur. 276—80 Fussn. abgefertigt worden. Es darf namentlich für Ausscheidung verwandter Stücke geradezu als kritischer Kanon gelten, dass eigentliche Widersprüche innerhalb P^g auszuschliessen sind (vgl z. B. Wc 51). Eine solche strenge Einheitlichkeit eines literarischen Erzeugnisses ist zugleich ein Zeichen von schriftstellerischer Selbständigkeit. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, dass P^g statt unmittelbar aus dem Strom lebendiger Ueberlieferung zu schöpfen durchaus von literarischen Vorgängern abhängig ist. Die literarische Selbständigkeit von P^g liegt dann eben in der Art und Weise, wie das gegebene Material verarbeitet worden ist. Ueber diese beiden Seiten von P^g s. u. § 45 s.

Als selbständige Schrift weist sich P^g auch in der Anlage der mosaischen Gesetzgebung aus. Es ist schon bemerkt worden, dass der legislative Teil von P^g in dem Rahmen der geschichtlichen Darstellung bleibt. Die Folge der Gesetze ist historisch motiviert. Für P-Gesetze, welche diesen Zusammenhang unterbrechen, ist von hier aus die Zugehörigkeit zu P^g sofort verdächtig (vgl u. a. KUE § 6 A 38). REUSS § 378 Schl. macht darauf aufmerksam, dass man einen sinaitischen und einen moabitischen Codex unterscheiden könne; innerhalb des ersten Codex ergiebt sich eine Gruppierung aus der wieder historisch bedingten Verschiedenheit des Orts der Mitteilung der Gesetze: eine erste Gruppe, P^g in Ex 25 — Lev 16 wird auf dem Sinai mitgeteilt, eine zweite, von Nu 1 an, im Bundeszelt. Zwischen dem sinaitischen

und moabitischen Codex steht übrigens noch eine Gruppe, Nu 17 s, Gesetze die ebenfalls durch die Situation motiviert sind. Die P^g-Gesetze folgen sich demnach in vier durch den Gang der Geschichte gegebenen Gruppen: P^g in Ex 25 — Lev 16, in Nu 1—10, in Nu 17 s und in Nu 33_{50}—36_{12}. Indessen eine Zusammenstellung von Gesetzen rein nach der Zeitfolge ihres Erlasses würde an sich noch keine Gewähr für gute Ordnung geben; eine umfassendere Gesetzgebung würde dabei eher ein so buntes Bild bieten wie das praktische Leben, dessen Fragen die Gesetze nötig machen. Diese Gefahr ist für P^g schon dadurch bedeutend reduciert, dass die hier beabsichtigte Gesetzgebung, worauf noch zurückzukommen ist, in der Hauptsache nur eine Kultusgesetzgebung ist. Aber deren gute Ordnung beruht wesentlich darauf, dass mit der historischen Anordnung eine durchaus von sachlichen Gesichtspunkten geleitete Disponierung sich verbindet (Wc 175 s). In der Leichtigkeit und Sicherheit, mit welcher diese Verbindung vollzogen ist, kommt zugleich eine nicht zu unterschätzende schriftstellerische Kunst zum Vorschein. Dass aber bei der Anordnung der P^g-Gesetze auch sachliche Gesichtspunkte mitspielen, ergiebt sich schon aus der Thatsache, dass diese Gesetzgebung ebenso wie (das Bundesbuch?) das dt'ische Gesetz, der Ezechielische Entwurf (cp 40 ss) und das Heiligkeitsgesetz mit Bestimmungen über den Ort des Gottesdienstes anhebt (Wc 153). Sachlich angesehen lassen sich die Gesetze von P^g in zwei Hauptstücke gruppieren. „Das erste Hauptstück, P^g in Ex 25 — Lev 16, hat es zu thun mit der Gründung des Fundaments“ der ganzen Hierokratie, „das ist die Stiftshütte und das Priestertum und der auf beiden ruhende Kultus“ Das zweite Hauptstück, P^g in Nu 1—18, betrifft das Lager und die Leviten, d. h. die Beziehungen des Volks und der vom Volk den Priestern geschenkten Leviten zu dem Fundament und Centrum der israelitischen Hierokratie (Wc 175). Der von Reuss sog. moabitische Codex, Nu 33_{50}—36_{12}, ist nicht mehr Kultusgesetzgebung; soweit diese Kapitel nicht einfach auf die Josuageschichte überleiten, durch eine Verbindung von Verordnung und geschichtlichem Bericht, geben sie Bestimmungen für die Verpflanzung der vorher für die Wüstenzeit d. h. in abstracto entworfenen hierokratischen Verfassung auf den konkreten Boden des dem Volk angewiesenen Landes. Dieser moabitische Codex ist so eine Art Vollzugsinstruktion zu den beiden Hauptstücken.

E Bertheau's Versuch, die Gesetzesmassen der drei mittleren Bücher des Pentateuchs in 7 Gruppen mit je 7 Reihen von je 10 Geboten zu verteilen (Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs, Göttingen 1840), ist jedenfalls in dieser Ausführung, die noch nicht mit der jetzt anerkannten Unterscheidung von Schichten in P rechnen konnte, hinfällig. Aber nicht bloss das, sondern das ganze Unternehmen, etwa die P^g-Gesetzgebung in Dekaloge zu zerlegen und so eine mathematische Anlage herauszubringen, ist aussichtslos und heute aufgegeben (näheres bei Kue § 4 A 3 Abs. 2).

I. Sprache und Stil von $P^{(g)}$.

§ 43. Der Sprachgebrauch.

Unter den drei Schichten von P gehören namentlich in lexikalischer Hinsicht P^g und P^s gegenüber P^h zusammen. P^h hat neben

vielem mit den beiden andern Schichten gemeinsamem eine grosse Anzahl von Eigentümlichkeiten. Eine Unterscheidung von P^g und P^s in dieser Hinsicht ist, ganz wenige Ausnahmen vorbehalten, nicht durchführbar; P^s steht P^g wie sonst noch so auch in der Sprache näher. P^g erweist sich als die Grundschrift des Priesterkodex auch darin, dass die Sprache von P^g eigentlich mit dem gemeinsamen Sprachgebrauch von P sich deckt. Es werden demgemäss in diesem § bei dem Lexikon und der Grammatik von P^g zugleich P^h und P^s berücksichtigt, soweit sie mit P^g zusammentreffen. Wo nicht ausdrücklich das Gegenteil bemerkt ist, wird im folgenden also der mit P^g sich deckende allgemeine Sprachgebrauch von P vorgeführt.

Im Lexikon mögen auch hier die Bezeichnungen Gottes und die Nomina propria voranstehen.

In der *Bezeichnung Gottes* bringt P^g wie E den Gedanken einer stufenweisen Entwicklung der Gotteserkenntnis zum Ausdruck. Gott ist den Patriarchen Abraham Isaak und Jakob als אֵל שַׁדַּי erschienen, aber unter dem Namen יהוה hat er sich ihnen nicht geoffenbart. Seinen Namen יהוה teilt Gott erst dem Moses und durch diesen dem Volk mit (Ex 6 2 s). Diese Anschauung ist in den P^g-Stücken der Genesis durchgeführt: wenn Gott den Patriarchen erscheint stellt er sich als אל שדי vor und diese reden ihn mit diesem Namen an (vgl Ge 17 1 28 3 35 11 48 3; einmal, 49 25 [nach d. alt. Vers.], in altem poet. Zusammenhang und einmal, 43 14, redakt. in E-Text). P^g selbst redet vor Ex 6 2 von Gott als von אֱלֹהִים (vgl z. B. Ge 1 und die Flutgeschichte bei P^g; Ge 17 3 9 15 18 19 22 23 25 11 35 9 11 13 15). Wenn Ge 17 1 bei P^g יהוה steht, so ist das vermutlich der lapsus calami eines Abschreibers. Die Bemerkung Wellh's (Wp² 411 A 2. p³ 405 A 2) über den Gebrauch von Elohim und die Anwendung der Gottesnamen im Priesterkodex hat nach dem Zusammenhang die Schwierigkeit der religionsgeschichtlichen Deutung der vorliegenden Daten im Auge. Der Gebrauch von הַשֵּׁם als Gottesname in Lev 24 11 ist singulär und gehört P^s.

Der Name des *Volkes Israel* ist bei P durchweg בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

Abraham heisst bei P^g bis Ge 17 5 אַבְרָם; die Redaktion hat das auch in den übrigen Quellen durchgeführt.

Die Bezeichnung יִשְׂרָאֵל für Jakob hat P^g nicht.

Die *Monate* werden bei P nicht durch Namen sondern durch *Zahlen* bezeichnet: Ex 12 2 18 40 2 17 Lev 23 5 Nu 9 1 5 20 1 28 16 33 3 Jos 4 19 (vgl Dillm II 98, Kue § 3 A 9, Bud ZatW XI 205).

Die *Hethiter* heissen nur bei P^g, hier aber immer בְּנֵי חֵת Ge 23 3 5 7 10 16 18 20 25 10 (27 46 בְּנוֹת חֵת) 49 32 (Dillm I 292). JE und D schreiben חִתִּים Ex 3 8 17 13 5 23 23 28 33 2 Nu 13 29 Dt 7 1 20 17 Jos 1 4 3 10 9 1 11 3 12 8 24 11 (vgl Jud 1 26 3 5). Bei J kommt חֵת als Name des Heros Eponymos vor Ge 10 15. Als Singular zu בְּנֵי חֵת hat P^g חִתִּי Ge (15 20) 23 10 25 9 26 34 bis 36 2 49 29 s. Dabei ist eine unrichtige Lokalisierung dieses Volks eine Specialität von P^g, sofern dieses ins Libanongebiet und nicht mehr nach Kanaan gehörige Volk hier zu einem kanaanitischen Stamm gemacht wird (näheres bei Bud Ur. 347 A 1).

Namentlich aber hebt P sich ab durch seine *geographischen Bezeichnungen.*

Vor כְּנַעַן wird fast regelmässig אֶרֶץ gesetzt. Das Vorkommen von אֶרֶץ כְּנַעַן ist ein fast sicheres Kennzeichen für P. Vgl Ge 11 31 12 5 13 12 16 3 17 8 23 2 19 31 18 33 18 35 6 37 1 Ex 6 4 16 35b Lev 14 34 18 3 25 38 Nu 13 2 17 32 30 33 51 34 2 Dt 32 49 Jos 21 2 22 9 11 32 (vgl Dillm I 219 II 53 165 540 u. sonst). Ohne ארץ steht כנען bei P^g in der Wendung בְּנוֹת כְּנַעַן Ge 28 1 36 2 (vgl Dillm I 321). Allerdings kommt ארץ כנען auch bei JE vor: Ge 42 5 7 13 29 32 44 8 45 17 25 47 13 15. Dillm's Zurechtlegung dieser Erscheinung (I 412), das sei hier „durch den Gegensatz gegen Aegypten gefordert", ist nicht recht deutlich. Eher könnte man an die auf andere Erscheinungen sich stützende Bemerkung Kue's denken, dass in der Josephsgeschichte mancherlei im einzelnen nicht mehr nachweisbare späte Hände bereichernd thätig gewesen sind. In Jos 24 3 ist der Text nicht in Ordnung; in LXX fehlt כנען.

Regelmässig steht bei P אֶרֶץ מִצְרַיִם (vgl Ex 16 1 3 6 32 19 1 Nu 3 13 8 17 9 1 (14 2b?) 26 4. Aber auch in JE und D kommt neben einfachem מצרים (Ex 18 1 Nu 11 5 20 20 5 15 16 21 5 22 5 11 23 22 24 8 32 11 Dt 1 30 4 20 16 1 25 17) auch ארץ מצרים vor (Ge 41 34 Ex 32 1 4 7 8 11 23 33 1 Dt 1 27 13 6 11 16 3 bis).

Driver 128 hat folgende geographische Namen als für P charakteristisch zusammengestellt:

קִרְיַת אַרְבַּע für Hebron Ge 23 2 35 27 Jos 15 13 54 20 7 21 11. Der Name in JE bekannt aber nicht gebraucht, vgl Jos 14 15 und Jud 1 10.

מַכְפֵּלָה Ge 23 9 17 19 25 9 49 30 50 13.

פַּדַּן אֲרָם Ge 25 20 28 2 5 6 7 31 18 33 18 35 9 26 46 15 (48 7 פַּדָּן allein). J und D sagen אֲרַם נַהֲרַיִם Ge 24 10 Dt 23 5 (vgl auch unten in § 58).

מִדְבַּר צִן Nu 13 21 20 1a 27 14 33 36 34 3 Dt 32 51 Jos 15 1. Ohne מדבר Nu 34 4 Jos 15 3.

עַרְבוֹת מוֹאָב Nu 22 1 26 3 63 31 12 33 48—50 35 1 36 13 Dt 34 1 8 Jos 13 32.

In der Bezeichnung der *heiligen Berge* folgt P einer andern Tradition als D. Der Berg der Gesetzgebung heisst bei P durchweg סִינַי, der Berg auf dem Moses stirbt, נְבוֹ (Nu 32 38 Dt 32 49 34 1). Ueber den letzteren ist die Tradition von J und E verloren gegangen; wenn man von der Bezeichnung des Bergs der Gesetzgebung aus einen Analogieschluss machen darf, so wäre D der Ueberlieferung von E, P der von J gefolgt.

Eine eigene Tradition hat P über den *Ort wo Aaron stirbt.* Die Notiz Dt 10 6, dass dies auf der Station מוֹסֵרָה geschehen sei, hat EMeyer ZatW I 118 ss E zugewiesen; P lässt den Aaron auf dem Berge הֹר sterben (Nu 20 22 ss. Auch hier mit Anschluss an die Tradition von J?).

In dem nun folgenden sonstigen Lexikon von P (P abgesehen von den Eigentümlichkeiten von P^h und P^s) sind die zahlreichen namentlich kultischen termini technici, welche jetzt P eigentümlich sind, für welche aber in den übrigen Quellen meist auch die Gelegenheit der Anwendung fehlt, mit wenigen Ausnahmen ausgelassen. Eine Vergleichung des Sprachgebrauchs von P mit dem des übrigen A.T. ist absichtlich unterlassen worden, um nicht späteren Untersuchungen vorzugreifen. Wörter und Ausdrücke die auch P^h hat, sind durch * bezeichnet. Mit „Bud." ist hier und im folg. § dessen Abhandlung „Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs, besonders der Quellen J und E" in ZatW XI 193—234 [S 203—211 eine Tabelle] citiert).

אֶזְרָח* und אֶזְרַח הָאָרֶץ* Ex 12 19 48 49 Lev 16 29 17 15 18 26 19 34 23 42 24 16 22 Nu 9 14 15 13 29 s Jos 8 33 (Dillm II 90 124 u. sonst, Bud 207).

נֹאתָה Ge 34 10 47 27 Nu 32 30 Jos 22 9 19 (Dillm I 362, Driv 125).

אֲחֻזָּה* Ge 17 8 23 4 9 20 36 43 47 11 48 4 49 30 50 13 Lev 14 34 25 10 13 24 S 27 S 32—34 41 45 S 27 16 21 S 24 28 Nu 27 4 7 32 22 35 2 8 28 Dt 32 49 Jos 21 12 39 22 9 19. Das Wort steht ausserdem Nu 32 5 in einem J-Text, wohl von einem R eingesetzt, sowie Jos 22 4 (Dillm I 253 291 432 440 etc. Wc 51, Bud 208, Driv 125).

לְאָכְלָה Ge 1 29 S 6 21 9 3 Ex 16 15 Lev 11 39 25 6 (Dillm I 34 126 II 165 172, Bud 208).

אֻמּוֹת als t. t. für die Stämme oder Geschlechter gewisser arabischer Völkerschaften Ge 25 16 Nu 25 15. Sonst im A.T. nicht (Dillm I 310 II 171).

אֲנִי bei P um 130mal, אָנֹכִי nur Ge 23 4 (Giesebrecht ZatW I 251 ss, Driv 127).

אָסַף in der Wendung נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו Ge 25 8 17 35 29 49 29 33 Nu 20 24 27 13 31 2 Dt 32 50. In Nu 20 26 27 13 נֶאֱסַף ohne עַמָּיו in der gleichen Bedeutung.

אִשֶּׁה, ein t. t der Opfersprache, kommt bei P 60mal vor; aber doch auch bei D: Dt 18 1 und Jos 13 14.

אִתּוֹ, עִמּוֹ etc. pleonastisch bei Aufzählungen: Ge 6 18 7 7 13 8 16 18 9 8 28 4 46 6 7 Ex 28 1 41 29 21 Lev 8 2 30 10 9 14 15 (25 41 54 עִם) Nu 18 1 2 7 11 19 32 29 (Bud 207, Driv 124; siehe unten זֶרַע).

בְּ = *an* in Aufzählungen, zur Subsumtion: Ge 7 21 8 17 9 10 15 10 5 20 32 23 18 Ex 12 19 13 2 Lev 17 15 Nu 31 11 26 (vgl Dillm I 127 162 293 II 111 125, Bud 196). Ebenso wird auch לְ verwendet (Wp² 372 p³ 366).

בֵּית אָבוֹת Ex 6 14 12 3 Nu 1—4 oft, 7 2 17 17 18 21 26 2 34 14 Jos 22 14. Abgekürzt in der Formel רָאשֵׁי אָבוֹת durch Auslassung von בית Ex 6 25 Nu 31 26 32 28 36 1 Jos 14 1 19 51 21 1 (vgl Bud 206, Driv 126)

בֶּן־שָׁנָה Ge 5 32 7 6 Ex 12 5 etc. (Bud 196).

בֶּן־שְׁנָתוֹ* Lev 12 6 14 10 23 12 Nu 6 12 14 7 15—83 (neben בְּנֵי־שָׁנָה) 15 27 (Dillm II 506).

בָּרָא Ge 1 oft, 2 3 4 5 1 2, in der Bedeutung *schöpfen*, *erschaffen* noch Ge 6 7 R, dann Dt 4 32, vom ausserordentlichen göttlichen Thun überhaupt auch bei JE Ex 34 10 Nu 16 30 (vgl Dillm I 16).

בְּרִית in den Wendungen הֵקִים בְּרִית, נָתַן בְּרִית Ge 6 18 9 9 11 S 17 17 2 7 19 21 Ex 6 4 Nu 25 12; der Ausdruck כָּרַת בְּרִית wird von dem entsprechenden Handeln Gottes nicht gebraucht (vgl Dillm I 112 253 II 5 3III 171).

כָּל־בָּשָׂר Ge 6 12 S 17 19 7 15 S 21 8 17 9 11 15—17 (Dillm I 126); auch Dt 5 23 (Dillm III 611).

גָּוַע Ge 6 17 7 21 25 8 17 35 29 49 33 Nu 17 27 28 20 3 bis 29 Jos 22 20 (vgl Dillm I 126, Driv 124).

גֻּלְגֹּלֶת ein „Kopf", bei Zählungen Ex 16 16 38 26 Nu 1 2 18 20 22 3 47 (Dillm II 165 172 III 4, Driv 126).

דִּבָּה Ge 37 2 Nu 13 32 14 36 S (Dillm III 69 74).

דֶּגֶל Nu 1 52 2 2 3 10 17 18 25 31 34 10 14 18 22 25. Sonst noch HL 2 4.

דַּי Ex 36 5 7 Lev 5 7 12 8 25 26 28 (Dillm II 602), aber auch Dt 15 8 25 2.

דְּמוּת Ge 1 26 5 1 3 sonst im Hexateuch nicht.

דּוֹר Ge 6 9 9 12 Lev 23 43 Jos 22 27 S, namentl. in Formeln wie לְדֹרֹתָם, לְדֹרֹתֵיכֶם (Ge 17 7 9 12 Ex 12 14 17 16 32 S 27 21 29 42 30 8 10 21 31 31 13 16 40 15 Lev 3 17 6 11 7 36 10 9 17 7 21 17 22 3 23 14 21 31 41 24 3 25 30 Nu 9 10 10 8 15 14 15 21 23 38 18 23 35 29), welche abgesehen von der redaktionell alterierten Stelle Ex 12 42 ausserhalb P nicht vorkommen (vgl Dillm II 98 110 165 etc., Wp² 415 p³ 409, Bud 196 203, Driv 125).

זָכַר von Gottes Gedenken an den Bund mit den Vätern: Ge 8 1 19 29 Ex 2 24

6_5 (vgl Dillm II 1 21 53) Ex 32_{13} kommt eine solche Wendung auch in JE, aber in einem Stück mit sekundärem Charakter vor (vgl auch Dillm's Bemerkung z. St. II 338: die Konstruktion זָכַר לְ ist jüngerer Sprachgebrauch Dt 9_{27} ψ 25_7 136_{23}).

* זָכָר Ge $17_{10\,12\,23}$ $34_{15\,22\,24\,25b}$ Ex $12_{5\,48}$ Lev $1_{3\,10}$ $3_{1\,6}$ 4_{23} $6_{11\,22}$ 7_6 $12_{2\,7}$ 15_{33} 18_{22} 20_{13} 22_{19} 27_7 Nu $1_{2\,20\,22}$, in 3 siebenmal, 5_3 18_{10} 26_{62} $31_{7\,17\,18\,35}$ Jos 17_2, Dt 4_{16} 15_{19} Jos 5_4 [JE]; Ex 23_{17} [E?] 34_{23} [J?] Dt 16_{16} 20_{13} steht זָכוּר (vgl Dillm I 253 362, Bud 203). In der Verbindung זָכָר וּנְקֵבָה Ge 1_{27} 5_2 6_{19} $7_{3\,9\,16}$ Lev $3_{1\,6}$ $12_{2\,ss\,7}$ 15_{33} 27_{3-7} Nu 5_3 (vgl Bud 208).

זֶרַע in Verbindungen wie אַתָּה וְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ Ge 9_9 $17_{7\,bis\,8\,9\,10\,19}$ 35_{12} (46_6 וְכָל־זַרְעוֹ אִתּוֹ; ähnl. Nu 18_{19}) 48_4 Ex 28_{43} Nu 25_{13} (Dillm I 126 253, Driv 124).

זָרַק, Wc 65 für P in Anspruch genommen, kommt dort allerdings sehr oft (Ex $9_{8\,10}$ $29_{16\,20}$ Lev $1_{5\,11}$ $3_{2\,8\,13}$ $7_{2\,14}$ $8_{19\,24}$ $9_{12\,18}$ 17_6 Nu 18_{17} $19_{13\,20}$), aber auch Ex $24_{6\,8}$ bei E vor.

* חוּץ in der Wendung מִבַּיִת וּמִחוּץ Ge 6_{14} Ex 25_{11} 37_2 und מִחוּץ לְ Lev 10_4 $24_{3\,14\,23}$ Nu $5_{3\,4}$ 19_3 35_{27} (vgl Dillm II 597, Bud 209).

* חַיָּה bei Ge $7_{14\,21}$ 8_1 Lev 5_2 25_7 26_6 *das wilde Getier* im Gegensatz zu בְּהֵמָה, *den zahmen Tieren*, steht bei P zugleich für den Allgemeinbegriff *Tier* (Ge 1_{28} 8_{17} 9_5 Lev $11_{27\,47}$ 17_{13}), wofür J Ge 7_2 בְּהֵמָה sagt; Ge $37_{20\,33}$ steht bei JE חַיָּה als *wildes Tier*; übrigens wird בְּהֵמָה bei P auch noch in anderem als dem genannten Sinn gebraucht: Ge 8_{17} und Lev 11_2 bedeutet בְּהֵמָה *vierfüssiges Tier*, der übergeordnete Begriff ist in beiden Versen חַיָּה. P^g eigentümlich ist jedenfalls die Verbindung חַיַּת הָאָרֶץ Ge $1_{24\,25\,30}$ $9_{2\,10}$; JE, D und P^h schreiben dafür חַיַּת הַשָּׂדֶה Ge $2_{19\,20}$ $3_{1\,14}$ Ex $23_{11\,29}$ Dt 7_{22} Lev 26_{22}.

חֲמִישִׁית *ein fünftel*, von Dillm II 628 als Zeichen für P angeführt findet sich allerdings meist in P (Lev $5_{16\,24}$ 22_{14} $27_{13\,15\,19\,27\,31}$ Nu 5_7), aber Ge 47_{24} in der Bedeutung *der Fünfte* = der doppelte Zehnte bei J oder JE^s, und Ge 41_{34} hat E חִמֵּשׁ אֶת־אֶרֶץ מִצְרַיִם *den Fünften vom Land Aegypten erheben.*

* בְּיַד פ׳ zur Bezeichnung der menschlichen Vermittlung eines göttlichen Worts oder Befehls in Wendungen wie צִוָּה בְּיַד מֹשֶׁה u. ähnl. hat nur P; bei JE z. B. Ge 38_{20} Ex 4_{13} bezeichnet בְּיַד פ׳ die thatkräftige Vermittlung durch ein eigentliches Handanlegen, ein Gebrauch den übrigens auch P kennt Lev 16_{21} Nu 33_1. Jenen abgeschwächten Gebrauch vgl in Verbindung mit צִוָּה Ex 35_{29} Lev 8_{36} Nu 15_{23} 36_{13} Jos 14_2 $21_{2\,8}$, mit פִּקֵּד Nu 4_{49}, mit דִּבֶּר Ex 9_{35} [Quelle?] Lev 10_{11} Nu 17_5 27_{23} Jos 20_2, mit נָתַן תּוֹרָה Lev 26_{40}, in der Formel עַל־פִּי יהוה בְּיַד פ׳ Nu $4_{37\,45}$ 9_{23} 10_{13} Jos 22_9 (vgl Dillm III 221 569).

ידה im Hithpa. הִתְוַדָּה *bekennen* Lev 5_5 16_{21} 26_{40} Nu 5_7 (vgl Dillm II 429).

הוֹלִיד nicht יָלַד in diesem Sinn: Ge 5_{3-32} oft, 6_{10} 11_{11-27} oft, 17_{20} 25_{19} 48_6 Lev 25_{45} Nu $26_{29\,58}$, sonst im Hexateuch noch bei D: Dt 4_{25} 28_{41} (vgl Dillm I 106 u. sonst, Bud 209, Driv 127).

(יָשַׁב) ist nach Dillm I 227 charakteristisch für P (Ge $13_{6a\,12}$ $36_{7\,8}$ 37_1). J hat allerdings Ge 25_{18} 26_{2b} שָׁכַן. Aber gleich Ge 13_{6b}, wo der Ausdruck לָשֶׁבֶת יַחְדָּו aus v a wiederkehrt, wird von KS zu J gewiesen, in dessen Text sonst allerdings eine Lücke zwischen v 5 u. 7 anzunehmen wäre; 13_{18} weisen alle Kritiker J zu, Dillm I 229 auch (S 227 freilich nicht); ausserdem hat auch E יָשַׁב, vgl Ge 20_1 22_{19} 35_1 50_{22}.

כָּבוֹד יהוה bei P in der Hauptsache *die dem ganzen Volk wahrnehmbare Gegenwart Gottes:* Ex 16 10 24 17 29 43 40 34 s Lev 9 6 23 Nu 14 10 16 19 17 7. Ganz ähnlich bei JE von der Gotteserscheinung, welche dem Moses gewährt wird, Ex 33 18 22; bei R Ex 16 7 Nu 14 21 s *die sich bezeugende Macht Gottes* (vgl Dillm II 165 169).

כָּבַשׁ *unterwerfen,* Ge 1 28 Nu 32 22 29 Jos 18 1, im Hexateuch sonst nicht (vgl Dillm I 30—33 III 197).

כֹּהֵן kommt im Hexateuch ausser Dt 10 6, wo es übrigens *Priester werden* bedeutet, nur bei P vor, Ex 28 1 3 5 41 29 1 44 30 30 31 10 35 19 39 41 40 13 15 Lev 7 35 16 32 Nu 3 3 4, und zwar hier stets in der Bedeutung *Priesterdienst thun* (auch Nu 3 4 nach Kautzsch). Ebenso findet sich כְּהֻנָּה *Priesteramt, Priesterrecht* ausser der deuteronomistischen Stelle Jos 18 7 im Hexateuch nur bei P: Ex 29 9 40 15 Nu 3 10 16 10 18 1 7 25 13.

כֹּל bei P, wie bei D, reichlich gebraucht (Wc 65). Namentlich לְכֹל, Verallgemeinerungsformel, für P charakteristisch: Ge 9 10b 23 10b Ex 14 28 27 3 19 28 38 36 1b Lev 5 3 11 26 42 16 16 21 22 18 Nu 4 27 31 32 5 9 18 4 8 9 (vgl Driv 125).

כֶּסֶם, מֶכֶס und מִכְסָה Ex. 12 4 Lev 27 23 Nu 31 28 37—41, sonst nirgends (vgl Dillm II 98 103, Bud 207).

כִּפֻּרִים im ganzen A.T. nur bei P: Ex 29 36 30 10 16 Lev 23 27 28 25 9 Nu 5 8 29 11 (vgl Dillm II 607).

כָּרַת* in der Phrase (מִיִּשְׂרָאֵל) נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ kommt ausser bei P, nämlich Ge 17 14 Ex 12 15 19 31 14 Lev 7 20 21 25 27 18 29 19 8 22 3 23 29 Nu 9 13 15 30 31 19 13 20, sonst nirgends vor (vgl Dillm I 253 II 98 262 Bud 196 203); daneben hat P נִכְרַת auch noch in andern gleichbedeutenden Wendungen וְנִכְרַת מֵעַמָּיו Ex 30 33 38; וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ Lev 17 4—9, cf v 14 20 17 18 (vgl. Driv 125). Das Bundesbuch hat dafür das Hiph von מוּת (Ex 21 12 15—17 29 22 18) und einmal die Wendung לֹא תְחַיֶּה (22 17; vgl Kue § 3 Anm 9); das Dt bildet entsprechende Ausdrücke mit בְּעֵר. Bei P^h ist ausserdem sehr beliebt der Ausdruck (=הַנֶּפֶשׁ) וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ Lev 7 20 21 25 27 17 10 18 29 19 8 20 3 5 6 23 29, doch vgl. auch 22 3 (Dillm II 538).

לוּן in der Bedeutung *murren* hat im A.T. nur P, und zwar im Hiph Ex 16 2 (Kt) 7 8 17 3 Nu 14 27 29 36 16 11 17 20, im Niph Ex 15 24 16 2 7 Nu 14 2 17 6 Jos 9 18 (Kue § 6 Anm 48 Albers 132).

מְאֹד מְאֹד Ge 7 19 17 2 6 (בְּמְאֹד מְאֹד) 20 Ex 1 7 (בְּמְאֹד מְאֹד) Nu 14 7, einmal auch bei J Ge 30 43 (vgl Dillm I 127 253 II 69 Driv 125).

הַמַּגֵּפָה nach Dillm III 167 170 P speciell in dem Ausdruck וַתֵּעָצֵר הַמַּגֵּפָה eigen Nu 17 13 15 25 8; מַגֵּפָה kommt sonst noch bei P Nu 14 37 17 14 25 9 19 vor (25 18 31 16 R), aber auch (im Plur.) bei JE: Ex 9 14.

מְגוּרִים (das Verbum גוּר bei J Ge 12 10 19 9 26 3a 47 4 und bei E Ge 20 1 21 23) nur bei P: Ge 17 8 28 4 36 7 37 1 47 9 bis Ex 6 4 (vgl Dillm I 253 322 und sonst, Driv 135).

מִגְרָשׁ im Hexateuch nur bei P Lev 25 34 Nu 35 2—5 7 Jos 14 4 21 2 s 11 13—42.

מוּךְ* Lev 25 25 35 39 47 27 8 (vgl Dillm II 628).

מוּל in der Wendung הִמּוֹל לִפְנֵי כָּל־זָכָר Ge 17 10 12 34 15 22 Ex 12 48 (vgl Bud 196).

מוֹשָׁב* in Wendungen wie בְּכָל־מוֹשְׁבוֹתֵיכֶם Ex 12 20 35 3 Lev 3 17 7 26 23 3 14 21 31 Nu 35 29, ähnlich Ge 36 43 Nu 15 2 31 10. In Ex 10 23 liegt zwar E-Text vor, aber glossiert (vgl Dillm II 98 112 262 576 III 82, Bud 196 205, Driv 126).

מַחֲצִית Ex 30 13 bis 15 23 38 26 Lev 6 13 bis Nu 31 29 30 42 47 Jos 21 25 (vgl Driv 127).

מַטֶּה fast immer; שֵׁבֶט ist selten, kommt aber vor (z. B. Nu 18 2, aber Jos 22 9—11 13 15 21 ist nach Kue ein sekundäres Stück in P); מַטֵּה vgl Ex 31 2 6 35 30 34 38 22 s Lev 24 11 Nu 1 4 21 23 25 27 29 31 33 35 37 39 41 43 47 2 5—29 3 6 7 2 12 13 2—15 17 17 (quat.) 18 (bis) 21 (quinq) 18 2 26 55 30 2 31 4—6 32 28 33 54 34 13—28 36 3—12 (Dillm III 4 8 69 etc., Bud 210, Driv 127).

מִן Ge 1 11 12 bis 21 bis 24 bis 25 ter 6 20 ter 7 14 quater Lev 11 14 15 16 19 22 quater 29, aber auch Dt 14 13 14 15 18 (vgl Dillm I 25, Driv 123).

מְלָאכָה in der abstrakten Wendung * עָשָׂה מְלָאכָה *arbeiten* im Gegensatz zu *feiern* hat P (Ex 12 16 31 5 14 15 35 2 35 Lev 7 24 11 32 16 29 23 3 28 30 s Nu 4 3 29 7), aber auch D (Dt 5 14 16 8); eben darum muss der Ausdruck in Ex 20 9 s nicht einer von P ausgehenden Bearbeitung gehören (vgl Dillm II 200). Die Steigerung מְלֶאכֶת עֲבוֹדָה gehört P ausschliessl.: Ex 35 24 36 1 Lev 23 7 s 21 25 35 s Nu 28 18 25 s 29 1 12 35 (vgl Dillm II 576 585).

מָעַל * und מַעַל Lev 5 15 21 26 40 Nu 5 6 12 27 31 16 Dt 32 51 Jos 7 1 22 16 20 22 31 (Driv 127).

מַעֲלָה bei Altersangaben (20 Jahre und darüber etc) Ex 30 14 38 26 Lev 27 7 Nu 1 20 45 4 3 43 8 24 14 29 26 2 4 (vgl Dillm III 69).

(לְמַעַן אֲשֶׁר *), von Dillm II 537 geltend gemacht, findet sich ausser bei P (Ge 18 19 Lev 17 5 Nu 17 5) auch bei D (Dt 20 18 27 3) und JE (Jos 3 4b).

מִקְוֶה *Wasserbehälter* Ge 1 10 Ex 7 19 Lev 11 36.

מִקְלָט Nu 35 6 11—15 25—28 32 Jos 20 2 s 21 13 32 38.

מִקְנֶה Ge 17 12 s 23 27 23 18 Lev 25 16 bis 27 22; מִקְנַת כֶּסֶף Ex 12 44 Lev 25 51 (vgl Dillm I 253 291 II 98 602 628, Bud 195 205, Driv 125).

מִקְרָא קֹדֶשׁ * Ex 12 16 Lev 23 2—4 7 s 24 27 35—37 Nu 28 18 25 s 29 1 7 12, sonst im A.T. nicht; Jes 1 13 4 5 hat nur מִקְרָא (vgl Dillm II 98 111, Bud 207).

הַמִּשְׁכָּן * für *die Stiftshütte* Ex 25 9, in 26 fünfzehnmal, 27 9 19 35 11 15 18, in 36 zwölfmal, 38 20 21 31 39 33 40, in 40 vierzehnmal, Lev 8 10 Nu 1 50 bis 51 bis, in 3 neunmal, 4 16 25 s 31 5 17 7 1 3 in 9 siebenmal, 10 17 21. Ferner מִשְׁכַּן יהוה und ähnliche Erweiterungen Ex 38 21 39 32 40 2 6 29 Lev 15 31 17 4 26 11 Nu 1 50 53 16 9 17 28 19 13 31.30 47 Jos 22 19 29 (vgl Dillm III 578, Bud 211).

מִשְׁמֶרֶת hat bei P zwei Bedeutungen: Ex 12 6 16 23 32 33 34 Nu 17 25 18 8 19 9 steht es im Sinn von *Aufbewahrung*, an der Stelle eines Infinitivs; in andern Stellen bedeutet es *das zu beobachtende*, *das Gebot*, speciell der den Leviten befohlene *Dienst* und kommt namentlich gern in der Verbindung שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת vor (vgl Lev 8 35 18 30 Nu 1 53 3 7 8 25 28 31 32 36 38 4 27 28 31 32 8 26 9 19 23 18 3 bis 4 5 bis 31 30 47), aber gerade שְׁמֹר מִשְׁמֶרֶת kommt auch bei D vor: Dt 11 1 Jos 22 8 (vgl Dillm III 12).

לְמִשְׁפְּחוֹתָם u. ähnl. Ge 8 19 10 5 20 31 36 40 Ex 6 17 25, in Nu 1 dreizehnmal, 2 34, in 3 u. 4 fünfzehnmal, in 26 sechszehnmal, 33 54 Jos 13 15 23 24 28 29 31 15 1 12 (?) 20 16 5 8 17 2 bis 18 11 20 21 28, in 19 zwölfmal, 21 7 33 40; die Massenhaftigkeit des Gebrauchs ist es, worauf es hier ankommt; der Ausdruck selbst findet sich auch in JE Ex 12 21 Nu 11 10; nach Wc 132 wäre auch Jos 15 12b JE (vgl Dillm I 126 162 II 53 u. sonst, Driv 124 u. Anm 1).

נֶגֶף (vgl oben מַגֵּפָה) Ex 12 13 30 12 Nu 8 19 17 11 s Jos 22 17, anders Jes 8 14 (vgl Bud 205).

נָחַל nicht ausschliesslich aber wiederholt absolut, ohne Objekt: Nu 18 20 26 55

32 19 (Dillm III 196); P eigentümlich ist das Hithpael (Lev 25 46 Nu 32 18 33 54 bis 34 13; vgl Dillm II 602) und das Piel (Nu 34 29 sekundär Jos 13 32 14 1 19 51), für welches D das Hiph. hat; eine zweifelhafte Stelle ist Jos 19 49 (vgl Dillm III 213 515 597). Ueber נַחֲלָה siehe bei D (S 288).

הֵנִיף bei E und D (Ex 20 25 Dt 23 26 27 5 Jos 8 31) in der Bedeutung *schwingen* vorkommend, ist bei P kultischer t. t.: Ex 29 24 26 35 22 Lev 7 30 8 27—29 9 21 10 15 14 12 24 23 11 12 20 Nu 5 25 6 20 8 11 13 15 21 (vgl Dillm II 576 u. sonst).

נֹכַח bei JE nur zusammen mit לְ (Ge 30 38 25 21 in der Bedeutung *in Betreff*) hat P einfach Ex 14 2 26 35 40 24 Jos 15 7 18 17; auch Nu 19 4 bildet hiezu keine Ausnahme, da אֶל־נֹכַח hier die Richtung einer Bewegung bezeichnet (vgl Dillm II 139).

בֶּן־נֵכָר Ge 17 12 27 Ex 12 43 Lev 22 25 (vgl Dillm I 253 II 98, Bud 196 205).

* נֶפֶשׁ in der Bedeutung *Person*, bei Angaben des numerischen Familienstands etc., aber auch sonst z. B als Bezeichnung der Sklaven gegenüber sonstigem Besitz, oder in Wendungen wie מַכֵּה נֶפֶשׁ, oder נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא etc.; so Ge 12 5 17 14 36 6 (46 15 18 22 25—27) Ex 1 5 bis 12 4 15 16 19 16 16 Lev 2 1 4 2 27, in 5 sechsmal, in 7 fünfmal, 11 43 s 17 12 22 6 11 23 29 s 24 17 s 27 2 Nu 5 2 6 6 6 9 6 7 10 13 15 27 s 30, in 19 fünfmal, in 31 fünfmal, 35 11 15 30 ss Jos 20 3 9; ferner in Ge 14 21, in Jos 10 28 30 32 35 37 39 11 11 nach Kue redaktionell, aber auch Dt 10 22 24 6 s, so dass man auch hier nur sagen kann, für P ist der massenhafte Gebrauch charakteristisch (vgl Dillm II 98 165, Bud 196 204, Driv 125).

נְקֵבָה für sich Lev 4 28 32 5 6 Nu 31 15; זכר ונקבה vgl oben bei זָכָר.

נְשִׂיאִים niemals wie E זקני ישראל (in Lev 9 1 liegt eine jüngere Correktur vor Dillm II 455): Ge 17 20 23 6 25 16 34 2 Ex 16 22 34 31 35 27 Nu 1 16 44, in cp 2 3 7 oft, 4 34 46 10 4 13 2 16 2 17 17 21 25 14 18 27 2 31 13 32 2b 34 18 22—28 36 1 Jos 9 15 18 17 4 22 14 30; doch findet sich der Ausdruck auch Ex 22 27 im Bundesbuch, dagegen nie bei D. Gleichbedeutend damit steht קְרִיאֵי עֵדָה (Q. קְרוּאֵי) u. קְרֻאֵי מוֹעֵד Nu 1 16 16 2 (vgl Dillm I 253 291 362 II 165 262 III 69 etc., Driv 126).

* הִשִּׂיג in der Wendung הִשִּׂיגָה יַד פ׳ *jemands Hand reicht an etwas, es kann jemand etwas aufbringen,* im Hexateuch nur bei P (mit verschiedener Konstr. ohne Obj. Lev 14 21 25 26 47 49 27 8 Nu 6 21, mit לְ Lev 5 11, mit Acc. 14 22 30—32), sonst nur noch Ez 46 7 (vgl Dillm II 430).

נָתַן לְגוֹי vgl den entspr. Ausdruck bei E שִׂים לגוי S 188.

סַמִּים im A.T. nur bei P (Ex 25 6 30 7 31 11 35 8 15 28 37 29 39 38 40 27 etc.) und in der Chronik (Dillm II 277).

סָמַךְ יָד Ex 29 10 15 19 Lev 1 4 3 2 8 13 4 4 15 24 29 33 8 14 18 22 16 21 Nu 8 10 12 kultischer t. t.; Lev 24 14 als symbolische Handlung bei einem Todesurteil, dem Stabbrechen entsprechend; Nu 27 18 23 Dt 34 9 als Geberde des Segnens; für letztere hat Ge 48 14 שִׁית יָד (vgl Dillm II 390, Bud 210).

עֵדָה, כָּל־הָעֵדָה, כָּל־עֲדַת יִשְׂרָאֵל (vgl auch עֲדַת יהוה Nu 27 17) um 100 mal (Kue § 15 Anm 12), z. B. Ex 12 3 6 19 47 16 1 2 9 10 22 17 1 34 31 35 1 4 20 38 25 Lev 4 13 15 8 3—5 9 5 10 6 17 16 5 19 2 24 14 16 Nu 1 2 13 26 14 1 2 5 7 10 27 35 36 16 2 3 9 19 21 22 (24 26 ?) 17 6 7 10 11 20 1 2 (8 ?) 11 22 27 29 25 6 7 27 2 14 19 21 22 31 12 16 26 27 43 32 2 4 Jos 9 15 18 19 21 27 18 1 20 6 9 22 12 16 17 18 20 30. Driv behauptet, עֵדָה komme in JE u. D niemals vor; nach Wc 105 109 stände עֵדָה Nu 16 24 26 20 8 freilich bei JE; in diesem Falle wäre für P charak-

rakteristisch eben der massenhafte Gebrauch; vgl. aber hier die Quellenscheidung (vgl. Dillm II 165 s III 4 u. sonst, Bud 206, Driv 126).

הָעֵדוּת *die Gesetzestafeln* nur bei P und Ex 32—34 bei R: Ex 25 16 21 27 21 30 6 36 31 7 40 20 Lev 16 13 24 3 Nu 18 2. Dazu kommen die Zusammensetzungen אֲרוֹן הָעֵדוּת, אֹהֶל הָעֵדוּת, מִשְׁכַּן הָעֵדוּת, die ebenfalls P eigentümlich sind. In Jos 4 16 JE stand nach Kue's Annahme statt הָעֵדוּת ursprünglich הַבְּרִית (vgl Dillm II 262, Bud 211).

עָרַךְ Ex 16 18 23 26 12 Lev. 25 27 Nu 3 46—49 (Dillm II 165 173 262 Driv 126).

עוֹלָם in Zusammensetzungen: בְּרִית עוֹלָם Ge 9 16 17 7 13 19 Ex 31 16 Lev 24 8 Nu 18 19 (בְּרִית מֶלַח עוֹלָם) 25 13, חֹק עוֹלָם Ex 29 28 30 21 Lev 6 11 15 7 34 10 15 24 9 Nu 18 8 11 19, חֻקַּת עוֹלָם Ex 12 14 17 27 21 28 43 29 9 Lev 3 17 7 36 10 9 16 29 31 34 17 7 23 14 21 31 41 24 3 Nu 10 8 15 15 18 23 19 10 21, אֲחֻזַּת עוֹלָם Ge 17 8 48 4 Lev. 25 34, כְּהֻנַּת עוֹלָם Ex 40 15 Nu 25 13, גְּאֻלַּת עוֹלָם Lev 25 32 (vgl Dillm I 253 440 II 98 110 etc., Bud 196 207 204). Doch hat J Ge 21 33 אֵל עוֹלָם.

עִיר: der Ausdruck עָרֵי הַכִּכָּר, von Dillm I 226 für P in Anspruch genommen, findet sich ausser Ge 13 12 sicher bei P Ge 19 29. J hat wenigstens הַכִּכָּר in der ganz gleichen Bedeutung (Ge 13 10 19 17 25 28). Auch הֶעָרִים וְחַצְרֵיהֶן (Jos 13 23 28 15 32 ss 18 24 28 19 6 15 16 ss) ist kein ausschliesslich in P gebrauchter Ausdruck (Dillm III 513), da Jos 16 9 nicht P gehört; Jos 19 8 findet sich in JE der umständlichere aber anschaulichere Ausdruck כָּל־הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר סְבִיבוֹת הֶעָרִים הָאֵלֶּה.

עַל = *dazu, hiezu, mitsamt* ist zwar für P nicht eigentümlich (vgl Ge 32 12), aber in den Opfervorschriften besonders häufig: Lev 2 2 16 3 4 10 15 4 9 11 7 4 23 20 (Dillm II 105 s).

עַמִּי פ׳ *die der Vergangenheit oder Gegenwart angehörigen Volksgenossen* (vgl oben אָסַף und כָּרַת) Ge 17 14 25 8 17 35 29 49 33 Ex 30 33 38 31 14 Lev 7 20 21 25 27 17 9 19 8 16 21 1 4 14 15 23 29 Nu 9 13 27 13 20 24 31 2 Dt 32 50.

לְעֻמַּת Ex 25 27 28 27 37 14 38 18 39 20 Lev 3 9 (vgl Dillm II 263 283).

עָנָה נֶפֶשׁ Lev 16 29 31 23 27 32 Nu 29 7 30 14 (vgl Dillm III 185, Bud 209).

עֶצֶם in der Wendung עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה Ge 7 13 17 23 26 Ex 12 17 41 51 Lev 23 14 21 28 29 30 Dt 32 48 Jos 5 11. Doch ist עֶצֶם in der Bedeutung *selbst* auch JE nicht fremd (Ex 24 10), aber die Wendung עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה ist durch Jos 10 27 für JE doch nicht sicher belegt; indessen bleibt für P jedenfalls der überwiegende Gebrauch (vgl Dillm I 126 253 II 98 576, Bud 196 204, Driv 124).

בֵּין הָעַרְבַּיִם Ex 12 6 16 12 29 39 41 30 8 Nu 9 3 5 11 28 4 8, sonst nicht mehr (Dillm II 98 104 262, Bud 206, Driv 126).

עֶרֶךְ in der Bedeutung *Ausrüstung, Zurüstung*, Ex 40 4 23, in der Bedeutung *Schätzung, Wert* Lev 5 15 18 25 27 2 3—8 12 13 15—19 23 25 27 Nu 18 16 vgl Dillm II 628).

עִשָּׂרוֹן Ex 29 40 Lev 14 10 21 23 13 17 24 5 Nu 15 4 6 9 28 9 12 20 28 29 3 9 14 (vgl Dillm II 314 576).

לְפִי *nach Massgabe* ist bei P häufig, Ex 12 4 16 16 18 Lev 25 16 51 27 16 Nu 9 17 26 54 35 30 (vgl Dillm II 98), kommt aber auch bei JE vor, Ge 47 12 Jos 18 4. Dagegen כְּפִי mit der gleichen Bedeutung ist nur für P zu belegen, Ex 16 21 Lev 25 52 Nu 6 21 35 8. J hat Ex 34 27 עַל־פִּי in der Bedeutung *gemäss, auf Grund von*; bei P heisst עַל־פִּי *auf Befehl jemands* Ex 17 1 Lev 24 12 27 8 13 Nu 3 16 39 51 4 27 37 41 45 49 9 13 20 23 10 13 13 3 33 2 38 36 Dt 34 5 Jos 22 9. In Ge 45 21 schreibt Kue עַל־פִּי דַּרְעָה der auf Grund

von P arbeitenden Redaktion zu; Jos 19 50 steht עַל־פִּי יהוה in einem JE gehörigen Vers, aber in einem stark mit P durchsetzten Abschnitt. Das Buch Josua hat in zwei P-Stellen אֶל־פִּי in diesem Sinn Jos 17 4 21 8, aber auch 15 13 in einem JE gehörigen Vers (vgl Dillm II 178 III 96, Driv 127).

פֶּטֶר רֶחֶם hat zwar auch der Dekalog in Ex 34 19, aber P hat die ausführlichere Formel כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם Ex 13 2 Nu 3 12 (vgl. Bud 204).

פלא in den Wendungen פִּלֵּא נֶדֶר Lev 22 21 Nu 15 3 8 und הִפְלִיא נֶדֶר Lev 27 2 Nu 6 2 (vgl Dillm II 628 III 32).

פָּרָה וְרָבָה Ge 1 22 28 8 17 9 1 7 17 20 28 3 35 11 47 27 48 4 Ex 1 7 Lev 26 9. Für sich kommen beide Verba auch in den andern Quellen vor, פָּרָה z. B. Ge 49 22 Ex 23 30 Dt 29 17 bei JE u. D, רָבָה z. B. Ex 1 12 20 (v 20 in Verbindung mit עָצַם, das v 7 zu פרה ורבה hinzugefügt ist) bei JE (vgl Dillm I 126 253, Bud 209, Driv 124).

פֶּרֶךְ Ex 1 13 s Lev 25 43 46 53 (vgl Dillm II 1 602 Driv 126).

צְבָאוֹת von den Israeliten, ohne Rücksicht auf Kriegführung: Ex 6 26 7 4 12 17 41 51 Nu 1 3 52 2 3 9 10 16 18 24 25 32 10 14 18 22 25 28 33 1 (vgl Dillm II 53 98, Bud 196 204, Driv 126).

צָרוּעַ statt des sonst gebräuchlichen מְצֹרָע Lev 13 44 s 14 3 22 4 Nu 5 2 (Bud 211).

קֹדֶשׁ (הַ)קֳדָשִׁים, kultischer t. t., steht (vgl Dillm II 292) für das Allerheiligste der Stiftshütte (Ex 26 33 s Nu 4 4 19), für den Räucheraltar (Ex 30 10), den Brandopferaltar (Ex 29 37 40 10), die Geräte der Stiftshütte überhaupt (Ex 30 29), die Stiftshütte als Ganzes (Nu 18 10), für bestimmte Opferteile (Lev 21 22), im ganzen um 25 mal.

קִנְיָן Ge 31 18 34 28 36 6 Lev 22 11 Jos 14 4 (Driv 126).

קָצָה bei P Nu 1 53 17 11 18 5 Jos 9 20 22 20; einmal bei D (Dt 29 27), aber nicht bei JE (vgl Nu 25 3 mit Nu 17 4; vgl. Kue § 8 Anm 48, Albers 132).

קָרְבָּן im Hexateuch ausschliesslich P eigentümlich z. B. Lev 1 2 s 14 7 14 17 4 27 9 11 etc., im ganzen 78 mal; übrigens meist bei P^s, doch auch P^g z. B. Lev 9 7 15.

רָגַם Lev 20 2 27 24 14 16 23 Nu 14 10 15 35 36 in Jos 7 25. JE und D haben dafür סָקַל; D hat einmal Dt 21 21 רָגַם (vgl Dillm II 540 III 69 und sonst).

רֵיחַ (הַ)נִּיחוֹחַ Ge 8 21 bei J, sonst nur bei P z. B. Lev 1 9 13 17 2 2 9 3 5 etc., im ganzen gegen 40 mal.

רָכוּשׁ Ge 12 5 13 6 (14 11 s 16 21 15 14 R) 31 18 36 7 46 6 Nu 16 32 35 3; das Denomin. רָכַשׁ Ge 31 18 36 6 [46 6] (vgl Dillm I 218, Driv 125).

רֶמֶשׂ und רָמַשׂ, letzteres je einmal bei J (Ge 7 8) und D (Dt 4 18), sonst immer P, Ge 1 21 24—26 28 30 6 20 7 14 21 8 17 19 9 2 3 Lev 11 44 46 20 25, oder R, Ge 6 7 7 23 (vgl Dillm I 126).

שַׁבָּתוֹן Ex 16 23 31 15 35 2 Lev 16 31 23 3 24 32 39 25 4 5 (vgl Dillm II 165 262 u. sonst; Bud 210, Driv 127).

שְׁגָגָה Lev 4 2 22 27 5 15 18 22 14 Nu 15 24—29 35 11 15 Jos 20 3 9 (vgl Dillm II 418 III 217.

שַׁעַר in der Wendung כָּל־בָּאֵי שַׁעַר הָעִיר und כָּל־יֹצְאֵי שַׁעַר הָעִיר, Ge 23 10 18 34 24, kommt sonst nicht mehr vor (vgl Dillm I 293 362).

שִׁפְחָה bei P^g üblich (P^h sagt אָמָה): z. B. Ge 16 1 29 24 29 Lev 19 20 (nicht P^h?).

שְׁפָטִים Ex 6 6 7 4 12 12 Nu 33 4 (vgl Dillm II 53 98, Wc 74, Bud 196 204, Driv 126).

שָׁרַץ Ge 1 20 21 7 21 8 17 9 7 Ex 1 7 7 28 Lev 11 29 41 42 43 46; שֶׁרֶץ Ge 1 20 7 21

Lev 5 2 11 10 20 21 23 29 31 41—44 22 5 und ausserdem noch Dt 14 19 (vgl Dillm I 27 und sonst, Bud 208, Driv 123 s).

תּוֹלְדוֹת bei P im ganzen 27 mal (ohne Ge 36 1 9), sonst im Hexateuch nicht; 9 mal in der Formel אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת, z. B. Ge 2 4a 5 1 6 9 10 1 32 25 13 Ex 6 16 19 28 10, in Nu 1 zwölfmal (vgl Dillm I 37 u. sonst, Driv 124).

תּוּר bei P *durchsuchen* (eine Fläche) Nu 13 2 16 17 21 25 32 bis 14 6 7 34 36 38 15 39, bei JE und D *aussuchen* (einen bestimmten Punkt) Nu 10 33 Dt 1 33 (vgl Kue § 16 Anm 12 z. St., Driv 127).

תּוֹשָׁב Ge 23 4 Ex 12 45 Lev 22 10 25 6 23 35 40 45 47 Nu 35 15 (vgl Dillm I 291, Bud 196 205, Driv 126).

תְּרוּמָה z. B. Ex 25 2 29 28 30 13 etc., im ganzen 40 mal, aber auch Dt 12 6 11 17. (Formeln von P siehe nachher S 349 ss).

Zur Ergänzung des Lexikons von P mag eine Zusammenstellung von Wörtern und Ausdrücken dienen die bei P, speciell bei P^g nicht vorkommen: 1) הֶאֱמִין (in Nu 20 12 redakt., vgl Corn ZatW XI 29) 2) בִּלְתִּי 3) בַּעֲבוּר (Dillm I 282) 4) גֵּרֵשׁ 5) הָיָה אֶת־פִּ׳ עִם־פִּ׳ vom göttl. Beistand (Dillm I 279 zu Ge 21 20) 6) וַתַּהַר וַתֵּלֶד 7) אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ (Dillm II 29; Lev 20 24 bei P^h), 8) זְקֵנִים (Dillm II 468, daher Lev 9 1 Correktur), 9) וַיַּחַן יִשְׂרָאֵל (Wc 99) 10) עָשָׂה חֶסֶד (Dillm I 274 282) 11) וַיּוֹסֶף (Dillm I 302) 12) יַעַן (Dillm III 113, Corn ZatW XI 29) 13) הוֹרִישׁ (Dillm III 536) 14) לֵבָב (Dillm III 87, aber bei P^h) 15) נָא (Corn ZatW XI 26; in Nu 20 10 שמעו נא falsche Lesart für שִׁמְעוּנִי) 16) כִּסֶּה (Dillm I 274) 17) סָפָה (Dillm III 88) 18) סִקֵּל (Dillm II 190) 19) הֶעֱלָה מִמִּצְרַיִם (Dillm III 92) 20) לְפִי חֶרֶב (Dillm I 368) 21) פָּקַד (Dillm I 279) 22) רֵעַ in der Wendung רֵעֵהוּ — אִישׁ (JE in Ge 11 3 7 15 10 31 49 43 33 Ex 11 2 18 7 32 27 33 11 21 14 18 35 22 6 9 13), wofür P אָחִיו — אִישׁ sagt (Ge 9 5 13 11 Ex 25 20 37 9 Lev 7 10 25 14 46 26 37), was übrigens JE auch hat (Ge 26 31 Ex 10 23 32 27 29 Nu 14 4 (vgl Bud 213). 23) צָעַק vom *Schreien zu Jhwh* (Dillm II 148 zu Ex 14 10) 24) שִׁמְלָה (Dillm II 190) 25) נִשְׁמַר (JE Ge 24 6 31 24 29 Ex 10 28 19 12 23 13 21 34 12, massenhaft bei D, Bud 213).

Die Grammatik von P zeichnet sich durch grosse Einfachheit und Regelmässigkeit aus. Besondere Eigentümlichkeiten treten kaum hervor.

Aus der Formenlehre ist hervorzuheben, dass P wie D gelegentlich feminine Nomina für Infinitive setzt: vgl טָהֳרָה Lev 13 7, קָרְבָה Lev 16 1, מִשְׁמֶרֶת Ex 12 6 16 23 32 31 34 Nu 17 25 18 8 19 9.

Syntaktisch ist bemerkenswert, dass P statt מֵאָה (so übrigens Ge 17 17 23 1) gerne מְאַת schreibt, auch in Fällen wo nach der Regel מֵאָה zu erwarten wäre: Ge 5 3 6 18 25 28 7 24 8 3 11 10 25 21 5 25 7 17 35 28 47 9 28 Ex 6 16 18 20 38 25 27 (ter) Nu 2 9 16 24 31 33 39 (vgl Dillm I 278 II 53, Driv 124). E König (De criticae sacrae argumento 61 und Offenbarungsbegr. des A.T., Lpz 1882, II 324 s) macht darauf aufmerksam, dass P bei zusammengesetzten Zahlen die kleinere selten (Ge 17 1 24) nach der grösseren, sondern meist vor dieser setzt (Ge 5 15 17 21, wie auch meist Ez thut, 40 21 25 33 36 41 6 45 1 3 5 6 12 48 8 9 10 13 15 21).

Gelegentlich wird der Artikel beim Substantiv ausgelassen und bloss dem folgenden Adjektiv vorgesetzt, z. B. חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת Ge 1 28, יוֹם הַשִּׁשִּׁי 1 31, יוֹם הַשְּׁבִיעִי 2 3 (vgl Wp² 413 p³ 407).

Ferner ist hervorzuheben, dass in P der Gebrauch der Nota acc. m. Suff. gegen den des Verbalsuffixes überwiegt (Wp² 413 p³ 407). Giesebrecht

ZatW I 259 hat in Ge 1 — Lev 6 nachgezählt und giebt an, dass in diesen P-Stücken 136mal את mit Suffix, 73mal Verbalsuffix steht. P ist hier jedenfalls nicht ganz gleichmässig. WELLH's Bemerkung über Lev 26, dass auch die übertriebene Anwendung der Nota acc. und die Vermeidung der Verbalsuffixe für die Zugehörigkeit dieses Stücks zu P spreche (Wp² 405 s p³ 399 s), darf keinenfalls dahin ausgedehnt werden, als ob dieses Verhältnis in allen zu P zu rechnenden Stücken vorläge. In der mit Pʰ verwandten Thora Lev 13 1—46 z. B. liegt das umgekehrte Verhältnis vor: dort steht 20maligem Gebrauch des Verbalsuffixes (v 3 5 bis 6 8 11 bis 15 17 20 21 bis 23 26 bis 27 28 36 37 44) 8maliger Gebrauch der Nota acc. m. Suff. gegenüber (v 6 22 25 bis 27 30 34 43) und dieses Verhältnis setzt sich auch v 47—59 noch fort, wo neben 5maligem Verbalsuff. (54 55 57 59 bis) nur éinmal (v 56) Nota acc. m. Suff. sich findet.

In den Verbalkonstruktionen zeigt P wieder wenig eigentümliches. *Vor den Augen Gottes wandeln* heisst bei JE הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי ה׳ (bei J Ge 24 40 48 15); P hat diese Konstr. auch, Ge 17 1, sagt aber Ge 5 22 24 6 9 dafür הִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים (vgl DILLM I 106). Weiterhin ist ein Fall zu nennen, wo statt ל (auch בְּ) bei JE und D bei P אֶל gebraucht wird: *auf einen hören* heisst bei P nicht שָׁמַע לְקוֹל פ׳ sondern שָׁמַע אֶל־פ׳ Ge 23 16 Ex 7 13 22 8 15 9 12 11 9 16 20. Doch findet sich dies Ge 39 10 auch bei J, aber in der Josephsgeschichte, die wie schon wiederholt erwähnt wurde, stark dem Verdacht ausgesetzt ist, spätere Bearbeitungen erfahren zu haben.

§ 44. Der Stil.

Was oben (S 338 s) vom Sprachgebrauch von P vorauszuschicken war, gilt in der Hauptsache auch vom Stil. Zwar hebt in dieser Hinsicht, wie sich zeigen wird, Pˢ sich innerhalb P etwas ab, aber zumeist handelt es sich hier um Dinge, die sämtlichen Schichten von P gemeinsam sind. Als stilistischer Grundcharakter dieser Schicht ist grosse Gleichmässigkeit namhaft zu machen. Mannigfaltigkeit und lebendige Bewegung fehlen nicht bloss in den Gesetzen, wo das ja weniger auffallen kann, sondern in der Erzählung von P.

Man trifft in Gesetzgebung und Erzählung immer wieder auf die gleichen Formeln.

Gesetze und sonstige Eröffnungen an Moses und Josua werden regelmässig damit eingeleitet, dass berichtet wird, *Gott sprach zu Moses* (oder *zu Moses und Aaron* oder *zu Josua*): דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל oder דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־בָּנָיו oder דַּבֵּר אֶל־פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם u. ähnl. Die Einleitungsformel דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל s. Ex 14 2 15 25 2 (30 31) 31 13 Lev 1 2 4 2 7 28 29 12 2 18 2 23 2 10 24 34 25 2 27 2 Nu 5 6 12 6 2 9 10 15 2 18 38 (16 23) 17 17 19 2 33 51 35 10 Jos 20 2; diese Formel mit andern Personen Ex 6 11 29 11 2 16 12 Lev 6 13 16 2 17 2 19 2 21 17 22 2 18 Nu 6 23 8 2 (vgl BUD 207).

Die Mitteilung göttlicher Weisungen an das Volk leitet Moses gerne mit der Formel ein זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה יהוה Ex 16 16 32 35 4 Lev 8 5 9 6 17 2 Nu 30 2 36 6 (DRIV 126).

Die Rechtsgesetze des Bundesbuchs und des Dt werden durch Bedingungssätze eingeleitet, und zwar der Hauptfall mit כִּי, die untergeordneten Special-

fälle mit אִם. Diese Bedingungssätze, und zwar sowohl die den Generalfall wie die die Specialfälle bezeichnenden, sind bei JE und D Verbalsätze, es folgen Conjunktion, Verbum, Subjekt (z. B. Ex 21 $_{2\,ss\ 7\,ss\ 22\,ss\ 28\,ss}$ etc., Dt 20 $_{10\,ss}$ 22 $_{13}$ u. $_{20\ 23}$ u. $_{25}$). Bei P liegt die Sache etwas anders. Der Hauptfall wird hier allerdings auch in einem Bedingungssatz mit כִּי gegeben, dieser aber ist ein zusammengesetzter Nominalsatz mit dem stehenden Anfang כִּי (אִשָּׁה) אִישׁ oder נֶפֶשׁ כִּי (vgl Lev 2 $_{1}$ 4 $_{2}$ 5 $_{1\ 4\ 15\ 17\ 21}$ 7 $_{21}$ 12 $_{2}$ 13 $_{2\ 9\ 18\ 24\ 29\ 38\ 40\ 47}$ 15 $_{2\ 16\ 19\ 25}$ 19 $_{20}$ 20 $_{27}$ 21 $_{9}$ 22 $_{11-14\ 21\ 27}$ 24 $_{17\ 19}$ 25 $_{26\ 29}$ 27 $_{2\ 14}$ Nu 5 $_{12}$ 9 $_{10}$ 27 $_{8}$ 30 $_{3\ 4}$; vgl hiezu ebenso Lev 5 $_{2}$ Nu 5 $_{30}$ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר u. אִישׁ אֲשֶׁר). Specialfälle zum Hauptfall oder Modifikationen und Ergänzungen werden durch Bedingungssätze eingeleitet die Verbalsätze sind (es folgen sich Conjunktion Verbum Subjekt), aber als Conjunktion dient nicht bloss אִם und וְאִם (z. B. Lev 4 $_{3\ 13\ 27}$ 5 $_{7\ 11\ 17}$ 12 $_{5\ 8}$ 25 $_{30}$ 27 $_{4\ 6\ 9\ 10\ 11\ 16\ 19}$ Nu 27 $_{9\ 10\ 11}$ 30 $_{6\ 7\ 9\ 11\ 13\ 15}$), sondern auch אֲשֶׁר (z. B. Lev 4 $_{22}$) oder כִּי und וְכִי (z. B. Lev 2 $_{4}$ [5 $_{5}$] 13 $_{42}$ 14 $_{43}$ 15 $_{13\ 25}$). Besonders schöne Beispiele für diese ganze Art und Weise bietet z. B. Lev 4 $_{2}$ (נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא) und v $_{3}$ (אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא) $_{13}$ (וְאִם כָּל־עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ) $_{22}$ (אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא) $_{27}$ (וְאִם־נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא . . . . . מֵעַם הָאָרֶץ) oder Lev 27 $_{2}$ und $_{4\ 6\ 9\ 11}$ 27 $_{14}$ und $_{16\ 19}$ Nu 27 $_{8}$ und $_{9\ 10\ 11}$ (vgl Bud 213). Zu bemerken ist hiebei, dass diese Erscheinung in P^g zwar auch vorkommt, wenn Nu 27 $_{1-11}$ P^g gehört, aber doch zurücktritt, im Zusammenhang damit, dass diese Schrift mehr nur Hauptgrundsätze giebt und sich weniger auf die Gesetzeskasuistik einlässt.

Der Bericht, dass eine göttliche Weisung von dem oder den Beauftragten ausgeführt wurde, giebt P gerne durch Formeln wie וַיַּעַשׂ (וַיַּעֲשׂוּ) כְּכָל־אֲשֶׁר (כַּאֲשֶׁר) צִוָּה אֹתוֹ (אֹתָם) יהוה כֵּן עָשָׂה (עָשׂוּ) Ge 6 $_{22}$ Ex 7 $_{6}$ 12 $_{28\ 50}$ 25 $_{9}$ 27 $_{8}$ 39 $_{32\ 43}$ 40 $_{16}$ Lev 4 $_{20}$ Nu 1 $_{54}$ 2 $_{34}$ 5 $_{4}$ 6 $_{21}$ 8 $_{20}$ 9 $_{5}$ 17 $_{26}$ 36 $_{10}$ (Dillm I 126 II 98 u. sonst, Bud 196 203. Driv 124).

Endlich gehören hieher die bei P immer wiederkehrenden Ueberschriften und Unterschriften in Formeln die mit אֵלֶּה, זֶה, זֹאת gebildet sind. So אֵלֶּה תוֹלְדוֹת Ge 2 $_{4a}$ 6 $_{9}$ etc., אֵלֶּה אַלּוּפֵי פ׳ Ge 36 $_{19\ 43}$, בְּנֵי פ׳ (הֵם) אֵלֶּה Ge 10 $_{20\ 31}$ 25 $_{16}$ 36 $_{19\ 20}$, אֵלֶּה הַמְּלָכִים Ge 36 $_{31}$, אֵלֶּה מַסְעֵי וגו׳ Nu 33 $_{1}$, אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת [בְּנֵי] פ׳ Ge 10 $_{32}$ Ex 6 $_{19}$, אֵלֶּה הַנַּחֲלוֹת Jos 19 $_{51}$, אֵלֶּה הַפְּקֻדִים Nu 1 $_{44}$, אֵלֶּה פְקֻדֵי מִשְׁפְּחֹת פ׳ Nu 4 $_{37\ 41\ 45}$, אֵלֶּה רָאשֵׁי [בֵית] אֲבוֹת פ׳ Ex 6 $_{14\ 25b}$, אֵלֶּה שְׁמוֹת פ׳ Ge 25 $_{13\ 16}$ 36 $_{40}$ 46 $_{8}$ Ex 1 $_{1}$ 6 $_{16}$ Nu 1 $_{5}$ 3 $_{2\ 8\ 18}$ 13 $_{4}$ 27 $_{1}$ 34 $_{19}$, אֵלֶּה שְׁנֵי חַיֵּי פ׳ Ge 25 $_{17}$, auch אֵלֶּה אֲשֶׁר Jos 13 $_{32}$ 14 $_{1}$. Ferner זֶה גְבוּל Jos 15 $_{12}$, זֶה קָרְבַּן פ׳ Nu 7 $_{17\ 23\ 29}$ etc., זֹאת נַחֲלַת פ׳ Jos 13 $_{23\ 28}$ 15 $_{20}$ 16 $_{8}$ 18 $_{20\ 28}$ 19 $_{8}$ etc., זֹאת עֲבֹדַת מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי וגו׳ Nu 4 $_{28\ 33}$. Derartige Formeln fehlen zwar auch in den andern Quellen nicht: im Bundesbuch findet sich die Ueberschrift אֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים Ex 21 $_{1}$ und D hat Ueberschriften wie אֵלֶּה הַדְּבָרִים Dt 1 $_{1}$, אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים 12 $_{1}$, für P ist in diesem Fall aber die Massenhaftigkeit des Gebrauchs charakteristisch.

Mit der Gleichmässigkeit der Sprache in engem Zusammenhang steht ein ersichtliches Bemühen um äusserste Genauigkeit des Ausdrucks. P zeigt hierin eine juristische Art. Das kommt auch in solchen Kleinigkeiten zum Vorschein, dass P z. B. יָלַד niemals vom Mann gebraucht, sondern hier immer הוֹלִיד sagt (vgl Dillm I 113); auch die Vorliebe für den Ausdruck זָכָר וּנְקֵבָה zieht Dillm I 33 hieher; doch kommt das physiologisch weniger genaue

אִישׁ וְאִשָּׁה bei P auch vor (Ex 35 29 36 6 Lev 13 29 38 20 27 Nu 5 6 6 2 — allerdings nicht bei P^g). Aus diesem Bemühen um juristische Genauigkeit erklärt sich auch die Vorliebe für möglichst erschöpfende Formeln.

P kann sich darin kaum genugthun. In der kurzen Aufzählung der edomitischen Häuptlinge genügt die einfache Ueberschrift אֵלֶּה שְׁמוֹת אַלּוּפֵי עֵשָׂו nicht, sondern es wird noch hinzugesetzt לְמִשְׁפְּחֹתָם לִמְקֹמֹתָם בִּשְׁמֹתָם (Ge 36 40) und gleich nachher (v 43) wird die kleine Liste nicht mit einem einfachen אֵלֶּה אַלּוּפֵי אֱדוֹם abgeschlossen, sondern diesem Schluss wird noch ein ängstliches לְמֹשְׁבֹתָם בְּאֶרֶץ אֲחֻזָּתָם angehängt. In gleicher Weise war die Völkertafel von P^g angelegt: zwar der Eingang zur Aufzählung der Völker jedes Hauptastes lautet einfach וּבְנֵי פ׳, die Unterschrift dagegen allemal אֵלֶּה בְנֵי פ׳ לְמִשְׁפְּחֹתָם לְלְשֹׁנֹתָם בְּאַרְצֹתָם בְּגוֹיֵהֶם (v 5 20 31), und damit ja kein Missverständnis über die Grundsätze der Einteilung entstehen kann, wird zu der Gesamtunterschrift אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי־נֹחַ noch hinzugesetzt לְתוֹלְדֹתָם בְּגוֹיֵהֶם (v 32). Der Pharao, dessen Würde und Stellung schon durch diesen Titel genügend ausgewiesen ist, wird pünktlich noch ausdrücklich als מֶלֶךְ מִצְרַיִם bezeichnet (Ge 41 46 Ex 6 11 13 27 29 14 8, vgl Dillm I 410 II 53). Ebenso ist der Beisatz אֵשֶׁת אַבְרָם zu Sara in Ge 16 1 3 nach 11 31 12 5 unnötig (vgl Dillm I 302 432). Wenn Jülicher (JpTh VIII [1882] 80) von dem priesterlichen Bericht über die Plagen den Eindruck hat, „überall ist kein Wort zu viel gesagt und keines zu wenig, merkwürdig gleichzeitig hat man den Eindruck der nichts ungesagt lassenden Redseligkeit und der knappsten fast geizigen Sparsamkeit, zugleich die Eigenschaften einer Stadtchronik und modernster Geschichtstabellen“, so dürfte das über Knappheit und Sparsamkeit des Ausdrucks gesagte, soweit es nicht mit der gleich nachher zu besprechenden Armut an wirklichem Erzählungsstoff und im Ausdruck sich deckt, von hier aus etwas einzuschränken sein.

In juristisch genau formulierten Gesetzen ist diese Art weniger auffallend, aber P geht auch hier über das Mass des Notwendigen hinaus. Dass beim Passah auf jedes Haus ein Schaf kommen soll, ist für jeden der Hebr. versteht hinreichend deutlich gesagt durch יִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית־אָבוֹת, P^g hat aber daran noch nicht genug, sondern setzt hinzu שֶׂה לַבָּיִת (Ex 12 3). Wo eine Familie ein Schaf nicht bewältigen kann, soll ein Nachbar sich daran beteiligen; dass der שָׁכֵן, der beigezogen werden soll, in der Nähe wohnen muss, ist selbstverständlich und liegt im Wort, nichtsdestoweniger wird noch hinzugesetzt הַקָּרוֹב אֶל־בֵּיתוֹ (Ex 12 4). Oder man nehme z. B. Ex 12 18—20, die Vorschriften über die Errichtung der Stiftshütte Ex 25 15 13 s etc.: Das Gesetz kann sich nicht genug darin thun, die Punkte auf die es ihm ankommt, so klar und einfach sie auch sein mögen, ja recht genau und pünktlich zu fixieren.

Zwar hat P gelegentlich kürzere Formeln als JE und D. P sagt regelmässig הֶעָרִים וְחַצְרֵיהֶן, während JE ausserdem noch eine weitere Formel hat (vgl o. S. 346), ferner bestimmt P die Tageszeit der Passahfeier durch בֵּין הָעַרְבַּיִם (Ex 12 6, in Jos 5 10 weniger genau בָּעֶרֶב), während Dt 16 6 בָּעֶרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ steht (vgl Dillm II 104). Doch sind das Ausnahmen, die schon ihrer geringen Zahl wegen wenig beweisen würden. Dazu kommt aber, dass beide Formeln erst noch juristisch genauer sind als die entsprechenden in JE und D: הֶעָרִים וְחַצְרֵיהֶן heisst die Städte mit den nach der rechtlichen Cirkumskription politisch zu ihnen gehörigen Gehöften, der andere Ausdruck הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר סְבִיבוֹת

הָעָרִים הָאֵלֶּה ist in seinem Wortlaut unbestimmter und heisst zunächst eben die Städte mit der Umgegend. Ebenso ist es mit dem andern Ausdruck: die Zeitbestimmung Dt 16 6 ist weiter als die jedenfalls einen bestimmten Zeitpunkt ins Auge fassende Formel bei Pg.

Schon das bisher genannte bedingt eine gegenüber JE und D stark auffallende Breite und Weitschweifigkeit des Stils. Dazu trägt aber weiter noch bei eine ausgesprochene Vorliebe für unermüdliche Wiederholung derselben Wörter und Ausdrücke.

Man nehme gleich den Schöpfungsbericht. Mit äusserster Regelmässigkeit wiederholt sich da: und Gott sprach, es geschehe das und das ..... und es ward so .... und Gott sah dass es gut war .... und es wurde Abend und wurde Morgen, der so und sovielte Tag. Innerhalb dieser Erzählung wird ebenfalls durch eine einfache Wiederholung der Punkt markiert, der dem Erzähler besonders wichtig ist: es freut ihn berichten zu dürfen וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, darum wiederholt er בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ (v 26). Oder man nehme die Wiederholungen in Ge 6 19—22 7 15 s; in Ge 21 3 ist es nicht genug von Isaak zu sagen הַנּוֹלָד לוֹ, es muss noch hinzugefügt werden אֲשֶׁר יָלְדָה לוֹ שָׂרָה, obwohl kein Mensch an eine andere Mutter denken kann. Weitere Beispiele — auf Vollständigkeit kommt es dabei nicht an — sind Ge 31 18 46 6 s oder Ex 2 23—25, wo man völlig betäubt wird von der Wiederholung der Versicherung, dass die Kinder Israel unter der Arbeit in Aegypten seufzten und schrieen und dass Gott es hörte. In der Schilderung der ägyptischen Plagen wird immer der Befehl Gottes und dessen Ausführung mit den gleichen Worten in der gleichen Ausführlichkeit berichtet (vgl Ex 7 19 8 1 s 12 ss 9 8 ss). Auch Verhandlungen wie Ge 23 Jos 22 9—34 sind in diesem Zusammenhang anzuführen. Indessen, es ist darauf zu verzichten hier ein umfassendes Bild zu geben; man kann hier nur mit Wellh (Wp² 369 p³ 363) auf die eigene Anschauung verweisen. In der Anerkennung dieser Eigenschaft von P sind alle Kritiker einig, Vertreter wie Gegner der Graf'schen Hypothese; es ist unnötig, einzelne Aeusserungen zusammenzutragen.

Doch ist zu bemerken, dass Pg hier immerhin noch innerhalb bestimmter Grenzen bleibt. Jedenfalls geht Ps noch weiter: dieser Schicht gehört die beinahe wörtliche Wiederholung der Vorschriften über Herstellung des Wüstenheiligtums in Form des Ausführungsberichts an, und Schilderungen, wie Nu 7 eine giebt, leistet Pg denn doch nicht, obschon Stücke wie Nu 1 20—43 nicht weit davon entfernt sind. Aber auch wenn man diesen Unterschied innerhalb P im Auge behält, geht das Urteil Wellh's über den Priesterkodex im Ganzen nicht zu weit, „das innerste Wesen des Verfassers des Priesterkodex ist eine unbeschreibliche Pedanterie. Für das Klassificieren und Schematisieren hat er eine wahre Leidenschaft; wenn er einmal ein Genus in verschiedene Species zerlegt, so müssen wir uns allemal alle Species einzeln wieder vorführen lassen, so oft vom Genus die Rede ist". „Wo er kann bevorzugt er den weitläufigen Ausdruck, das Selbstverständliche zum hundertsten Male ausführlich zu wiederholen, wird er nicht müde, er hasst die Pronomina und alle abkürzenden Substitute" (Wp² 372 p³ 366).

Nach alledem ist es nicht anders zu erwarten, als dass schrift-

stellerische Kraft, poetischer Geist und Schwung der Sprache dieser Quelle vollständig fehlen. Sogar der Zorn Gottes ergeht sich in wohlbedachten, wohlgesetzten und sich wiederholenden langweiligen Formeln (Nu 14 26 ss). Gegenüber der frischen, ursprünglichen und durchaus konkreten Ausdrucksweise in JE hat die Diktion von P etwas abstraktes. Schon die Vorliebe für allgemeine Verba zeigt das: statt speziellerer Verba gebraucht P gerne נָתַן, für das Darbringen der Opfer das farblose עָשָׂה (Ex 29 38 Lev 16 9 17 9 22 23 23 12 19 Nu 6 17 15 3 8). Darin und in der ewigen Wiederholung derselben Worte und Ausdrücke verrät sich zugleich eine Armut der Sprache, welche namentlich gegenüber der reichen Fülle auffällt, über welche JE verfügt (Wc 80).

Dazu kommt noch ein äusserst festgefügtes Schema in der Erzählung von P^g. Die Vorgeschichte von Abraham bis zur Befreiung aus Aegypten nämlich ist abgesehen von Ge 17 u. 23 eine fortgesetzte Genealogie mit einer überall gleichmässig durchgeführten Form. Die einzelnen Abschnitte tragen regelmässig die Ueberschrift אֵלֶּה תוֹלְדוֹת; darauf folgt regelmässig eine Rekapitulation desjenigen Punktes der vorhergehenden Stammtafel, an welchen die neue anknüpft: z. B. Ge 11 10 „das sind die Tholedoth Sems“, darauf folgt „als Sem 100 Jahre alt war, erzeugte er den Arpachsad, zwei Jahre nach der Flut“, eine Anknüpfung an 10 22; oder Ge 25 12 „das sind die Tholedoth Ismaels des Sohns Abrahams“, darauf eine kurze Rekapitulation von 16 1 3 15 s zur Anknüpfung an die Geschichte Abrahams; weiter Ge 25 19 „das sind die Tholedoth Isaaks, des Sohns Abrahams“, dann die Bemerkung „Abraham erzeugte den Isaak“, eine Rekapitulation von Ge 17 21 1b—5. Der Anfang der Tholedoth Jakobs Ge 37 2 ist verstümmelt (vgl Wp ² 351 p ³ 345 s). Die Tholedoth eines Patriarchen umfassen immer die Entwicklung und fortschreitende Reinkultur des Patriarchenhauses während seines Lebens. Die Tholedoth Abrahams schliessen die Abspaltung Ismaels ein: die Zusammengehörigkeit von Isaak und Ismael bethätigt sich zuletzt beim Begräbnis Abrahams, dann segnet Elohim den Isaak (25 9 ss), und Ismael wird mit einer kurzen Genealogie verabschiedet (25 12 ss). Die Tholedoth Isaaks schliessen die Abspaltung Esaus ein: Jakob und Esau begraben ihren Vater noch gemeinsam (35 29), dann wird Esau mit einer jetzt stark erweiterten Genealogie verabschiedet (Ge 36). Die Tholedoth Jakobs 37 2 ss schliessen die Entfaltung des Volks in 12 Stämme ein und enden ebenfalls damit, dass die Söhne den Vater gemeinsam begraben (50 12 s). Als Summa des Lebens-

laufes kehrt bei jedem der Väter des Volkes wieder „Geburt, Heirat mit einer ebenbürtigen Frau, Kindersegen, Reichwerden, Tod in reifem Lebensalter und Begräbnis bei den Vorfahren“ (Bud ZatW III 83). Mit Ex 1 1 wird das rein genealogische Schema verlassen; es beginnt die Geschichte des Volks.

Indessen dieser Schematismus ist nicht bloss für die stilistische Art von P^g charakteristisch, er führt weiter dazu, die literarische Behandlung im spezielleren Sinn ins Auge zu fassen, die P^g seinem Stoff hat zu Teil werden lassen. Vorher aber sei noch eines hervorgehoben. Die Charakterisierung des Stils von P führt bei Vergleichung mit den andern Quellen, vor allem mit JE, naturgemäss zunächst dazu, die Schattenseiten in der Art von P hervorzuheben. Darüber darf aber etwas anderes nicht vergessen werden. Diese steife Gleichförmigkeit kann an ihrem Ort auch den Eindruck ruhiger Grösse und feierlicher Erhabenheit machen. Vor allem ist es der Schöpfungsbericht von P^g, der immer so wirken wird; aber auch Stücke wie Ge 9 s ss 23 können hier genannt werden.

II. Die literarische Arbeitsweise in der Erzählung von P^g.

§ 45. Die Abhängigkeit von Vorlagen.

Schon die summarische Art der Berichterstattung beweist, dass P^g literarische Vorlagen als bekannt voraussetzt. Das ist das richtige an der oben (S 337) erwähnten Aufstellung Maybaum's. Man lese die Patriarchengeschichte und die Einleitung zur Geschichte der Befreiung aus Aegypten bei P^g im Zusammenhang mit Auslassung von JE (Wp ^{2} 346 ss p ^{3} 340 ss giebt eine Zusammenstellung). Was wird hier geboten? In der Hauptsache eine Aufzählung von Namen und Alterszahlen in genealogischem Zusammenhang. Wäre von Abraham, Isaak und Jakob viel mehr bekannt als ihre Namen, ihr Alter und dass sie die Stammväter des Volkes Israel sind und die Beschneidung gehabt haben, wenn man auf diese Quelle angewiesen wäre? Ein Bild von Persönlichkeiten und ihrem Leben gewährt diese Zusammenstellung nur eben soweit als etwa ein modernes kirchliches oder standesamtliches Familienregister, und auch das nur dem Kundigen, der zwischen den Zeilen zu lesen und Zahlen in Zusammenhang zu bringen und zu deuten weiss. Ein derartiges fast rein genealogisches Gerippe, ein derartiges Schema der Geschichte kann seinen Wert haben und etwa ebenso wie übersichtliche Zeittafeln oder der Stammbaum eines regierenden Hauses über die Ereignisse

orientieren, aber doch immer nur den, der die Ereignisse kennt, von welchen die aufgeführten Namen und Zahlen ihren Inhalt bekommen, und mit dieser seiner Kenntnis den trockenen Aufriss beleben kann. Der Abriss der Patriarchengeschichte von P^g kann somit nur für solche geschrieben sein, welche im übrigen diese Geschichte selbst kennen. Nach dem Stand der uns erhaltenen Literatur ist zunächst nur die Frage möglich, ob P^g die einzige uns noch erhaltene Darstellung der Patriarchen- u. Mosesgeschichte, die in JE, vor sich gehabt hat. Das lässt sich mit voller Sicherheit bejahen, soweit es in diesen Dingen überhaupt Sicherheit giebt. Abgesehen von den Zahlen, den Namen von Nebenfiguren und der Machpelahöhle findet sich in der Patriarchengeschichte von P^g nichts, was nicht aus JE entnommen oder erschlossen sein könnte. Auf das Verfahren, das P^g hiebei angewandt hat, wird im folgenden § näher einzugehen sein.

Dillm III 655—57 giebt freilich nur Benützung von E zu; dass P^g diese Schrift vor sich hatte, legt sich schon nahe, wenn man nur den ausschliesslichen Gebrauch des Namens Jakob trotz dem Bericht über den Namenwechsel Ge 35 10 und das beiderseitige Verfahren mit den Gottesnamen in Betracht zieht. Auf die Frage, ob auch J von P^g benützt worden sei, giebt Dillm mit Rücksicht auf Ge 1—11, worauf gleich zurückzukommen ist, keine runde Antwort. Dass J und P^g vieles gemeinsam haben, stellt Dillm natürlich nicht in Abrede, aber um das höhere Alter von P^g zu retten, ist er zu der Annahme geneigt, die uns vorliegende Quelle J sei eher von P^g abhängig, P^g selbst habe hingegen manches aus einer früheren Gestalt von J oder aus einer der Quellen von J geschöpft (S 657), eine Auskunft, welche gegenüber der Entschiedenheit, mit welcher Dillm sonst jede Möglichkeit einer Scheidung von Schichten innerhalb J ablehnt, befremden muss. Es lässt sich aber zeigen, dass P^g die Ueberlieferung von J kannte und benützte. P^g teilt mit J den Namenwechsel beim dritten Patriarchen (Ge 35 10), ferner den Namen Sinai, vermutlich auch die Namen Nebo und Hor (vgl o. S. 340). Diese Abweichungen von E werden am leichtesten verständlich, wenn P^g hier einer andern Vorlage folgte; diese kann nach unserer Kenntnis des Literaturbestands nur J sein.

Ob die Quellen J und E dem Autor von P^g in ihrer Sonderexistenz oder in einer Zusammenarbeitung vorlagen, wird freilich nicht leicht zu entscheiden sein. Das gleich näher zu besprechende Verhältnis der Urgeschichte von P^g zu J^2, die Durchführung des Namens Jakob nach der berichteten Umnamung könnte die Ansicht nahelegen, dass beide Quellen noch getrennt vorlagen und J nebenbei benutzt würde; dann aber ist nicht recht verständlich, wie P^g bei einem Auseinandergehen beider Quellen, wie es jedenfalls beim Namen des Bergs der Gesetzgebung vorliegt, die Ueberlieferung von J vorziehen mochte. Die Wahl des Namens Sinai (und so vielleicht auch Nebo und Hor) wird leichter verständlich sein, wenn die Tradition von J und E schon kombiniert vorlag; P^g wird dann denselben Ausgleich der beiderseitigen Ueberlieferung vollzogen haben, wie die Harmonisten heute noch. Die Fortführung des Namens Jakob lässt sich damit auch vereinigen: der Name Jakob wird noch heute in den biblischen Geschichten durchgeführt, da zweifache Verwendung desselben Na-

mens ihr Verwirrendes hat. Eine Entscheidung der Frage, ob in P^g die Quellen J und E noch für sich oder schon in der Kombination JE benützt worden sind, ist ohne Bedeutung für die Frage nach der historischen Reihenfolge der Quellen, wäre aber ein schätzenswerter Beitrag zur Frage nach der Redaktion des Hexateuchs; der Beweis, dass P^g schon JE vor sich hatte, wäre eine weitere Unterstützung der Auffassung, dass P^g nicht mit J und E, sondern mit JE kombiniert worden ist. (Weiteres s. u. S 357.)

Ist P^g aber auf JE beschränkt gewesen oder standen noch andere Vorlagen zur Verfügung? Diese Frage ist, abgesehen von den besonders zu behandelnden Zahlen und Genealogien, mit Rücksicht auf solche Ueberlieferungen in P^g zu stellen, für welche bei JE kein Vorgang nachzuweisen ist oder die geradezu von JE abweichen. Dillm III 657 s macht aus der Patriarchensage die Machpelahöhle geltend, aus der Mosesgeschichte die Mücken- und Ausschlagplage, sowie den Krieg gegen Midian Nu 31, welch letzterer freilich von andern Kritikern P^g aus guten Gründen abgesprochen wird. Die Mücken- und Ausschlagplage hält Jülicher JpTh VIII 101 s für eine dürftige gelehrte Bereicherung der Sage. Dillm selbst giebt zu, dass von diesen Daten aus nicht notwendig auf andere Quellen von P^g zu schliessen sei, da JE nicht mehr vollständig vorliegt. Wenn Dillm dieses Zugeständnis dann wieder durch die Bemerkung abzuschwächen sucht, dass auch P^g nicht vollständig erhalten und darum die Möglichkeit redaktioneller Beseitigung weiterer Abweichungen von JE offen zu lassen ist, so wird auf diesen Punkt bei der Frage nach der Redaktion zurückzukommen sein.

Schwieriger scheint die Sache bei der Urgeschichte Ge 1—11 zu liegen. Zwar überwiegt die Zahl genauer Parallelen, die in der jahw. Urgeschichte teils noch vorliegen, teils notwendig als ursprünglich vorhanden vorauszusetzen sind (vgl Bud Ur. 464 s), über die Zahl der Elemente in P^g, die auf anderweitige Quellen von P^g hinweisen könnten; aber solche Elemente sind — auch abgesehen von den Zahlen und Genealogien — vorhanden nnd verlangen eine Erklärung. Manches von dem, was Dillm III 656 s auffallend findet, erledigt sich zwar auf einfache Weise: dass der Schöpfungsbericht Ge 1 einen entsprechenden von J^2 verdrängt hat, dürfte Bud gezeigt haben; ebenso kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Genealogie in Ge 5 eine entsprechende von J^2 verdrängt hat, da deren Anfang in Ge 4_{25} s noch vorliegt; die Notiz über Henoch, die Dillm in diesem Zusammenhang anführt, unterbricht das Schema von P^g und wird so gut wie die ähnlichen Bemerkungen in 4_{25} s 5_{29} ursprünglich der jahw. Vorlage gehören und vom Redaktor herüber genommen worden sein (vgl Bud Ur. 169 ss). Anders steht es dagegen bei der Flutgeschichte.

Der Bericht von P^g weicht hier entschieden von JE bzw. J^2 ab. P^g giebt hier mehr und anderes, nämlich „eine genaue nach Massen bestimmte Beschreibung der Arche, welche wir leider mit dem entsprechenden Stück von J^2 nicht mehr vergleichen können, eine ganz abweichende weit verwickeltere Zeitrechnung“, den Landungspunkt der Arche und das schöne Bundeszeichen, den Bogen in den Wolken, beseitigt dagegen die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere, die Aussendung der Vögel, das Opfern (Bud Ur. 467). Was das Mehr bei P^g betrifft, so ist es, um mit der Bereicherung des Schlusses zu beginnen, durchaus wahrscheinlich, dass der J-Bericht mit 8_{22} noch nicht fertig war, dass also auch J^2 ein derartiges Symbol des wiederhergestellten Friedens hatte; bei der Redaktion hat J dem Bericht von P^g weichen müssen. Weiter hat Bud jedenfalls wahrscheinlich gemacht, dass auch J^2 den Landungsplatz der Arche angab, ihn aber in das östlich vom Zweistromland befindliche Gebirge in die Nähe von Ur Kasdim verlegte. Das Gebirge Ararat bei P^g wäre dann eine starke Abweichung von J^2. Bud erklärt dieselbe nach dem Vorgang von Nöldeke sehr einfach so: P^g hat gewusst, dass im Norden noch höhere Berge sind als die bei J^2 genannten, und daher, um die Sintflut als allgemeine Weltkatastrophe zu retten, kurzweg eine Verschiebung der Lokalität vorgenommen. Eine wirkliche Ueberlieferung braucht hier also nicht vorgelegen zu sein, es würde sich dabei vielmehr um eine auf einfachem Räsonnement beruhende Korrektur von J^2 handeln. Dass der Ararat der ursprünglichen Ueberlieferung nicht angehört, ergiebt sich daraus, dass P^g den Faden von J^2 sofort wieder aufnimmt und die Patriarchen von Ur Kasdim ausgehen lässt, ohne zu verraten, wie sie vom Ararat aus dahin geraten sind (vgl Bud Ur. 435—38 468). P^g hat also an der Ueberlieferung Kritik geübt. Das Minus gegenüber von J^2 ist ganz sicher so zu erklären, wie an anderem Ort noch zu zeigen ist. Als kritische Bearbeitung von J^2 führt Bud auch die Zeitrechnung im Flutbericht von P^g an; die Masse der Arche hingegen, meint er, gehen auf J^2 zurück, und hält die Benutzung anderer Quellen als JE, ohne die Dillm nicht glaubt auskommen zu können, von hier aus für unnötig (doch vgl u. § 46).

In diesem Zusammenhang ist noch einmal die Frage zu berühren, ob P^g schon nach JE oder noch nach den getrennten Quellen arbeitete. Die Urgeschichte von P^g ist nach J gearbeitet, aber nicht nach dem jetzigen Bestand von J. Zu den Stücken von J^1 und J^s fehlt in P^g jede Parallele. Dagegen ist kein einziges Stück von J^2 in der Wiedergabe von P^g zu vermissen. Ebenso ist die Reihenfolge in J^2 und P^g die gleiche. Daher spricht es Bud mit vollster Bestimmtheit aus: „der Verfasser der Grundschrift hat weder J^1 noch J^3 (die jetzige Gestalt von J) sondern nur J^2 gekannt und benützt“, also die nach

Bud officielle Bearbeitung der Urgeschichte (S 466). Wenn dem so ist, so wird es natürlich wieder wahrscheinlicher, dass P^g die Quellen von JE noch getrennt vor sich hatte, denn dass J^1 nachträglich mit J^2E zusammengearbeitet worden wäre, kann man nicht wohl annehmen. Eine Entscheidung der Frage wird nicht mehr möglich sein. Vielleicht sind bei P^g auch Ungleichmässigkeiten in dieser Hinsicht vorauszusetzen. P^g würde dabei ebenfalls wieder zum Resultat der Arbeit verschiedener Hände. Die energische Einheit von P^g verbietet diese Vorstellung an sich nicht. Vgl aber auch unten (§ 46) die Möglichkeit direkter Entlehnungen aus Babylonien. Man thut gut, sich immer wieder zu vergegenwärtigen, wie eng begrenzt unsere Einsicht in diese literarischen Vorgänge ist.

§ 46. Die selbständige Arbeit von P^g.

Trotz aller Abhängigkeit von JE ist aber wie gesagt die Erzählung von P^g eine selbständige Leistung, also keine blosse Ergänzung zu JE, auch kein einfacher Auszug aus JE. Die Selbständigkeit von P^g ist in der besondern Art und Weise zu suchen, in welcher der gegebene Stoff behandelt wird. Die summarische Art der ganzen Erzählung beweist, dass P^g eben die Quintessenz der Geschichte geben will, und die Selbständigkeit von P^g besteht einmal in einer bestimmten Gesamtauffassung der zur Behandlung kommenden Geschichte und sodann in dem Verfahren, durch welches die eigentümliche Gesamtauffassung aus dem überlieferten Stoff abgeleitet oder ihm gegenüber durchgesetzt wird. Als Quintessenz der Geschichte nicht bloss, sondern der ganzen Weltschöpfung gilt dieser Quelle die Theokratie oder, um das, worauf es hiebei ankommt, von Anfang an zur Geltung zu bringen, die Hierokratie. Der Grundgedanke selbst ist P^g nicht eigentümlich (vgl z. B. Ex 19_6), ja er wird bei P^g nicht einmal ausdrücklich ausgesprochen. Aber er ist der beherrschende. P^g eigentümlich ist dabei die Wendung des Gedankens aufs „Levitische“. Die von P^g gemeinte Hierokratie ist diejenige Form der Gottesherrschaft, durch welche das Volk auch äusserlich zur religiösen Gemeinde, zur juridisch verfassten Kirche umgestaltet und der Einzelne auch im ganzen natürlichen Leben, in allen Aeusserungen und Bethätigungen desselben, einem Gesetz unterstellt wird, dessen leitender Gesichtspunkt die Erreichung der zur Teilnahme am sinnenfälligen religiösen Kultus nötigen Reinheit auch des äussern Menschen ist. Das Unternehmen zu zeigen, dass die nach der Vorstellung von P^g im Volk Israel historisch gewordene Hierokratie das Ziel der Weltentstehung und Weltentwicklung ist, hat zwei Aufgaben, nämlich einmal die, den Nachweis zu führen, wie das Volk Israel zu der von ihm beanspruchten Sonderstellung gekommen ist, und sodann darzuthun, wie die heiligen Einrichtungen entstanden sind, in denen

die Hierokratie sich vollzieht und vollziehen soll (vgl Wurster ZatW IV 118, St GJ II 144 etc.). Hieraus erklärt sich das Verfahren dieser Geschichtsdarstellung.

Vor allem ist von hier aus die Auswahl zu verstehen, welche mit dem in JE vorliegenden Stoff vorgenommen wurde. Der Zweck, dem die Geschichte von Pg dient, ist massgebend sowohl für die Aufnahme als für die Unterdrückung des in JE Gebotenen.

Aufgenommen worden sind vor allem die genealogischen Zusammenhänge, die schon JE hatte: zum Erweis der Sonderstellung Israels und einzelner seiner Teile sind sie unentbehrlich. Im weiteren kommt es für den Beleg der Ansprüche Israels nicht sowohl darauf an, was Israel in seiner Geschichte oder Vorgeschichte erlebt hat, als vielmehr darauf, dass die hierokratischen Institutionen und die damit zusammenhängenden Ansprüche des Volks legitimiert werden. Daher werden von dem übrigen Geschichtsstoff alle die Vorgänge aufgenommen und ausführlich behandelt, aus denen irgend eine hierokratische Einrichtung oder sonst ein wichtiges Element der Hierokratie resultiert. Ausführlich wird behandelt die Schöpfung, natürlich auch deshalb, weil darin die Grundlage für alles gegeben wird. Wenn aber schon Sonne, Mond und Sterne hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, dass sie zur Berechnung der Festzeiten des Jahrs dienen, so wird die Ausführlichkeit dieses Berichts ganz verständlich, wenn am Schluss als Erträgnis der ganzen Erzählung die Sabbathordnung erscheint. Eine genaue Darstellung erfährt die Flutgeschichte, denn diese zielt ab auf den Noahbund, auf die Festsetzung der Forderungen, welche auch von dem Nichtjuden, der in einem wenn auch weiteren Verhältnis zu Gott stehen will, also etwa von dem Proselyten zu beobachten sind. In der Patriarchengeschichte wird Pg zweimal breiter, bei dem übrigens von der JE-Ueberlieferung abweichenden Bericht über die Einführung der Beschneidung und beim Bericht über Sara's Tod: der Grund liegt das erste Mal auf der Hand, die Ausführlichkeit von Ge 23 erklärt sich daraus, dass hier die Rechtsgrundlage der Ansprüche des Volks Israel auf das Land Kanaan geschaffen wird, dadurch dass der Stammvater des Volks sich hier ankauft. Die Moses- und Josuageschichte bildet den eigentlichen Inhalt des Buchs: die Gründung der Hierokratie hängt ja an diesen beiden Namen. Aber auch hier ist es von Interesse zu sehen, wie in der Josuageschichte in eigentlich ausführlicher Weise nur die Landverteilung, die Konsolidierung der Hierokratie behandelt wird. Alles in allem: „das Gesetz ist der Schlüssel

zum Verständnis der Erzählung des Priesterkodex" (Wp ² 383 p ³ 377), auch wenn man darauf sieht, was aus dem gegebenen Stoff aufgenommen worden ist.

Noch bezeichnender aber ist, wie das möglichst unterdrückt wird, was sich nicht hierokratisch ausnützen liess, oder was dem höheren Gesichtspunkt geradezu widerstrebte, dem der herkömmliche Stoff hier unterstellt wird. Dieses Verfahren wird namentlich bei der Vorgeschichte deutlich. Der Vorgeschichte wird ihr mythischer Zauber möglichst abgestreift. Ganz entfernt ist er nicht; das Chaos, „seinem Begriff nach die unerschaffene Materie", hat sich auch in der Schöpfungsgeschichte von P^g behauptet; die Entrückung Henochs ist vielleicht in der Urvätergeschichte von P^g auch erhalten gewesen (doch vgl Bud zu Ge 5); in der Flutgeschichte ist der Regenbogen beibehalten. Aber von dem bunten Gewimmel des Paradieses, in dem Gott selbst spazieren geht, von dem Sündenfall, durch welchen das Paradies verloren ging, weiss diese Quelle so wenig als J^2. Der Flutbericht von P^g zeichnet sich gegenüber dem von J^2 zwar durch sehr genaue Datierungen und Messungen aus, aber die kleinen Züge, welche der Sage bei J^2 ihre Farbe geben, die Aussendung der Vögel, das abgebrochene Oelblatt, sind unterdrückt. Vor allem aber ist dieses Verfahren deutlich bei der Relation über die Erzväter. Die Patriarchengeschichte von P^g macht, die beiden schon genannten ausführlichen Erzählungen ausgenommen, den Eindruck eines reinlichen Skeletts; Fleisch und Blut fehlen so gut wie vollständig. Um hier von der sittlichen und religiösen Purgierung zu schweigen, die P^g an der älteren Patriarchengeschichte vorgenommen hat, auch alles das fehlt, was die Schönheit der jehow. Patriarchengeschichte ausmacht: den frischen Lokalton, die Wahrheit der hier auftretenden Gestalten und ihres Lebens sucht man bei P^g vergebens; die Patriarchen sind abstrakte Heilige — es ist darauf noch zurückzukommen —, die dem natürlichen Boden, auf dem sie sich bewegen, fast nur dadurch angehören, dass sie darin begraben werden; dagegen ist es P^g bestenfalls gleichgiltig, dass sie an diesem und jenem Ort auch gelebt haben, womöglich aber wird das ganz verschwiegen. Wie gründlich P^g es verstanden hat, sich auch gegen die schönsten und reizvollsten Züge der Patriarchengeschichte zu verschliessen, geht daraus hervor, dass diese Darstellung es fertig bringt, den Benjamin als Vater von 10 Söhnen nach Aegypten kommen zu lassen. Wenn weiter in der Moses- und Josuageschichte die Kämpfe um das gelobte Land fehlen (Nu 31 gehört nicht P^g), so wird dadurch vollends ganz deutlich, dass diese Erzählung für die Geschichte selbst kein

Interesse hat; hier ist es vielmehr auf das Bleibende abgesehen, das aus der Geschichte sich ergiebt, auf die Institutionen und Zustände, welche nach der Meinung dieser Schrift das gewordene und sein sollende Resultat der Geschichte sind. Das was die anderen Quellen erzählten, ist daher nur soweit aufgenommen, als es diesem Zwecke dienen kann; alles übrige ist diesem Standpunkt nebensächliches entbehrliches Beiwerk.

Im weiteren zeigt sich die Selbständigkeit von P^g in einer man kann sagen gelehrten Behandlung des gegebenen Sagenstoffes. Von hier aus sind zunächst zwei Eigentümlichkeiten zu verstehen, die eigentlich unvereinbar scheinen könnten. Bei JE blickt ganz unverhüllt ein Standpunkt der Erzählung durch, welcher den Ereignissen ziemlich ferne liegt; in naiver Weise ist hier die Gegenwart der Massstab für die Vergangenheit. Andererseits zeigt JE in der Urgeschichte unbefangen Reste mythischer Art. Anders P^g: jenem unbefangenen Reden aus der Gegenwart heraus steht ein ziemlich konsequent durchgeführter Archaismus, den mythischen Resten in JE ein ausgesprochen rationalistischer Zug gegenüber. Beides scheint sich auszuschliessen, geht aber zusammen, wenn der Archaismus in P^g ein gelehrter, auf Reflexion beruhender ist.

Den Eindruck des Archaistischen könnte zunächst schon die knappe, etwas epigraphische Art der Erzählung in der Vorgeschichte hervorrufen: die „annalistische“ Notierung pflegt ja der Geschichtschreibung voranzugehen. Doch geht dieser Eindruck wieder verloren, sobald erkannt ist, dass die Erzählung von P^g keine annalistische, sondern ein dazu viel zu systematisch angelegter Auszug aus ausführlichen Vorlagen ist. Dagegen ist speciell für die mosaische Zeit ein archaistisches Kostüm mit vielem Fleiss eingehalten (Wp 9). Das Wüstenheiligtum ist in der That der Wüstensituation angepasst (Dillm II 264), auch darin, dass das nichttransportable eherne Meer des Tempels bei P^g fehlt [1]); auch daran darf erinnert werden, dass die Cherubim, die im Tempel in unhandlicher Grösse neben der Lade stehen, in verkleinertem Massstab auf dem Deckel der Bundeslade angebracht und dadurch transportabel gemacht werden, ferner dass der schwere unbewegliche Brandopferaltar des Tempels durch das freilich höchst feuergefährliche Verfahren der Umwandlung in ein mit Erzplatten überzogenes hölzernes Gerüst beweglich gemacht wird. Die Priester, bei Ez Söhne Sadoks genannt, heissen bei P^g Söhne

1) Das eherne Meer darf vielleicht schon von diesem Gesichtspunkt aus als P^s gehörig angesehen werden.

Aarons. Der altersgraue Name an Stelle des geschichtlichen muss ebenfalls zum Schein des mosaischen Zeitalters beitragen (Wp [2] 129 p [3] 126). Auch die Patriarchengeschichte hat ihren archaistischen Zug: bei JE sind die Patriarchen schon mehr ansässig, bei P^g haben sie keinen festen Boden unter den Füssen und machen so den Eindruck von Nomaden; doch ist das vielleicht mehr ein unbeabsichtigter Nebenerfolg; die Loslösung der Erzväter vom heiligen Boden hat ein anderes Motiv, auf das in anderem Zusammenhang zurückzukommen ist. Ganz durchgeführt ist die Fiktion des Altertums freilich auch nicht. Zwar die Hinweisung auf das Königtum findet sich bei P^g selbst nur in Worten der Verheissung (Ge 17 $_{6\ 16}$ 35 $_{11}$; nach Dillm gehört indessen auch 36 $_{31}$ P^g), aber die Orientierung des Wüstenheiligtums vom palästinensischen Standpunkt aus (z.B. Ex 27 $_{9}$ ss), schlägt ein Loch in die ganze Fiktion. Der Archaismus ist also ein künstlicher, auf Reflexion beruhender. Er ist ein Beweis für literarische Selbständigkeit: P^g hat sich hierin von seinen Vorlagen zu emanzipieren gewusst.

Was das andere betrifft, so hat auch P^g seine Wunder, sogar sehr gesteigerte Wunder. Aber die Reflexion, welche dieser Schrift charakteristisch ist, zeigt sich auch darin, dass hier gelegentlich verständlich gemacht wird, was JE im Schleier des Mythus lässt. Dillm II 63 hebt nach Knobel's Vorgang hervor, dass die ägyptischen Plagen gerade bei P^g besonders gut in den ägyptischen Verhältnissen begründet seien und zwar sowohl im einzelnen wie in ihrer Reihenfolge (Blut, Frösche, Mücken, Ausschlag); doch gilt das von den Plagen nach JE auch, es mag aber sein, dass P^g hier eigene Erwägungen angestellt hat. Auch das könnte man ev. hieherziehen, dass nach Dillm's Auffassung (I 271) die Zerstörung von Sodom und Gomorrha nicht durch eine plötzlich hereinbrechende Katastrophe, sondern allmählich sich vollzieht, so dass Lot sich und wohl auch seine Habe noch retten konnte, als die Zerstörung bereits angefangen hatte; indessen dürfte der Wortlaut von Ge 19 $_{29}$ doch zu allgemein sein, als dass soviel daran gehängt werden könnte. Sicher ist dagegen eins: die Teilung der Menschheit in Sprachen und Völker, bei JE nach der jedenfalls für den Eindruck prävalierenden Erzählung Ge 11 $_{1}$ ss eine gewaltsame widernatürliche Verkehrung des Ursprünglichen, geht bei P^g auf genealogischem Wege vor sich, und zwar so, dass die Sprachverschiedenheit nicht Ursache, sondern Folge ist. Der Vorgang ist ein durchaus natürlicher (Wp [2] 330 p [3] 327). Ja selbst der Anfang der Welt wird rationalisiert. In Ge 1 liegt entschieden ein theoretisches Streben vor: nicht eine vergangene mythische Welt,

wie sie noch bei JE nachklingt, schwebt dabei dem Verfasser vor Augen, sondern die gegenwärtige gewöhnliche; die Dinge wie sie sind will er aus einander ableiten (Wp [2] 313 p [3] 311). „Nimmt man das Chaos als gegeben, so ist von hier aus das Ganze entsponnen; alles Folgende ist Reflexion, systematische Konstruktion, der man mit leichter Mühe nachrechnen kann. Es sind sehr einfache Erwägungen, welche dazu führen, erst das Grosse und dann das Kleine, erst das Fundament und dann das darauf Befindliche entstehen zu lassen, das Wasser vor den Fischen, den Himmel vor den Vögeln des Himmels, das Land und die Pflanzen vor den Tieren. Die Anordnung der zu erklärenden Dinge gilt hier für die Erklärung selbst, über eine vom Einfachen zum Entwickelten fortschreitende Reihenfolge kommt es nicht hinaus, kein Versuch der Phantasie, den Hergang näher zu beschreiben, überall bedächtige Ueberlegung, die sich scheut, über das Allgemeinste hinauszugehen.“ „Es wird eigentlich nur ein Fachwerk gegeben“, „das Schema überwuchert den Inhalt“. „Es ist die stufenmässige Ordnung in der Ausscheidung der Einzeldinge aus dem Chaos, womit hier das Erwachen einer »natürlichen« Betrachtung der Natur und eines verständigen Nachdenkens über sie sich ankündigt, ebenso wie in den Versuchen des Thales und seiner Nachfolger, die auch als Anfänge der Theorie und eines objektiven Interesses für die Dinge der Aussenwelt merkwürdig sind, sonst aber nicht eben Begeisterung erregen“ (Wp [2] 314 p [3] 312). Dass mit dieser Rationalisierung auch der letzte Rest der ursprünglichen scheuheidnischen Stimmung verloren geht, der in der Urgeschichte von JE noch nachklingt, ist nur natürlich. Durchgeführt wird die „vernünftige“ Betrachtung der Dinge auch im einzelnen: bei JE „ist der Mensch sich selbst so wunderbar wie die Welt, die ihn umgiebt, bei P^g ist er sich selbst so alltäglich wie jene. Dort sieht er staunenswerte Geheimnisse in der Geschlechtsverschiedenheit, in der Ehe, in der Geburt (4 1); hier sind das physiologische Thatsachen, die nichts zu fragen und nichts zu denken geben; »er schuf sie männlich und weiblich und sprach: seid fruchtbar und mehret euch!« Dort steht er den Tieren vertraut und doch befangen gegenüber, er weiss nicht recht was er aus ihnen machen soll, sie sind ihm verwandt und passen doch nicht recht in seine Gesellschaft — hier sind sie neutrale Wesen, über die er herrscht.“ „Dort ist ihm die Natur geweihtes Mysterium, hier ist sie ihm Sache, Objekt: er steht ihr nicht mehr befangen, sondern frei und überlegen gegenüber“ (Wp [2] 323 p [3] 320 s). Doch ist P^g mit dieser Betrachtungsweise nicht ganz original, sondern steht dabei auf den Schultern von J^2: bei der Schöpfungs-

geschichte wahrscheinlich, bei der Anschauung über die Teilung der Menschheit sicher.

Auf den hauptsächlichsten Erweis selbständiger Arbeit in P^g führt die hier herrschende Einförmigkeit der Darstellung, die ganze oben (S 353 s) geschilderte schematische Art von P^g. Die Durchführung eines solchen Verfahrens beweist ganz unweigerlich, dass in der Behandlung des gegebenen Stoffes nicht dessen Eigentümlichkeiten massgebend sind, sondern anderweitige Gesichtspunkte, die a priori an denselben herangebracht werden. Zwar musste ja auch von der Wiedergabe der alten Sagen bei JE gesagt werden, dass der alte Sagenstoff nicht in seiner Ursprünglichkeit vorliegt, sondern durch ein Medium hindurchgegangen ist und dabei eine bald schwächere bald stärkere Brechung erfahren hat. Das ist aber nicht entfernt zu vergleichen mit der Behandlung, welche P^g bei den alten Sagen angewandt hat. Während bei JE die höheren Gesichtspunkte, denen die Geschichte dienen soll, wohl spürbar sind, aber sich im Hintergrund halten, drängen sie sich bei P^g in den Vordergrund; „überall macht sich die Theorie, die Regel, das Urteil geltend“ (Wp ^{2} 384 p ^{3} 378), und zwar so überwiegend, dass wie gesagt der eigentliche Inhalt der Geschichte über dem Schema verloren geht. Die hauptsächliche eigene Leistung in P^g ist das System. Ueberall ist es auf Herstellung eines wohlgeordneten Aufbaus abgesehen.

Die ganze Geschichte wird säuberlich in Perioden eingeteilt. Freilich ist es nicht ganz leicht zu sagen, was für eine Einteilung eigentlich beabsichtigt ist. Klar ist jedenfalls, dass das Hauptabsehen auf das mosaische Gesetz sich richtet. Dieses ist das Ziel, die Zeit vorher nur Vorbereitung. Das Verhältnis, in welches Gott durch Moses das Volk zu sich bringt, ist ein letztes, abschliessendes: durch Moses wird dem Volk der Name Gottes und damit Gottes eigenstes innerstes Wesen bekannt, durch Moses wird ein Kultus eingeführt, welcher einen für das religiöse Bedürfnis ausreichenden Verkehr mit Gott ermöglicht. Was vorhergeht, hat Wert und wird beigezogen, nur soweit es auf dieses Ziel Bezug hat. Aber die Unterscheidung von Perioden in der Vorgeschichte ist nicht ganz einfach. Wp ^{2} 358 s p ^{3} 352 hat die Vorgeschichte in drei Perioden eingeteilt, deren jede durch einen Bund mit einem besonderen Bundeszeichen eröffnet wird. Der Bund mit Adam ist der einfachste: „er wird noch nicht Bund genannt“, hat aber doch ein Bundeszeichen, den Sabbath. Darauf folgt der Bund mit Noah. Dessen Zeichen ist nach Wellh der Regenbogen. Allein bei dieser Annahme entsteht eine Ungleichmässigkeit unter den Bundeszeichen: der Sabbath, und das Zeichen des

dritten Bundes, die Beschneidung, sind Ordnungen, durch deren Beobachtung der Mensch seinen Willen bezeugt, in dem von Gott eingesetzten Bundesverhältnis zu bleiben; der Regenbogen ist ein Zeichen, durch das Gott andeutet, dass er Willens sei, das eingegangene Verhältnis aufrecht zu erhalten; es wird daher richtiger sein als das den andern entsprechende Zeichen des Noahbundes die Enthaltung von Blutgenuss anzusehen (Ge 9 4; vgl St GJ II 145). Der dritte Bund also mit dem Zeichen der Beschneidung ist der Bund mit Abraham. Nimmt man dazu den Hauptbund, den mosaischen, so baut P^g die Geschichte in vier, je durch einen besondern Bund mit Gott bezeichneten Religionsstufen auf. Wellh hat darum P^g das Vierbundesbuch genannt. Allein, so natürlich und einleuchtend diese Einteilung auf den ersten Blick erscheint, so sind doch Bedenken dagegen erhoben worden. Kue § 5 A 34 macht geltend, dass Ge 1 28—30 eigentlich keinen Bundesschluss, sondern einen Segensspruch enthält. Man kann hinzufügen, dass mit diesem Segensspruch kein religiöses Verhältnis geschaffen wird, dass er durchaus gleicher Art ist mit dem Segen, der auch den Tieren zu Teil wird (v 22 30), ferner dass der Sabbath nicht als eine von den ersten Menschen zu beobachtende Ordnung eingeführt wird, an deren Beobachtung die Erfüllung des ihnen zugesprochenen Segens hinge, sondern dass vielmehr rein in abstracto die Sabbathordnung als eine Art natürlicher Ordnung begründet wird [1]). Endlich aber und das ist die Hauptsache, wird diese Dreiteilung der Vorgeschichte gekreuzt durch eine Zweiteilung. Wie es nämlich ein Charakteristikum der mit Moses erreichten Religionsstufe ist, dass jetzt der eigentliche Name Gottes, Jhwh, geoffenbart wird, so teilt sich auch die Zeit der Vorbereitung in zwei Stufen der Gotteserkenntnis: die Urväter stehen in einem weiteren Verhältnis zu Gott, sie kennen ihn eben nur ganz allgemein als אֱלֹהִים; die Väter des Volkes Israel machen in der Gotteserkenntnis einen Fortschritt, ihnen thut sich Gott als אֵל שַׁדַּי kund. Die Ordnung des Aufbaus, die P^g anstrebt, ist also keine ganz klare und vollkommene. Aber das Urteil, dass in P^g überall

1) Wann die Sabbathordnung nach P^g praktisch geworden ist, wird nirgends ausdrücklich gesagt; Dillm II 329 hat den Eindruck, die Feier des Sabbaths beginne nach P^g erst unter Moses, und hält den Sabbath für das eigentliche Zeichen des Mosesbundes. Anders Wp² 361 A. p³ 356 A.: „Der Sabbath ist nach dem Priesterkodex keine mosaische Verordnung, sondern wird schon Ex 16 vorausgesetzt, und besteht nach Ge 2 3 seit Anfang der Welt“. Man möchte daran denken, dass die Patriarchen nach P^g den Sabbath gefeiert haben (vgl u. § 55).

systematische Anordnung erstrebt wird, ist dadurch nicht aufgehoben. Dieses Streben kommt im einzelnen überall zum Vorschein. Der „Sinn für Ordnung, Zahl, Mass und System“ ist ein untrügliches Kennzeichen dieser Quelle (Dillm III 649).

Blosses Konstruieren und Systematisieren liegt gelegentlichen sachlichen Veränderungen der jehow. Ueberlieferung zu Grund. Es ist purer Schematismus, wenn P^g gegen JE den Benjamin nicht in Kanaan, sondern in Paddan Aram geboren werden lässt (Ge 35 24—26). Gegen die Tradition in JE wird nach P^g die ganze Patriarchenfamilie in der Höhle Machpela begraben (Ge 49 29—32). Bud ZatW III 81 ss hat es wahrscheinlich gemacht, dass P^g ursprünglich auch die Rahel dort beigesetzt werden lässt. Das ist auch ganz natürlich: die Bedeutung, welche der Ankauf der Höhle Machpela im System von P^g hat, erfordert das. Wenn es für P^g feststeht, dass Moses den $2\frac{1}{2}$ Stämmen Ruben, Gad und Halbmanasse das Ostjordanland verliehen hat (vgl P^g in Nu 32, Nu 34 13—15 35 14), so ist diese Abweichung von der alten Ueberlieferung freilich nicht bloss von P^g vorgenommen worden, aber sie ist in P^g aufgenommen worden, weil sie in die systematische Art von P^g sich leicht einfügt: Moses hat die Geschicke des Volks bis zum Uebergang über den Jordan geleitet, also sind schon durch seine Anordnung die Verhältnisse des Ostjordanlands geschaffen worden. Die Anschauung von P^g, dass die Verteilung des Landes durch Verlosung zu Stande kommt, ist nach dem Nachweis von Bud auch für JE vorauszusetzen; aber P^g hat in der Beschreibung der Stammesgrenzen auch konstruiert: „die Beschreibung des Stammgebiets von Dan z. B. beruht deutlich auf einer Idealisierung des alten Thatbestands auf Grund späterer Reflexionen und idealer Aspirationen“ (St GJ I 167 s); P^g hat sich bei diesem Verfahren auch vor offenbaren Gewaltthätigkeiten nicht gescheut und z. B. Bethel in Ephraim Jos 18 22 für benjaminitisch erklärt (EMeyer ZatW I 142 A 2).

Als Systematiker zeigt sich P^g in der Freude an Genealogien. Stammbäume hat auch JE. Aber es ist ein Unterschied dabei. In der jehow. Geschichtsdarstellung sind die Genealogien eben nur die Schnur, an welcher die Perlen dieser Erzählung angefasst sind, während P^g die Perlen so ziemlich abstreift und sich in der Hauptsache mit der Schnur begnügt. Wp [2] 352 p [3] 346 hat mit Recht geltend gemacht, dass es eine vollständige Verkehrung des Sachverhalts wäre, wenn man das genealogische Gerippe für den ursprünglichen Ausgangspunkt der Erzählung und darin den Beweis sehen würde, dass P^g einem älteren Entwicklungsstadium der hebräi-

schen Geschichtschreibung angehöre als JE. Das ganz gleiche Verhältnis kehrt wieder bei den Büchern Jud Sam Reg einerseits und Chron andererseits: in jenen älteren Büchern kommt von genealogischer Statistik nichts vor, während die Chron voll davon ist.

Wenn P^g die geschichtliche Darstellung aber vielfach auf die Genealogie reduciert, so ist damit der alte Sagenstoff nicht immer vollständig abgestreift, sondern wird nach dem Nachweis von Bud Ur. 89—117 wenigstens in einem Fall mittelst einer eigentümlichen Technik in der Genealogie in mittelbarer versteckter Weise fortgeführt. Es ist nicht mehr bekannt, was J^2 in der Genealogie erzählte, welche die Zeit zwischen dem ersten Menschen und der Flut ausfüllt. Aus den erhaltenen dürftigen Resten ist zu schliessen, dass darin die religiöse und im Zusammenhang damit natürlich auch die sittliche Entwicklung der Menschheit der leitende Gesichtspunkt war. Aus dem Abzielen auf die Flut ergiebt sich weiter, dass diese Genealogie schliesslich von einer sittlichen und religiösen Entartung erzählte, welche dieses Strafgericht zur Folge hatte. Bei P^g scheint hingegen die Nachricht „die Erde zeigte sich immer verderbter vor Elohim und die Erde wurde voll von Frevelthaten, und Elohim fand, dass die Erde in der That verderbt sei, denn jedermann auf Erden war auf ganz schlimme Wege geraten“ (Ge 6_{10} s) auf den ersten Anblick wenig motiviert zu sein: wo war bisher von der Verderbnis der Menschheit die Rede? Bud Ur. hat nun gezeigt, dass die Sethitentafel in Namen und Zahlen versteckt eine ganz genügende Motivierung der Flut enthält. Freilich haben die Zahlen des masor. Textes die Erkenntnis des Sachverhalts noch schwieriger gemacht, als sie ohnehin ist; diese Zahlen sind verderbt, sie weichen von denen in LXX und Samar. ab (vgl Dillm I 110). Nach Bertheau's Vorgang giebt Bud den Zahlen des Samar. als den kleineren den Vorzug (S 93 ss; vgl 105 ss). Nach Samar. fällt die Flut nicht ins Jahr 1656 der Welt, wie bei M, sondern ins Jahr 1307; in eben diesem Jahr stirbt bei ihm auch Methusalem, Jered und Lemech, d. h. diese drei Väter kommen in der Flut um, werden vom Gericht betroffen, sind also Sünder (S 93 s). Die gleiche Anschauung über diese drei Väter ergiebt sich aus dem Schicksal Henochs und dessen Motivierung: Henoch bringt es nur auf 365 Jahre — die Normalzahl für diese Väter ist ± 900 —, er stirbt nicht, sondern wird weggenommen schon im Jahr 887 der Welt, „weil er mit Gott wandelte“. Das thaten darnach die übrigen, Vater Sohn und Enkel, nicht, d. h. Henoch wurde aus einem verfluchten Geschlecht gnädig herausgenommen und vor dem Strafgericht bewahrt, das die andern wegraffte (S 94 s 96). Jereds Vater

Mahalalel stirbt nach Samar. im Jahr 1290 der Welt, also nur 17 Jahre vor der Flut; wollte man ihn auch zum Sünder machen, so brauchte man sein Alter nur um 17 Jahre zu steigern, auf 912 Jahre, das Alter Seths bei Samar., so hätte auch ihn die Flut verschlungen. Das ist nicht geschehen, also soll er nicht wie die nach ihm als Sünder angesehen werden (S 98). Eben das gilt a potiori von den noch älteren Urvätern, d. h. die Grundschrift will die fünf ersten Urväter als Nichtsünder, die fünf letzten mit Ausnahme des 2. und 5. als Sünder angesehen wissen (S 96). Damit ist der Weg von dem Anfang, an welchem Gott alles sehr gut geschaffen hatte, bis zu dem Ende, dass alles Fleisch seinen Weg verderbt hatte, genau in der Mitte halbiert (S 97 s). Der Charakter der zweiten Hälfte kommt darin zum Ausdruck, dass die Lebensdauer der bösen Väter stetig abnimmt (bei Henoch ist der Fall wieder ein besonderer): 847, 720, 653 Jahre. Noah hingegen bringt es plötzlich wieder auf 950 Jahre und wird noch älter als Adam (mit 930 Jahren). Aber auch die Namen sind gegenüber der Kainitentafel so verändert, dass man auf die Absicht schliessen darf, auch hier den Charakter der Väter anzudeuten, wobei freilich die Schwierigkeit nicht zu vergessen ist, dass man jetzt nicht mehr wissen kann, ob erst P^g oder nicht schon J^2 diese Veränderungen angebracht hat. Die minder durchsichtigen Namen מְחוּיָאֵל, עִירָד, מְהוּשָׁאֵל sind in die der Deutung zugänglicheren מַהֲלַלְאֵל, יֶרֶד, מְתוּשֶׁלַח verändert: der erste dieser Namen (הלל und אל) hängt irgendwie mit dem Preis Gottes zusammen und schliesst die gute Hälfte der Väter schön ab, in Jered, St. ירד, wird der *Niedergang* des Menschengeschlechts angedeutet liegen, in מתושלח, dem *Mann des Geschosses*, ist die Zeit angedeutet, in welcher nach Ge 6 11 die Erde voll gewaltthätigen Frevels war (Bud 98—100).

Eine Wiederholung dieses Spiels mit Namen lässt sich nicht nachweisen, nur die Umnamungen von Abraham, Sara, Jakob und Josua (Ge 17 35 10 Nu 13 16), unter welchen die zweite übrigens ganz undeutlich ist, lassen an ähnliche Operationen denken.

Jedenfalls ist soviel klar: eine Darstellung, welche eine konkrete Ueberlieferung in solcher Weise mathematisch ausdrückt oder in Namen auf kurze Formeln bringt, ist in ihrer Art selbständig. Es ist die Selbständigkeit einer unbeholfenen Pedantengelehrsamkeit. Die Kehrseite zu diesem Verfahren ist die Kabbala oder die auch unter uns vielfach noch geübte spintisierende „Auslegung“ des Buchstabens der Schrift.

Mit der übrigens auch ausserhalb der Vorgeschichte zum Vorschein kommenden Vorliebe für Genealogien (vgl z. B. Ex 6 14—27 [?]

Nu 3 17 ss) verbindet sich das Bestreben, in systematischer Weise Namenlisten zu geben, wo die Organisation des Volks oder organisiertes Handeln des Volks in Betracht kommt [1]). Auf diese Weise wird eine Menge von Namen präsentiert, welche eben reine Namen bleiben, „Subjekte ohne Prädikat" (vgl Wp [2] 371 p [3] 366), da das Bild von Persönlichkeiten der Natur der Sache nach nicht hinzutreten kann. So werden Nu 1 5 ss 2 die Namen der Stammeshäupter gegeben. Bei der Kundschaftergeschichte begnügt sich Pg nicht mit der Angabe der Zahl der Kundschafter und der Namen der Führer, die nachher eine Rolle spielen, sondern giebt die Namen sämtlicher zwölf (Nu 13 5 ss). Ebenso werden dann wieder (Nu 34 17 ss) die Namen der Stammesfürsten genannt, die bei der Verteilung des Landes mitzuwirken haben, obgleich mit keinem dieser Namen eine bestimmte Erinnerung sich verbindet. Ja dieses Streben, überall Namen zu geben, geht soweit, dass sogar der Mann und das midianitische Weib benamst sind, welche dem Pinehas Gelegenheit geben, seinen heiligen Eifer zu entfalten (Nu 25 14 ss). Es kommt hiebei zugleich wohl auch die juristische Art von Pg zur Geltung: namentlich zugleich als Normen geltende geschichtliche Verhältnisse müssen naturgemäss durchaus pünktlich und bestimmt geschildert werden; da und dort mag es dabei schliesslich auf Rechtsverhältnisse der Zeit abgesehen sein, in welcher und für welche Pg verfasst ist.

Am meisten aber kommt das Streben nach Planmässigkeit und System in dem Bemühen um genaue Zahlen, in den Berechnungen von Pg zum Vorschein.

Pg hat in seiner Geschichte eine genaue Chronologie durchgeführt. A. v. Gutschmid und nach ihm Nöldeke (Unters. z. Kritik des AT 110 ss; vgl auch Wp [2] 325 p [3] 322 s) haben, freilich mit durchgängiger Zugrundlegung der Zahlen des mas. Textes, berechnet, dass Pg von Adams Erschaffung bis zum Auszug aus Aegypten 2666 Jahre, d. h. 2/3 von 4000 zählt, und daraus geschlossen, dass in Pg ein chronologisches System zu Grund gelegt ist, das die Weltdauer auf 4000 Jahre ansetzt. Bud's Argumentation aus den samar. Zahlen der Sethitentafel würde dadurch freilich umgestossen. Bud hält aber die Theorie von Gutschmid und Nöldeke für unsicher und ist ev. zu der Annahme geneigt, die 2666 Jahre des mas. Textes seien erst nachträgliche Berechnung in Pg. Wie dem sei, das ist jedenfalls sicher, dass Pg

1) Die Aufzählung der Seelen, die nach Aegypten zogen, wird von den meisten Kritikern nicht Pg zugewiesen, sondern einem Nachfolger; aber dieser hat damit nur eine schon bei Pg eingeschlagene Richtung weiter verfolgt.

sich immer und überall bemüht, chronologisch genau zu fixieren. P^g kennt von jedem einzelnen Träger der geschichtlichen Entwicklung ganz genau das Lebensalter und das Datum der Hauptereignisse seines Lebens (vgl Ge 5 11 12 $_5$ 16 $_3$ 17 $_{1\ 24\ s}$ 21 $_{4\ s}$ 23 $_1$ 25 $_{7\ 20\ 26^b}$ 26 $_{34}$ 35 $_{28}$ 47 $_{9\ 28}$ Ex 12 $_{40}$). Ereignisse wie die Flut und der Auszug aus Aegypten werden bis auf den Monatstag hinaus datiert (Ge 7 $_{11}$ 8 $_{4\ s\ 13a\ 14}$ Ex 12 $_{18}$). Zeitangaben kommen freilich auch bei JE vor, das Alter Josephs wird angegeben, auch das des Moses und Josua. Aber was wollen diese vereinzelten Angaben bedeuten gegenüber der durchgehenden Berechnung von P^g, welche geradezu eine Jahreszählung von der Schöpfung der Welt an ermöglicht.

Aber auch sonst, wo sich nur immer Gelegenheit dazu bietet, giebt P^g genaue Berechnungen, detaillierte Angaben von Zahlen und Massen. „Zum Bau der Arche giebt Gott selbst die Anweisung und die Masse: dreistöckig soll sie werden und in lauter kleine Fächer abgeteilt, 300 Ellen lang, 50 Ellen breit, 30 Ellen hoch und genau nach der Elle soll Noah sie machen“; doch ist dabei zu bemerken, dass wohl auch bei J^2 Angaben über den Bau der Arche vorauszusetzen sind. „Beim höchsten Wasserstand, am 17. des 2. Monats, steht die Flut 15 Ellen hoch über dem höchsten Berg: bei aller seiner Angst hat Noah augenscheinlich doch nicht vergessen, das Senkblei auszuwerfen und sich das Datum im Kalender anzumerken“ (Wp ^{2} 327 p ^{3} 324). In der Beschreibung der Stiftshütte Ex 25 ss wird eine solche Unmenge statistischen Materials gegeben, dass man denken könnte, „P^g liefere Kalkulatoren das Material zu einer Kostenberechnung oder schreibe für Weber und Zimmerleute“ (Wp ^{2} 369 p^3 363). Bei der Erzählung der Mannaspende begnügt sich JE wohl mit der allgemeinen Angabe, jeder habe nach seinem Bedürfnis (לְפִי אָכְלוֹ) gesammelt (Ex 16 $_{16a\beta\ 21}$ Quelle?), P^g weiss bestimmt anzugeben, jeder habe immer genau ein Omer zusammengebracht, am Freitag, wo man zugleich für den Sabbath sich versehen musste, aber zwei (Ex 16 $_{16}$ ss). Die stärkste Leistung aber ist die genaue Bevölkerungsstatistik. Bis auf die Hunderter und Zehner hinaus weiss P^g anzugeben, wie viel waffenfähige Männer das Volk im Ganzen, wie viel jeder einzelne Stamm zählte, am Anfang und am Ende der Wüstenwanderung (Nu 1 3 26), und ebenso wie gross die Verluste gewesen sind, die das Volk bei einzelnen göttlichen Plagen erlitten hat (z. B. Nu 17 $_{14}$ 25 $_9$).

Und doch kann man trotz aller dieser statistischen Genauigkeit nicht sagen, dass P^g anschauliche Bilder der Verhältnisse gebe. In der Patriarchengeschichte ist alles zeitlich wohl angeordnet, aber bei

dem fast völligen Mangel an Lokalisierung schwebt das Ganze in der Luft. Sogar wenn man innerhalb der Art bleibt, welche P^g nun einmal gewählt hat, zeigen sich Lücken. Im Bundeszelt, wo alles darauf angelegt ist, dass die heiligen Geräte ja nicht mit der profanen Aussenwelt in Berührung kommen, ist eine Unterlage für Bundeslade und Tisch vergessen, sie stehen jetzt auf dem nackten Erdreich. Auch für den Kultus, dem es dienen soll, genügt das Wüstenheiligtum nicht; wo soll z. B. der Hohepriester am grossen Versöhnungstag sich baden und umkleiden? nach Lev 16 $_{23\,s}$ sieht es fast aus, als habe er das im heiligen Zelt selbst gethan. In der Beschreibung der Wüstenwanderung Nu 9 $_{15-23}$ ist es trotz aller Specifikation der Fälle nicht deutlich, wie es mit dem Kultus gehalten wurde: so wie die Beschreibung jetzt lautet, könnte man meinen, dass schon bei zweitägigem Aufenthalt das Zelt aufgeschlagen und der Kultus eingerichtet wurde. P^g zeigt sich hier als reinen Theoretiker; es wird konstruiert, ohne Rücksicht darauf, wie die Sache sich in der Wirklichkeit ausnimmt.

Darin aber, dass die in P^g vorliegende Behandlung des alten Sagenstoffs eine durchaus theoretische, eine wie gesagt in ihrer Art gelehrte ist, liegt auch schon, dass an diesen Stoff Voraussetzungen herangebracht sind, die seiner Natur widerstreben: die alte poetische Sage wird unter der Behandlung von P^g ein unerträgliches Zwittergebilde. Nicht bloss dass aller poetische Reiz vernichtet wird, zu der schlichten Einfalt der Sage passen so genaue Berechnungen „wie die Faust aufs Auge“ (Wp ^{2} 325 p ^{3} 323). Es kommt dazu noch etwas weiteres. Die Wiedergabe der alten Sage bei JE macht unmittelbar Eindruck, auch in religiöser Hinsicht; man entschliesst sich hier nur ungern, die Frage nach der Historicität zu stellen. Die breite Gelehrsamkeit von P^g fordert diese Frage geradezu heraus. Wird aber die sachkritische Frage aufgeworfen, so kommt gerade P^g mit seinen gelehrten Angaben schlecht weg. Die meisten und schlimmsten Unmöglichkeiten im Hexateuch kommen auf Rechnung dieser Quelle (vgl Colenso, Part I, the Pentateuch examined as an historical narrative, Kue § 9 S 166). Es ist das im bisherigen gelegentlich schon gestreift worden. Nöldeke (S 114—123) hat namentlich gerade für die Berechnungen von P^g den Beweis der Unmöglichkeit und Wertlosigkeit angetreten. Darüber, dass die Angaben über die Lebensdauer der Urväter das Menschenmögliche weit hinter sich lassen, braucht man kein Wort zu verlieren. Die ganze Chronologie der Urgeschichte ist somit wertlos, wobei die Frage, ob P^g hier rein erfunden oder von gegebenen Anhaltspunkten aus berechnet hat,

vorerst auf sich beruhen mag. Aber schon diese Leichtigkeit, mit welcher für eine prähistorische Zeit genaue historische Zahlen gegeben werden, muss gegen die Zahlen von P^g überhaupt misstrauisch machen. Die Angabe, dass 600 000 waffenfähige Männer aus Aegypten auszogen, hat schon JE gehabt. Indessen über eine vereinzelte runde Zahl würde man zur Not hinwegsehen und sich zunächst nicht weiter besinnen, ob sie übertrieben ist oder nicht. Wenn aber P^g hergeht und sie bis auf die Zehner hinaus genauer macht und in einzelne Posten zerlegt, so besinnt man sich notwendig, ist eine solche Zahl überhaupt möglich, konnte eine entsprechende Volksmenge von zwei Millionen Seelen in der Wüste existieren, sind die einheitlichen Aktionen, welche Moses gerade bei P^g das ganze Volk ausführen lässt, bei einer solchen Menge denkbar. Allein in diesen Berechnungen zeigen sich noch andere höchst auffällige Erscheinungen. Unter den 600 000 waffenfähigen Männern sind nur 22 273 Erstgeborene (Nu 3_{43}): wie ist es möglich, dass unter 28 Männern nur einer ein Erstgeborener ist? Der Gedanke einer Arche Noahs passt in das ganze Ereignis wunderschön; wenn aber P^g so genau die Masse angiebt, „so wird man gezwungen nachzurechnen und findet dann, dass die Arche nicht bloss viel zu klein gewesen, sondern dass fast alle darin befindlichen Wesen aus blossem Mangel an Luft und Licht viel eher hätten umkommen müssen, als die, welche bloss von der Flut weggerafft wurden". Dass die Israeliten in der Wüste ein Prachtzelt für den Kultus herstellen, wäre an sich eine Vorstellung, auf die man eingehen könnte; zieht man aber die Unmenge von Edelmetallen und kostbaren Stoffen in Betracht, die P^g hiefür voraussetzt — die Berechnung Ex 38_{24} s gehört P^s, — so wird man notwendig stutzig.

Woher hat aber P^g seine Namenreihen und Zahlen? Dillm III 648 ss meint, in ethnographischen Uebersichten wie Ge 10 25_{12} ss 36 (P^g?) oder geographischen Beschreibungen wie Nu 34 (P^s?) Jos 15_{18} s zeigen sich so ausgebreitete auf emsigem Forschen beruhende Kenntnisse, dass auch die Genealogien und anderweitigen Personenlisten von P^g die Vorannahme für sich haben, sie seien mit den besten zugänglichen Hilfsmitteln und mit Sorgfalt gearbeitet; der Vorwurf leichtsinniger oder tendenziöser Erfindung müsse da ferne gehalten werden. Auch Driv 120 s hat neuerdings wieder betont, dass an willkürliches Verlassen oder Fälschen der Ueberlieferung nicht zu denken sei. Der Vorwurf der Willkür und Fälschung ist gewiss unnötig, aber Erfindungen sind diese Namenreihen darum doch — nach modernen Anforderungen an Geschichtschreibung, aber

auch nur nach diesen, sogar dreiste Erfindungen (Wp [2] 369 p [3] 363). Es wird uns freilich schwer, uns vorzustellen, wie es möglich ist, derartiges sich zurechtzumachen. Bei dem (übrigens doch wohl nicht P^g gehörigen) Stationenregister in Nu 33 konnten die Elemente nachträglich zusammengesucht werden; für die 40 Wüstenjahre nachträglich 40 Stationen in der Wüste ausfindig zu machen, war nicht allzuschwierig. Wie steht es aber mit den Personenlisten von P^g? Wp [2] 371 s p [3] 365 s meint, hier seien auch die Elemente von zweifelhafter Beschaffenheit, man thue am besten, mit Vatke „diesen Subjekten ohne Prädikate kein Vertrauen zu schenken und nicht an die Wirklichkeit von Personen zu glauben, die gar nichts zu wirken haben. Die Dutzendnamen in Nu 1 7 13 (Wp 8 14) sind fast alle nach derselben Schablone gemacht und haben gar keine Aehnlichkeit mit den alten ächten Eigennamen. Dass der Name Jhwh nicht in ihrer Komposition vorkommt, beweist nur, dass der Komponist seiner religionsgeschichtlichen Theorie wohl eingedenk war". Kue § 15 A 15 S 283 u. A 22 S 289 stellt die Genealogien von P^g mit denen der Chronik auf eine Linie: der Chronist, zu dessen Zeit die Esr 2 $_{40-42}$ Neh 7 $_{43-45}$ etc. von den Leviten noch unterschiedenen Sänger und Thürsteher des Tempels zum Rang von Leviten erhoben worden waren, giebt diesem Thatbestand dadurch Ausdruck, dass er die Sänger und Thürsteher durch erdichtete Genealogien dem Stamm Levi einfügt (I 25 s); für die Genealogien des priesterlichen Gesetzgebers wird ähnliches vorauszusetzen sein. Von dem bei der Konstruktion angewandten Verfahren können wir uns freilich kein Bild machen. Wenn in P^g aus dem Appellativum הָאָדָם durch Weglassung des Artikels der Name des ersten Menschen gewonnen wird, so ist das ein singulärer Fall; wenn unter den Stammesfürsten, die das Land auskundschaften und unter denen, die bei der Vertreibung mitwirken sollen, Kaleb als Vertreter Judas genannt wird (Nu 13 $_{6}$ 34 $_{19}$), so ist ja klar, dass P^g sich hier an den Kaleb der alten Ueberlieferung gehalten hat, der in dieser übrigens ein Sohn des Kenas, nicht Sohn des Jephunne ist; daraus konnte sich das Bedürfnis ergeben, auch für die übrigen Stämme Vertreter namhaft zu machen. Aber mit der vermutungsweisen Feststellung dieses Motivs ist wieder nicht gezeigt, woher die Namen geschöpft sind. Rein aus der Luft werden sie nicht gegriffen sein; namentlich die Genealogien mögen durch Rückschlüsse aus der Gegenwart entstanden sein. Jedoch in die Verhältnisse, die hiebei zu Grund gelegt wurden, sowie in das angewandte Verfahren fehlt aller und jeder Einblick.

Aber dass man vor dem Gedanken nicht zurückschrecken darf,

diese ausführlichen konkreten Namenreihen seien pure Erfindungen, auf dem Wege künstlicher Konstruktion erreicht, das beweisen die Zahlen von P^g. Hier ist es wenigstens in einzelnen Fällen noch möglich, in das angewandte Verfahren hineinzusehen. Es ist möglicherweise zum Teil ein recht einfaches gewesen: bei den Statistikern des Volkes Israel (Nu 1 und 26) mag die Gesamtsumme von 600 000 waffenfähigen Männern der gegebene Ausgangspunkt gewesen sein; die einzelnen Stämme bekommen dann ± 50 000, allerdings mit Schwankungen von + 24 600 und 26 500 einerseits und — 17 800 und 27 800 andererseits (vgl Nöldeke 116 s); die Frage, auf welcher Grundlage die Berechnung dieser Differenzen beruht, und weiter ob die Gesamtsummen 603 550 und 601 730 die zufälligen Summen aus den vorher berechneten Zahlen der einzelnen Stämme oder ob sie schon der Ausgangspunkt für die Berechnung der einzelnen Stämme sind, lässt sich nach der heutigen Einsicht in die Sache nicht beantworten. Die verhältnismässig kleine Zahl der Erstgeborenen unter den 600 000 Mann erklärt sich sehr einfach daraus, dass die Zahl der Leviten der Natur der Sache nach kleiner sein musste als die der andern Stämme; dem entsprechend musste dann eben auch die Zahl der Erstgeburten heruntergedrückt werden, für welche die Leviten ein Ersatz sein sollen (Nöldeke 118). Dass es bei dieser ganzen Berechnung ein Hauptgrundsatz von P^g gewesen ist, runde Zahlen durch Hinzufügen oder Wegnehmen unregelmässiger und damit konkreter, lebendiger und scheinbar zuverlässiger zu machen, zeigt auch die Verteilung der Levitenstädte. Deren Gesamtzahl 48 ist höchst durchsichtig: auf jeden Stamm kommen 4 Städte, eine freilich nicht ganz konsequente Rechnung, da ja Levi gar kein Gebiet hat; aber bei der Verteilung im einzelnen wird diese Berechnung geflissentlich verwischt: die Stämme Juda Simeon Benjamin geben den Nachkommen Aarons 13 Städte, die übrigen Leviten der Linie Kahat erhalten von Ephraim Dan und Halbmanasse im Westen 10 Städte, die Stämme Issaschar Asser Naphtali und Halbmanasse im Osten treten der Linie Gerson 13 Städte ab. Ruben Gad und Sebulon der Linie Merari 12 Städte (vgl Nöldeke 119).

Rätselhaft ist die Chronologie von P^g. Zwar giebt hier auch Dillm unumwunden zu, dass sie ein eigenes Werk von P^g ist, nach gewissen uns nur noch zum Teil erkennbaren Grundannahmen entworfen. Dillm III 649 nimmt an, die Lebensalter innerhalb der vier Hauptperioden, der vorflutlichen, nachflutlichen, Stammväter- und Moses-Josua-Zeit, seien ins Verhältnis 8 : 4 : 2 : 1 gebracht. Die gegebenen Ausgangspunkte wären dabei die Zahlen 120 (Moses) und

110 (Joseph und Josua). Nimmt man dann auch hier künstliche Zerstörung der runden Zahlen an, so ist dieses Verhältnis allerdings für das erste, dritte und vierte Glied vorhanden, dagegen innerhalb des zweiten schwankt die Lebensdauer zwischen 600 und 200. Es fragt sich aber doch, ob das Verfahren ein so einheitliches und einfaches gewesen ist. Wc 202 s Wp [2] 326 p [3] 323 vermutet, die Zahl 777 bei Lemech sei daraus entstanden, dass Lemech in der Genealogie von JE der 7. ist und in seinem Lied noch eine besondere Beziehung zur Siebenzahl erhält, „7mal rächt sich Kain und Lemech 77mal", eine Vermutung, die freilich hinfällig ist, wenn die Zahl des Samar. (653) die ursprünglichere ist. Auch an astronomische Gesichtspunkte kann man denken: die Sintflut dauert 12 (Mond-) Monate + 10 Tage, das giebt ein Sonnenjahr; „in den 365 Jahren des Henoch hat man längst eine mythische Hinweisung auf das Sonnenjahr gesehen; dessen Lebensdauer stand also gewiss schon im Mythus fest" (Nöldeke 113). Die Frage ist dann nur die, woher P^g diese Grundlage hatte. Da der Sonnenmythus allem nach dem Volk Israel fehlte, ist man dann genötigt, an eine fremde Quelle zu denken. Corn 66 ist sehr geneigt, mit JOppert (GGN 1877 S 201—223) anzunehmen, „die gesamte Chronologie der Genesis sei die nach einem bestimmten System reducierte Chronologie der babylonischen Urgeschichte"? Woher P^g diese kannte? Schwerlich durch Vermittlung von J^2. Die Urgeschichte in J^2 mag von der babylonischen noch so stark beeinflusst sein, so hat sie doch wie gegen andere Elemente so auch gegen deren Chronologie sich allem nach ablehnend verhalten; wenigstens fehlen alle Spuren; zudem kommen bei diesen Berechnungen so sehr die „internsten Interna" der babylonischen Mythologie ins Spiel, dass nur an Arbeit nach primären Quellen gedacht werden könnte.

Wie dem im einzelnen sei, in diesen Genealogien und Zahlen von P^g kommt jedenfalls ein besonderes Moment der literarischen Selbständigkeit dieser Schrift zum Vorschein, nämlich eine eigentümliche Art der Phantasie, gewiss keine dichterische Phantasie, aber „die spätjüdische, die nicht malt und bildet, sondern rechnet und konstruiert und weiter nichts als öde Schemata zu Wege bringt" (Wp [2] 369 p [3] 363). Diese Phantasie ist äusserst nüchtern; sie geht auf in der „technisch-mathematischen Regulierung der Form" (ib 327 bzw 324). Die Sage, wie sie noch bei JE vorliegt, kann man „einem grünen Baum vergleichen, der aus dem Boden wächst, wie er will", bei P^g ist sie „dürres Holz, das mit Zirkel und Winkelmass regelrecht behauen wird" (ib 384 bzw 378). Originelle schöpferische Kraft liegt hier nicht vor: aus gegebenen Zahlen ein chronologisches System

herauszuspinnen, sich eine Arche Noahs zu konstruieren, den salomonischen Tempel in ein transportables Wüstenzelt zu verwandeln oder in der Lagerordnung eine mathematische Darstellung der Theokratie zu geben, dazu braucht es wenig Erfindung, derartiges lässt sich durch blosses Rechnen herstellen.

III. Die in P^g hervortretenden allgemeinen Anschauungen und ihre Einwirkung auf die Erzählung.

§ 47. Religiöse und sittliche Anschauungen.

Der Rationalisierung der Urgeschichte liegt, wie erwähnt wurde, eine andere religiöse Stimmung zu Grund, als sie in der Urgeschichte von JE noch zum Ausdruck kommt. Wie bei den übrigen Quellen sind nun auch hier die die Erzählung beherrschenden religiösen und die mit diesen zusammenhängenden Anschauungen herauszustellen, da dieselben in P^g auf die Gestaltung der Erzählung von noch grösserem Einfluss gewesen sind, als bei den andern Quellen.

Vor allem gilt das von den Vorstellungen über Gott und sein Walten. Der Monotheismus und zwar der absolute Monotheismus ist einfach vorausgesetzt. Es ist von jeher aufgefallen, dass P^g mit nur ganz wenigen Ausnahmen (z. B. Nu 25 $_6$ ss; vgl Wp ^{2} 379 p ^{3} 373) gegen Abgötterei nicht polemisiert. Charakteristisch ist es für den Monotheismus von P^g, dass der erwähnten Abstreifung der heidnischen Scheu vor Gott doch kein eigentliches Gefühl der Gemeinschaft mit Gott entspricht, kein Bewusstsein, dass die Glieder des Bundesvolks Gottes Hausgenossen sind. Im Gegenteil, zwischen Gott und der Kreatur ist eine tiefe Kluft befestigt, und das nicht etwa erst durch die menschliche Sünde. Zwar ist namentlich im Kultus nach P^g das Sündenbewusstsein durchaus begleitendes Moment, aber eine Erzählung vom Sündenfall giebt P^g nicht, sondern betont sogar nach der durch das menschliche Verderben herbeigeführten Flut, dass Gott den Menschen als sein Abbild geschaffen hat (Ge 9 $_6$). Der Gegensatz zwischen Gott und der Kreatur ist schon ein metaphysischer, der Gegensatz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. In der Theologie von P^g steht voran die Absolutheit und schlechthinige Transscendenz Gottes (vgl Sr GJ II 144). Zwar wird dieser Gedanke nicht ausdrücklich verhandelt, da P^g, wie Dillm III 653 richtig hervorhebt, sich auf speciell theologische Fragen und religiöse Probleme überhaupt nicht einlässt. Aber dieser Gedanke steht doch überall im Hintergrund. Der ganze „mosaische“ Kultus, der doch dazu dienen

soll, den Menschen in die Nähe Gottes zu führen, ist so eingerichtet, dass zugleich die Kluft zwischen Gott und Mensch in jedem Moment dem Bewusstsein gegenwärtig bleibt. Von dem beherrschenden Gedanken der Absolutheit Gottes aus wird die Aengstlichkeit verständlich, mit welcher P^g alles vermeidet, was darnach aussehen könnte, als ob Gott irgendwie des Endlichen bedürfte, um seinen Willen durchzuführen und seine Zwecke zu erreichen. Bei P^g lässt sich Gott nicht darauf ein, für die Beobachtung seines Gesetzes durch Locken die Gemüter zu gewinnen, wie das bei D (und P^h) der Fall ist, sondern die Gebote werden aufgestellt ohne solche Motivierung, als Aeusserungen des absoluten göttlichen Willens. Nur die Drohung, dass Nichtbeachtung dieser Gebote Ausrottung aus dem Volk nach sich zieht, kehrt oft wieder. Auch in Kleinigkeiten kommt dieser Grundgedanke zum Vorschein: als das der Passahfeier zu Grund liegende Faktum wird die Verschonung Israels durch den Würgengel betrachtet. „In J und E wird nicht daran gedacht, dass die Plage auch Israel hätte treffen können, es gilt als selbstverständliche und an keine weitere Bedingung geknüpfte Voraussetzung, dass Gott einen Unterschied macht“ (Wc 75), bei P^g hingegen erscheint auch die Freude an der Erlösung aus Aegypten gebrochen durch den Gedanken, dass Gott des Volkes nicht bedarf; P^g eigentümlich ist dieser Gedanke ja nicht, aber es ist für diese Quelle charakteristisch, dass sie ihn auch hier durchsetzt. Ja bis auf den Ausdruck erstreckt sich die Herrschaft dieses Gedankens. P^g gebraucht niemals den Ausdruck כָּרַת בְּרִית für Feststellung eines Bundes zwischen Gott und den Menschen, sondern immer נָתַן בְּרִית, הֵקִים בְּרִית, damit ja niemand daran denken kann, es finde dabei irgendwelche Gleichstellung beider Seiten statt: es ist ausschliesslich Gott, von welchem ein solches Verhältnis ausgeht. Dass P^g über ein sehr entwickeltes theologisches Denken verfügt, beweist die Thatsache, „dass es hier ein eigenes Wort giebt, um lediglich die göttliche Schöpferthätigkeit zu bezeichnen und sie dadurch aus der Aehnlichkeit menschlichen Thuns und Bildens herauszuheben, ein Wort, das in so exklusiver Bedeutung weder im Griechischen noch im Lateinischen oder im Deutschen wiederzugeben ist“ (Wp ^{2} 321 p ^{3} 319): die absolute Schöpfermacht Gottes, wie sie in dem Worte בָּרָא nach dem ganzen Tenor von Ge 1 liegt, ist aber nur wieder eine specielle Wendung des Grundgedankens der schlechthinigen Erhabenheit Gottes über die Welt: er braucht die Welt so wenig als die Menschen oder das Volk Israel.

Eine recht intensive theologische Arbeit hat die Handhabung

des Gedankens einer Entwicklung der göttlichen Offenbarung hinter sich. Der Gedanke einer allmählichen Stufenfolge der Offenbarung ist in P^g ja nicht neu, er liegt schon bei E vor. Aber Ex 6 2 ss tritt dieser Gedanke als etwas selbstverständliches auf. Eine Erklärung des Namens Jhwh, wie E sie giebt (Ex 3 13 s), ist für P^g nicht mehr nötig. Dagegen erscheint der schon bei E vorhandene Gedanke systematisch ausgebaut: der letzten Stufe der Gotteserkenntnis, welcher Gott יהוה heisst, geht eine andere voraus, deren Wissen über Gott in den Namen אֵל שַׁדַּי zusammengefasst ist, aber auch diese ist nicht der erste Anfang, sondern zuerst ist nur die Gottheit überhaupt bekannt, ohne bestimmte Prädikate (vgl o. S 365). Eine richtige Verehrung Gottes ist aber nur denkbar auf der Stufe der durch Moses vermittelten Gotteserkenntnis und in dem éinen nach Jhwh's Weisung unter Moses hergestellten Heiligtum. Dieser Gedanke wird in der Erzählung energisch durchgesetzt, trotz dem Widerspruch, der dadurch gegen JE entsteht: die Vorgeschichte wird kultisch ganz gründlich purgiert, die „kräftigen Anstösse", welche die Erzählung von JE der Grundauffassung der Geschichte von P^g gab, werden ohne Schonung beseitigt. Bei JE fängt die Anrufung Jhwh's schon bei den Urvätern an; P^g hat hier aufgeräumt und redet bis Ex 6 2 von Gott als אֱלֹהִים, Gott selbst, wo er mit den Patriarchen verkehrt, tritt diesen als אֵל שַׁדַּי gegenüber und die Patriarchen reden unter diesem Namen von ihm. Noch mehr: bei JE ist der Opferkultus, und zwar der legitime, so alt wie die Welt (Wp 55 s), speciell die Vätersage ist, wie gezeigt wurde, im letzten Grund Kultussage, die Namen der Erzväter hängen an den Heiligtümern, die im ganzen Land sich finden, ja das Recht und die Würde dieser Heiligtümer beruht darauf, dass die Väter sie gestiftet haben. Diesen alten vormosaischen Jhwhkultus hat D direkt und offen verworfen; P^g ist anders vorgegangen, und hat diesen Kultus stillschweigend geleugnet und beseitigt. Der Grund dieses Verfahrens ist ein sehr einfacher: vormosaischer Kultus wäre Abgötterei gewesen, also haben die frommen Väter gar keinen Kultus gehabt. Auch Noah hat opferbare und nicht opferbare Tiere nicht unterschieden, sondern von allen gleichmässig je ein Paar zu sich genommen. Das Dogma ist in P^g Herr über die Geschichte geworden. Nur leise Nachklänge an die alte Auffassung sind noch vorhanden. Die Väter verweilen doch gelegentlich an den Orten, an welche ihr Gedächtnis sich knüpfte, sie empfangen da Offenbarungen, enthalten sich aber aller kultischen Aeusserungen. Doch wird die Lokalisierung der alten Sagen thunlichst vermieden,

oder wo schon der Name anstössig ist, wenigstens dieser verwischt: die Mamreterebinthen sind zu einem Ortsnamen Mamre-Hebron geworden (Dillm I 292). Auch noch in der Mosesgeschichte wird der Aufenthalt an dem altheiligen Kades beseitigt; Kades ist bei P^g eine Station wie die andern, an denen das Volk während seines Umhertreibens in der Wüste Pharan vorübergehend sich aufhält. Wo es den sonstigen Zwecken entspricht, wird übrigens nichtsdestoweniger den alten heiligen Stätten etwas von ihrem früheren Charakter gewahrt: zwar Kultusorte dürfen sie nicht mehr sein, damit ist es vorbei, aber wenn sie zu Priester- und Levitenstädten gemacht werden, so knüpft das doch daran an, dass sie ursprünglich Sitze von Priesterschaften gewesen sind (vgl Wp [2] 165 s 353 s 375 p [3] 162 s 348 s 370, St GJ II 146 152).

Weiter ist in den Anschauungen von P^g über die Offenbarung die Sorgfalt bezeichnend, mit welcher die Transscendenz Gottes gewahrt wird. Theophanien waren nicht zu vermeiden, aber sie haben bei P^g etwas fremdes, abstraktes. Von der menschlich vertrauten Art, in welcher Jhwh bei JE mit seinen Lieblingen verkehrt, ist nichts zu spüren. Engel und Träume kommen nicht vor. Jhwh erscheint zwar, wenn er sich offenbaren will, und fährt nachher wieder auf zum Himmel (Ge 17 $_{1\ 22}$ 35 $_{9\ 13}$ 48 $_{3}$ Ex 6 $_{3}$), aber P^g hütet sich, eine Beschreibung der Gotteserscheinung zu geben, sondern beschränkt sich auf die Mitteilung, dass Jhwh geredet hat (Ge 6 $_{13}$ 7 $_{1}$ 8 $_{15}$ 9 $_{1}$ Ex 6 $_{2\ 13}$ etc.). Nur eine näher bestimmte Form kennt P^g, in welcher Jhwh seine Gegenwart sinnenfällig macht, das ist die Feuer- und Lichterscheinung im Hervortreten des כְּבוֹד יהוה. Aber gerade diese Erscheinung ist ganz anderer Art als die Theophanien bei JE: nicht als Person tritt Jhwh hier entgegen, sondern als unheimliche fast unpersönliche Kraft, und die Wirkung dieser Erscheinung ist nicht Vertrauen, sondern Furcht und Schrecken; es ist sehr bezeichnend, dass gerade bei diesen Erscheinungen, die an die Adresse des Volkes gehen, ein Reden Jhwh's zum Volke nicht stattfindet (vgl Ex 16 $_{10}$ Nu 14 $_{10}$ 16 $_{19}$ 17 $_{7}$ 20 $_{6}$), Jhwh vielmehr auch in diesen Fällen immer nur zu Moses (und Aaron) redet, also nur mittelbar an das Volk sich wendet; soweit immer möglich bleibt also auch hier Gott in der Transscendenz. Das unumgängliche Reden mit den Organen der Offenbarung ist als vorwiegend geistige Art des Verkehrs unverfänglich. Von hier aus wird es auch wahrscheinlich, dass P^g eine unmittelbare Promulgation des Dekalogs an das Volk nicht kannte, dass es also nicht Sache der Redaktion ist, wenn von einem solchen Bericht aus P^g nichts vorliegt. Nach Ex 24 $_{15}$ ss hat

P^g den Vorgang wohl so dargestellt, dass Moses nach der Ankunft des Volks am Sinai (19 1) auf den Berg steigt, auf dem der כְּבוֹד יהוה dem Volk wahrnehmbar sechs Tage lang thront, und von Gott den Dekalog, die עֵדוּת, empfängt. Der Verkehr Gottes mit dem Volk wäre dabei auch in diesem Fall ein so mittelbarer, dass Gott dem Volk ferne bliebe (vgl Dillm II 259). Die Wolke, die regelmässig über dem Heiligtum steht, nachts mit feurigem Schein (Nu 9 15 ss), ist ein zu regelmässiges Phänomen, um als eigentliche Theophanie gelten zu können; sie ist bei P^g ein Zeichen, das Jhwh giebt, nicht Jhwh selbst, nicht einmal die Hülle Jhwh's.

Vollständig vermieden sind bei P^g die Anthropopathismen: Gott ist der Absolute der Welt gegenüber auch darin, dass er über alle Veränderungen, über alle Affektionen erhaben ist. Anthropomorphismen kommen vor, aber äusserst selten; man kann sagen, sie kommen vor so wie sie in allen Reden über Gott vorkommen, weil eben das menschliche Vorstellen Gottes und das menschliche Reden von Gott ein inadäquates, analogisches ist. Anthropomorphismen kann man es ja schliesslich heissen, wenn von einem Reden Gottes zu besonderen Organen seiner Offenbarung berichtet wird, wenn Gott nach einem solchen Reden wieder auffährt, wenn Gott das Wehklagen des Volkes „hört", an seinen Bund mit den Vätern „sich erinnert" und nach dem Volke „sieht" (Ex 2 24 s 6 5); aber wie können derartige, zudem ganz farblose Wendungen überhaupt vermieden werden, wenn von Gott geredet und ihm ein Walten in der Welt und in der Geschichte zugeschrieben werden soll?

Denn so ist auch bei P^g die Transscendenz Gottes nicht gemeint, dass es nun kein Wirken Gottes in der Welt gäbe. Der Gedanke der Absolutheit und Transscendenz Gottes ist hier ebenfalls trotz dem Hereinspielen metaphysischer Momente (vgl S 376) schliesslich doch nicht Ausfluss metaphysischer Erwägungen, sondern religiöser Herkunft, und als einem religiösen ist ihm der Gedanke korrelat, dass Gott auch das ausschliessliche Agens in der Linie des Geschehens ist, das auf die Verwirklichung des Weltplanes Gottes hinausläuft. Von hier aus ist der unserem Empfinden so wenig zusagende theologische Pragmatismus in der Geschichtsdarstellung von P^g zu verstehen. Der Gedanke der Allwirksamkeit Gottes in der Welt oder wenigstens in der heiligen Geschichte wird in geradezu plumper Weise zum Ausdruck gebracht durch eine ganz mechanische Steigerung der Wunder und durch Unterdrückung der natürlichen Motive der geschichtlichen Handlung: das theologische und metaphysische Denken der Schule, welcher P^g entstammt, ist

gröber als das der Propheten. Dass P^g hierin Vorgänger hat, kam an seinem Ort zur Sprache.

Es ist oben gesagt worden, dass P^g das mythische Halbdunkel der älteren Urgeschichte, in welcher das Wunderbare die Luft ist, in welcher sich alles bewegt, rationalistisch aufgelöst hat. Der Grund ist jetzt deutlich: neben dem ausschliesslichen Gottesbegriff hat ein derartiges fast selbständiges Reich des Wunderbaren keinen Platz. Ebenso ist auch das zugleich ein Ausfluss der rationalen Art von P^g, dass die Erzählung sich nicht bei dem Glauben bescheidet, dass Gott alles wirkt, sondern das auch handgreiflich aufweisen will. Da von den Mitteln und Werkzeugen, deren Gott sich etwa bedient, hiebei abgesehen wird [1]), so wird auf diese Weise Gott aus dem Dunkel hervorgezogen, in dem er wohnt. Dadurch aber, dass nun der ausschliessliche Gottesbegriff empirisch durchgeführt wird, kommt es zu groben, rein mechanisch gesteigerten Wundern, womit übrigens ja schon bei E der Anfang gemacht ist. Es genügt dafür schon ein Beispiel. Beim Wunder des Man hat P^g sich nicht damit beschieden, dass jedermann sein tägliches Genüge und nicht mehr fand, sondern rechnet damit, dass auch ungenügsame Leute da sind, die für den andern Morgen sorgen. Diese werden dadurch bestraft, dass das zuviel ersammelte Man über Nacht verdirbt. Das kann eine natürliche Eigenschaft dieser wunderbaren Gabe sein; dann muss aber, da am Sabbath kein Man gesammelt werden darf, folgerichtiger Weise zum Wunder der Spende jeden Freitag noch das zweite hinzukommen, dass das Man haltbar gemacht wird. Die andere Möglichkeit ist, dass das Man als Himmelsgabe eigentlich keiner Zersetzung unterworfen ist, wie das im Allerheiligsten aufbewahrte; dann ist die Mangabe einmal in der Woche ein einfaches Wunder, an den andern Tagen kommt das weitere hinzu, dass die Haltbarkeit des Man aufgehoben wird. Auf jeden Fall ist das Wunder in grob mechanischer Weise gesteigert, der ganzen Art von P^g entsprechend durch eine Systematisierung der denkbaren Möglichkeiten.

Das andere, was hier in Betracht kommt, ist die Unterdrückung der natürlichen Motive der geschichtlichen Handlung. Wie schon bei

---

1) Merkwürdigerweise hat P^g mit der Entfernung des Mythischen nicht auch völlige Beseitigung des Abergläubischen vollzogen: Der Stab des Moses, der in E eine so grosse Rolle spielt, ist beibehalten und ebenso dem Aaron einer verliehen, obwohl diese Instrumente neben dem Gedanken, dass Gott selbst alles wirkt, recht überflüssig sind (Ex $7_{8\,ss\,19}$ $8_{1\,s\,12\,s}$ 14_{16}; vgl Kue § 6 A 8, Corn ZatW XI 26). Die Aehnlichkeit mit den Geräten des Heiligtums und deren geheimnisvoll zauberhafter Kraft mag hier hereinspielen.

der Weltschöpfung der Wille Gottes der eigentliche Seinsgrund von allem ist — das Chaos, von welchem ausgegangen wird, ist ein irrationaler Rest einer ganz andern Auffassung —, so giebt es auch im Verlauf der heiligen Geschichte eigentlich handelnde Menschen nicht, sondern nur Figuren, die nach Gottes Willen diese und jene Bewegungen und Aktionen ausführen. Der Pharao handelt nicht aus eigenem bösem Willen, sondern Gott verstockt sein Herz, um sich an ihm zu verherrlichen (Ex 14 $_{4\ 8}$). Die Aenderung der Marschroute beim Auszug wird nicht durch die Verfolgung der Aegypter begründet, sondern ist eine Kriegslist Gottes (Ex 14 $_{1-4}$ mit Wc 78 an zwei Quellen zu verteilen ist nicht nötig). Noch bei D (Dt 1 $_{22}$), also jedenfalls auch bei JE, macht das Volk den Vorschlag, Kundschafter auszuschicken; bei P^g giebt Gott den Befehl (Nu 13 $_2$; vgl Dillm III 237). Aus dieser Tendenz erklärt sich auch sehr einfach, dass ganze Partien, wie die Kämpfe um die Eroberung des Landes ausgefallen sind: für die menschliche Handlung, die hiefür nötig ist, hat P^g kein Interesse. Es liegt in der Sache, dass auch diese Unterdrückung der natürlichen Motive dazu beiträgt, dem Verlauf der Geschichte ein steifes und unlebendiges Gepräge zu geben. Wenn die alten Quellen bewegte Ereignisse voll Leidenschaft und Kampf vorführen, so wickelt sich bei P^g alles in ganz programmgemässer und matter Weise ab. Die ägyptischen Plagen, ursprünglich als Repressalien gedacht, welche die Aegypter zur Freilassung der Israeliten bewegen sollen, haben freilich schon bei E den Zweck, den Ausweis der göttlichen Sendung des Moses zu geben. P^g geht in der Verdünnung des Vorgangs noch weiter: die Plagen werden hier ihrem ursprünglichen Zweck fast entfremdet; die Konkurrenz mit den Kunststücken der ägyptischen Zauberer tritt in den Vordergrund, die Plagen und ebenso dann die Vernichtung des ägyptischen Heers im Meer zielen darauf ab, dass die Aegypter erkennen, dass Jhwh Gott ist (Ex 7 $_5$ 14 $_4$; vgl Dillm II 145, Wc 64). In einem kritischen Momente, wo es sich darum handelt, auf die Stimmung des Volks einzuwirken, thun Moses und Aaron nichts, sondern werfen sich vor der versammelten Gemeinde auf ihr Angesicht und überlassen es dem Josua und Kaleb, mit dem Volk zu verhandeln (Nu 14 $_5$ ss). Moses selbst, bei JE der kämpfende und ringende Erretter und Führer seines Volks, eine Gestalt voll Kraft und Leben, voll Leidenschaft und Bewegung, ist bei P^g feierlicher Religionsstifter und Gesetzgeber, „seine ganze Bedeutung besteht in dem Botendienste, den er als Mittler des Gesetzes leistet; was er (bei JE) sonst thut, tritt zurück“ (vgl Wp ^{2} 367 p ^{3} 361). Dieser Unterschied der Auffassung lässt sich

an einem Beispiel sehr deutlich demonstrieren. Bei Emeuten des Volks gerät Moses nach JE in rechtschaffenen Zorn (Nu 16 15). Nicht so bei P^g [1]). Moses bewahrt hier die etwas steife Würde der geistlichen Persönlichkeit; er begiebt sich in solchen Fällen (mit Aaron) zum Heiligtum und wirft sich dort (mit Aaron) vor Jhwh nieder, worauf Jhwh selbst die Angelegenheit erledigt, sei's dadurch, dass er sofort eine Plage ausbrechen lässt, sei's durch das Erscheinen des כְּבוֹד יהוה (vgl Nu 16 4 22 17 10 20 6): eine Darstellung, deren theologischer Pragmatismus soweit geht, dass sie Meutereien in Tempelfeierlichkeiten verwandelt, ist, ganz abgesehen von der inneren Unmöglichkeit des Vorgangs, eben nicht mehr lebendige, sondern recht mechanische heilige Geschichte.

Ganz ähnlich wie die religiösen Grundanschauungen in P^g tendenziös und mit Unterdrückung der alten Geschichte durchgeführt werden, kommen die priesterlichen Tendenzen, welche, wie gezeigt, in den übrigen Quellen im Hintergrund bleiben, bei P^g auch in der Erzählung, nicht bloss in der Gesetzgebung, offener und rücksichtsloser zum Ausdruck. Während in der Erzählung von JE die priesterlichen Interessen in der Weise gewahrt werden, dass mehr oder minder direkt die Ansprüche der Heiligtümer begründet werden, wird in der Erzählung von P^g die Würdestellung, die das Priestertum zu beanspruchen hat, vor allem dadurch kenntlich gemacht, dass der Hohepriester in den Aktionen der Moses- und Josuazeit eine ganz hervorragende, schliesslich durchaus die erste Rolle spielt. Moses hat fast durchweg den Aaron, später den Eleasar neben sich. Doch steht Moses unbestritten über dem Hohepriester: er wird immer zuerst genannt, wo sie zusammen auftreten. Er steht über dem Hohepriester im Verkehr mit Gott: Organ der Gesetzgebung ist er allein, auf den Berg wird nur er berufen, das Gesetz wird ihm mitgeteilt, auch die Vorschriften, deren Handhabung Aaron obliegt. Ja Moses inauguriert sogar den Kultus durch Vollzug der Weihe an Aaron und seinen Söhnen (Lev 8 s). Direkte Mitteilungen an Aaron (so Nu 18) sind die Ausnahme. Auch in der Vertretung des göttlichen Willens vor den Menschen ist Moses durchaus und grundsätzlich der Erste (Ex 7 1); bei der Regierung der Gemeinde erscheint Aaron eigentlich als der Untergebene, wenn er Ex 16 9 nach der Weisung des Moses die Volksversammlung beruft, welche die Befehle des Moses entgegennimmt. Einzelne Aktionen werden freilich dem Aaron

1) Von einem Zorn des Moses ist bei P^s einmal die Rede, aber die Veranlassung ist hier ein Fehler, der im Kultus vorgefallen ist (Lev 10 16).

übertragen, so die vier ersten ägyptischen Wunder (Ex 7 8 ss 19 8 1 s 12 s). Aber auch hier ist Moses ihm übergeordnet: nach dessen Befehl handelt Aaron. Und wenn dann beim letzten Wunder und bei der Vernichtung des ägyptischen Heers Moses allein fungiert (Ex 9 8 ss [1]) 14 16 21), so ist ihm eben damit auch bei diesen Aktionen der Vorrang gewahrt, nicht bloss darin, dass beim Hauptschlag er allein hervortritt, sondern ein Gradunterschied wird auch dadurch gemacht, dass innerhalb des Kreises der erfolglosen Zeichen bei denen des Aaron die ägyptischen Zauberer mit oder ohne Glück in die Schranken treten, bei dem durch Moses herbeigeführten Wunder aber von vornherein auch den Versuch unterlassen (vgl Wc 62, Kue § 6 A 6). Darnach ist die Bemerkung von Wp [2] 376 p [3] 370 „Moses darf öffentlich nichts ohne Aaron thun" etwas einzuschränken. Aber allerdings im Bewusstsein des Volks stehen beide fast auf einer Linie, beide gemeinsam an der Spitze. Die Auflehnungen des Volks richten sich gegen beide zugleich (Ex 16 2 Nu 14 2 5 26 [1]) 16 3 17 6), doch tritt auch hier schliesslich Moses wieder als der erste in den Vordergrund. Nun ist aber die ganze Stellung des Moses eine singuläre, unwiederholbare. Daher darf es nicht verwundern, wenn das Verhältnis nachher, bei Josua und Eleasar sich umkehrt. Eleasar tritt schon vor Josua seine Würde an (Nu 20 22 ss). Josuas Einsetzung erfolgt in sehr bezeichnender Weise dadurch, dass Moses, der ihm übrigens allein die Hand auflegt, ihn vor Eleasar den Priester stellt (Nu 27 15—23 bsds v 21), und in der Folge heisst es nicht „Josua und Eleasar" sondern „Eleasar und Josua" (Nu 34 17 Jos 14 1 [17 4] 19 51 21 1), d. h. P^g stellt nach dem Tod des Moses, der einzig in seiner Art gewesen ist, den Hohepriester an die Spitze des Volkes (vgl Kue § 15 A 13).

Mit Rücksicht darauf, dass das Gesetz von P^g ein blosses Kultusgesetz ist (vgl das folg. Kapitel) und vielleicht zwar den Dekalog mitteilte, sonst aber keine sittlichen Gebote enthält, ist es von Wichtigkeit, sich die Bedeutung zu vergegenwärtigen, welche neben den religiösen Gedanken im engeren Sinn und neben den levitisch-kultischen Tendenzen auch eigentlich sittliche Anschauungen in dieser Schrift haben. Wenn P^g kein ausführliches Sittengesetz giebt, so ist das nicht so zu deuten, als ob die Sittengebote für P^g als das minder wichtige im Hintergrund stünden. Dieselben sind vielmehr durchaus vorausgesetzt und nur deshalb nicht ins Gesetz auf-

1) Die Mitwirkung des Aaron beruht Ex 9 8 ss sichtlich auf Ueberarbeitung. Ebenso wohl auch Nu 14 26; vgl dagegen 17 6.

genommen, weil sie sich von selbst verstehen [1]). Dass dem so ist, zeigt die Erzählung von P^g. Bei JE findet sich viel sittlich bedenkliches oder recht anstössiges. Bei P^g ist das alles ausgelassen (vgl Wp [2] 353 p [3] 347, St GJ II 146): man erfährt nichts von Noahs Rausch, nichts von Abrahams und Lots Zwist, nichts von Ismaels Verstossung, nichts von Lots Töchtern, nichts von Labans und Jakobs Wettstreit oder von der Eifersucht zwischen Lea und Rahel, nichts von Juda und Thamar, von der Schändung der Dina [2]) oder den Gefahren, in welche die Patriarchenfrauen durch die Feigheit ihrer Männer kommen. Die unsaubern Vorgänge in der Patriarchenfamilie sind beseitigt. Die Kürze, mit welcher die Urgeschichte überhaupt behandelt ist, machte das leicht möglich. Man kann aber nicht sagen, dass diese Züge ebenso ausgelassen seien wie anderes Konkrete. Soweit überhaupt bei den Patriarchen Bilder von Persönlichkeiten erreicht werden, sind solche Züge damit unvereinbar. Denn die Patriarchen, schon bei JE Muster nationalen Lebens, sind bei P^g zu sittlichen Vorbildern gesteigert. Es lässt sich geradezu beweisen, dass hiebei absichtlich purgiert worden ist. Den Aufenthalt Jakobs in Mesopotamien musste auch P^g motivieren. Die schnöden Betrügereien Jakobs samt der Hilfeleistung der eigenen Mutter hiebei schicken sich für die Heiligen der Vorzeit nicht, daher geht Jakob nicht auf der Flucht vor seinem Bruder nach Mesopotamien, sondern auf den Wunsch seiner Eltern, die keine weiteren Kanaaniterinnen als Schwiegertöchter wünschen, geleitet vom ehrlichen Segen seines Vaters und ohne Streit mit seinem Bruder (Ge 25 $_{34}$ s [27 $_{46}$] 28 $_{1-9}$). Auch nachher scheiden die Brüder friedlich (36 $_{6-8}$), wie schon vorher Lot und Abraham, Isaak und Ismael (13 $_{6a\ 11b\ 12}$ 25 $_{9}$). Wie Joseph bei P^g nach Aegypten kam, ist leider nicht mehr ersichtlich.

Bestimmte sittliche Ideen kommen nicht zur Darstellung, mit der einen Ausnahme, dass sehr bestimmt hohe Wertschätzung eines geordneten, sittlichen Familienlebens hervortritt, freilich verquickt mit levitischen Gesichtspunkten (Polemik gegen gemischte Ehen). Es sind allerdings nur nebensächliche Züge, welche hiefür angeführt werden können, aber bei der berechnenden Sorgfalt, die in P^g herrscht, sind sie kaum zufällig. Bei JE ist vorausgesetzt, dass

1) Es ist daher auf jeden Fall eine Uebertreibung, wenn Reuss § 379 meint, statt der Reinheit des Herzens sei in P^g die Reinheit der Haut und der Schüsseln das wichtigere.

2) Gerade auch von hier aus wird es wahrscheinlich, dass P^g an Ge 34 unbeteiligt ist.

Isaak und Rebekka blutsverwandt sind; Bud Ur. 421 s wird Recht behalten, wenn er in der Geflissentlichkeit, mit welcher Laban bei P^g „der Aramäer“ genannt wird, ausdrückliche Leugnung dieser Blutsverwandtschaft findet (von Kittel 147 gebilligt). Weiter ist es wohl auch von ungefähr, dass, während bei JE die Mutter dem neugeborenen Kind den Namen giebt (Ge 4 1 25 19 37 s 29 32 ss 30 6 ss 38 3 ss 29 30, Ausnahmen sind Ge 25 25 s Ex 2 22), bei P^g auch hier die patria potestas gewahrt und die Namengebung dem Vater vorbehalten wird (Ge 5 3 16 15 17 19 21 3 35 18). Auch hier herrscht feste Ordnung, vielleicht steht freilich dabei noch der Gedanke im Hintergrund, dass Namengebung und Beschneidung zusammengehören trotz Ge 5 3 16 15). In einem Hauptstück indessen steht nach unserer Beurteilung der Dinge die Familienethik von P^g nicht allzu hoch: eine Mehrzahl von ebenbürtigen Frauen und das Vorhandensein von Nebenweibern geniert auch hier bei den Patriarchen nicht (Ge 16 3 35 22—26).

Die sittliche Verklärung der Vergangenheit bei P^g hat aber ihre Grenzen. Die Schilderung der Moseszeit ist gewiss als Normalbild gemeint. Trotzdem weiss P^g viel von Murren und offener Widerspenstigkeit des Volks zu erzählen (Ex 16 2 s Nu 14 16 20), ja selbst Moses und Aaron sind noch nicht so sehr Heilige geworden, dass nicht auch bei ihnen eine gründliche Versündigung denkbar wäre und vorkäme. Corn ZatW XI 273 hat es so gut wie bewiesen, dass P^g berichtete, Moses und Aaron haben sich in Kades durch Widerspenstigkeit versündigt, dadurch dass sie sich weigerten, zum Felsen zu reden (P in Nu 20 8—11; vgl Nu 20 24 27 14 Dt 32 51). Der Redaktor hat sehr bezeichnender Weise die Widersetzlichkeit der Brüder in Glaubensschwäche verwandelt (Nu 20 12). Die beiden erscheinen bei P^g also mit einem schweren Fehltritt belastet. Warum hat P^g hier nicht auch verschwiegen wie bei den Patriarchen? Der Grund lässt sich denken. Die Tradition, dass Moses das gelobte Land nicht betreten hat, stand zu fest; darum liess sich nicht mehr herumkommen. Nun ist es eine Strafe für Widerspenstigkeit, dass die Generation des Auszugs in das verheissene Land nicht hineinkam. Wenn Moses und Aaron dieses Schicksal teilen, so müssen sie es wohl oder übel auch verschuldet haben. Eine theologische Erwägung nötigt der sittlichen Verklärung von Moses und Aaron Schranken auf. Dillm's Schlussfolgerung (III 650), dass man wegen dieser Schatten an Moses und Aaron bei P^g überhaupt nicht an tendenziöse Erfindung denken dürfe, ist eben darum grundlos.

§ 48. Die nationalen Stimmungen und das messianische Element.

Wie bei den übrigen Quellen so muss auch bei P^g nach den nationalen Stimmungen und Interessen gefragt werden. Schon die ganze Anlage von P^g zeugt von einem, freilich durchaus religiös bedingten, höchst gesteigerten Nationalbewusstsein. Israel ist geradezu der Zweck Gottes in der Welt. „Indem Gott aus Liebe und Gnade Israel aus der Völkerwelt erwählt und ihm sein Gesetz offenbart, ist eine Genossenschaft gestiftet worden, welche inmitten der Heidenwelt, aber frei von Berührungen mit ihr, sich durch sorgfältige Ausübung des Kultus als Reich und Eigentum des heiligen Gottes, des allmächtigen Schöpfers und Erhalters dieser Welt ausgewiesen hat. Dieses Reich ist das alleinige Gut inmitten dieser Welt, welche bei ihrer Schöpfung auf dasselbe angelegt worden ist“ (St GJ II 143). Dieses Nationalgefühl kommt auch in Einzelheiten zum Ausdruck. Das Volk des Moses wird als eine sehr starke Macht gedacht. Die Herstellung des Heiligtums setzt für das alte Israel der Weltstellung des Volks gemäss schon während der Wüstenzeit den grössten Reichtum, Luxus und Prunk voraus (vgl EMeyer, Gesch. des Altert. I 198).

Aber es ist nicht das ganze Israel, dessen Selbstgefühl in P^g zum Ausdruck kommt, sondern es handelt sich nur um Juda; das Nordreich wird in P^g thunlichst ignoriert. In thesi freilich wird fortwährend mit sämtlichen Stämmen gerechnet. Aber die Vätersage wird möglichst an Juda gefesselt: in der Höhle Machpela sind die Väter alle begraben (vgl Dillm III 658 s). Doch war die Josephsgeschichte ursprünglich nicht ganz ausgelassen, wie Reuss § 379 annimmt, vielmehr setzt Ge 47 $_{5b}$ (vgl Tab. ü. QuSch) voraus, dass auch P^g irgendwie zeigte, wie Joseph nach Aegypten kam. Sehr bezeichnend wäre die Ignorierung der samaritanischen Städte in Jos 13 ss, wenn man gewiss sein könnte, dass hier nicht redaktionelle Auslassungen vorliegen. Wenn die Zeugnisse für jüdischen Partikularismus so wenig zahlreich sind, so erklärt sich das vollständig aus der umsichtig archaistischen Art von P^g. Dagegen wird sich noch zeigen, dass die ganze Gesetzgebung auf eine sehr reducierte judäische Gemeinde zugeschnitten ist.

Dem nationalen Selbstgefühl muss natürlich die Stimmung gegen die andern Völker entsprechen. Dieselbe ist nun aber nicht ganz einfach, sondern wird durch verschiedene Motive hin und her gezogen. Dillm III 654 meint, P^g zeige noch keine verbitterte Stimmung gegen die fremden Völker und macht darauf aufmerksam,

dass Pg die Ausrottung der Kanaaniter nicht befiehlt (III 208). Es mag sein, dass der Befehl hiezu in Nu 33 52 55 redaktionell ist. Aber wenn in Pg der ausdrückliche Befehl zur Ausrottung der Kanaaniter nicht ausgesprochen ist, so wird dieselbe doch als vollständig vollzogen vorausgesetzt: oder wo sollen diese denn wohnen, wenn das ganze Land, wie Pg annimmt, vollständig von Israel besetzt ist? Dass Pg in der That den Kanaanitern keineswegs mit Milde gegenübersteht, beweist der Abscheu, mit welchem Mischehen mit kanaanitischen Weibern abgelehnt werden (Ge 26 34 s [27 46] 28 2 6 s; auch Nu 25 6 ss? so Wp 2 379 p 3 374). Auch erzählt Pg bezeichnender Weise nichts über den Aufenthalt des Moses in Midian und die Beziehungen, welche er dort mit dem Priester eines fremden Volks anknüpfte (vgl Dillm II 24); vollends dass ein aramäischer Seher ein wahrer Prophet ist und mit Jhwh in vertrauter Beziehung steht, ist dem exklusiven Judentum zu stark: die Figur Bileams wird daher völlig umgestaltet, er wird „zum intellektuellen Urheber der Teufelei der midianitischen Weiber gemacht“ (Wp 2 379 p 3 373).

Indessen, die Absperrung gegen die andern Völker ist doch nicht streng durchgeführt. Es ist vorausgesetzt, dass auch גֵּרִים unter dem Volk wohnen und das Gesetz gilt auch ihnen: der strengen Verordnung, dass während des Passahfestes kein gesäuertes Brot im ganzen Lande sein darf, haben auch sie sich zu beugen (Ex 12 19). Das ist zunächst ein Zwang, aber wenn der Ausländer die Beschneidung annimmt, so hat er auch das Recht, am Kultus teilzunehmen (Ex 12 43—49) und dann gilt ein Gesetz für den geborenen Israeliten wie für den fremden (v 49). Nun führt Driv 121 an, dass die Verheissungen an die Patriarchen im Unterschied von J bei Pg auf Israel beschränkt seien. Das ist richtig, aber man darf daraus nicht folgern, dass Pg auf die übrige Menschheit allenfalls die Forderungen des Gesetzes ausgedehnt, aber nicht daran gedacht hätte, der ausserisraelitischen Menschheit auch ein Heilsgut zukommen zu lassen. Das ist schon darum unwahrscheinlich, weil Pg im Eingang mit so grossem Nachdruck von der Gottebenbildlichkeit des Menschen als solchen redet; von hier aus erscheint es doch nicht unmöglich, dass Gottes Heilswille in irgend welcher Weise auch auf die ausserisraelitische Menschheit gerichtet ist. Dass dem wirklich so ist, ergiebt sich ganz unzweideutig jedenfalls aus dem Bunde mit Noah: die Enthaltung vom Blutgenuss ist etwas, was allen Menschen zugemutet wird, und St GJ II 145 s folgert daraus, dass Pg „eine Gestalt der messianischen Hoffnung kennt, nach welcher die Heiden am Kulte Israels werden Anteil haben wollen; die Forderung der Enthaltung

von Blut stellt dann das mindeste vor, was von solchen Heiden verlangt werden muss". Das wäre also doch im Prinzip wenigstens eine Ueberwindung des die unmittelbare, unreflektierte Stimmung von P^g ausdrückenden Partikularismus.

Stade muss hiebei freilich annehmen, dass bei P^g auch messianische Gedanken wirksam sind. Dillm III 653 hat das geleugnet. St GJ II 142 weist aber darauf hin, wie in P^g als Gesetz und Schilderung erscheint, was bei Ez in Form des messianischen Zukunftsbildes gegeben wird (auf das Verhältnis von P^g zu Ez ist noch besonders zurückzukommen). Der Gedanke von Stade, dass in P^g das für die Zukunft gehoffte als einst vorhanden in die Vergangenheit zurückgetragen wird, dass das erstrebte Ideal als ein Gut gedacht wird, welches das Volk einst besessen hatte, kurz dass die Schilderung von den Zuständen zur Zeit des Moses und Josua ein von messianischen Motiven getragenes Normalbild dessen ist, was eine durchaus auf die Zukunft gerichtete späte Generation erhoffte und erstrebte, — dieser auch von Driv S 120 s recipierte Gedanke empfiehlt sich um so mehr, als er zu einer positiven Würdigung dieser Schrift beiträgt. Reuss § 380 beurteilt die Geschichtskonstruktion von P^g mit ihren übertriebenen Anschauungen von der Macht und dem Reichtum des Mosesvolkes „als Träume eines verarmten Geschlechts", und in der That, wenn es P^g nur um Schilderung, um geschichtliche Voraussetzungen der Gesetzgebung zu thun war, so sind das Phantastereien, die ein Lächeln abnötigen. Allein Reuss bemerkt selbst (Schl. v. § 380), die Sache habe auch ihre ernste, die Sympathie weckende Seite. Das hat sie in der That. Ist die Schilderung der Vergangenheit ein Bild des Seinsollenden und Gehofften, dann muss man (vgl St GJ II 144 u. A 2) „in der gewaltthätigen, die Ueberlieferung nicht respektierenden Energie, mit welcher diese einem pädagogischen Zwecke dienstbar gemacht werden soll", dem Zweck, das Volk einer höheren religiösen und sittlichen Stufe und damit einer leuchtenden Zukunft entgegenzuführen, „die Kraft der religiösen Ueberzeugung erkennen und anerkennen". Und zwar würde diese Kraft des Glaubens und Gottvertrauens um so höher dastehen, je weiter die Gegenwart, in welcher und für welche P^g geschrieben ist, von dieser Zukunft entfernt ist. Der religiöse Besitz muss um so grösser gedacht werden, wenn in der Gegenwart die nationalen Güter fehlten, welche diese Schrift für die Vergangenheit sie voraussetzend für die Zukunft erhofft. Je abschätziger die literargeschichtliche Beurteilung der in P^g verübten theologischen Misshandlung einer alten Ueberlieferung von ungleich grösserer Schön-

heit und Wahrheit ausfallen muss, desto mehr ist darauf hinzuweisen, dass diese Beurteilung der religionsgeschichtlichen Würdigung nicht in den Weg tritt: religionsgeschichtlich angesehen bedeutet P^g einen gewaltigen Fortschritt auf dem Wege zum Ziel der Geschichte Israels. Indessen diese Seite der Sache gehört nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung.

IV. Die Gesetzgebung von P^g.

§ 49.

Es ist schon wiederholt davon die Rede gewesen, dass die Erzählung in P^g nicht Selbstzweck ist, sondern vielmehr auf die mosaische Gesetzgebung abzielt. „Das Gesetz ist der Schlüssel zum Verständnis der Erzählung“ (Wp [2] 383 p [3] 377), im ganzen wie im einzelnen.

Wie das nicht anders erwartet werden kann, hat gerade die Gesetzgebung von P^g gegenüber den beiden bisher besprochenen grösseren Gesetzeskörpern, dem Bundesbuch und dem Dt, ihre ganz bestimmten Eigentümlichkeiten.

Sieht man auf den Inhalt im ganzen, so fällt sofort auf, dass, wie schon o. S 384 erwähnt werden musste, das Sitten- und Rechtsgesetz, dem im Bundesbuch die Hauptaufmerksamkeit gewidmet wird und das im Dt noch einen breiten Raum einnimmt, in P^g vollständig fehlt, wenn von dem auch hier vorauszusetzenden Dekalog abgesehen wird. P^g giebt nur eine Kultusgesetzgebung. Die Folgerung, die Reuss § 379 daraus zieht, ist schon oben (S 385 A 1) richtig gestellt worden: in P^g wird kein Rechts- und Sittengesetz gegeben, weil es hier grundsätzlich nur auf ein Kultusgesetz abgesehen ist. Das Moralische ist das untere Stockwerk, das sich von selbst versteht. Dabei muss natürlich die Frage auf sich beruhen, ob nicht die faktische Wirkung die von Reuss geschilderte gewesen ist; aber bei P^g selbst kann von einer Missachtung des Moralischen nicht die Rede sein. Das gleiche gilt von dem Rechtsgesetz. Wp [2] 437 p [3] 431 hat sich Vatke's Bemerkung angeeignet, dass die im Priesterkodex so weitläufig beschriebene heilige Verfassung der Gemeinde durchaus den Staat voraussetzt und ohne diesen nicht bestehen kann. Uebrigens fehlt es, wie Dillm II 597 602 hervorhebt, doch auch nicht ganz an Bezugnahme auf rechtliche Verhältnisse: zu einer vorausgesetzten rechtlichen Gliederung des Volks gehören die wiederholt genannten נְשִׂיאִים, die Vorsteher der einzelnen Stämme; das Gesetz über die Freistädte (Nu 35) greift ins Kriminal-, das Ge-

setz über die Erbtöchter (Nu 36) ins Zivilrecht über. Doch ist zu sagen, wo auf Rechtsfragen im engeren Sinn Rücksicht genommen wird, ist es doch nicht eigentlich auf das staatliche, auf das profane Recht abgesehen, sondern derartige Dinge werden nur beigezogen, soweit sie mit der Hierokratie zusammenhängen, auf welche es dieser Gesetzgebung durchaus ankommt.

Die Hauptgruppe der Gesetze von P^g hebt an mit Verordnungen über den Kultusort. Eine ausdrückliche Bestimmung über die Einheit der Kultusstätte giebt P^g allerdings nicht, so wenig als ausdrückliche Aussagen über die Einheit Gottes, aus dem einfachen Grund, weil derartiges nicht für nötig gehalten wird. Aber „die Voraussetzung der Konzentrierung des Gottesdienstes auf einen einzigen Mittelpunkt durchdringt den ganzen Priesterkodex — und so auch P^g — ganz und gar“ (Wp 35). Es ist einfach stillschweigende Voraussetzung, „dass die Stiftshütte der einzige Ort ist, wo Gott sich künftig der Gemeinde offenbaren will und diese ihm mit Opfergaben nahen soll; dass das an vielen Orten zugleich geschehen könne, wird . . . nicht einmal . . . . . als Möglichkeit erwähnt“ (St GJ II 148). „Die Beschreibung der Stiftshütte ist zugleich Gesetz, sie drückt die gesetzliche Einheit des Kultus als geschichtliche Thatsache aus, welche von Anfang an seit dem Auszug aus Aegypten in Israel bestanden habe“ (Wp ² 36 p ³ 35). Die Stiftshütte, um welche die 12 Stämme als eine einzige Gemeinde gelagert sind, duldet keine andern Heiligtümer neben sich (Wp ib). Dass aber P^g noch von einer früheren Vielheit der Kultusstätten weiss, zeigt, wie schon erwähnt wurde, die Umwandlung der alten Bamoth und Priestersitze in Levitenstädte, eine Umwandlung, die dann am unverfänglichsten war, wenn die kultische Bedeutung dieser Orte schon so weit zurücklag, dass ein Rückfall gar nicht mehr zu befürchten war.

Das Wüstenheiligtum, um einige Einzelheiten herauszustellen, heisst bei JE אֹהֶל מוֹעֵד. Diese Bezeichnung herrscht bei P^g und P^s durchaus vor, vgl Ex 27 21 28 43 29 4 10 11 30 32 44 30 16 18 20 26 36 31 7 etc.). Dazu kommt aber bei P^g (und P^s) noch eine Reihe anderer Namen: אֹהֶל הָעֵדֻת Nu 9 15 17 22 s 18 2, מִשְׁכַּן הָעֵדֻת Ex 38 21 Nu 1 50 53 10 11, מִשְׁכַּן יהוה oder einfach הַמִּשְׁכָּן [1]) Ex 25 9 26 1 Lev 15 31, Nu 16 9 17 28 19 13 31 30 47, Jos 22 19. An einzelnen Stellen wird zwischen מִשְׁכָּן und אֹהֶל unterschieden, nach Dillm II

1) Wurster's Aufstellung, משכן werde so absolut bei P^g nicht gebraucht (ZatW IV 125), ist gegenüber Ex 26 1 unhaltbar.

278 280 so, dass הַמִּשְׁכָּן der aus dem Brettergerüst und der Prachtdecke gebildete Wohnraum im Gegensatz gegen den aus der ziegenhärenen Decke gebildeten אֹהֶל ist (vgl Ex 26 7 35 11 36 13 s 39 33 40 19, Nu 3 25); daraus würde sich der scheinbar sinnlos überladene Ausdruck מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד Ex 39 32 40 2 6 29 allerdings sehr einfach erklären. Wie schon erwähnt, wird die Anlage genau beschrieben, ebenso werden die einzelnen Teile und Geräte des Heiligtums, die Masse, die zu verwendenden Materialien aufs genaueste bestimmt. P^g zeigt sich gerade hier als Systematiker. Auch der Umsicht, mit welcher allzugrosse technische Unmöglichkeiten vermieden werden, würde schon gedacht (S 361). Die Einzelheiten gehören in eine Darstellung der Kultusaltertümer.

Die Gesetzgebung über das Opferwesen bei P^g (vgl Wp cp 2) bietet ein wesentlich anderes Bild als die bisher besprochenen Hauptschichten des Hexateuchs. Das ganze Opferwesen, dessen Einzelheiten bei JE der übrigens einfachen und im ganzen übereinstimmenden Sitte überlassen bleiben, erhält im Dt eine grundsätzliche Regelung durch die Konzentration auf den jerusalemischen Tempel. Die Konzentration an das Wüstenheiligtum wird in P^g [1]) wie gesagt einfach vorausgesetzt. Eine ausdrückliche zusammenhängende Ordnung des Opferwesens giebt diese Gesetzgebung freilich nicht (auch das Thamidgesetz Ex 29 38—42 P^s ? ?), kennt aber eine von der Einfachheit in JE und Dt durch grossen Reichtum sich abhebende Theorie des Opfers mit ganz genauen Bestimmungen über die richtige Technik des Opfers (Wp 55). Auch hier gehören die Einzelheiten nicht in diese Untersuchung.

Dass aber in P^g andere Anschauungen über das Opfer herrschen als in JE und Dt, ergiebt sich schon aus der Verschiedenheit der Terminologie. Für den allgemeinen Begriff des Opfers hat $P^{(g)}$ den sehr abstrakten Ausdruck קָרְבָּן *ein — Gott — nahe Gebrachtes* (und dem entsprechend die allgemeinen Verba הִקְרִיב und הִגִּישׁ). JE hat dafür מִנְחָה *Gabe* (Ge 4 3 4 5 [32 14 19 21 22 33 10 43 11 15 25]); bei Dt findet sich kein Allgemeinbegriff für Opfer. Zwar kommt מִנְחָה auch in P massenhaft vor (um 90mal), aber in der Bedeutung *Mehlopfer*. Die Eigenart von $P^{(g)}$ gegenüber JE und Dt wird schon deutlich, wenn man das Tieropfer auf beiden Seiten vergleicht (vgl Wp 72 ss). JE und Dt kennen als Arten des Tieropfers עֹלָה

1) Es wird freilich gerade hier im einzelnen unvermeidlich sein, auch auf die übrigen Schichten in P Bezug zu nehmen.

und זֶבַח, *Brandopfer* und *Schlachtopfer*, letzteres auch שֶׁלֶם, זֶבַח שְׁלָמִים genannt (z. B. Ex 20 24), die Darbringung eines ganzen Tiers und die mit einer fröhlichen Opfermahlzeit verbundene Darbringung des Bluts und Fetts eines Tiers. Wellh l. c. hat den Nachweis geführt, dass das Schlachtopfer das gewöhnliche Opfer war, das Brandopfer die Ausnahme bildete. Dieser Sachverhalt ist schon in der Umschreibung des Dt für Opferfeier gegeben: Essen und Trinken vor Jhwh. Das ist durchaus anders bei $P^{(g)}$. Das Schlachtopfer in Verbindung mit dem Essen und Trinken vor Jhwh tritt hier so vollständig in den Hintergrund, dass der Ausdruck *essen und trinken vor Jhwh* überhaupt nicht mehr vorkommt. Doch ist dieses Opfer auch in P^g immer noch bekannt (Lev 9 18 ss; die ausdrückliche Regulierung in Lev 7 gehört einer andern Schicht von P an), obwohl P in einer Reihe von Fällen, wo nach den andern Quellen ein Mahlopfer stattfindet, eine einfache Abgabe an den Priester vorschreibt (vgl Wp 75). Wp 74 meint, das Verzehren des Opferfleischs sei bei diesem Sachverhalt jedenfalls nicht mehr ein Stück des Gottesdienstes. Das wird richtig sein: Lev 9 ist überhaupt nicht mehr die Rede davon. Im Vordergrund steht in $P^{(g)}$ die עֹלָה. Der Altar, הַמִּזְבֵּחַ (so übrigens noch bei P^g) das zum זֶבַח nötige und davon benannte Geräte, hat in P^s folgerichtig den Namen מִזְבַּח הָעֹלָה angenommen. Das Brandopfer ist so sehr die kultische Darbringung κατ' ἐξοχήν geworden, dass in P das tägliche Brandopfer das Grundelement des Gottesdienstes bildet (Wp 74 s 82 bzw 81). Das ist eine andere Gruppierung der auch in JE und Dt bekannten Opfer. Allein $P^{(g)}$ hat auch noch weitere Opfer, von denen dort nichts bekannt ist, das Sündopfer und das Schuldopfer (Wp 75); auch letzteres ist wohl schon in P^g bekannt (Nu 18 9, nach Wp 78 freilich auch P^s). Endlich hat $P^{(g)}$ auch ein reicheres Opfermaterial als JE und Dt: in auffallender Weise werden die Weihrauchopfer bevorzugt; sie sind ungemein häufig — bei jeder Mincha kommt Weihrauch auf den Altar, und ihre Würde ist eine hohe; gerade bei den Opfern, welche nur der Hohepriester darbringen kann, bei den Opfern des grossen Versöhnungstags, nimmt das Räucheropfer eine hervorragende Stelle ein (Wp 66 s).

Der Verschiedenheit der Opferarten entspricht dann weiterhin eine Verschiedenheit im Sinn und Charakter des Opfers überhaupt. Man kann den Unterschied dahin zusammenfassen, dass bei $P^{(g)}$ das Opfer abstrakter und vergeistigter ist. Das wird sofort deutlich, wenn man darauf sieht, wer auf beiden Seiten in

der Regel das Opfer darbringt: bei JE und D ist es die einzelne Familie oder das einzelne Geschlecht, bei P(g) — eine Folge der Zentralisation des Kultus — die Gesamtgemeinde der Söhne Israels, eine abstrakte, in concreto niemals darstellbare Grösse. Die in JE und Dt als die gewöhnlichen vorausgesetzten Privatopfer treten zurück, wie sich schon aus dem über זֶבַח Gesagten ergiebt. Als Privatopfer spielt in dieser Gesetzgebung eigentlich nur das Sündopfer eine Rolle und dieses ist ja etwas ganz anderes als die Privatopfer bei JE und Dt. Daraus folgt noch etwas anderes: ist mit der Verwandlung des regelmässigen Opfers in Gemeindeopfer das darbringende Subjekt ungreifbar geworden, so wird naturgemäss die Bedeutung des priesterlichen Vollzugs gesteigert; das Opfer, das dargebracht wird, ob die Gemeinde versammelt oder auch nur vertreten ist oder nicht, wird zum opus operatum, das seine Bedeutung und Geltung in sich selbst hat. Eben dieser Erfolg stellt sich noch von einer andern Seite im Charakter des Gemeindeopfers ein. Das Opfer ist von Haus aus Gabe an Gott. Eine Gabe will freiwillig sein, Ausdruck der Gesinnung, dessen was das Gemüt bewegt. So ist es bei JE und Dt; geopfert wird hier bei den Anlässen, wo der Mensch sich gedrungen fühlt, für das Gute, das Gott geschenkt hat, sich dankbar zu erzeigen; allerdings ein Minimum, das geleistet werden muss, wird auch hier schon vorgeschrieben, sonst ist der Kultus aber spontan. In der priesterlichen Gesetzgebung ist er Statut; das freiwillige Opfer ist zwar nicht verboten, tritt aber wie gesagt völlig zurück und wird ebenfalls streng geregelt. Der officielle Kultus vollzieht sich also im Gemeindeopfer. Am Gemeindeopfer aber muss der Einzelne sich beteiligen; das kann jedoch nur sehr indirekt geschehen, aber jeder hat einen genau bestimmten Geldbeitrag zu Bestreitung der Kosten des allgemeinen Gottesdienstes zu erlegen (Ex 30 11 ss; vgl Wp 2 81 83 p 3 80 82). Als abstraktes genau geregeltes opus operatum kann das Opfer unmöglich mehr im naiven Sinn Gabe an Gott sein, durch welche der Mensch das Wohlgefallen der Gottheit sich erwirbt. Das passt auch nicht zu dem abstrakten Gottesbegriff von Pg. Das rite vollzogene Opfer ist ein רֵיחַ הַנִּיחֹחַ als Ausdruck des abstrakten Gehorsams gegen das nun einmal vorgeschriebene Gesetz, als eine Uebung der Frömmigkeit, als ein Gottesdienst, der Selbstzweck ist (Wp 2 81 82 A 2 p 3 80 81 A 1).

Mit dieser Veränderung des Sinns und Charakters des Opfers hängt aber noch anderes zusammen: die Opfergaben werden in anderer Form dargebracht als dies, allerdings nicht in JE und Dt.

welche hierüber keine Einzelheiten geben [1]), aber sonst für die ältere Zeit bezeugt ist. In Jud 6 und 1 Sam 2 wird das Fleisch gekocht dargebracht, in der priesterlichen Gesetzgebung roh. Zum Speisopfer wurde, wie aus den Schaubroten und auch aus Lev 23 17 zu schliessen ist, ursprünglich vermutlich gebackenes Brot verwandt; die priesterliche Gesetzgebung schreibt ausser den beiden genannten Fällen ungekochtes Mehl vor (vgl Wp 70—72). Das dürfte eben mit dem abstrakten Charakter des Opfers in dieser Gesetzgebung zusammenhängen: die Opfer sind keine eigentlichen Gaben an Gott, deshalb werden auch nicht zubereitete Speisen dargebracht, bei denen jene naive anthropomorphistische Auffassung ungleich näher liegt. Wellh denkt ausserdem noch daran, es liege in dieser andern Form zugleich eine Verfeinerung des Materials. Beim Mehlopfer ist das richtig. P^(g) schreibt ausdrücklich סֹלֶת statt קֶמַח vor. Die Bevorzugung des Weihrauchs lässt ebenfalls an diese Tendenz denken (Wp 66). Aus 1 Sam 2 15 schliesst Wp 70, das Kochen des Fleischs sei das ältere, gewöhnlichere, das Braten das vornehmere gewesen. Seine Meinung ist aber nicht, die priesterliche Gesetzgebung habe auch hier beim Opfer feineres Material angewandt wissen wollen, wenn sie das Opferfleisch in rohem Zustand der Flamme übergeben und das Osterlamm nicht gekocht, sondern gebraten (Ex 12 9 gegen Dt 16 7) haben will. Wellh denkt hier vielmehr an eine geistige Verfeinerung: das Opfermaterial soll möglichst frisch und intakt bleiben, so wie es Gott geschaffen hat, ein Gedanke, der im Grunde auch in JE sich findet in dem Verbot, die Altarsteine zu behauen.

Im Zusammenhang mit dem Vorwiegen der auf Sündentilgung gerichteten Opfer hat bei P^(g) die Blutmanipulation erhöhte Bedeutung. Die Schlachtung beim Opfer ist im AT durchweg rein Mittel zum Zweck und hat an sich keine Bedeutung. Das bei der Schlachtung gewonnene Blut ist der Gegenstand einer mysteriösen Scheu: es ist Träger des Lebens, wird nicht genossen. sondern der Gottheit, welche das Leben verliehen hat, zurückgegeben. Bei der Vielheit der Opferstätten wird daher jedes Schlachten zu einem kultischen Akt werden. Dt unterscheidet zwischen Opfern und gewöhnlichem Schlachten und verlangt, dass bei letzterem das Blut auf die Erde geschüttet werde. Diese Unterscheidung setzt P^g ebenfalls voraus. Seit der Flut (vorher nicht Ge 1 29) dient das Fleisch der Tiere zur menschlichen Nahrung, aber als ein für die ganze Menschheit geltendes Gebot wird es angesehen, dass Blut nicht genossen werden

1) Abgesehen von Dt 16 7.

darf (Ge 9 4). Was beim gewöhnlichen Schlachten mit dem Blut geschehen soll, sagt P^g nicht ausdrücklich, wahrscheinlich weil als allgemein bekannt vorausgesetzt werden darf, dass das Blut an die Erde zu schütten ist (so wenigstens in einem Fall P^h Lev 17 23). Beim Opfer kennt P^g zweierlei Manipulationen mit dem bei der Schlachtung gewonnenen Blut: bei Brandopfern und Heilsopfern wird das Blut an den Altar gesprengt, bei den Sündopfern taucht der Priester den Finger in das Blut und bestreicht die Hörner des Altars, das übrige wird am Altar auf den Boden geschüttet (Ex 29 Lev 9). Das Ausschütten ist jetzt offenbar einfach die Beseitigung des nicht zu verwendenden Materials. Das Besprengen des Altars und das Bestreichen seiner Hörner sind zwei vom eigentlichen Opfer verschiedene Weisen kultischer Darbringung. Namentlich die Eigenart der Sündopfer ist offenbar mehr und mehr in die Blutmanipulation verlegt worden; die Ausbildung dieser Opfer und der Blutmanipulation in P^s lässt keine andere Deutung zu.

Endlich haben, allerdings bei P^g selbst nicht durchaus, neben dem Sündopfer auch andere Opfer eine Beziehung auf die Sündenvergebung erhalten. Zunächst dasjenige Tieropfer, bei welchem diese Beziehung überhaupt möglich war, das Brandopfer (Lev 1 4 16 24 — beide Stellen P^s). Beim Heilsopfer, bei welchem ja das Opfertier in der Hauptsache nachher von Privatpersonen verzehrt wurde, ist diese Beziehung nach allen übrigen Anschauungen in P von vornherein ausgeschlossen. Beim Brandopfer mag die Blutmanipulation die nächste Handhabe zu dieser Bereicherung seiner Bedeutung geboten haben. Aber wenn dann auch das Speis- und Trankopfer, allerdings in Verbindung mit einem Brandopfer (Nu 15 25 P^h?), ferner kultische Manipulationen mit Salböl (Lev 14 18 29 P^s oder P^g?), endlich die Kopfsteuer (Ex 30 11 ss P^g?) und die Ablieferung von Edelmetallen aus der Midianiterbeute (Nu 31 50 P^s) mit der Sühne in Zusammenhang gebracht werden, so setzt sich hier einfach als die Grundstimmung in P ein permanentes Sündenbewusstsein durch. Geradezu auffallend ist die Beziehung auf Sünde und Sühne bei der Verwendung des Weihrauchs: es kommt hier nicht bloss die etwas unregelmässige Verwendung in Nu 17 in Betracht, sondern namentlich dass bei P^g am Versöhnungstag die Handlung des Hohepriesters im Allerheiligsten sich auf ein Räucheropfer beschränkt (vgl P^g in Lev 16; dann auch אִשֶּׁה Lev 23 27 so gemeint?).

Die gleichen Erscheinungen wiederholen sich in der Hauptsache bei der Festgesetzgebung (vgl Wp cp 3). P^g hat Lev 23 1—8 23—38 44 eine eigentliche Ordnung der Jahresfeste. Die drei

bei JE und D vorgeschriebenen Feste kehren wieder (das Gesetz über das Wochenfest ist allerdings in den jetzigen Text nicht oder doch jedenfalls nicht selbständig aufgenommen), aber, wie nachher zu zeigen ist, sie sind ausser dem Wochenfest zu etwas ganz anderem geworden, als sie bei JE und D waren. Mit diesen beiden Schichten hat P^g noch gemeinsam die Sabbathordnung, aber auch mit sehr wesentlichen Modifikationen. Weiterhin aber hat P^g noch Feste, von denen in JE und D nicht die Rede ist: ein weniger bedeutendes Fest, den kirchlichen Neujahrstag am 1. Tag des 7. Monats und sodann den grossen Versöhnungstag (Lev 23 $_{26}$ ss; vgl Wp ^{2} 112 p ^{3} 109). Nur bei zwei Festen giebt P^g eine eigentlich konkrete geschichtliche Motivierung des Gesetzes darüber: das Passahfest wird beim Auszug aus Aegypten eingesetzt (Ex 12) und das Versöhnungsfest will offenbar aus der einmaligen Sühnefeier entstanden sein, die nach der Entweihung des Heiligtums durch Nadab und Abihu stattfand (P^g in Lev 10 u. 16; vgl Benzinger ZatW IX 88). Die andern Feste werden in Lev 23 einfach als gebräuchlich vorausgesetzt.

P^g unterscheidet sich von JE und D aber nicht nur durch die Bereicherung des Festkalenders, sondern die Feste haben bei P^g einen ganz andern Sinn und Charakter als dort. Es lassen sich hier wie bei den Opfern zwei Ausgangspunkte anführen: der eine ist die Zentralisation des Kultus, der andere die der priesterlichen Gesetzgebung eigentümliche Grundstimmung, das Sündenbewusstsein.

Die drei Feste von JE und D beziehen sich auf den Ackerbau, nur das Passahfest ist bei D zugleich historisches Fest. Diese Beziehung auf den Ackerbau tritt bei P^g zurück. Die Zentralisation der Festfeiern auf das eine Heiligtum bringt das mit sich. Nur das Wochenfest, übrigens ein kleines bloss eintägiges Fest ist ein landwirtschaftliches geblieben. Dagegen beim Passahfest findet sich erst in zweiter Linie eine magere Beziehung auf die Ernte darin, dass die Darbringung einer einzigen Erstlingsgarbe seitens des ganzen Volkes vorgeschrieben wird (Lev 23 $_{10}$ ss). Noch unbestimmter ist die natürliche Beziehung in der Errichtung von Hütten beim dritten dieser Feste. Ackerbaufeste werden der Natur der Sache nach in engeren Kreisen gefeiert; wird die Festfeier konzentriert, wird sie vom Volk als ganzem begangen, so wird eine Ablösung von der natürlichen Beziehung und eine Beziehung auf das geschichtliche oder geistige Leben des Volkes möglich und notwendig (s. o. S 312). So liegt der eigentliche Gehalt der Feste bei P^g in historischen Erinnerungen: das Laubhüttenfest erinnert daran, dass Israel während der Wüstenzeit in Hütten wohnte (Lev 23 $_{43}$ freilich P^h), Passah,

das wichtigste der drei Feste gilt der Erinnerung an die grundlegende göttliche Heilsthat der Erlösung aus Aegypten. Doch ist das Passahfest bei P^g in mehr als einer Hinsicht verwickelt und eigentümlich (vgl Wp [2] 106 p [3] 103). Es ist nicht bloss Nachklang an die Erlösung aus Aegypten, sondern ist schon vorher eingesetzt, damit Gott die Erstgeburt Israels schone, wenn er die Erstgeburt in Aegypten schlägt. „Der Schatten, den sonst doch nur ein anderweitiges historisches Ereignis wirft, ist hier verkörpert und wirft sich selbst", bemerkt Wellh hiezu. Auch die ungesäuerten Brote werden, allerdings ohne Motivierung aus der konkreten Situation, schon vor dem Auszug befohlen und zwar als bleibende Sitte (Ex 12 15 17 ss). Ferner aber ist das Passahfest, im Unterschied vom Mazzothfest, kein am Heiligtum selbst zu feierndes Fest, sondern ist bei P^g eine häusliche Feier geblieben. Das scheint eine Durchbrechung der Zentralisation des Kultus zu sein. Allein dem wird dadurch die Spitze abgebrochen, dass dem Verzehren des Passahlamms der Charakter des Opfermahls möglichst abgestreift wird.

Eine Folge der Zentralisation des Kultus ist auch die genaue Regulierung der Feste. Bei JE sind die Termine durchaus relativ, bei D ist eine Schranke gezogen, innerhalb deren aber doch ein gewisser Spielraum möglich ist. P^g fixiert die Feste genau auf Monatstage. Das ist bei strenger Durchführung der Zentralisation eigentlich notwendig und musste andererseits auch wieder das Absehen von dem natürlichen Anlass der Feste befördern (Wp [2] 104 s p [3] 102). Die Gesetze über Sabbath- und Jubeljahr Lev 25, bei welchen das Gleiche zu konstatieren ist, gehören nicht sicher P^g, sondern eher P^h und P^s. Zu dieser genauen Regulierung gehört noch etwas anderes. Die Feier der Feste besteht bei JE und D in fröhlichen Opfermahlzeiten; das Mass der hiebei zu machenden Aufwendungen ist, wie an seinem Ort gesagt wurde, ein relativ freies. Anders bei P^g: hier ist die Rede von „Brandopfern und Speisopfern, Schlachtopfern und Trankopfern, je nach der Erfordernis des betreffenden Tages" (Lev 23 37). Was an jedem Tag erforderlich ist, sagt P^g selbst nicht — Nu 28 s wird jetzt von den meisten als P^s angesehen —, aber der Grundsatz ist vorhanden, dass an den Festen ganz bestimmte Opfer dargebracht werden müssen. Damit wird den Festen derselbe Charakter aufgeprägt wie dem Opfer, sie werden zum opus operatum, zur Leistung an Jhwh (Wp [2] 103 s p [3] 101; vgl auch den Ausdruck מוֹעֲדֵי יהוה Lev 23 44). Dass das keine willkürliche Deutung ist, ergiebt sich aus der Kombination der Feste mit der Sabbathidee. Der Sabbath, bei JE und D ein Tag der Er-

holung, der um des Menschen willen da ist, erscheint bei P^g als eine passive Leistung, als „Opfer der Enthaltsamkeit von aller Beschäftigung", das streng gefordert wird (Wp² 119 p³ 116). Ob der Sabbath das Zeichen des Mosesbundes ist (Dillm III 329), kann hier unentschieden bleiben, jedenfalls ist er bei P^g von grundlegender Bedeutung, wenn er als eine Art Naturordnung von Gott im Anfang der Welt eingesetzt wird. Wenn nun P^g die Haupttage der Feste, die auch JE und D hat, und ebenso die andern Feste durch die Forderung der Arbeitsenthaltung mit dem Sabbath auf eine Stufe stellt (Lev 23 7 8 21 25 28 30 ss 35 s) oder geradezu als Sabbathe bezeichnet (ib v 24 32), so ist damit so deutlich als möglich gesagt, dass die Feste bei P^g nicht Tage auch der natürlichen Freude, sondern Uebungen der Frömmigkeit, Leistungen an Jhwh sind. Haben sie aber einmal diesen Charakter angenommen, so wird ein weiteres Moment verständlich, durch das P^g von JE und D sich abhebt, nämlich die eigentümliche quantitative Steigerung der Feste. Deren Dauer ist bei JE unbestimmt. Im Dt wird für das Passah- und das Hüttenfest eine Dauer von je 7 Tagen angeordnet; das Wochenfest wird wohl als eintägig vorausgesetzt. Letzteres ist bei P^g so geblieben. Dagegen wird das Passahfest eigentlich in zwei Feste zerlegt: am 14. Tag des ersten Monats ist Passah, vom 15.—21. ist das Mazzothfest, es folgen sich dabei 8 Festtage. Das Laubhüttenfest, das am 15. des 7. Monats beginnt, dauert ebenfalls 8 Tage. Wenn Wp² 109 p³ 106 eine Steigerung auch darin findet, dass am letzten Tag bei $P^{(g)}$ מִקְרָא קֹדֶשׁ, עֲצֶרֶת (Lev 23 8—36) stattfindet, so trifft das nach dem jetzigen Wortlaut von Dt 16 nur für das Hüttenfest zu: für den letzten Tag des Passahfests wird auch im Dt עֲצֶרֶת vorgeschrieben, nur wird man fragen müssen, ob das nicht eine sekundäre Annäherung von D an P ist. Stade's Vermutung, dass Dt 16 5—8 eine sekundäre Parallele zu v 1—4 sei, würde auch hiedurch unterstützt (vgl o. S 264 u. 309 Anm).

Eine andere Stimmung hat die Festfeier bei P^g aber nicht bloss in Folge der Kombination mit der Sabbathidee, sondern, wie schon erwähnt, auch unter dem Einfluss des P^g beherrschenden permanenten Sündenbewusstseins. Der durchaus fröhliche Charakter der Feste ist verloren. Diese Stimmung kann nicht mehr aufkommen, wenn die Feste asketische Leistungen sind; sie ist geradezu ausgeschlossen, wenn der Gedanke an Sünde und Busse auch hier hereinspielt. Dass dies bei P^g der Fall ist, kann freilich nicht direkt bewiesen werden, da die Anordnung der Sündopfer an sämtlichen Festtagen in Nu 28 s P^s gehören wird; aber wenn in einem P^g jeden-

falls durchaus nahestehenden Gesetz Sündopfer angeordnet werden, so wird die entsprechende Stimmung auch bei P^g vorauszusetzen sein. Schon die einzigartige Wichtigkeit des Versöhnungstags, an welchem der Hohepriester selbst die kultischen Funktionen vollzieht, spricht dafür.

Durchaus eigenartig ist die priesterliche Gesetzgebung [1]) in der Normierung der Verhältnisse des priesterlichen Standes.

Mit dem Dt hat $P^{(g)}$ die grundsätzliche Scheidung von Klerus und Laien gemeinsam. Während aber für D der ganze Stamm Levi der geistliche Stamm ist, hat $P^{g\ u.\ s}$ eine grundsätzliche Scheidung auch innerhalb des Klerus und im Zusammenhang damit eine durchaus eigentümliche Konstruktion der Verhältnisse innerhalb des Klerus (P^h enthält hierüber nichts). Im Dt wird, was ja schon in der Formel הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם liegt, wiederholt mit Nachdruck die prinzipielle Gleichberechtigung aller „Leviten" zum Opferdienst in Jerusalem hervorgehoben. Bei $P^{g\ u.\ s}$ ist der Stamm Levi als solcher Clerus minor, zum niedern Kirchendienst bestimmt. Der eigentliche Kultus ist Privilegium einer einzelnen Familie: Priester sind nur die Söhne Aarons. Dabei ist aber der Aufbau nicht etwa der, dass der ganze Stamm Levi als Priesterstamm der natürliche Untergrund wäre, auf welchem der Priesterstand sich erhebt, als Spitze und Blüte des Stammes, der Gang der Sache ist vielmehr gerade bei P^g der, dass zuerst Aaron und sein Haus zum Priestertum berufen wird und zwar gar nicht wegen Zugehörigkeit zum Stamm Levi, ehe das Institut der Leviten errichtet wird (vgl Wc 175 Wp ^{2} 125 p ^{3} 122). Die Berufung Aarons und seiner Söhne steht im Zusammenhang der grundlegenden Anordnung des Kultus (Ex 28 s), es folgt sodann der Bericht über ihre Weihe (Lev 9), endlich, und zwar erst auf Grund der statistischen Aufnahme des Volks und dessen Anordnung im Lager (Nu 1 u. 2), kommt die Rede auf den Stamm Levi als solchen und dessen besondere Bestimmung (Nu 1_{48} ss 3_{5} ss). Der Stamm Levi ist ein Zwischenglied in der hierokratischen Gliederung. Die Leviten sollen das kultische Zentrum des Lagers umgeben, damit nicht das eigentlich Profane mit dem eigentlich Heiligen in unmittelbare und damit für das erstere verderbliche Berührung komme. Die Art und Weise, wie der Stamm Levi zu dieser Stellung bestimmt wird, ist eine eigentümliche: er wird von Gott an Stelle der ihm

1) Auch hier kann zum Teil kein Unterschied zwischen P^g und den übrigen Schichten von P gemacht werden.

verfallenen menschlichen Erstgeburt verlangt. Der Stamm Levi ist also eine Abgabe des Volkes an Jhwh, welche fast ebenso wie sonstige Abgaben den Priestern zugewiesen wird; die Leviten sind nämlich schliesslich ein Geschenk des Volks an die Priester, streng genommen eine Art Tempelsklaven (Nu 3 11—13 [nach Dillm III 16 freilich eher mit P^h verwandt] 5—9; vgl 18 5). Doch überwiegt gerade bei P^g im Verhältnis zwischen Aaroniden und Leviten die Einheit des Standes; es herrscht zwischen beiden das beste Einvernehmen; P^g zeigt ausgesprochene Sympathien mit den Leviten (vgl Nu 16—18). Dagegen hat Wellh von P^s (in Nu 3 Nu 4 u. 8) den Eindruck, als werde hier der Unterschied zwischen Clerus major und minor stärker betont und die Leviten möglichst herabgedrückt. Wellh sagt selbst, das trete nicht sowohl sachlich, als vielmehr in der ganzen Stimmung hervor (Wp [2] 125 p [3] 122 Wc 340 s). Man hat allerdings den Eindruck, in Nu 8 werden die Leviten allzu markiert als Sache behandelt.

Aber auch innerhalb des Clerus major selbst wird ein Unterschied gemacht, gleich bei der Berufung der Priesterfamilie. Nicht ein Kollegium ist die oberste Stufe der Hierokratie, diese hat vielmehr eine monarchische Spitze. Zwar der Titel *Hohepriester* kommt für den obersten der Priesterschaft in P^g nicht vor, Aaron heisst eben *der Priester* (z. B. Nu 18 28); aber dass Aaron nicht bloss primus inter pares ist, liegt darin, dass die Priester ihm nicht als Amtsbrüder gegenüber stehen, sondern wie Söhne dem Vater. Aaron nimmt unter ihnen „keine bloss oberste, sondern eine einzigartige Stellung ein, wie der römische Pontifex gegenüber den Bischöfen; seine Söhne fungieren unter seiner Aufsicht (Nu 3 4, übrigens vielleicht P^s), der einzige vollberechtigte Priester ist nur er (vgl P^g in Lev 16), die Concentration des Heiligen in Israel“ (Wp [2] 154 p [3] 151). Er trägt einen Ornat, der ihn von den übrigen auszeichnet (Ex 28), bei der Weihe der Priester wird nur er gesalbt (Ex 29 7). Die Genauigkeit, mit welcher P^g namentlich alle Einzelheiten des hohepriesterlichen Ornats aufzählt, lässt den Schluss zu, dass P^g auch bei mehr summarischen Bestimmungen, wie z. B. bei denen über die Festopfer, doch einen bis ins einzelste durchgebildeten Kultus im Auge hat. Einen gewaltigen Kultusapparat setzt diese ganze systematische Rangordnung innerhalb des geistlichen Stammes ohnehin voraus (Wp [2] 131 p [3] 128).

Es ist schon in anderem Zusammenhang darauf hingewiesen worden, dass der Hohepriester bei P^g nach des Moses Tod die erste Stelle im Volke einnimmt: die eigentliche Leitung der Dinge liegt

von da an in der Hand Eleasars, Josua ist mehr nur ausführendes Organ. Die Gesetzgebung von P^g nimmt allerdings keine weltliche Gewalt für den Hohepriester in Anspruch, aber andererseits ist ein weltliches Haupt neben ihm auch nicht denkbar: im hohepriesterlichen Ornat ist der Purpur reichlich verwendet, Kopfbund und Diadem gehören dazu, bei der Weihe empfängt er die Salbung, das sind lauter königliche Embleme, und wenn sonst nach Königsjahren gerechnet wird, so begründet bei P^g der Tod des Hohepriesters eine Epoche (Nu 35 $_{28}$; vgl Wp ^{2} 155 p ^{3} 152).

Entsprechend der ganzen auf den Kultus absehenden Gliederung des Volks und entsprechend der Stellung und Bedeutung, welche dem Klerus dabei zukommt, ist bei P^g die materielle Ausstattung des Klerus und die Last der Abgaben gesteigert, welche das Volk zur Unterhaltung des Kultus und Klerus aufzubringen hat (vgl Wp cp 5).

Bei JE und D sind, wie gezeigt wurde, die Forderungen sehr mässig. Zu kultischen Zwecken werden bestimmt verlangt die Erstgeburten und der Zehnte in einer Weise, die eine sehr weite Handhabung zuliess. Dazu kommt, dass die kultische Verwendung, abgesehen von einer durch das Dt eingeführten Modifikation beim Zehnten, darin besteht, dass diese Naturalien ausser dem verhältnismässig kleinen Teil, der auf den Altar kam, zu Opfermahlzeiten verwendet wurden. Den Priestern weist das Dt einen sehr bescheidenen Anteil an den Schlachtopfern zu (Vorderbein, Kinnbacken und Magen 18 $_3$), dazu die Erstlinge von Getreide, Most, Oel und Schafschur (ib v $_4$, über Erstlinge und Zehnten vgl Wp ^{2} 163 s p ^{3} 106 s, oben S 293 ss).

Das sind bescheidene Einkünfte. Sehr reich ist im Gegensatz dazu der Klerus bei P^g dotiert (Nu 18). Schon die Priestergefälle bei den Opfern sind nicht unerheblich gesteigert (vgl Wp ^{2} 160 s p ^{3} 158; Dillm II 569 s). Die Priester erhalten von Speisopfern, Sündopfern und Schuldopfern alles, was nach Abzug des wenigen auf den Altar kommenden übrig bleibt; nimmt man die Bedeutung der Sünd- und Schuldopfer bei P^g in Rechnung, so musste den Priestern unter der Herrschaft dieses Gesetzes daraus doch ein nicht zu unterschätzendes Einkommen erwachsen. Nicht erwähnt ist in Nu 18, dass den Priestern auch das Fell der Brandopfer zufiel (vgl Lev 7 $_8$); das mochte als selbstverständlich erschienen sein, sowie auch dass ihnen die Schaubrote zufielen (Lev 24 $_7$). Auf das Detail hat es P^g in Nu 18 nicht abgesehen und specielle Fälle nicht berücksichtigt (vgl z. B. Lev 23 $_{20}$). Auch über die Priestergefälle bei Schlacht-

opfern giebt P^g keine ausdrückliche Bestimmung, obwohl die Lev 7 34 genannte Forderung (die rechte Keule und der Bug) nach Nu 18 18 auch von dieser Gesetzgebung als giltig vorausgesetzt ist; der Grund dieser Uebergehung liegt vielleicht darin, dass diese Opfer im Kultus von P zu sehr in den Hintergrund treten.

Aber die Aaroniden sind bei P^g weit weniger auf das angewiesen, was bei den Opfern fällt, als die Priester bei Dt. Ihre Haupteinnahme besteht in den im Vergleich zu den Forderungen des Dt sehr gesteigerten Naturalsteuern, die ihnen geleistet werden müssen. Die kultischen Naturalleistungen, die nach JE und D in der Hauptsache zu fröhlichen Opfermahlzeiten verwendet werden, sind bei P^g in nüchterne Steuern umgewandelt. Die Aaroniden erhalten nicht nur die רֵאשִׁית, die Dt 18 4 verlangt (nach Kautzsch freilich = das Vorzüglichste), sondern mit einer qualitativen Steigerung ausdrücklich das Fett von Oel Most und Getreide, aber ausser diesen Erstlingen von Tenne und Kelter auch noch die rohen Früchte, die zuerst reif werden (בִּכּוּרִים) (Nu 18 12 s; vgl Wp [2] 163 s, p [3] 160 s), ferner sämtliche Erstgeburten, in der Theorie auch die menschliche Erstgeburt, obwohl man erwarten sollte, die sei durch den Stamm Levi ein für allemal abgelöst; die menschliche Erstgeburt und die Erstgeburt nicht opferbarer Tiere ist mit Geld zu lösen, die Erstgeburt von Rindern, Schafen und Ziegen ist als Schlachtopfer darzubringen, nur dass den Priestern dann nicht bloss das sonstige Schlachtopfergefälle, sondern das ganze Tier gehört (v 15—18). Dazu kommen ausserdem noch Hebeopfer (v 19), worunter (vgl v 26) ausserordentliche freiwillige Leistungen zu verstehen sind. Das bisher genannte haben die Priester für sich voraus. Den Leviten wird als Einkommen der Zehnten zugewiesen; den dürfen sie aber nicht ganz behalten, sondern das Beste davon, den Zehnten vom Zehnten, haben sie für Jhwh abzugeben und zwar als Extradotation des Hohepriesters (Nu 18 25 ss speciell v 28).

Mit diesen Kompetenzen des Klerus ist das Volk schon ganz gehörig belastet — eine Civilverwaltung war ja ausserdem auch noch nötig. Die Priesterschaft hat aber den regelmässigen Kultus der Idee des Opfers entsprechend sicher nicht selbst bestritten (zur Sache vgl Wp [2] 83 p [3] 82). Dillm II 319 zieht Ex 30 11—16, die Vorschrift über Erhebung eines Kopfgeldes, zu P^g. Eine derartige Forderung würde sich an die des Thamid, des Hauptstücks im officiellen Kultus, sehr sachgemäss anschliessen. Kue § 15 A 30 dagegen hält Ex 30 11—16 wegen Neh 10 33 für eine Novelle, welche eine Erhöhung der früher üblichen Abgabe anordnet. Es ist viel-

leicht richtiger, an eine spätere blosse Correktur von Ex 30 11—16 zu denken.

Man sollte meinen, der Klerus sei durch alle diese Revenüen hinlänglich bedacht. Speciell die Hauptleistung, welche dem Volk obliegt, der Levitenzehnten, wird als ein Ersatz dafür angesehen, dass dieser Stamm kein Erbe im Lande hat (Nu 18 20—24). Allein P^g umgeht diese Theorie nachträglich in der Weise, dass den Leviten zwar kein zusammenhängendes Gebiet wie den übrigen Stämmen zugewiesen wird, aber 48 Städte im Gebiet der übrigen Stämme (Nu 35), eine Forderung deren Durchführung als von vornherein unmöglich freilich niemals in Angriff genommen worden ist (vgl Wp[2] 165 ss p[3] 162 ss, Dillm III 219 s).

Alles bisherige sind Gesetzesbestimmungen, die ganz direkt den Kultus betreffen. Indirekt beziehen sich auf ihn auch die Bestimmungen über levitische Reinheit. Dieselben sind dem Gesichtskreis der priesterlichen Gesetzgebung so wesentlich, dass man in ihnen geradezu den Hauptgesichtspunkt derselben hat finden können (Reuss § 379). Der Gedanke, dass die Möglichkeit mit der Gottheit kultisch zu verkehren, durch eine ganz bestimmte Korrektheit der äussern, leiblichen Beschaffenheit bedingt ist, gehört der priesterlichen Gesetzgebung, wie schon wiederholt zu zeigen war, keineswegs eigentümlich an; aber das ist richtig, dass im Priesterkodex die levitische Reinheit eine ganz ungleich grössere Rolle spielt, als in den andern Schichten. Nur ist es hier hervorzuheben, dass gerade P^g keine Bestimmungen in dieser Hinsicht hat. Die zusammenhängenden Aufsätze hierüber gehören andern Schichten von P an. Doch sind Stücke in Lev 17—26 mit P^g jedenfalls enge verwandt. Dass P^g mit dieser Frage wohl vertraut ist, versteht sich von selbst und ist in Stellen wie Lev 10 12—15 Nu 18 11 ausdrücklich vorausgesetzt.

Die oben (S 334 s) ausgesprochene Ansicht, P^g sei eine historisch-legislative Schrift, welche die Entstehung gewisser religiöser Institutionen in altheiliger Zeit und damit das altheilige Recht derselben nachweisen will, lässt sich was die mosaische „Geschichte“ betrifft jetzt dahin präcisieren: P^g will in diesem Teil die Bildung des richtigen mosaischen Kultus schildern und damit das Recht dieses Kultus nachweisen und sonst nichts. Aber gerade in der Reinlichkeit, mit welcher dieser Zweck verfolgt und dieser Gesichtspunkt durchgeführt wird, bewährt sich die überlegte systematische Art von P^g. Dass mit dem „Mosaismus“ noch vieles andere zusammenhängt, ist dem

Verfasser von P^g wohl bekannt, er muss da und dort Bezug darauf nehmen, aber er verliert seinen Faden nicht: P^g giebt nur das, worin zunächst und hauptsächlich die Hierokratie beruht und sich bethätigt.

Ihren systematischen Charakter bewährt diese Schrift auch darin, dass sie eine Konstruktion mit überwiegend guter innerer Uebereinstimmung giebt. Es sind nur wenige und wenig bedeutende Ausnahmen namhaft zu machen. Einmal die, dass die menschliche Erstgeburt doppelt abgelöst wird, zuerst grundsätzlich durch den Stamm Levi, ausserdem aber noch in jedem einzelnen Fall durch eine Geldentschädigung, und sodann die Unebenheit, dass das einemal versichert wird, der Stamm Levi habe keinen Erbteil, und dass dann doch 48 Städte für ihn in Anspruch genommen werden. Im System mag dieser Anspruch aus der grundsätzlichen Forderung (Nu 18 21) abgeleitet worden sein, dass alle Zehnten, und so vielleicht auch eine Art Zehnten vom Grundbesitz, den Leviten gehören sollen. Das Gesetz Nu 35 redet in der That nur von Levitenstädten. Der jetzige Bericht über die Ausführung, Jos 21, hat diesen ursprünglichen Gesichtspunkt freilich verwischt, wenn er auch Priesterstädte statuiert (vgl Kautzsch in StKr 90, 770 s). Den Anlass zur Umgehung der grundsätzlichen, auch von D vertretenen Theorie mag die Erwägung gegeben haben, dass die Leviten doch irgendwo leben mussten; sollten nicht alle nach Jerusalem versetzt werden, so war eine derartige Auskunft unumgänglich.

Aber gerade diese Forderung der Levitenstädte wirft noch in anderer Hinsicht ein Licht auf das Konstruieren von P^g. Dieselbe ist ein durchaus unvollziehbares Theorem. Der מִגְרָשׁ um die Städte ist, ganz abgesehen von der mathematischen Schwierigkeit der Bestimmungen (eine Stadt ist kein geometrischer Punkt), bei der Unebenheit des palästinensischen Terrains eine unvollziehbare Vorstellung. Wie akademisch der ganze Vorschlag ist, ergiebt sich auch daraus, dass in einzelnen Fällen (Hebron und Holon, Anathoth und Almon) wegen allzugrosser Nähe der Städte der beiderseitige מגרש in Kollision kommt, in einem Fall (Hammoth Dor = Hammath am galiläischen Meer) der מגרש zur Hälfte ins Wasser fällt (vgl Conder and Kitchener, Map of Western Palestine, special edition illustrating the Old Testament, the Apocrypha and Josephus). Dieses Ignorieren der thatsächlichen Verhältnisse fällt um so schwerer ins Gewicht, als der ganze Vorschlag schliesslich doch nur die Phantasie Ezechiels über die messianische Landverteilung ins Nüchterne und Mögliche umsetzen will. Ezechiel unterzieht, um Priester- und Levitenareal zu gewinnen, die ganze ursprüngliche Beschaffenheit des

Landes einer alles nivellierenden Revolution. P^g will dem gegenüber mit den gegebenen Verhältnissen rechnen; wenn dabei noch solche Unmöglichkeiten mit unterlaufen, so ist das ein Beweis, dass dem Konstruieren und Rechnen von P^g nicht bloss in der Erzählung, sondern gelegentlich auch in der Gesetzgebung der natürliche Boden fehlt (vgl hiezu Wp^2 165 ss p^3 162 ss, StGJ II 151 s 45 ss mit Karte).

Die Selbstbeschränkung in der Gesetzgebung von P^g ist aber nicht bloss eine Bestätigung des systematischen Charakters dieser Schrift, sondern liefert die Probe noch für ein anderes Charakteristikum, nämlich dafür, dass P^g kein Priestermanuale sondern ein Volksbuch sein will. Es war wiederholt darauf hinzuweisen, dass im Hintergrund des von P^g mitgeteilten Gesetzes ein kompliciertes System steht. Detail wird gegeben, wo es für hergehörig gehalten wird, z. B. bei der Beschreibung des Kultusorts und des hohepriesterlichen Ornats. Das sind Dinge, die in die Oeffentlichkeit treten oder von allgemeinem Interesse sind. Dagegen wird von solchen Details abgesehen, welche an und für sich wohl zu dem in P^g besprochenen Kreis von Einrichtungen gehören, aber doch mehr Sache des inneren Dienstes sind und dem Laien nicht notwendig bekannt sein müssen. Es genügen dafür wenige schon im Obigen namhaft gemachte Beispiele. Es ist dem Verfasser von P^g wohl bekannt, dass an den verschiedenen Festen ganz bestimmte Opfer dargebracht werden müssen; aber dafür, dass dies geschieht, haben die Priester die Verantwortung, die Gemeinde hat dabei ja eigentlich gar nichts zu thun, P^g giebt darum hierüber keine näheren Bestimmungen (vgl oben S 398). Ein so massenhaftes Kultuspersonal, wie P^g es voraussetzt, muss notwendig eine Organisation des Dienstes haben; P^g verrät davon nichts: das ist wieder interne Angelegenheit der Priesterschaft. Gerade auch das Gesetz von P^g zeigt so, dass diese Schrift trotz ihrer vielfach technischen Art doch nicht für die Priesterschaft, sondern für die Gemeinde geschrieben ist.

B. Das priesterliche Heiligkeitsgesetz.

Unter den zu P gerechneten Stücken findet sich eines, das ebensogut wie Dt 28 sich als Schlussrede zu einer Gesetzessammlung giebt, Lev 26 $_{3-45}$. Es besteht heute Uebereinstimmung darüber, dass die Gesetzessammlung, zu welcher diese Schlussrede gehört, wenigstens zu einem Teil noch erhalten ist und namentlich dem Abschnitt Lev 17—26 zu Grund liegt. Dieses Korpus, von Klostermann (Ztschr. f. luth. Theol. 1877, XXXVIII 416) mit treffender

Charakteristik (vgl 19 2 20 7 s 26 21 6—8 15 23 22 9 16 32 und die cpp 18 u. 20) „Heiligkeitsgesetz“ (H) genannt, gehört, wie sich zeigen wird, trotz allen Eigentümlichkeiten zu P, und darum ist oben (S 334) dafür die Bezeichnung P^h = priesterliches Heiligkeitsgesetz vorgeschlagen worden. (Zur Lit. vgl spec. L Horst, Lev 17—26 und Hesekiel. Ein Beitrag zur Pentateuchkritik, Colmar 1881. Vgl auch Wc 151 s.)

§ 50. Das literarische Problem.

Das priesterliche Heiligkeitsgesetz bietet so wie es jetzt vorliegt ein ziemlich verwickeltes literarisches Problem. Es finden sich innerhalb desselben Differenzen teils sachlicher (so Lev 19 6 s und 22 29 s), teils formeller Art (so 18 19 und 20 18; vgl Wc 158); 17 10—14 ist der Ausdruck überfüllt; ferner ist eine Reihe von Wiederholungen vorhanden (so 17 10—14 und 19 26a, 19 4a 30 und 26 2a, 19 4b und 26 1a, 19 9 s und 23 22, 19 15 und v 35, 19 26b 31 und 20 6 27), sowie eigentliche Doubletten, wie 24 17 s und v 21 und vor allem cp 18 u. 19 (vgl Dillm III 639, Wc 158, Kue § 15 A 6, Corn 76). Dazu kommt gelegentlich ein Mangel an Ordnung und Zusammenhang (Dillm II 550 zu cp 19), überhaupt ein weniger festes Gefüge (Corn 78). Einzelne dieser Erscheinungen, z. B. die Differenz zwischen 19 6 s und 22 29 s, sind derart, dass man recht wohl mit der einfachen Auskunft durchkommen könnte, P^h sei bei der Verbindung mit P^g, auch noch durch P^s alteriert worden. Es ist zu erwarten, dass das geschehen ist; Kue § 6 A 27 hat eine ganze Reihe von Stellen namhaft gemacht, wo Merkmale von P^g und P^s zum Vorschein kommen (vgl die Tab.). Allein alles erklärt sich daraus nicht, namentlich nicht Doubletten wie cp 18 u. 20. Es ist unumgänglich, für den jetzigen Stand von P^h schon einen umständlicheren literarischen Process vorauszusetzen. Wie hat man sich diesen Process vorzustellen?

Eine sehr komplicierte Deutung hat früher Dillmann vorgetragen (II 533 s 540 s u. sonst; vgl Kue § 15 A 6 S 267). Nämlich, Lev 17—26 ist zusammengesetzt aus zweierlei Bearbeitungen eines älteren vollständigeren Korpus, von Dillm S (Sinaigesetz) genannt; dieser Kodex liegt auch noch an andern Stellen (Lev 5—7 11) zu Grund, und ist literarisch vom Bundesbuch abhängig, mit welchem er sachlich viel gemein hat. Von diesen zwei Bearbeitungen gehört die eine sicher P^g; die andere mehr paränetisch gehaltene gehört J. Bei der Zusammenarbeitung hat R einerseits aus J alles ausgelassen, was er sonst schon mit Stücken von P^g zusammengearbeitet hatte, z. B. cp 5 und 11, oder was nach Stücken von P^g wie cp 12—15

unnötig war, andererseits manches hieher gezogen, was P^g an anderem Orte gegeben hatte, wie cp 17 und 24, weil es hier bei J seine Stelle hatte oder weil er wusste, dass es auf Grund des alten S gearbeitet sei.

Gegen diese Hypothese haben sich Horst (l. c. 36—47) und Kayser (JpTh 1881, 648—665) und im Anschluss an sie auch Kue § 15 A 6 S 268 aufs bestimmteste ausgesprochen. An dieser Deutung Dillm's wird vor allem getadelt, dass sie zu kompliciert ist; ausserdem aber sei das Verfahren von R nicht recht verständlich: einerseits hätte er sich an die beiden Vorlagen (SJ und SP^g) so enge angeschlossen, dass er vor Wiederholungen und Widersprüchen nicht zurückscheute, andererseits wäre er so selbständig mit den Vorlagen umgegangen, dass er wesentliche Abschnitte wegliess. Speciell bei Lev 18 u. 20 ist die Hypothese nicht durchführbar. Alle Beweise fehlen namentlich für die Bearbeitung von S durch J, welche ohnehin wenig innere Wahrscheinlichkeit hat.

Dillm scheint diese Hypothese aufgegeben zu haben; jedenfalls hat er sie in seiner äusserst reservierten Behandlung des Problems III S 638 s nicht mehr wiederholt. Er zerlegt die Frage jetzt in zwei. Zunächst fasst er das Verhältnis von P^h zu P^g ins Auge, und dann untersucht er, ob P^h ein einheitlicher Text ist. Für die Erklärung der Mischung von P^h und P^g in Lev 17—26 bieten sich drei Möglichkeiten an. Die erste Möglichkeit wäre: P^g selbst hat die Kapitel vorgefunden, benützt und überarbeitet; das lässt sich in cp 25 und in 24 $_{15-23}$ durchführen, aber nicht in 26 $_{3}$ ss 18 $_{25}$ ss 20 $_{22-24}$ 17 $_{7}$; auch ist 21 $_{5\ 10-12}$ eine Doublette zu 10 $_{6}$ s (nach Dillm P^g). Eine zweite Möglichkeit wäre, dass selbständige Texte von P^g in Lev 17—26 hineingearbeitet sind; das passt für Lev 23 s, aber nicht für Lev 25 $_{8-55}$. Eine dritte Möglichkeit ist, dass Lev 17—26 später im Sinn von P^g überarbeitet worden ist; das passt auf cp 17—20, schwerer auf cp 21 s und 24 $_{10-23}$, gar nicht auf 25 $_{8-55}$, wo P^g und P^h sprachlich und sachlich so eng verschlungen sind, dass eine Scheidung des Ursprünglichen und Fremden nicht mehr möglich ist. Eine Entscheidung giebt Dillm nicht, sondern geht gleich auf die zweite Frage über, ob P^h bei der Verbindung mit P^g ein einheitlicher Text war. Er verneint diese Frage mit Verweis auf 18 $_{24-30}$ und 20 $_{2-5}$. Diese Stücke sind entweder selbst aus zweierlei Texten zusammengearbeitet, oder aber mindestens Ueberarbeitungen eines ursprünglichen Textes. Dazu kommen die oben genannten Wiederholungen. Da ist man auf die Annahme verschiedener Vorlagen von P^h angewiesen. Eben dahin weisen so isolierte

Stellen wie 20 17 26 1 s, ferner der Neubeginn einer Pflichtenreihe in 19 30 ss neben 19 3 ss; weiter kann cp 20 nicht vom Verfasser von cp 18 s ausgearbeitet sein; cp 17 und 21 s heben sich gegen cp 18—20 trotz mancher Berührungspunkte durch den Gegenstand und in der Vortragsweise ziemlich ab. „Aus dem allem geht hervor, dass (auch abgesehen von den P^g-Bestandteilen) an den Kapiteln mancherlei Hände gearbeitet haben und Lev 17—26 kein geschlossenes Ganze sind.“ Man möchte darnach annehmen, Dillm halte S (= P^h) für eine auf verschiedene Vorlagen zurückgehende Sammlung, aber Lev 11 erklärt er wieder als „literarische Zusammenfügung von zweierlei Bearbeitungen der S-Stoffe“, allerdings nicht mehr unter bestimmter Voraussetzung von SJ und SP^g.

Dillm befindet sich mit dieser letztgenannten Fragestellung und im grossen und ganzen auch mit deren Lösung in Uebereinstimmung mit den Vertretern der holländisch-deutschen Schule. Diese erkennen sämtlich mit Dillm an, dass P^h jetzt fremde Bestandteile enthält, die entweder zu P^g selbst gehören, oder aber als Ueberarbeitungen im Sinne von P^g oder P^s anzusehen sind (so Wc 167 171, Wp[2] 401 403 p[3] 395 397, Wurster ZatW IV 120 etc.; s. die Tabelle). Sodann sind diese Kritiker sämtlich darüber einig, dass P^h keine erste Conception ist, sondern eine Sammlung allerdings von Haus aus unter sich verwandter Bestimmungen, die z. T. schon formell schriftlich fixiert vorlagen (so z. B. 18 21 s = 20 13 ss Wc 153) oder doch jedenfalls in Beziehung auf den Ausdruck fest geprägt waren. Beweisend hiefür sind namentlich die cpp 18 und 20, welche auf jeden Fall zwei verschiedene gegenseitig unabhängige Thoroth über denselben Gegenstand sind. Aber auch cp 21 s ist von einem andern Verfasser als cp 19, da letzteres cp nicht so schlicht und nüchtern ist wie die beiden erstgenannten (Kue § 15 S 263 u. A 6, Wurster S 121, Corn 76). Der Sammler von P^h ist aber nicht blosser Compilator gewesen. Ihm gehören (nach Kue und Wurster l. c.) die einleitenden und zusammenfassenden Ermahnungen, gerade eine der Haupteigentümlichkeiten dieses Korpus gegenüber P^g: 18 1—5 (Wu 2—5) 24—30 19 37 (Kue) 20 22—27 (Wu 22—26) 22 31—33 25 18—22 (Kue) und endlich 26 3—45 (so auch Corn 76, Driv 143)[1]).

Diese Einsicht in die Entstehung von P^h gewährt einen vorläufigen Einblick in die Entstehung der priesterlichen Gesetzgebung überhaupt. In der priesterlichen Schule (P) sind je nach-

1) Dillm III 641 möchte wegen der Analogie des Dt vermuten, dass P^h wie dieses nicht bloss eine Schlussrede, sondern auch eine historische Einleitung hatte, die bei der Gesamtredaktion weggefallen wäre.

dem entweder verschiedene gleichzeitige Kreise oder verschiedene auf einander folgende Perioden zu unterscheiden; die Schule P schliesst jedenfalls eine Mannigfaltigkeit von Richtungen in sich. P^h ist deutlich eine Sammlung von Aufsätzen einer dieser Richtungen. Auch P^g, die priesterliche Grundschrift, ist kein rein individuelles Produkt, selbst wenn sie éinen Verfasser hat, was bei ihrer Geschlossenheit doch immer noch die näher liegende Annahme sein dürfte; das ergiebt sich daraus, dass P^h bei der Zusammenarbeitung mit P^g nicht bloss mit Stücken aus P^g selbst verbunden worden ist (so in cp 23), sondern auch Zusätze erhalten hat, welche wohl nicht aus P^g selbst stammen, aber im übrigen auf dem Standpunkt von P^g stehen, also derselben engeren Schule angehören.

Ist nun aber P^h in Lev 17—26 alles, was aus diesem Schulkreis noch vorhanden ist? Ganz allgemein (vgl Tab.) wird Lev 11 in seinem Kern zu P^h gezogen. Wurster ZatW IV 123 ss hat ausserdem noch Lev 12 13 $_{1-46ab\alpha}$ 14 $_{1-8a}$, ferner Nu 5 $_{11-31}$ 6 $_{2-8}$ zu P^h gerechnet. Dillm III 640 (u. zu den einzelnen Stellen) findet P^h ausser Lev 17—26 und cp 11 noch in Lev 5 $_{1-6}$ $_{21-24a}$ Nu 10 $_{9}$ s 15 ($_{17-21}$?) $_{37-41}$, und konstatiert Formeln- und Wendungen, die auf Verwendung von P^h hindeuten in Ex 6 $_{6-8}$ (Driv 143 führt auch 12 $_{12}$ s an) 29 $_{46}$ 31 $_{13}$ s Nu 3 $_{13}$. Nicht P^h aber verwandte alte Thoroth liegen nach Dillm zu Grund in Lev 2 6 7 12—15. Kue § 15 A 5 S 266 rechnet ausser Lev 17—26 nur den Kern von Lev 11 zu P^h, giebt aber in Auseinandersetzung mit Wurster zu, dass die von diesem ausgeschiedenen Stücke (ausser Nu 6 $_{2-8}$) in der That eigentümliche Thoroth sind, welche P^g und P^s nicht gehören können, sondern verwandtschaftliche Beziehungen zu P^h verraten; mit Dillm zieht Kue dann auch Nu 15 $_{37-41}$ hieher. Die Gründe für bestimmte Zuweisung dieser Stücke an P^h scheinen ihm aber nicht ausreichend zu sein. Corn 79 ist nicht abgeneigt, Wurster beizutreten, meint aber, zu dem von ihm ausgeschiedenen sei auch noch Lev 15 (wegen Berührung mit 11 $_{24-40}$), dann aber auch cp 12 zu ziehen, ebenso der Ritus der Leichenreinigung in Nu 19 (vgl Nu 19 $_{6}$ mit Lev 14 $_{4\ 6}$). Doch können überall nur die Grundlagen für P^h in Anspruch genommen werden, da diese Gesetze jetzt sämtlich nach P^g überarbeitet und in P^s aufgenommen sind. Corn meint indessen, wenn auch auf jeden Fall anzuerkennen sei, dass ausserhalb Lev 17—26 noch Spuren von P^h vorkommen, Thoroth priesterlicher Art die nicht von P^g herrühren sondern vermutlich älteren Ursprungs und auch schon früher aufgezeichnet sind, so sei doch ein endgiltiges Urteil über diesen Punkt noch nicht möglich. Immer aber bestätigen diese verstreuten mit P^h verwandten, jeden-

falls von P^g und P^s sich abhebenden Thoroth, dass wir es im Priesterkodex mit Aufsätzen aus verschiedenen Kreisen einer verzweigten Schule zu thun haben. Die Frage, ob alles was eventuell aus dem Schulkreis P^h stammt vor der Aufnahme in den Priesterkodex mit Lev 17—26 schon vereinigt war oder nur zugleich mit diesem Stück aufgenommen worden ist, oder ob nicht nachträgliche Einarbeitungen einzelner verstreuter Stücke stattgefunden haben, wird freilich nicht leicht oder gar nicht mehr zu beantworten sein.

§ 51. Die sprachlichen und formellen Eigentümlichkeiten von P^h.

Das priesterliche Heiligkeitsgesetz hebt sich innerhalb der Schicht P schon durch Eigentümlichkeiten der Sprache ab. Zwar ist seine Sprache im grossen und ganzen die dieser Schicht (vgl oben S 340 ss die mit * bezeichneten Worte), aber daneben hat P^h Worte und Wendungen und sonstige formelle Eigentümlichkeiten, die zu P^g und P^s nicht passen.

Zum Lexikon von P^h vgl Dillm II 540 s III 638 und zu den einzelnen Stellen, Kue § 6 A 26, Driv 45 s. Von einzelnen P^h gegenüber P^g und P^s eigentümlichen Wörtern ist folgendes anzuführen:

אֲדָמָה Lev 20 24.
אִישׁ und אִשָּׁה statt זָכָר und נְקֵבָה Lev 13 29 38 20 27 Nu 5 6 6 2 (Dillm I 33).
אֱלֹהֵי מַסֵּכָה Lev 19 4.
אֱלִילִים Lev 19 4 26 1; sonst nicht im Hexateuch.
אָמָה Lev 25 6 44.
בִּלְתִּי Lev 18 30 20 4 26 15.
זִמָּה Lev 18 17 19 29 20 14; im Hexateuch sonst nicht.
זָנָה zur Bezeichnung der *Abgötterei* Lev 17 7 20 5 6.
חִלֵּל mit dem Objekte שֵׁם אֱלֹהֶיךָ Lev 18 21 19 12 21 6, שֵׁם קָדְשִׁי 20 3 22 2 32, mit den Objekten קֹדֶשׁ, מִקְדָּשׁ 19 8 21 12 23 22 15 (so auch Nu 18 32 P^g), mit andern Objekten Lev 19 29 21 9 15 22 9 (vgl 21 4 9). Auch Ex 31 14.
יָשָׁן Lev 25 22 26 10; נוֹשָׁן 26 10 (sonst nur noch 13 11 und Dt 4 25).
הַכֹּהֵן durchgehend zur Bezeichnung des ganzen Standes (Dillm III 27 zu Nu 5 11 ss, Wc 159).
כָּרַת im Hiph. וְהִכְרַתִּי statt der bei P^g gebräuchlichen passiven Formel, s. o. S 343 (vgl auch Lev 26 30).
לֵבָב Lev 19 17 26 36 41.
עָמִית Lev (5 21) 18 20 19 11 15 17 24 19 25 14 s 17.
מְקַדֵּשׁ als Attribut Gottes Lev 20 8 21 8 15 23 22 9 16 32. Auch Ex 31 13.
נֶפֶשׁ in der Bedeutung *Leichnam* Lev 19 28 21 1; נ׳ מֵת 21 11 Nu 6 6.
רָבַע Lev 18 23 19 19 20 16.
שְׁאֵר Lev 18 12 s 17 20 19 21 2 (auch Nu 27 11); שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ 18 6 (auch 25 49).
תֵּבֶל Lev 18 23 20 12.

Dazu kommt eine Reihe zusammengesetzter Ausdrücke, die im Priesterkodex Zeichen für P^h sind.

אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם, אֲנִי יהוה und andere Erweiterungen, als Schlussformel: 18 2 4—6 21 30 19 2—4 10 12 14 16 18 25 28 30—32 34 36 37 20 7 8 24 26 21 8 12 15 23 22 2 3 8 9 16 30—33

23 22 43 24 22 25 17 38 55 26 1 2 13 44 45. Doch kommt diese Wendung auch sonst in P vor: zur Einleitung der Rede Gottes Ex 6 2 6 (vgl Ex 20 2 Dt 5 6), aber auch als Schlussformel Ex 6 8 12 12 29 46 (nach DILLM hier gerade unter dem Einfluss von P^h) Nu 3 45 10 10 15 41.

אִישׁ אִישׁ Lev (15 2) 18 6 20 9 24 15 Nu 5 12 (aber auch Nu 9 10); auch erweitert אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל Lev 17 3 8 10 22 18, oder אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל Lev 17 13 20 2, auch אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן 22 4 (DILLM II 535 s; 22 4 nach KUE § 6 Anm 27 freilich sekundär).

אָכַל לָשׂבַע Lev 25 19 26 5.

דָּמִים in der Wendung דְּמֵיהֶם בָּם, דָּמָיו בּוֹ 20 9 11 12 13 16 27.

הָלַךְ in der Wendung הָלַךְ בְּחֻקּוֹת Lev 18 3 s 20 23 26 3; im Hexateuch sonst nicht mehr.

זוּב in der Wendung *das Land das von Milch und Honig überfliesst* Lev 20 24.

חֻקּוֹת וּמִשְׁפָּטִים Lev 18 4 s 26 19 37 20 22 25 18 26 15 43 (auch 46).

יָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ Lev 19 14 32 25 17 36 43.

יָשַׁב לָבֶטַח Lev 25 18 s 26 5.

לֶחֶם אֱלֹהִים für *Opfer* Lev 21 6 8 17 21 s 22 25; auch Nu 28 2 (vgl v 24 Lev 3 11 16).

מִזְבַּח יהוה Lev 17 6.

נָשָׂא עָוֹן, נָשָׂא חֵטְא 17 16 19 8 20 17 19 s 22 9 16 24 15; vgl aber auch Ex 28 38 Lev 5 1 17 7 18 10 17 16 22 Nu 5 31 9 13 14 34 18 1 23 32 30 16.

עֵץ מַאֲכָל Lev 19 23, wie Ge 2 9 3 6; P^g schreibt עֵץ פְּרִי.

עָשָׂה neben שָׁמַר Lev 18 4 (5 26) 19 37 20 8 22 22 31 25 18 26 3.

פָּנָה אֶל־פ׳ Lev 19 4 31 20 6 26 9 נָתַן פָּנִים בְּפ׳ Lev 17 10 20 3 (5 שִׂים st. נתן) 6 26 17, Bedeutung *einem feindlich entgegentreten.*

שַׁבָּתוֹת in der Wendung *meine, Jhwh's Sabbathe, seine* (des Landes) *Sabbathe* Lev 19 3 30 23 38 26 2 34 35 43. Auch Ex 31 13.

Dazu kommt noch eine Anzahl ἅπαξ λεγόμενα in Lev 26 (vgl DILLM II 619); „manches kommt im A.T. überhaupt nicht mehr vor z. B. דַּיִשׁ 5, קִרְי 21 23 s 27 s 40 s, קוֹמְמִיּוּת 13, מֵרִיב 16, מֹרֶךְ 36, תְּקוּמָה 37, נָפַל לַחֶרֶב 7 s, וְאַף גַּם־זֹאת 44, anderes wenigstens sonst nicht im Pentateuch wie גְּשָׁמִים 4, גָּעַל 11 15 30 43 s, מֹטֹת 18, בֶּהָלָה 16, נְחֻשָׁה 19, שֶׁבֶר מַטֵּה לֶחֶם 26, חֲמָנִים 30, זֶרֶה 33, רָצָה *vergütet erhalten* 34 bis 41 43, נָמַק 39, נִכְנַע 41, יָצַן וּכְיַעַן 43, oder nur im Dt wie שַׁחֶפֶת und קַדַּחַת 16, גִּלּוּלִים 30, יְבוּל 4 20, יִסַּר 18 23 28, רִאשֹׁנִים 45, auch אַף *auch* (bei J Nu 16 14) 16 24 28, besonders gehäuft 39 40 42 44“, וְאֵין מַחֲרִיד 6 (bei Propheten und Dichtern häufig: Jes 17 2 Micha 4 4 Nah 2 12 Hi 11 19 u. s., im Pentat. nur noch Dt 28 26 l. c. 621).

Von sonstigen formellen Eigentümlichkeiten wäre etwa anzumerken das starke Hervortreten des göttlichen Ich in Gesetzen, wodurch die Diktion lebendiger wird (vgl die oben erwähnten Ausdrücke *ich tilge einen weg aus seinen Volksgenossen, ich wende mich gegen einen* Wc 154). Ferner gehört hieher „die P^g völlig fremde Formulierung der Gesetze in der singularischen Anrede an das Volk“ (18 7—23; Wc 155, DILLM II 603, CORN 76), worin P^h mit einem Teil der Gesetze des Dt sich berührt.

Weiter berührt sich P^h im Gegensatz zu P^g mit D in der religiös-paränetischen Haltung des Ganzen (Wc 152 155 etc., CORN 76). WELLH urteilt, der daraus hervorgehende religiös-paränetische Ton von P^h sei ein ziemlich manierierter (Wc 152, Wp^2 399 p^3 393). Diesen Eindruck kann die Verbindung von priesterlichem Gesetz und religiöser Ermahnung machen, dagegen cp 26, wo der Sammler des Gesetzes sich frei ergeht, zeigt sich doch nichts

manieriertes, wohl aber, dass ihm das poetische Pathos der prophetischen Rede zu Gebot steht (Wc 170).

§ 52. Die sachlichen Eigentümlichkeiten von P^h.

Der Inhalt und Geist von P^h weist dieses Korpus durchaus dem Priestergesetz zu (vgl Wc 152, Kue § 6 S 84 und Anm 25). Auch diese Gesetzgebung beschäftigt sich doch vor allem mit dem Kultus. Wie in P^g wird über Priester, Opfer und Feste verhandelt. Wie dort herrscht die hierokratische Anschauung von der hervorragenden Stellung des Klerus und des Hohepriesters, wie dort ist das Heiligtum der Mittelpunkt der Theokratie (Wc 159). Als durchaus priesterlich erweist sich dieses Gesetz weiter durch ausführliche Bestimmungen über ein Gebiet, das P^g nicht behandelt, durch Bestimmungen über die Frage der levitischen Reinheit. P^h gehören die genauen Ausführungen darüber, was die Priester zu thun und zu lassen haben, damit die Reinheit des Tempels und ihres eigenen Standes gewahrt werde (cp 21 s; vgl Wc 161, Kue § 5 A 12). Dieses Gesetz giebt auch genaue Bestimmungen über die levitische Reinheit des theokratischen Volks: cp 11 werden die reinen und unreinen Tiere aufgezählt, und die Bestimmungen über das Geschlechtsleben cp 18 u. 20 fallen auch wesentlich unter diesen Gesichtspunkt. Wenn Dillm III 81 recht hat, und der Ton dieses Gesetzes stimmt allerdings zu P^h, so gehört dieser Gesetzgebung auch die Vorschrift über die Quasten an den Kleidern (Nu 15 $_{38}$ s). Welches Gewicht auf kultische Korrektheit gelegt wird, zeigt Lev 17 $_{3}$ s: die Uebertretung der Vorschrift, nur am Heiligtum zu schlachten, wird als Mord behandelt und mit dem Tod bestraft [1]).

Doch fehlt es dieser Gesetzgebung auch nicht an Eigentümlichkeiten, wodurch sie sich von P^g und P^s aufs bestimmteste unterscheidet.

Vor allem dadurch, dass die P^g beherrschende Fiktion einer Wüstengesetzgebung in P^h nicht gemacht ist. Zwar will P^h nach der Unterschrift 26 $_{46}$ und sonstigen Stellen (z. B. 19 $_{23}$) ein Sinaigesetz sein, aber der archaistische Schein einer Regulierung des Wüstenlebens fehlt. Das Gesetz gilt offen und ausgesprochenermassen dem ansässigen Leben im Lande (Wp [2] 399 p [3] 393); eine

1) Wc 152 A 1 führt auch die principielle (24 $_{22}$) und stetige Ausdehnung der Gesetzgebung auf die גֵּרִים als Beweis einer gemeinsamen Situation von P^g und P^h an. Kue hält die Ausdehnung der Gebote auf die גֵּרִים in P^h für Ueberarbeitung nach P^g (z. B. in 17 $_{8}$ s $_{10-14}$, vgl § 15 A 5); Corn 77 ist ihm darin beigetreten.

Reihe von Einzelheiten setzt voraus, dass das Leben des Volks hauptsächlich durch den Landbau bestimmt ist (19 9 s 19 23 s, vgl Wc 157; die Feste sind Erntefeste cp 23 vgl Wc 165, 26 34 vgl Wc 170). P^h setzt kein Lagerleben voraus (der Anfang von cp 17 ist anerkanntermassen überarbeitet, vgl auch Wurster ZatW IV 119 s; die Reinigkeitsgesetze reden nicht von Ausschluss aus dem Lager) und kennt auch den אֹהֶל מוֹעֵד nicht, sondern begnügt sich mit der allgemeinen Bezeichnung הַמִּקְדָּשׁ (z. B. 26 2; vgl Wc 159, Corn 77). Kue's Deutung von 26 11 s, namentlich des Ausdrucks וְנָהַתִּי מִשְׁכָּנִי בְּתוֹכְכֶם auf ein tragbares Zelt erscheint unnötig: der Ausdruck ist nach dem Zusammenhang allgemein zu verstehen (so Kautzsch).

In einer Reihe von einzelnen Punkten steht P^h dem Dt nahe. Die Kultusgesetzgebung von P^h befasst sich mit der Einschärfung der Einheit und Bildlosigkeit der Gottesverehrung (17 7 19 4 20 1—8 26 1 [30 s]; vgl Wc 154) und zeigt dabei denselben Eifer und blutigen Ernst wie Dt (vgl 20 3 ss). Wie (im Bundesbuch?) bei Dt und P^g steht auch in P^h die Ordnung des Kultusorts voran. Während aber P^g unter Voraussetzung der Einheit der Kultusstätte gleich über deren Einrichtung handelt, fordert P^h die Einheit der Opferstätte wie Dt (17 1—9, auch 19 30 26 2), deutlich im Zusammenhang mit der erstgenannten Forderung, zum Zweck der Abwehr heidnischer Einflüsse und der Durchführung des bildlosen Monotheismus (17 7; vgl Wp ² 400 p ³ 394).

Wie JE und D kennt P^h die Sühnopfer nicht (vgl Wc 160), sondern hat nur zwei Arten von Tieropfern, עֹלָה und זֶבַח (17 8); alles Schlachten wird zum Schlachtopfer (17 3—7; vgl Dillm III 638, Wc 153, Wp 52, Kue § 6 A 28a). Doch nähert sich P^h an P^g darin, dass in der Festgesetzgebung Gesamtopfer der Gemeinde vorausgesetzt sind (23 9—22, vgl Wp ² 401 p ³ 395, Wurster l. c. 123), auch hat Wc die Vermutung ausgesprochen, dass an Stelle von 24 1—9 ursprünglich eine Verordnung über den Thamiddienst gestanden habe (vgl Corn 77). Dagegen die von P^g auch schon gemachte Unterscheidung von heiligen und hochheiligen Abgaben beim Opfer (vgl Nu 18 9) ist bei P^h jedenfalls nicht vollständig durchgeführt (vgl Wc 160 zu Lev 22).

Die Festgesetzgebung von P^h (23 9—22 39—43) steht in mehreren Punkten JE und D nahe. Einmal behandelt P^h nur die drei in JE und D bekannten Feste. Der Versöhnungstag ist wie das Sühnopfer unbekannt, der 10. Tag des 7. Monats vielmehr Neujahrstag (25 9 wie bei Ex 40 1; vgl Wp ² 402 p ³ 396). Weiter stimmt

P^h mit JE und D in dem Hauptpunkt überein, dass P^h für das Frühlingsfest [1]) noch kein fixes Monatsdatum hat wie P^g, sondern nur den relativen Termin, dass am ersten Tage der Woche nach Ernteanfang die Erstlingsgarbe darzubringen sei. Damit ist auch ein eingreifender sachlicher Unterschied gegeben: dieses Fest ist bei P^h kein historisches, sondern ein Erntefest (Wc 163, Kue § 6 A 28 c). Auch beim Laubhüttenfest (v 39—43) weicht P^h von P^g ab. Dieses „Fest Jhwh's" (v 39) wird nach v 40 s im 7. Monat 7 Tage lang gefeiert. Wenn in v 39 auch der Monatstag für den Anfang genannt und noch ein 8. Tag hinzugefügt wird, so kommt beides sicher auf Rechnung des Redaktors, der P^h mit P^g vereinigt hat (Wc 165, Kue l. c.). Mit JE und D stimmt P^h auch darin überein, dass dieses Fest ein fröhliches Fest ist, nähert sich aber andererseits P^g durch eine historische Motivierung des Festes: es ist die Gedächtnisfeier an den Wüstenzug. Damit hängt es auch zusammen, dass dieses Fest nicht mehr nach dem Einheimsen des Herbstertrags, sondern für den „7. Monat" (v 41 39) angesetzt wird.

Die Beziehung der Religion auf den Landbau liegt ebenso auf der Hand bei dem Gesetz von P^h über das Sabbathjahr (25 1—7 19—22 [26 34]; vgl Wc 166 ss Wp [2] 122 s p [3] 118 s, Kue § 6 A 28 d § 15 A 18). Das Gesetz ist deutlich eine Weiterbildung und Steigerung von Ex 23 10 s. Das im Bundesbuch relative, für die verschiedenen Grundstücke verschiedene 7. Jahr ist hier zu einem absoluten geworden, wodurch die ganze Einrichtung — und hierin kommt der priesterliche Charakter von P^h zum Vorschein — zu einer wesentlich schwereren Leistung wird. Dagegen der Unterschied, dass das Bundesbuch nur Nichteinheimsen des Ertrags von dem auch im 7. Jahr bestellten Lande, P^h hingegen absolute Sabbathruhe für das Land verlangt (Wp [2] 123 p [3] 119), will nicht recht einleuchten (vgl o. S 253).

Eine schwierige Sache ist es mit dem Jobeljahr (ib v 8—18 23—28). Die Bestimmungen darüber gehören der ganzen Ausdrucksweise nach in der Hauptsache P^g oder P^s. Andererseits ist aber darin מוּף (v 25, dann noch v 35 39 47) der Sprache von P^g und P^s (abgesehen von 27 8) fremd. Auch das Anblasen des Jobeljahrs am 10. Tag des 7. Monats passt nicht zu P^g, wo auf diesen Tag der Versöhnungstag fällt. Das Jobelgesetz kann also nicht zu P^g gewiesen werden; man hat vielmehr eine sekundäre, im Sinn und Stil von P^g

1) Die Vergleichung mit Dt legt die Frage nahe, ob das Gesetz hierüber nicht bei der Verbindung mit P^g verstümmelt worden ist.

vorgenommene Bearbeitung einer nicht P^g, dann also wohl P^h gehörigen Grundlage anzunehmen (vgl Wc 167 s). Die Bearbeitung mag eine ziemlich gründliche sein; Kue § 6 A 28d meint sogar, das ursprüngliche Gesetz über das „Jahr der Freilassung" sei bei P^h nicht das 50., sondern vielleicht vom Sabbathjahr nicht unterschieden gewesen.

Auch in den Ansichten über das Kultuspersonal stimmt P^h nicht ganz mit P^g überein. Ueber die Leviten sagt P^h nichts (vgl Wc 168 zu Lev 25 29—34, Wp ² 402 p ³ 396; nach Dillm III 16 gehört freilich Nu 3 [11—] 13 P^h). Der Priesterstand wird, wie erwähnt, als solcher durch הַכֹּהֵן bezeichnet. Die Benennung der Priester ist im einzelnen eine schwankende, sie heissen bald *Same* bald *Söhne Aarons* (21 17 21 22 4 bzw. 17 2 21 1 24 22 2 18; vgl Wc 159, Wp ² 401 p ³ 395; der Ausdruck *Brüder Aarons* kommt nicht vor). Doch fällt es auf, dass die Bezeichnung *Söhne Aarons* nur in Ueber- und Unterschriften steht, während der Text der Gesetze von *Same Aarons* redet. Wc 159 A 2 ist daher geneigt, die Benennung *Söhne Aarons* der Ueberarbeitung zuzuschreiben. Kue § 6 A 17 geht noch weiter und will die Erwähnung Aarons überhaupt der Ueberarbeitung nach P^g zurechnen, da der Hohepriester, dessen Amt und Stellung P^h allerdings auch kannte, in 21 10 הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו heisst.

Endlich hat P^h wie schon erwähnt ausgedehnte und detaillierte Vorschriften über levitische Reinheit und Unreinheit. Aber auch hier steht P^h, soweit Vergleichungen möglich sind, zwischen dem Dt und dem übrigen Priestergesetz. Die Schwagerehe, in Dt 25 5 ss ausdrücklich geregelt, ist nach Wellh's Auffassung von Lev 18 16 in P^h verboten; Dillm II 546 z. St. meint freilich, der in Dt ins Auge gefasste Fall ordne sich leicht als Ausnahme von dem hier aufgestellten allgemeinen Grundsatz ein. Eine Steigerung gegenüber Dt 14 21 wäre es, wenn das Verbot נְבֵלָה und טְרֵפָה zu essen in P^h Lev 17 15 schon ursprünglich auch auf die Fremden ausgedehnt war. Bemerkenswert ist hier der Unterschied zwischen grösserer und kleinerer Heiligkeit: den Fall, dass ein Laie von einem gefallenen oder zerrissenen Tier isst, fasst Lev 17 15 immerhin als möglich ins Auge und ordnet dann die notwendige Reinigung an; ein kategorisches Verbot besteht dagegen (22 8) für die Priester [1]).

1) Bäntsch 114 versteht Lev 17 15 dahin, das Verbot des Genusses von נבלה und טרפה werde von P^h auf die Priester beschränkt; Laien und Fremdlinge dürfen es essen und müssen sich eben nachher einer Reinigung unterziehen. Es hätte dann eine allmähliche Einschränkung des Gebots stattge-

Dazu kommt weiter, dass die Aufzählung der reinen und unreinen Tiere in Lev 11 bei P^h nur das Essen der Tiere ins Auge fasst, die Ueberarbeitungen (P^g?) dagegen sogar das Berühren der toten Körper (vgl Wc 150, Dillm II 480 s). Gelegentlich ist freilich P^h auch strenger als der übrige Priesterkodex: Lev 20 18 bestraft mit dem Tode, wo Lev 15 24 nur eine achttägige Unreinheit eintreten lässt.

Alle diese Gesetze, die kultischen und die im engern Sinn levitischen, werden unter den Gesichtspunkt der Heiligkeit gestellt (20 7 s 26 21 6—8 15 23 22 16 32), der eben dadurch in Gefahr kommt, ein äusserlicher zu werden. Aber das darf doch nicht übertrieben werden: unter diesen Gesichtspunkt stellt P^h ebenso die sittlichen und rechtlichen Gebote (19 2), deren sich, und das ist ein letztes Hauptcharakteristikum von P^h gegenüber dem übrigen Priestergesetz, in diesem Korpus eine grosse Zahl findet (vgl Dillm III 638, Wc 155, Wp² 399 p³ 393). P^h vertritt ganz den sittlichen und humanitären Geist des Bundesbuchs und Deuteronomiums. Es fehlt nicht an direkten Berührungen mit den Sittengesetzen in JE und D. In Lev 19 2—8 9—18 hat man entschieden ein priesterliches Analogon zu den Dekalogen dieser Schichten (vgl Wc 155 s, Wp² 400 p³ 394, Dillm II 550); Dillm meint sogar, es lasse sich noch eine ursprüngliche pentadische Gliederung herausfinden (vgl das fünfmal nachhallende אני יהוה v 9 s 11 s 13 s 15 s 17 s). Speciell cap 19 steht durchaus auf der Höhe jener andern Sittengesetze, ja dieselben erscheinen in P^h gelegentlich sogar fortgebildet: vgl z. B. 19 15 mit Ex 23 3; ob 24 22 gegen Ex 21 20 s 26 s polemisiert, mag dahingestellt bleiben (vgl Wp² 400 p³ 394). Als Beleg dafür, dass P^h unter dem Einfluss des Bundesbuchs stehe, sieht Bäntsch 110 z. B. Lev 19 15 35 20 9 24 15 17 19 20 (25 3) verglichen mit Ex 23 3 21 17 22 27 21 12 21 23 s (23 10 s) an; der Geist des Bundesbuchs herrsche in Verordnungen wie Lev 22 28 (verglichen mit Ex 23 19) oder 25 25 ss; geistige wie materielle Verwandtschaft liege vor in Lev 18 23 (vergl. m. Ex 22 18),

funden: das Bundesbuch (Ex 22 30) verbietet טרפה ganz allgemein; das Dt gestattet den Genuss von נבלה nur den Ausländern; P^h hätte nur für die Priester ein striktes Verbot gehabt. Bäntsch meint über die Reihenfolge dieser Gebote könne kein Zweifel sein. Indessen so einfach ist das nicht: wenn dies wirklich der Thatbestand ist, so ist er eine Ausnahme von der sonst zu beobachtenden Steigerung der Anforderungen. Man könnte versucht sein, ein Entgegenkommen gegen die Armut der späteren Zeit darin zu sehen (vgl Dillm II 539). Allein Lev 17 15 sieht doch nicht so aus, als werde hier der Genuss von Gefallenem und Zerrissenem dem Volk einfach frei gegeben gegen eine nachfolgende Reinigung.

23 35—38 (vergl. m. Ex 22 24), 25 14 (vergl. m. Ex 22 22 [?]), 19 20 (vergl. m. Ex 22 15 s [?]), weniger sicher in Lev 22 29 s (vergl. m. Ex 23 18b) und 22 26 s (vergl. m. Ex 22 29). Auch das muss hier hervorgehoben werden, dass sogar das Kultusgesetz gelegentlich noch, wie im Dt, humanitär verwendet wird (25 1—7). Wenn das Dt das grösste und vornehmste Gebot enthält, so darf dem priesterlichen Heiligkeitsgesetz nicht vergessen werden, dass ihm das andere gehört, das jenem gleich ist, „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (19 18).

Ein weiterer Punkt, in dem P^h an Dt sich nähert, ist die Motivierung der Gebote. P^g giebt eine solche nicht: der Wille Gottes ist hier der absolute Grund; einer Empfehlung der Gebote bedarf es bei P^g nicht. Die Schlussformel der Gebote bei P^h, אֲנִי יהוה, kommt zwar auf das gleiche hinaus; daneben aber stellt P^h am Schluss des Ganzen wie Dt Segen und Fluch vor Augen und lässt es sich auch angelegen sein, einzelne Gebote durch paränetische Winke eindringlich zu machen (vgl 118 25 s 20 22—24) oder durch die Verweisung auf die Dankesschuld, welche sich für das Volk aus der Befreiung aus Aegypten ergiebt (19 34 36).

Endlich sei zum Schluss auch für P^h ausdrücklich hervorgehoben, dass dieses Korpus kein Priestermanuale sondern ein Volksbuch sein will. So wichtig der Kultus ist, so „gehen die Verordnungen doch noch nicht in das eigentlich Technische ein und richten sich noch durchaus an das Volk: selbst in den die Priester betreffenden wird das Volk angeredet, während von jenen in dritter Person gehandelt wird“ (Wp 2 400 p 3 394). Eben darum wird in 17 1 21 1 17 die zum folgenden nicht passende Anrede auf Rechnung der Ueberarbeitung zu setzen sein (Wc 159 A 2).

C. Die sekundären Bestandteile der priesterlichen Schicht.

§ 53.

Die sekundären Bestandteile in $P = P^s$ schliessen sich in sprachlicher und formeller Hinsicht im Ganzen an P^g an. Doch fehlt es nicht an einigen Eigentümlichkeiten, durch welche diese Schicht innerhalb P, speciell von P^g sich abhebt.

P^s hat einige Wörter und Ausdrücke eigentümlich wie
בָּזָה Nu 15 31, im Hexat. nur noch Ge 25 34 J, nie P^g (Dillm III 85).
דְּבַר יהוה Nu 15 31, wie bei P^g (Dillm III 85).
הִתְחַטֵּא Nu 8 21 19 12 13 20 31 19 23 (Dillm III 104).

חֲנֻכָּה Nu 7 10 84 88; bei P^g nicht, wohl aber in jüngeren Schriften Esr 6 16 s Neh 12 27 2 Chr 7 9 Da 3 2 s, auch ψ 30 1 (Dillm III 39 s).
חֻקַּת הַתּוֹרָה Nu 19 2 31 21 mit Unterscheidung von חֻקָּה als göttlicher Satzung und תּוֹרָה als priesterlicher Weisung (Dillm III 104 106).
בְּיַד *unter der Leitung jemds* Ex 38 21 Nu 4 28 33 7 8 (Dillm III 19 24 vgl o. S 342).
יֵשׁ אֲשֶׁר Nu 9 20, nur noch Neh 5 2 ss (Dillm III 47 48; Ryssel 64 68).
כְּסוּי Nu 4 6 14, sonst nicht mehr (Dillm III 14).
הִכָּרֵת תִּכָּרֵת Nu 15 31 (Dillm III 85), ferner hinter ונכרתה הנפש ההוא der Zusatz מִיִּשְׂרָאֵל (nur noch Ex 12 15 19) oder מִתּוֹךְ הַקָּהָל Nu 19 13 20 (Dillm III 104).
לֶחֶם הַתָּמִיד Nu 4 7, sonst nicht (Dillm III 14 22).
לַחְמִי vom Opfer im Mund Gottes, nach P^h, Nu 28 2 (vgl Wc 159) und שֵׁכָר vom Trankopfer Nu 28 7 (Dillm III 181 182).
נָשָׂא מִסְפַּר שְׁמוֹתָם Nu 3 40; P^g schreibt dafür נָשָׂא רֹאשׁ Nu 1 2 49 (Dillm III 19).
עָשׂוּי Ex 38 24 Nu 28 6 (Dillm III 182).
פְּדוּיִם Nu 3 46 49 51 18 16 (Dillm III 21).
פְּקֻדָּה Nu 3 32 36 4 16 (Dillm III 14 s 23).
פְּקֻדִּים *Musterung* Ex 38 21 Nu 4 49 (Dillm III 25).
הַפֶּר הַמִּצְוָה Nu 15 31 (nur noch Esra 9 14 vgl Dillm III 85).
שֻׁלְחַן הַפָּנִים Nu 4 7, sonst nicht (Dillm III 14 22).

Kue § 6 A 15, 2 S 76 macht darauf aufmerksam, dass Ex 35—40 gegenüber Ex 25—31 auch kleine grammatikalische Abweichungen zeigt, so z B. אַחַת אֶל־אַחַת (36 10 12 13 22) st. אִשָּׁה אֶל־אֲחוֹתָהּ, Abweichungen die nach Popper, d. bibl. Bericht u. die Stiftsh S 84—98, denselben Charakter zeigen, wie die Abweichungen des Sam. von M. Auch sonst fällt da und dort etwas auf, z. B. die Verwendung des Infinitivs als Substantiv, so הַשָּׁרֵת *der Dienst* Nu 4 12 (Dillm III 14 21, Ryss 68), oder die Verwendung des Inf. absol. an Stelle des Verb. fin. (so הִשָּׁבַע Nu 30 3), eine zwar auch bei älteren Schriftstellern z. B. Am 4 4 s Jes 8 6, bei JE Ge 41 43 Ex 8 1 [32 6] vorkommende Abkürzung, die aber in der spätern Sprache immer häufiger wird (Belege vgl Ewald § 351c); bei P^g kommt sie nicht vor.

Der Hauptunterschied zwischen P^g und P^s aber liegt nicht in solchen Einzelheiten, sondern darin, dass in P^s eine Pedanterie, Weitläufigkeit und langweilige Oede des Stils zu Tag tritt, wie sie bei P^g denn doch nicht vorkommt. So ist Ex 35—39 eine blosse Wiederholung von cp 25—28, nur in mehr mechanischer Ordnung; der Abschnitt ist, jedenfalls in dieser Ausführlichkeit, total bedeutungslos und entbehrlich (vgl Wc 144). Wc 178 s verweist ferner darauf, wie weitläufig kleinlich und systematisch Nu 4 1—33 sogar gegenüber 3 14—39 ist, einer selbst wieder sekundären, künstlichen und rechnungsmässigen Ausspinnung der in 3 5—13 ausgesprochenen allgemeinen Idee (Wc 180); geradezu frivol findet Wc 181 die geschichtliche Mechanisierung dieser Idee durch Uebertragung der bei sachlichen Abgaben üblichen Riten auf die Levitenweihe in Nu 8 5—26. Oder man nehme die Unbeholfenheit und Schwerfälligkeit einer Ausführung wie Nu 15 22—31. Die stärkste Leistung aber ist Nu 7, wo zwölfmalige Wiederholung von fünf ganzen Versen der Geduld des Lesers unerträgliches zumutet.

Zahlreicher sind die sachlichen Eigentümlichkeiten von P^s. Die sekundären Stücke in P sind in der Hauptsache Erweiterungen der Gesetzgebung. Sie bedeuten durchweg eine Wei-

terbildung von P^g (und P^h). Der Kultus wird bereichert, die Anforderungen gesteigert.

Das Heiligtum hat P^s mit dem Räucheraltar bereichert. Es wird, wie erwähnt, von Wellh geradezu als kritisches Prinzip bezeichnet, dass alle Stücke, in denen der Räucheraltar als integrierendes Moment erscheint, sekundär sind. Der Räucheraltar, in Ez 41 21 s mit dem Tisch identifiziert, in 1 Reg 7 48 nur durch Interpolation vorhanden, ist von den Römern bei der Zerstörung des Tempels nicht vorgefunden worden und fehlt deshalb auch in der bekannten Darstellung des Titusbogens. P^g weiss von diesem Altar nichts: nach P^g wird auf Pfannen geräuchert, die hiezu nötigen Kohlen werden vom Brandopferaltar (הַמִּזְבֵּחַ κατ' ἐξοχήν Ex 27) genommen Lev 10 1 ss 16 Nu 16 s (vgl Wc 139—41, Wp 68 s, Kue § 6 A 13 u. 17, Stade ZatW III 143 s 168 s). Auch das untransportable eherne Meer im Wüstenheiligtum (Ex 30 17—21) wird, wie schon gesagt, P^s gehören (Kue § 6 A 13 S 72).

Namentlich aber wird in P^s der Kultus ungemein bereichert, sei's nun, dass Technisches, das die Grundlagen als Volksbücher nicht geben, das aber darum doch in Uebung gewesen sein kann, nachträglich aufgenommen wird, sei's dass das, was die Grundlagen in dieser Hinsicht enthalten oder voraussetzen, des weiteren ausgesponnen wird.

Die Weihe durch Salbung, bei P^g und P^h Auszeichnung des Hohepriesters, wird bei P^s (Ex 28 41 30 22—33 40 15 Lev 7 36 10 7 Nu 3 3) allen Priestern zu Teil (vgl Wc 142 s, Kue § 6 A 13 S 72). Ebenso wird bei P^s in recht mechanischer Weise die Salbung, die eigentlich nur auf Personen anwendbar ist (die Salbung der Steine z. B. Ge 28 18 ist ursprünglich ein Oelopfer, kein Weiheakt), auf die Hütte und deren Geräte übertragen (Lev 8 10 s; vgl Wc 145), und umgekehrt die Bestreichung und Besprengung mit Blut, die eigentlich ein Opferritus ist, als Weiheritus an Personen vorgenommen (Lev 8 23 s 30; vgl dagegen Lev 9). Das Ceremoniell wird dadurch bereichert (vgl hiezu die Behandlung der Leviten in dem Nu 8 beschriebenen Ritus ihrer Weihe).

Die Blutmanipulation erscheint überhaupt bei P^s reicher ausgebildet und im Zusammenhang damit das ganze Sühnopferceremoniell. P^g ist noch relativ einfach; ein kompliziertes Blutverfahren ist hier nicht bekannt. Wenn Dillm und Benzinger ZatW IX 87 mit der Zuweisung von Nu 15 23—31 an P^g Recht haben, so würde P^g noch keinen Unterschied im Ritual gelegentlicher Privat- und Gemeindeopfer kennen, sondern nur die prinzipiellen Sündopfer des Volks und

des Hohepriesters in Ex 29 $_{10-14}$ Lev 9 $_{8-11}$ durch Bestreichen der Hörner des Brandopferaltars auszeichnen. So ist es auch in dem sekundären Stück Lev 8. Sonst aber hat P^s hier eine durchgehende Steigerung. Das Bestreichen der Hörner des Brandopferaltars findet nach Lev 4 beim Sühnopfer eines Fürsten und eines einzelnen Gemeindeglieds statt, bei gelegentlichen Opfern des Hohepriesters und der Gemeinde ist, damit diese eine höhere Stufe behaupten, siebenmaliges Blutsprengen am inneren Vorhang und Bestreichen der Hörner des Räucheraltars vorzunehmen; die höchste Steigerung bietet das bekannte komplizierte Ritual von P^s in Lev 16, bei einem Opfer, das dem von P^g in Ex 29 und Lev 9 ohne solches Ceremoniell vorgeschriebenen gleichsteht (vgl Benzinger l. c.). Auch das Gesetz über die Asche der roten Kuh Nu 19 (P^s) sieht Kue § 6 A 38 mit Recht als weitere Ausführung der ursprünglichen Forderung an, dass die Wiederaufnahme eines Unreinen mit Darbringung eines Sündopfers verbunden sein soll.

P^g und P^h haben als Volksbücher an kultischem Detail kein Interesse. Durch P^s wird dieser Charakter von P alteriert: P^s ist überall bemüht, solches Detail zu liefern. So zählt z. B. Nu 28 s die an den einzelnen Festtagen fälligen Opfer auf (vgl Kue § 6 A 40). Dem reiht sich an, dass P^s sichtlich bestrebt ist, Lücken auszufüllen, die in der Praxis deutlich wurden, sobald an P^g oder P^h der Anspruch gestellt wurde, ein vollständiges, alle Beziehungen des religiösen Lebens regelndes Gesetz zu sein. Die Bestimmungen über den Wert von Personen und Sachen Lev 27, über Gelübde Nu 30 sind Beispiele hiefür (vgl Kue § 6 A 29 40). Eben daraus erklärt es sich, dass da und dort der Ausdruck präcisiert wird: der *Brotlaib* beim Dankopfer Ex 29 $_{23}$ (P^g) wird in Lev 8 $_{26}$ (P^s) in einen *Mazzenkuchen* umgeändert (Wc 146). In andern Fällen erscheint P^s geradezu als kasuistische Vollzugsinstruktion: so entscheidet z. B. Nu 5 $_{5-10}$ eine kasuistische Frage betreffs der Schuldopfer im Interesse der Priester (vgl Kue § 6 A 31); ein anderes Beispiel ist Nu 9 $_{1-14}$, das Gesetz über das Nachpassah der Unreinen (vgl Kue § 6 A 31). Eben dahin gehört auch die gelegentliche Ausgleichung von Differenzen zwischen den verschiedenen Schichten in P; ein instruktives Beispiel dafür ist Lev 10 $_{16-20}$: nachdem 9 $_{15}$ das Sündopfer für das Volk ganz ebenso wie das für den Hohenpriester behandelt worden ist (v $_{8-11}$) und zwar unter den Augen des Moses in der von P^g Ex 29 $_{10-14}$ ins Auge gefassten Weise mit Besprengen des Brandopferaltars und Verbrennen des Fleisches, wird von einem späteren auf Grund von Lev 4 die Manipulation mit dem

Blut des Chattathbocks im Heiligtum vermisst und ausserdem der Verstoss gegen 6 23 bemerkt; Lev 10 16—20 ist ein ziemlich gewundener Versuch, diese Abweichungen begreiflich zu machen (vgl Kue § 6 A 21, Schmoller in StKr 91, 259).

Dieser Bereicherung des Kultus reiht sich eine Steigerung der Anforderungen an, in quantitativer und qualitativer Hinsicht. Quantitativ gesteigert werden die kultischen Leistungen. Kue § 6 A 19 § 15 A 30 hält das doppelte Brandopferthamid für eine sekundäre Vorschrift (Ex 29 38—42 Lev 6 1—6 Nu 28 3—8), da Ez 46 13—15 nur ein Morgenbrandopfer und so auch 2 Reg 16 15 ein Morgenbrandopfer und ein Abendspeisopfer kennt [1]) und da auch später noch, als das Abendbrandopfer ohne Zweifel im Gebrauch war (Da 9 21), der Name מִנְחַת הָעֶרֶב fortbesteht. Eine Steigerung liegt auch darin, dass Lev 4 zum Sündopfer für das Volk einen Farren verlangt statt eines Ziegenbocks (Ex 29 Lev 9, auch 16; vgl Wc 139) Auch das kann hieher gezogen werden, dass Lev 1 8 8 20 bei den besonders aufgelegten Stücken des Brandopfers auch פֶּדֶר, das Fett, aufzählt, anders als Ex 29 17 Lev 9 13 (vgl Wc 145, Dillm II 465). Zugleich für die ganze Art dieser Erweiterungsarbeit höchst charakteristisch ist die völlig undurchführbare Steigerung der Zehnten durch Ausdehnung auf die Herden Lev 27 32, wovon P^g Nu 18 21—32 noch nichts weiss (vgl Kue § 6 A 29 § 15 A 30). Die von Dillm II 636 z. St. recipierte Auskunft, dass nur der Zehnten vom Zuwachs gemeint sei, würde die Sache nicht viel erträglicher machen und ist übrigens durch den Wortlaut ganz ausgeschlossen [2]). Endlich ist hier auch zu erwähnen die Steigerung der an die Leviten gemachten Anforderungen: nach Nu 4 3 23 30 (P^g?) müssen diese vom 30.—50. Lebensjahr Dienste leisten, nach Nu 8 23—26 vom 25.—50. Jahr.

Mit dieser quantitativen Steigerung der Anforderungen geht eine qualitative Hand in Hand. Alles was zum Kultus gehört, ist nach P^s in noch höherem Grade tabu als bei P^g. Nach der Beschreibung in Ex 25—29 (vgl z. B. 25 15) sind für den Transport der heiligen Geräte die Tragstangen an diesen selbst angebracht, nach Nu 4 werden diese erst an den gepackten Ballen befestigt, damit die Leviten auch indirekt möglichst wenig mit den Heiligtümern selbst in

1) 1 Reg 18 29 36 und 2 Reg 3 20 (Text?) könnten sogar ein ursprüngliches Morgenspeisopfer wahrscheinlich machen, wenn nicht מִנְחָה hier im allgemeinen Sinn als Opfergabe zu fassen wäre.

2) Ueber die Frage, ob P^s die Kopfsteuer gesteigert hat s. o. S 403 und in § 57.

Berührung kommen; nach Dillm III 22 wäre die Vorstellung in Nu 4 freilich die, dass die Hüllen Löcher hatten. Eine Steigerung in entgegengesetzter Richtung ist es, wenn P^s nicht nur das Essen, sondern auch die Berührung unreiner Tiere verbietet (Lev 11 24—40; vgl Wc 150, Kue § 6 A 22). Namentlich aber zeigt sich die qualitative Steigerung alles mit dem Kultus Zusammenhängenden in der Schätzung, die das Kultuspersonal erfährt. Der Hohepriester tritt Nu 31 21 ss in einer bei P sonst unerhört selbständigen Weise als Ausleger und Fortbildner des mosaischen Gesetzes auf (Dillm III 188); die Priester werden bei P^s alle gesalbt, erhalten also eine Würdestellung, die P^g und P^h dem Hohepriester vorbehalten hatten. Mit dieser Steigerung des clerus major verbindet sich, wie erwähnt (vgl o. S 401), ein Herunterdrücken des clerus minor.

Diese sekundäre Bereicherung und Bearbeitung der Grundlagen kann, wenn auch vielleicht da und dort einfach Nebenströmungen und Varianten aufgenommen worden sind, jedenfalls in der Hauptsache als eine sachgemässe Weiterentwicklung angesehen werden. Es handelt sich um eine Fortsetzung der grossen Schule, zu welcher P^g und P^h gehören. Doch ist es bei dieser Arbeit im einzelnen nicht ganz ohne Missverständnisse der Grundlagen abgegangen; z. B. die Verordnung Ex 30 11—16 über das für die עֲבֹדָה, für den Dienst am Heiligtum zu erhebende Geld, wird Ex 38 25—28 missverständlicherweise als Verordnung über Aufbringung der Baukosten ausgeführt, trotz 25 1 ss (vgl Kue § 6 A 21 S 75 s, Dillm II 365).

Weniger eingreifend sind die Erweiterungen der Erzählung durch P^s und auch sie münden schliesslich doch immer wieder in die Gesetzgebung ein. Das schon wiederholt berührte Stück Lev 8 5—26 könnte hieher gezogen werden. Ganz deutlich ist diese Stellung zur Gesetzgebung bei Lev 24 10—14 23, einer sekundären Illustration zu dem Gesetz v 15 s. Auch Nu 31 wird so zu verstehen sein (über Zugehörigkeit zu P^s vgl Wc 114, Kue § 6 A 40). Man kann daran denken, dass P^s eigentlich die Erzählung habe ausbauen wollen, damit auch Moses seinen Krieg habe. P^s schliesst sich dabei möglichst enge an P^g an. Dem entsprechend, dass die Grundschrift die Eroberungskämpfe nicht erzählt, hat dieser Krieg keinen politischen Zweck, sondern ist mehr ein kultischer Akt: es soll Rache dafür genommen werden, dass die midianitischen Weiber die Israeliten verführt haben (Wp ^{2} 378 p ^{3} 372). Darnach kann es nicht überraschen, wenn die ganze Aktion schliesslich in kultische Feierlichkeiten und die Fixierung minutiöser Bestimmungen über Beuteverteilung ausläuft (vgl Kue l. c.).

Es erübrigt nunmehr, aus dem bisher festgestellten noch einige Schlüsse auf den literarischen Charakter von P^s zu ziehen.

Eine ganze Anzahl P^s gehöriger Stücke sind Interpolationen, die sich reinlich ausscheiden lassen; vielfach aber steht P^s nicht einfach neben den Grundlagen, sondern in enger Verbindung mit diesen, d. h. es hat eine sekundäre Ueberarbeitung der Grundlagen stattgefunden (so z. B. in Nu 1—10), bei welcher auf Scheidung von Primärem und Sekundärem öfters zu verzichten ist (vgl Kue § 6 A 36). Im allgemeinen aber ist P^s mit möglichster Schonung der Grundlagen eingebaut. Doch hat sich P^s gelegentlich auch auf Kosten der Grundlagen festgesetzt und diese verdrängt: so ist z. B. der Ausführungsbericht über Herstellung des Wüstenheiligtums nach P^g doch wahrscheinlich durch P^s ganz verdrängt worden; auch wurde schon erwähnt, dass Lev 24 $_{1-9}$ mutmasslich an Stelle eines Thamidgesetzes von P^h steht (vgl Wc 166).

Es ist von vornherein wahrscheinlich, dass eine derartige Arbeit, wie sie in P^s vorliegt, nicht von der Hand eines Verfassers stammt. Kue hat sich bemüht, auch innerhalb P^s verschiedene Schichten zu unterscheiden (P^3 P^4 etc.; vgl die Tab. III namentlich zu Lev 1—7 11—15). Aber es wird mit Corn 56 auf den Nachweis durchlaufender Schichten zu verzichten sein. Das hat Kue gezeigt, dass an einzelnen Punkten verschiedene sekundäre Hände nach einander eingegriffen haben, aber das, was bei Kue an verschiedenen Orten P^3 heisst, braucht gar nicht einer und derselben Hand anzugehören. Das letzte, was hier zu erreichen ist, ist eben wieder die Vorstellung, dass P^s eine Schule, genauer ein Kreis oder vielmehr eine Periode der priesterlichen Schule (P) ist.

Endlich muss noch einmal ausdrücklich hervorgehoben werden, dass durch diese Schularbeit aus den Grundlagen P^g und P^h etwas anderes geworden ist, als diese von Haus aus sind (vgl o. S 421). P^g und P^h wollen ganz entschieden Gesetze für das Volk geben. Die Zusätze, welche die sekundäre Arbeit von P^s dazu geliefert hat, gehen ebenso entschieden über diesen Rahmen hinaus: das zahlreiche Kultusdetail, das zum Teil kasuistische Streben, minder genaue Bemerkungen zu präcisieren oder Lücken auszufüllen, hat aus den ursprünglichen Volksbüchern schliesslich doch ein Handbuch für Priester gemacht. —

Im Anschluss an P^s ist endlich noch eine kurze Besprechung von Ge 14 unterzubringen. Dieses Kapitel ist anerkanntermassen ein völlig isoliertes Stück und keiner der Hauptquellen zuzuweisen.

Wc 27 hat auf den Abschnitt das Wort des Hebräerbriefs über Melchisedek angewandt: ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος. Nach Ewald's Vorgang (GJ[3] I 79 s 431 s 440 ss) haben Dillm I 229 ss und Kittel 158 s unter Anerkennung einer späteren Glossierung und Ueberarbeitung Spuren hohen Alters [1]) festzustellen sich bemüht und aus der Bezeichnung Abrahams als Hebräer auf nichtisraelitische Herkunft des Stücks geschlossen, Dillm mit grosser Zurückhaltung, Kittel mit der speciellen Vermutung, das Stück sei von Haus aus „uralt kanaanäisch-phönicisch", „vielleicht entstanden im Kreis einer vorisraelitischen Priesterschaft Kanaans und in den Tischreden beim Opferschmaus in Umlauf gesetzt und so in den Kreis der israelitischen Priesterschaft übergegangen". Dass der reiche antiquarische Apparat des Stücks, die Genauigkeit der Namen und sonstigen Daten keine Bürgschaft für eine alte sichere Ueberlieferung ist, versteht sich nach dem über diese Elemente bei P[g] gesagten von selbst. Nöldeke (Unters. 156—172) hat im einzelnen den Beweis der Ungeschichtlichkeit dieser Erzählung angetreten. Kue (ThT V 262 s und § 16 A 12 S 310) und EMeyer (Gesch. d. Altert. I 165) sind ihm beigetreten. Allerdings ist Kudurla'amar ein ächt elamitischer Name und eine elamitische Herrschaft über Syrien ist auch festgestellt. Der Verfasser von Ge 14 dürfte sich eben in Babylonien genauere Kenntnis über die älteste Geschichte des Landes verschafft haben und durch irgend ein uns unbekanntes Motiv veranlasst worden sein, den Abraham in die Geschichte Kudurla'amars einzuflechten (Meyer 166). Dass dieser Verfasser aber in sehr später Zeit gelebt hat, ist doch das allerwahrscheinlichste. Das Stück ist zur Verherrlichung Abrahams gedichtet, mit Aufbietung von archäologischem Material aus Babylonien; wo dieses nicht ausreicht, hat die jüdische rechnende Phantasie ausgeholfen, die 318 Knechte sind doch am wahrscheinlichsten aus אֱלִיעֶזֶר gematrisch herausgerechnet, und damit auch die gesetzliche Tendenz nicht fehle, giebt Abraham das Vorbild des Zehntens nach Jerusalem ganz so wie Jakob 28 22 für Bethel. Kue § 16 A 12, Wc 26 s und Corn 72 s halten das Kapitel für das isolierte Stück eines nachexilischen Midrasch über das Leben Abrahams.

1) Kittel: sonst unbekannte Namen, alte kanaanitische Verhältnisse, Gottesbezeichnung wie in den assyrischen und phönikischen Denkmälern und in der Bileamsparasche.

D. Zeit und Ort der Abfassung von P.

§ 54. Aeltere kritische Ansetzungen und der Verdacht sehr später Entstehung von P.

Während der Herrschaft der Ergänzungshypothese war die Priorität der „Grundschrift“ unbestritten: die übrigen Elemente galten ja eben als Ergänzungen, die schon mit Rücksicht auf die Grundschrift geschrieben sind. Aber auch ESchrader, der sich von der strengen Ergänzungshypothese losgemacht hat, hält P für die älteste Quelle (§ 203). P ist nach ihm von einem judäischen Priester wahrscheinlich einem Aaroniden in der ersten Zeit Davids noch vor der Eroberung Jerusalems geschrieben. Die Hauptgründe für diese Ansetzung sind folgende: das israelitische Heiligtum wird noch nicht als Haus bezeichnet; die seit Salomo in Gang gekommenen jährlichen Wallfahrten werden noch nicht erwähnt; auf die seit Salomo aufgekommene Abgötterei wird keine Rücksicht genommen; die durch David gebrochene Unabhängigkeit Edoms scheint noch fortzubestehen (Ge 36); Jerusalem wird noch als Jebus bezeichnet; auf der andern Seite setzt die Verheissung von Königen längeres Bestehen des Königtums voraus; die in der Schrift sich reflektierende Sicherheit der politischen Zustände weist über die Zeit Sauls hinab; in die erste Regierungszeit Davids passt auch die wiederholte ehrenvolle Erwähnung Hebrons, der Residenz Davids während der ersten 7 Jahre seiner Regierung.

Nöldeke (Unters. z. Kritik d. AT) will nicht so weit hinaufgehen, sondern hält die Abfassung von P in der ältesten Königszeit für unmöglich, da die ganze in P vorausgesetzte Kultusordnung das längere Bestehen des Tempels und die Teilung des Reichs voraussetzt. Doch kann P auch nicht allzu jung sein, weil schon Amos (zwar nicht wegen 2 10 5 25, aber wegen תהום רבה in 7 4 wie Ge 7 11, wegen למען חלל את שם קדשי in 2 7 wie Lev 20 3 22 2 32 etc.) und Hosea (1 2 nach Lev 19 29, זמה 6 9 wie Lev 18 17 19 29 20 14, vgl weiter namentl. 9 10b und Nu 25 3 31 16, ferner 12 5b, wo עמו st. עמנו zu lesen ist, und Ge 35 9 ss) diese Schrift gekannt und benützt haben. Damit kommt man, da die Redaktion um 800 stattgefunden hat, für P auf den Zeitraum zwischen ca 950 und 800 (S 138—140). Aber die älteste Quelle muss P nicht sein, der auf die Rechtsgeschichte gelegte Nachdruck und die ganze Künstlichkeit der Schrift sprechen dagegen (S 141).

Nöldeke selbst hebt hervor, dass auffallender Weise noch für

Ezechiel P nicht massgebend war, ferner dass auffallender Weise P gerade für das spätere Judentum die Grundlage geworden ist (S 142). Namentlich das letztere muss gegen das hohe Alter von P misstrauisch machen. Wenn P schon um 800 mit JE zusammengearbeitet war, wenn ferner das feierlich promulgierte Dt jünger als P ist, wie kamen die nachexilischen Juden dazu, das Dt zurück und P in den Vordergrund zu stellen, vollends wenn ihnen P schon in Zusammenarbeitung mit JE und D vorlag? haben sie im letztern Fall die Kunst der Quellenscheidung betrieben? Gerade die Erkenntnis der Thatsache, dass das spätere Judentum durchaus auf P beruht, muss die Graf'sche Hypothese nahe legen, wornach P im babylonischen Exil oder sogar nach demselben entstanden ist.

Dem Verdacht, dass dem so ist, kommt schon die Unbekanntschaft der vorexilischen, exilischen und älteren nachexilischen Literatur mit P entgegen (vgl Kue § 10).

KMarti (die Spuren der sog. Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des A.T. JpTh VI [1880] S 127—161 308—354) hat noch den Gegenbeweis führen wollen. Kue wird aber Recht behalten: was in dieser Hinsicht angeführt werden kann, ist kaum der Erwähnung wert. Für die Propheten der spätern Königszeit hat schon Nöldeke 142 zugestanden, „ein Skeptiker könnte zur Not alle Anklänge für zufällig oder aus Benützung gemeinschaftlicher Quellen erklären". Das gilt ebenso von den von Nöldeke angeführten Stellen aus den älteren Propheten. Der Ausdruck תהום רבה kann Ge 7 11 ebenso gut aus Am 7 4 entnommen sein, als umgekehrt. In Am 4 11 braucht הפך als t. t. für die Zerstörung von Sodom und Gomorrha nicht aus Ge 19 29 genommen zu sein: הפך ist hiefür stehender Ausdruck (vgl Dt 29 22 Jes 13 19); zudem wird Sodom und Gomorrha bei P nicht genannt. Am 2 11 ss konnte gesagt werden, auch wenn der Prophet das Nasiräatsgesetz Nu 6 nicht gelesen hatte. Hos 12 5b, wo auf den Kampf Jakobs eine Offenbarung folgt, muss nicht auf Ge 35 9—15 beruhen, da auch E (Ge 35 1—4 6—8) den Jakob nach Bethel gehen und dort einen Altar errichten lässt; dass letzteres auf Grund einer Theophanie geschah, wird ausser durch die sonstigen Analogien noch durch Ge 28 10—12 17—22 wahrscheinlich; vielleicht ist in Ge 35 14 auch noch eine Spur von E erhalten. Der von Marti angenommene Einfluss von Ex 6 7 auf Hos 1 9 2 25 wird von Kue mit Recht geleugnet, ebenso dass in Hos 2 13 eine Anspielung auf Nu 28 11 vorliegt. Ferner soll Jes 10 24 26 11 15 sich auf P^g in Ex 14 berufen, aber das von Marti 340 zum Beleg hiefür angeführte Verbum בקע findet sich nicht in diesen Jes-Stellen, sondern 63 12. Die Wolken- und Feuersäule Jes 4 5 6 4 ist nicht bloss in P^g sondern auch in JE bekannt. Auch Jes 6 6 setzt nicht notwendig Lev 6 6 voraus, selbst für den Fall, dass Jes 6 6 ein immerwährendes Feuer meint. Jes 7 13 kann nicht von Nu 16 8 s abhängig gemacht werden (vgl Kue § 10 A 17). Am auffallendsten aber ist, dass auch für Jeremia den Priester keine Bekanntschaft mit P erweislich ist. Einzelne Anklänge an P kommen zwar bei ihm vor. Aber dieselben sind derart, dass Abhängigkeit von P daraus nicht bewiesen werden kann. Jer 2 8 kann ebensowohl der Volksmeinung als Lev 22 10 16 entnommen

sein. Die Verba פרה und רבה in Jer 3 16 sind allerdings P geläufig, können aber auch von P aus Jer entnommen sein oder überhaupt der Priestersprache angehören. Auch תהו ובהו Jer 4 23 braucht nicht aus Ge 1 2 zu stammen, sondern war eine gangbare Bezeichnung des Chaos (vgl Jes 34 11). Der Ausdruck הלך רכיל Jer 6 28 9 3 beweist nicht, dass auf Lev 19 16 Bezug genommen ist. *Ihr sollt mein Volk sein und ich will euer Gott sein* Jer 11 4 24 7 30 22 32 38 steht vollständig Dt 29 12, dagegen Ge 17 7 s nur halb mit gänzlich unbeweisbarer Priorität. In dem Ausdruck הקרבתיו ונגש אלי Jer 30 21 (vgl Ex 19 22 Lev 21 21 Nu 16 5 9) ist נגש אל sicher ein allgemeiner priesterlicher t. t. für das Nahen des Priesters zu Gott, und הקריב brauchte Jer schwerlich erst einer schriftlichen Vorlage Nu 16 zu entnehmen. In Jer 32 27 fehlt gerade das charakteristische רוחות vor כל בשר, das Nu 16 22 27 16 steht (Kue § 10 A 15).

Man kann noch weiter gehen. Selbst bei exilischen und nachexilischen Propheten ist die Bekanntschaft mit P eine sehr zweifelhafte. Vom Verhältnis Ezechiels zu P ist hier abzusehen (vgl darüber § 55 u. 56). Für den babylonischen Jes ist aus 54 9 nichts zu folgern: von einem Eide Gottes betreffs Wiederholung der Flut ist weder bei J (Ge 8 21 s) noch bei P (Ge 9 11 s) die Rede (Kue § 10 A 9). Ja sogar für Haggai und Sach 1—8 ist nach dem Nachweis von Kue § 10 A 8 P nicht vorhanden: Hagg 2 11—13 ist nur verständlich, wenn Nu 19 11 nicht existierte; 2 5 ist keine Anspielung auf Ex 29 45 s; Sach 7 5 8 19 kennt als einziges Fasten im 7. Monat das zur Erinnerung an Gedalja, also den grossen Versöhnungstag noch nicht; 4 2 zeigt Uebereinstimmung mit Ex 25 31 ss, aber nur in der Sache nicht im Ausdruck. Wenn dagegen Corn 61 meint, auch Maleachi, durchaus ein Geistesverwandter von P, sei ausschliesslich von Dt abhängig und verrate von Bekanntschaft mit P nicht die leiseste Spur, so betont dem gegenüber Kue § 10 A 6 doch, abgesehen von den Berührungen zwischen Mal 1 8 ss und Lev 22 20—25, mit Recht, dass die Forderung alle Zehnten in die Schatzkammer des Tempels zu bringen nicht von Dt abhängig ist, sondern Nu 18 21 ss erhoben wird.

Wie Priester sich zu einer feierlichen Promulgation des Dt hergeben konnten, ist ganz unverständlich, wenn in ihren Kreisen P schon bekannt und als mosaisch anerkannt war. Dass die in P vertretenen priesterlichen Ansprüche damals wenigstens teilweise schon vorhanden waren, kann man sich zur Not denken — es ist darauf noch einmal zurückzukommen —, aber ein anderes ist es, ob die Priester bei dem Kompromiss, dessen Resultat im Dt vorliegt, sich zum Verzicht auf Ansprüche herbeiliessen, oder ob sie sich Abweichungen von einem fixierten Gesetz gestatteten. Die Auskunft, P sei ein für Priester geschriebenes Korpus gewesen, Dt ein Volksgesetz, fällt dahin mit der Einsicht, dass P^5 und P^h von Haus aus als Volksgesetze gemeint sind.

Endlich ist nachdrücklich darauf hinzuweisen, dass auch die älteren historischen Bücher Jud Sam und Reg von P nichts wissen: allerdings hängt 1 Reg 8 1—11 augenscheinlich von P ab, ist aber sicher im jetzigen Textbestand nicht ursprünglich sondern überarbeitet. Dass 1 Reg 18 31b, ein wörtliches Citat aus Ge 35 10, eine Glosse ist, liegt auf der Hand (vgl Kue § 10 S 179 u. A 25).

Aber nicht bloss ein völliges Schweigen der vorexilischen Literatur über P ist zu konstatieren, sondern es sind auch Daten vor-

handen, welche dieser Gesetzgebung stracks zuwiderlaufen (vgl hiezu Kue § 11 S 189—203, Wp passim, Corn 63 s). Alles was über kultische Verhältnisse und Einrichtungen aus vorexilischer Zeit bekannt ist, steht in schneidendem Widerspruch zu den Anforderungen von P. Es liesse sich ja denken, die thatsächlichen Verhältnisse seien eben ein thatsächlicher Widerspruch zu dem von Alters als seinsollend Festgestellten gewesen und beweisen gegen die Existenz von P so wenig als die thatsächlich vorhandenen Anschauungen des Mittelalters etwas gegen das Vorhandensein des NT's beweisen. Aber diese Auskunft wird sofort unmöglich, wenn man sich erinnert, dass auch die höchst stehenden Führer des religiösen Lebens in Israel, die Propheten, von diesem Seinsollenden nicht nur keine Ahnung haben, sondern Anschauungen vertreten, die damit schlechterdings unvereinbar sind. Zwar gegenüber Stellen wie Jes 1 10 ss Am 5 21—23 Micha 6 6 s ist freilich schliesslich die Ausflucht möglich, die Propheten eifern hier nicht gegen den Kultus als solchen, sondern nur gegen missbräuchliche Schätzung desselben, obwohl es schwer wird zu glauben, dass sie in solch absprechender Weise sich hätten äussern können, wenn ihnen ein Kultusgesetz wie P bekannt gewesen wäre. Das Vorhandensein eines solchen wird aber direkt ausgeschlossen durch Jer 7 22, wonach Gott dem Volk bei der Errettung aus Aegypten kein Kultusgesetz, sondern ein Sittengesetz gegeben hat. Jeremia ist Priester gewesen. Wenn die Priester ein systematisches Gesetz, wie P es ist, gehabt haben, so musste er davon wissen. Man hat dann die Wahl: entweder ist P zur Zeit des Jeremia noch nicht vorhanden gewesen, oder aber wird diese Gesetzgebung von Jeremia direkt bekämpft und verworfen.

Diese Sachlage in der vorexilischen und älteren nachexilischen Literatur ist verdächtig genug. Der positive Beweis, dass P vor dem Exil nicht existiert haben kann, ist aber aus anderen Daten zu führen.

Noch ehe dieser Beweis angetreten wird, darf eine andere Erwartung ausgesprochen werden. P ist die Grundlage des späteren Judentums geworden. Ein Korpus von derartiger Bedeutung schleicht sich nicht wohl stillschweigend ein. Vielmehr so gut wie dies bei dem Dt geschehen ist, kann für P erwartet werden, dass diese Gesetzgebung durch irgend einen öffentlichen Akt ausdrücklich und feierlich eingeführt wurde. Ein derartiger Akt ist bekannt, merkwürdiger Weise aber in seiner Bedeutung nicht erkannt worden, bis Lagarde GGA 1870, S 1557 s und Kue Godsdienst II 134 ss auf ihn als ein Analogon zu dem Akt

unter Josia aufmerksam gemacht haben (vgl Reuss § 377 s, Wp [2] 430 ss p [3] 424 ss, Kue § 12 S 211 u. A 10 § 15 S 290 u. A 26, St GJ II 140 176 ss, Dillm III 671 ss, Corn 620).

Neh 8 erzählt, dass am 1. Tag des 7. Monats im Jahr 444 v. Chr., fast ein Jahrhundert nach dem Ende des babylonischen Exils, der Priester und Schriftgelehrte Esra, der schon im Jahr 458 von Babylonien mit dem Gesetz Gottes (Esr 7 14 25) nach Jerusalem gekommen war, von einer Volksversammlung dazu aufgefordert eben jenes Buch des Gesetzes vorzulesen anfing (Neh 8 1—8), wie die vorangehenden und folgenden Ereignisse zeigen, hiebei wesentlich gedeckt von der ihn an Thatkraft weit überragenden Persönlichkeit Nehemias. Das versammelte Volk wird durch das, was es zu hören bekommt, zur grössten Traurigkeit gestimmt (v 9), ganz entsprechend der Bestürzung, welche das Bekanntwerden des Dt hervorrief, natürlich in Erkenntnis des Abstands zwischen der bisherigen Praxis und den Anforderungen des Gesetzes. Am nächsten Tag wird die Vorlesung vor einem Volksausschuss fortgesetzt (v 13). Dabei kommt das Gesetz über Laubhütten zur Verlesung (v 14 s). Auf Grund dessen wird dieses Fest jetzt — und zwar zum ersten Mal so — gefeiert vom 15.—23. Tag des 7. Monats (v 16 s 18b). Am 24. Tag des 7. Monats findet die feierliche Verpflichtung des Volks auf das Gesetz statt (cp 9 u. 10). An diesem Bericht ist eines nicht deutlich, nämlich wie lang die erstmalige Vorlesung gedauert hat. Es wäre das von Wert für Entscheidung der Frage, was man sich unter dem damals veröffentlichten „Gesetz Mosis“ zu denken hat. Die Bemerkung in 8 18a, man habe in dem Gesetzbuch gelesen vom ersten bis zum letzten Tage, kann so wie sie jetzt dasteht nur besagen, die Tage des Festes seien damit ausgefüllt gewesen. Dann aber ist das keine Fortsetzung der vor dem Volksausschuss stattfindenden Vorlesung vom 2. d. M., sondern eine davon zu unterscheidende Mitteilung an das Volk. Für die genannte Frage wird also die Thatsache entscheidend sein müssen, dass am 2. Tag der Vorlesung das für die damalige Neuordnung des Laubhüttenfestes entscheidende Gesetz vorkam. Wenn diese Gesetzespromulgation mit unserem Pentateuch überhaupt etwas zu thun hat, so kann es sich dabei nur um P^g in Lev 23 handeln.

Was hat nun Esra damals vorgelegt? den Pentateuch d. h. die Zusammenarbeitung von JEDP, abzüglich einzelner späterer Zusätze? Wp [2] 434 p [3] 427, Dillm III 672 und Kittel 93 s behaupten das mit Entschiedenheit. Es wird sich zeigen lassen, dass diese Ansicht unmöglich ist.

Man hat den Eindruck, dass, was auch das natürlichere ist,

Esra den in seiner Hand befindlichen Kodex von Anfang an liest (v 5), also nicht etwa ausgewählte Stücke daraus. Wie viel von unserem Pentateuch kann er in einem Vormittag, also in etwa 6 Stunden, oder selbst wenn man noch den halben Nachmittag dazu giebt — etwas vom Tag muss für das v 10—12 berichtete jedenfalls übrig bleiben — etwa in 9 Stunden fertig bringen, wenn dazwischen hinein die Leviten dem Volk das Gelesene verdeutlichen? Die ganze Genesis, die erste Hälfte von Ex und dann noch soviel vom Gesetz, dass beim Volk der geschilderte Eindruck hervorgerufen werden konnte? Das ist unmöglich. Dann bloss die historische Einleitung oder einen Teil derselben? — viel mehr als die Genesis kann es schwerlich gereicht haben. Was sollen dann aber die Erläuterungen der Leviten und wie kam das Volk dazu, über diese Geschichten sich zu betrüben? Ferner am zweiten Tag wird jedenfalls noch Lev 23 gelesen: ist in so kurzer Zeit ein auch nur einigermassen den Sinn erfassendes Lesen oder Hören von Ge 1 — Lev 23 denkbar, zumal wenn noch so schwer zu vereinigende Gesetze zusammengestellt waren, wie die JE- und P-Gesetze? Der Erfolg hätte, auch wenn die physische Leistung vollbracht worden wäre, eine totale geistige Betäubung sein müssen. Der Gedanke, dass Esra unsern Pentateuch — mit der genannten, nicht viel besagenden Einschränkung — in der Hand gehabt und vorgelesen hat, ist unvollziehbar. Reuss, Kuenen, Stade, Cornill behaupten so mit gutem Grund gegen Wellh und Dillm, dass das Gesetz Mosis in der Hand Esras nur P war, und zwar, wie sich zeigen wird, $P^g + P^h$.

Die Veröffentlichung dieses Gesetzes Esras und die Verpflichtung des Volks darauf hat nur Sinn, wenn dieses Gesetz bisher unbekannt war. Auch Dillm gesteht zu, dass dies der Fall ist. War es aber bisher unbekannt, so wird die Zeit der Veröffentlichung und die Zeit der Abfassung nicht so gar weit aus einander liegen. Oder sollte dieses für das Volk, für die Oeffentlichkeit geschriebene Werk Jahrhunderte lang ohne veröffentlicht zu werden „scheintot“ dagelegen haben? Dillm, der über die letztere Wendung sich sehr entrüstet (III 666), hat beim Dt die Annahme, dass das unter Josia veröffentlichte Buch auch kurz vorher geschrieben sei, nur folgerichtig gefunden, da nicht abzusehen sei, wie ein längst vorhandenes Buch dieser Art völlig hätte verschwinden können, ganz abgesehen vom Fehlen aller Spuren der Bekanntschaft mit demselben in der früheren Literatur (III 611). Was aber dem Dt recht ist, das ist dem Priesterkodex billig.

Indessen, was derartige Erwägungen nahelegen, das wird

durch eine solche Menge von Einzelheiten in P selbst bestätigt, dass man sagen kann, soweit es in diesen Fragen überhaupt Beweise giebt, kann die Graf'sche Hypothese als bewiesen gelten. Einzelne z. Z. unerledigte Punkte, wie sie namentlich bei P^h vorliegen, können gegen diese Hypothese keine Instanz abgeben.

§ 55. Zeit und Ort der Abfassung von P^g.

Für den Beweis der Graf'schen Hypothese empfiehlt es sich, von P^g auszugehen.

Die Erzählung dieser Schrift enthält jedenfalls nichts, was der Annahme exilischer oder nachexilischer Abfassung entgegen wäre. Durchgängig ist, wie gezeigt wurde, JE vorausgesetzt. Die Annahme, P^g habe das Verfahren eines alten der eigentlichen Geschichtschreibung vorangehenden Annalisten, ist ein blosser Schein. P^g giebt vielmehr die Quintessenz einer aus anderweitigen Quellen den Lesern bekannten Geschichte. Bei Herstellung derselben ist P^g sachlich durchaus bestimmt von Motiven sittlich-religiöser Art, auch von eigentlich theologischen Gedanken, die zum Teil eine recht weitgehende Entwicklung der theologischen Abstraktion verraten, formell durch das Bestreben, alles, sogar die prähistorische Urgeschichte, in ein festes System zu bringen. An und für sich ist mit der Feststellung dieses Verfahrens für die Graf'sche Hypothese positiv natürlich noch nichts bewiesen: unsere Kenntnis der Geschichte der hebräischen Theologie und Literatur geht nicht so ins einzelne, dass man behaupten könnte, diese Art sei vor dem Exil nicht denkbar. Es kommt hier alles auf die Einzelheiten an.

Der Eindruck, den Wp ^{2} 323 p ^{3} 321 von Ge 1_{27} 5_1 9_6 hat, wird nicht unrichtig sein: der Gedanke, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die Sünde nicht verloren ist, dürfte in der That von dem krampfhaften Streben des spätern Judentums ausgehen, den Zusammenhang zwischen der Schuld der Väter und dem Unglück der Söhne zu leugnen. Weiter macht die Chronologie von P^g die Abfassung dieser Geschichte in oder nach dem Exil allermindestens äusserst wahrscheinlich. „Wenn die systematische Chronologie der historischen Bücher erst aus der Zeit des Exils stammt, so muss sie beim Pentateuch noch späteren Ursprungs sein; sie kann nicht von den Patriarchen auf die Könige, sondern nur von den Königen auf die Patriarchen übertragen, sie muss von unten ausgegangen sein, wo sie allein ein Fundament hat“ (Wp ^{2} 325 p ^{3} 323). Dazu würde die oben (S 375) erwähnte Vermutung Oppert's durchaus passen. Ferner ist die für P^g charakteristische Art genauer Datierung der

Ereignisse jung. In den historischen Büchern wird für die vorexilische Zeit nur einmal eine Monatsangabe gemacht und auch da ohne Angabe des Tags (1 Reg 6 38). Die vorexilischen Propheten datieren ihr Auftreten nach Königsjahren oder nach sonstigen einschneidenden Ereignissen (Am 1 1). Erst Ezechiel und die im babylonischen Exil aufgewachsenen Propheten Haggai und Sacharja datieren nach Jahr Monat und Tag. P^g wendet diese Datierung auf die Zeit des Moses an. Wellh meint, diese Genauigkeit haben die Juden von den Chaldäern gelernt (Wp² 373 p³ 367). Dass die babylonische Chronologie in der That von bedeutendem Einfluss gewesen ist, bestätigt sich an der Monatsbezeichnung und dem Jahresanfang in P^g (das Folgende nach Wp² 112 s p³ 109 s; vgl St GJ II 45 A 2). Die Monate haben bei P^g nicht die althebräischen Namen (z. B. Abib vgl Ex 13 4 23 15 34 18 Dt 16 1), sondern werden durch Zahlen bezeichnet — wie in der Erzählung (z. B. Nu 10 11) so übrigens auch in den Gesetzen (vgl Ex 12 18 Lev 23). Die Zählung der Monate findet sich zuerst bei Jer und auch da nur in den später redigierten Teilen des Buchs, dann bei Ez, dem Redaktor von Reg, der die alten Namen durch Zahlen erklärt (1 Reg 6 37 s 8 2), ferner noch bei Hagg, Sach und in der Chr. Noch später sind dann die syrisch-babylonischen Namen eingedrungen. Diese Monatszählung hängt ausserdem zusammen mit einer Aenderung des Jahresanfangs. In der Königszeit fiel der Jahreswechsel in den Herbst. Das Herbstfest bezeichnete den Abschluss des Jahres (Ex 23 16 34 22 1 Sa 1 20 s Jes 29 1 32 10). Ein Nachklang davon hat sich im Posaunenfest von P erhalten (darüber, dass dieses v o r das Laubhüttenfest gestellt worden ist, vgl Wp² 113 A 1). Die Monatszählung in P^g aber setzt mit ausdrücklicher Anordnung den Jahresanfang ins Frühjahr (Ex 12 2). Die Frühlingsära aber ist die babylonische, was auch Dillm II 102 (dort noch weitere Belege) zugiebt, freilich ohne Wellh's Konsequenz zu ziehen; Dillm meint vielmehr, die babylonisch-assyrische Aera könnte von den Urzeiten her auch bei den Hebräern wenigstens neben der andern hergegangen sein, eine allzu künstliche Auskunft, der gegenüber jedenfalls die Annahme einfacher ist, dass die Frühlingsära eben durch die Eingewöhnung der Exilierten in die babylonischen Verhältnisse eingedrungen ist.

Aber es liegen auch positive Zeugnisse für die nachexilische Zeit vor. Das eine ist die Sorgfalt der Patriarchengeschichte um Reinhaltung des israelitischen Bluts (vgl o. S 385 s 388). Die ältere vorexilische Zeit (vgl JE!) war in dieser Hinsicht ganz sorglos. Der

Umschwung der Stimmung ist durch das Dt herbeigeführt worden, aber erst durch die Verpflichtung auf das esranische Gesetz, in welcher dieser Punkt vorn an steht (Neh 10 31), ist das Konnubium mit Heiden ausdrücklich abgeschnitten worden. Vorher waren darüber heftige, die ganze Existenz der nachexilischen Gemeinde in Frage stellende Kämpfe [1]) geführt worden (vgl hierüber St GJ II 129 136 [zu Mal 2 10 ss] 156 ss).

Ein zweiter Punkt ist die wiederholte Verheissung von Königen in der Patriarchengeschichte. Dass P^g ein bestehendes Königtum vor Augen hatte, ist durch die Stellung, die das Gesetz von P^g dem Hohepriester zuweist, gänzlich ausgeschlossen. In Ge 17 6 16 35 11 liegt also keine Anspielung auf ein vorhandenes Königtum vor, sondern die verklärte Erinnerung an eine in weiter Vergangenheit gelegene glanzvolle Institution, wenn nicht zugleich auch das bei P^g vorhandene messianische Element hier hereinspielt. Eine derartige Erinnerung an das Königtum ist nur in der nachexilischen Zeit denkbar. Die Armseligkeit der neuen Verhältnisse hat das Ueble, das dem Gedächtnis so vieler Könige anhing, vergessen lassen. Wie man vor dem Exil in religiösen Kreisen das Königtum beurteilte, zeigt das Dt und die Stimmung des Exils der dt'istische Redaktor von Sa und Reg zur Genüge.

Wp [2] 376 p^3 370 hat die Stimmung der nachexilischen Zeit auch in der Version der Kundschaftergeschichte gefunden: dem alten Israeliten war sein Land ein gutes Land, wie Dt sich ausdrückt; bei JE bringen die Kundschafter Beweise seiner Fruchtbarkeit mit. Bei P^g hingegen finden sie das Land gar nicht begehrenswert (Nu 13 32), was es zur Zeit Haggais und Sacharjas, Esras und Nehemias in der

1) Nun fällt es freilich auf (vgl Dillm III 670), dass im Gesetz von P auf diese Kämpfe keine Rücksicht genommen und kein ausdrückliches Verbot der Mischehen gegeben wird. Indessen erklärt sich das leicht, wenn P^g in Babylonien entstanden ist. In den dortigen Jhwh-treuen Kreisen verstand sich Absperrung gegen die Heiden von selbst. Dort konnte man Vermeidung des Konnubiums mit Heiden als so selbstverständlich voraussetzen wie den Monotheismus und die Einheit des Kultus. Es ist von da aus gar nicht unmöglich, dass Nu 25 6 ss in der That die Mischehen als Unzucht brandmarken will. In der Kolonie der Zurückgekehrten lagen die Dinge anders (vgl St GJ II 129 s). Wenn trotzdem in P kein Gesetz gegen die Mischehen sich findet, so muss man eben in Babylonien doch keine ganz genauen Kenntnisse von den Zuständen in Palästina gehabt haben. Esra selbst war davon völlig überrascht und ging gegen die Mischehen vor, ohne dabei auf das Gesetz in seiner Hand zu rekurrieren. Ein Beweis für vorexilische oder spätestens exilische Abfassung ist diese Lücke in der priesterlichen Gesetzgebung nicht. — Eine etwas andere Ansicht mit anderen Konsequenzen vgl St GJ II 139.

That auch nicht war: die Vorzüge der Heimat waren damals allerdings nur für den Glauben vorhanden.

Der strikte Beweis für die Graf'sche Hypothese ist indessen aus der Kultusgesetzgebung zu führen. Es lässt sich zeigen, dass die Gesetze von P^g jünger sind als die des Dt und jünger als der Reformationsentwurf des Ez.

Für eine Vergleichung der Hauptpunkte der dt'ischen Gesetzgebung mit den entsprechenden von P^g bietet sich zunächst an die im Dt neu erhobene Forderung der Einheit des Kultus; ihre Durchführung ist das in erster Linie angestrebte Ziel dieser Gesetzgebung. In P^g dagegen wird die Konzentration des Kultus so durchaus vorausgesetzt, dass sie als etwas selbstverständliches gar nicht ausdrücklich eingeschärft wird. Dieses Verhältnis beider Gesetzgebungen wird jedenfalls am ungezwungensten durch die Ansicht erklärt, „dass der Priesterkodex (bzw P^g) auf dem Resultat fusst, welches das Dt anstrebt" (vgl Wp 35 ss, Kue § 11 S 190 s § 15 S 276 u. A 14).

Am deutlichsten liegt die Sache bei den Ansichten beider Gesetze über den Klerus. Nach Dt sind alle Angehörigen des Stamms Levi befähigt und befugt, als Priester zu fungieren und im jerusalemischen Tempel zu opfern. Bei P^g sind nur die Nachkommen Aarons Priester, die andern „Leviten" sind zu einer untergeordneten dienenden Kaste degradiert. Es ist bei Besprechung des Dt gezeigt worden, dass die von diesem Gesetz gewollte Ordnung des Priesterdienstes undurchführbar war, dass die Zentralisation des Gottesdienstes notwendig eine gründliche Erschütterung der Stellung der ausserjerusalemischen „Leviten" mit sich brachte. In P^g liegt das Resultat des vom Dt hervorgerufenen Prozesses vor. Wenn die Stellung der „Leviten" im Sinn von P^g nicht alt war, wird auch die zu bemerkende geringe Bereitwilligkeit der Leviten verständlich, aus Babylonien nach Jerusalem zurückzukehren (vgl Esr 8_{15} ss): sie mochten von der Stellung, die ihrer wartete, nicht gross erbaut sein (vgl Wp² 151—153 und 153 A 2 p³ 147—151, Reuss § 294, 1, Kue § 11 S 193 s § 15 S 276 u. A 15). Namentlich aber passt, wie schon wiederholt erwähnt wurde, die im Dt gar nicht vorhergesehene Figur eines Hohepriesters, wie P^g ihn will, nur für ein Gesetz, das die nachexilischen Verhältnisse im Auge hatte. Neben einem auch nur halbwegs lebendigen Königtum ist das Hohepriestertum, wie P^g es sich denkt, unmöglich; ein derartiges Amt passt überhaupt nicht an die Spitze eines politischen Gemeinwesens, sondern einzig in eine kirchliche Gemeinde, eine עֵדָה, wie das Volk Israel bei P^g sehr

bezeichnender Weise heisst (vgl Wp² 153 ss p³ 151 ss, Reuss § 294, 2, Kue § 15 S 276 u. A 13 12). Mit der Ausbildung des Hohepriestertums hängt noch ein weiterer Unterschied zwischen Dt und Pᵍ zusammen. Als geistige Leiter des Volks kennt das Dt noch die Propheten (18 9 ss), nimmt aber gegen das Prophetentum doch immerhin schon eine kritische Stellung ein; das Gesetz von Pᵍ lässt für sie prinzipiell keinen Raum, denn die Divination ist hier ausschliessliches Vorrecht des Hohepriesters, der Urim und Thummim verwaltet (vgl Reuss § 294, 6). Auch hiezu stimmt, dass nach Esra die Prophetie aufhört. Die Apokalyptik eines Joel und Daniel ist etwas ganz anderes.

Weiter ist der hohe und niedere Klerus bei Pᵍ sehr reich dotiert gegenüber den recht bescheidenen Einkünften, welche im Dt den Priestern zugewiesen werden. Es ist der Lauf der Welt, dass ein Stand seine Ansprüche steigert im Verhältnis zum Wachsen der Bedeutung, die er für das Gemeinwesen hat. Dass die Bedeutung des Priesterstands in der für Pᵍ vorauszusetzenden Zeit eine grössere war, als vor dem Exil, beweist schon allein das Institut des Hohepriestertums, wie Pᵍ es will. Somit ist auch die reichere Dotierung des Klerus bei Pᵍ ein weiteres Zeugnis dafür, dass Pᵍ jünger ist als das Dt. Zudem, solche Leistungen für den Kultus kann nur ein Volk aufbringen, das im übrigen keine eigentlich politischen Aufgaben mehr hat. Auch das trifft wieder für die nachexilische Gemeinde zu, die nicht sowohl ein politisches als ein kirchliches Gemeinwesen war (vgl Wp ² 159 ss p ³ 156 ss, Reuss § 294, 3, Kue § 11 S 194 § 15 S 276 u. A 16).

Endlich ist der Kultus mit seinen Opfern und Festen bei Pᵍ gegenüber Dt in jeder Hinsicht entwickelter und gesteigerter, ein Verhältnis, das die einfachste und natürlichste Erklärung wiederum nur in der Annahme findet, dass eine vom Dt begonnene Entwicklung in der Gesetzgebung von Pᵍ wenn auch noch nicht bis zum letzten Abschluss — das Wochenfest hat noch keine theokratische Motivierung — so doch nahe an denselben herangeführt worden ist. Namentlich das im Kultus dominierende und ihn mehr und mehr durchsäuernde permanente Sündenbewusstsein ist, trotz der oben erwähnten Abneigung gegen den Gedanken der Erbsünde und Erbschuld, ein Resultat des Exils (Wp ² 450 p ³ 444 und sonst; zum ganzen Wp cp 2 u. 3, Reuss § 294, 4 5, Kue § 11 S 197 199 s § 15 S 276 u. A 15).

Fasst man das alles zusammen, so wird es kein Ausweichen mehr geben: ebenso unweigerlich, wie die kultische Gesetzgebung

von D gegenüber der in jeder Hinsicht einfacheren, unentwickelteren von JE ein Fortschritt, eine jüngere Weiterbildung und Umbildung ist, muss auch die von P^g gegenüber der von D als eine jüngere Bildung angesehen werden (so auch Driv 130 s). Geschrieben ist diese Gesetzgebung weder in der Zeit zwischen dem Dt und dem Anfang des Exils, noch in der ersten Hälfte des Exils, da sich im einzelnen zeigt, dass sie durchaus Verhältnisse im Auge hat, wie sie für eine Restauration entweder zu erwarten waren oder nach Beginn derselben sich herauszubilden angefangen hatten. Also ist das Gesetz von P^g gegen das Ende des Exils oder aber erst nach dem Exil, im letzteren Fall also zwischen 537 und 458 geschrieben.

Noch in drei „Gesetzen" verrät sich diese Zeit. Die Patriarchen haben keinen eigentlichen Kultus, aber seit Anfang der Welt besteht der Ex 16 22 s einfach vorausgesetzte Sabbath, seit der Flut das Verbot des Blutgenusses und ausdrücklich wird dem Abraham die Beschneidung geboten. Diese negativen Leistungen stehen zum Kultus nur in mittelbarer Beziehung und können auch ausserhalb Jerusalems und ohne Zusammenhang mit dem dort zentralisierten Kultus geübt werden. Wenn die Väter vor Moses, die das éine Heiligtum nicht haben und daher korrekter Weise allen Kultus vermeiden, doch den Sabbath halten [1]), kein Blut essen und alles Männliche beschneiden, so leben sie wie die exilierten Juden in Babylonien — und kann man hinzufügen wie später die Juden der Diaspora —, die bei der Unmöglichkeit, den eigentlichen Kultus auszuüben, auf diese Stücke beschränkt sind, aber an diese um so zäher sich gehängt und daraus eigentliche Bundeszeichen gemacht haben (Wp ² 361 s p ³ 356, St GJ II 145, Corn 65).

Zugleich die Probe für das oben behauptete Verhältnis von Dt und P^g, aber auch einen selbständigen Beweis für die spätexilische oder nachexilische Abfassung von P^g liefert die Vergleichung von P^g mit dem kultischen Zukunftsbilde Ezechiels. Die Bedeutung von Ez 40 ss für die Pentateuchkritik ist zuerst von George und Vatke geltend gemacht worden und heute anerkannt (zum Folgenden vgl Smend, Der Prophet Ez., im kurzgef. ex. Hdbuch, Lpz 1880 S 312 ss, Reuss § 339, Wp u. Kue passim, Corn 64 s, Driv 132 s). Die Bedeutung des ezechielischen Kultusentwurfs ist kurz gesagt die, dass hier vor unsern Augen die Wandlung vom Dt zu P^g sich vollzieht (Smend 312). Ezechiel,

1) Ob P^g in der That Beobachtung des Sabbaths bei den Vätern voraussetzt? Vgl hierüber o. S 365 u. Anm.

ein Mitglied der jerusalemischen Tempelpriesterschaft, hat im Jahr 573 oder 572 in reformatorischer Absicht eine Kultusordnung entworfen. Mit scharfer Polemik gegen früheren Unfug im Tempel will er zeigen, wie es in Zukunft gehalten werden soll. Dieses Zukunftsbild ist ein durchaus müssiges, wenn P^g schon vorhanden war; es ist zudem rein unverständlich, wie Ezechiel, der in diesem Fall P^g kennen musste, dazu kommen konnte, für die Zukunft ein Kultusgesetz aufzustellen, das in einer ganzen Reihe von Punkten P^g ignoriert und dahinter zurückbleibt. Man kann nicht sagen, er habe absichtlich Abstriche an den Anforderungen von P^g gemacht, weil er für eine unglückliche Gegenwart geschrieben habe, wo Mehreres nicht zu thun und zu haben war, sein Entwurf setzt vielmehr — darin liegt das prophetisch-messianische Element dieses Gesetzes — eine wieder glückliche Zukunft, eine Zeit völliger Freiheit und Ruhe voraus und will keineswegs für die Gegenwart, sondern für die Zukunft, dann aber für immer gelten (Reuss). Ist aber Ezechiel kein schwächlicher Bearbeiter, sondern ein Vorgänger von P^g, dann ist er geradezu ein Wendepunkt der Entwicklung vom Dt zu P^g, kurz gesagt, wenn nicht der Schöpfer doch der Bahnbrecher des Levitismus, des späteren Judentums. Dass Ezechiel zwischen dem Dt und P^g steht, ist nunmehr im einzelnen zu zeigen.

Am deutlichsten ist die Stellung Ezechiels in der Gesetzgebung über den Klerus (Ez 44). Im Dt haben alle Angehörigen des Stamms Levi das Recht des Priesterdienstes, bei P^g ist die Scheidung von Priestern und Leviten schon grundlegende Voraussetzung für das ganze hierokratische System, Ez hingegen führt den Unterschied zwischen Priestern und Leviten in einer Weise ein, dass man deutlich sieht, er setzt etwas neues. Dem nach dem Zeugnis von 2 Reg 23 9 gegen die Meinung des Dt sich festsetzenden Gradunterschied zwischen Stadt- und Landklerus giebt er eine prinzipielle Begründung: die Leviten werden zur Strafe dafür, dass sie früher zur Abgötterei — muss heissen zum ausserjerusalemischen Jhwhkult — sich hergegeben haben, zu Tempeldienern (46 24) degradiert (44 10—14) d. h. sie rücken an die Stelle der früher nichtisraelitischen Tempelsklaven herunter (v 7—10; vgl Jos 9 23 1 Reg 9 21), während die Nachkommen des salomonischen Zadok (40 46 43 19 44 15 48 11) — von Aaron ist nicht die Rede — das Vorrecht haben, Jhwh mit Opfern zu nahen (44 15). Ez spricht es deutlich aus, dass er damit etwas neues einführt (vgl v 6b 7 ss), und rechtfertigt diese Neuerung mit einem rechtlich-religiösen Grunde. Es ist psychologisch rein unmöglich, dass Ez die Gesetzgebung von P^g kennt und

voraussetzt, nach welcher der Unterschied zwischen Priestern und Leviten seit Urzeiten besteht und nach welcher letztere niemals das Priesterrecht gehabt haben. Diese Nichtkenntnis ist aber nur möglich, wenn P^g damals noch nicht vorhanden war. Folglich muss P^g jünger sein als Ez (vgl Reuss l. c., Smend 313 360 ss, Wp [2] 126 ss p [3] 123 ss, Kue § 11 S 194 § 15 A 15 S 282, Corn 65, Driv 132).

Dass Ez den Anfang der principiellen hierokratischen Gliederung macht — früheres faktisches Bestehen von Rangunterschieden ist damit natürlich nicht ausgeschlossen —, bewährt sich daran, dass er noch keinen Hohepriester hat. Es hängt das damit zusammen, dass Ez auch die Umbildung Israels aus einem Staat zu einer Kirche noch nicht vollzogen hat. Das Dt setzt das Königtum noch voraus, in P^g ist es als Faktor des Gemeindelebens spurlos verschwunden, bei Ez sieht man beinahe, wie es abtritt: es führt bei ihm noch ein halbgeistliches Scheindasein in der Figur des נָשִׂיא (44 3 45 7), mit einem unveräusserlichen Grundbesitz und bescheidenen Einkünften und dem Beruf, den Kultusaufwand zu bestreiten (45 13 ss 46 2 10 s). Man sieht, das alte politische Königtum, das durch die Ereignisse weggewischt war und zwar nach der dt'istischen Geschichtsbetrachtung mit Recht, hat angefangen auch für die Gedanken und Hoffnungen seine Bedeutung zu verlieren und steht im Begriff hinter dem Priestertum zu verschwinden. Auch hier hat P^g das Resultat der Entwicklung fixiert und einen Hohepriester an die Spitze des eben damit in eine Kirche verwandelten Volks gestellt (vgl Reuss l. c., Smend 313).

Ein anderer Unterschied zwischen Ez und P^g besteht darin, dass die Priester bei jenem Söhne Zadoks, hier Söhne Aarons heissen. Dieser Unterschied verlangt seine Erklärung. Söhne Zadoks ist jedenfalls die Bezeichnung der alten jerusalemischen Tempelpriesterschaft. Warum hat P^g diesen Namen nicht beibehalten? Es wird nicht bloss das archaistische Streben gewesen sein. Nach dem Vorgang von Oort ThT XVIII 289 -335 und Kue § 15 A 15 S 283 hat St GJ II 104 s gezeigt, dass die Zadokiden den von Ez erhobenen Anspruch auf ausschliesslichen Besitz des Priestertums nicht durchführen konnten. Nach dem Ausweis von Esr 2 63 Neh 7 63—65 sind bei der Restauration auch nichtzadokidische Priester in ihrem Priestertum bestätigt worden, denn nur unter dieser Voraussetzung war es erwähnenswert, dass die Ansprüche einzelner abgewiesen worden sind. Damit stimmt es ganz überein, wenn 1 Chr 24 von den Priesterfamilien 16 auf Eleasar, 8 auf Ithamar zurückgeführt werden: die Linie Eleasar wird sich mit den Zadokiden decken, von Ithamar

stammt der seinerzeit von Zadok verdrängte Ebjatar ab. Das Priestertum ist also auf eine breitere Basis gestellt worden, als Ez gewollt hatte. Dem entspricht es, dass Aaron, der in der älteren Sage das goldene Kalb verfertigt hatte also dort Prototyp der Höhenpriester ist, zum Stammvater aller legitimen Priester, auch der Zadokidischen gemacht worden ist. Ob die damals aufgenommenen Nichtzadokiden nordisraelitischen Priestergeschlechtern angehört haben, oder ob man sich darunter Nachkommen nur der alten judäischen Höhenpriester zu denken hat, ist für die Hauptfrage gleichgiltig und wohl kaum mehr zu entscheiden.

Im Zusammenhang damit fällt nach einer geradezu bestechenden Vermutung Stade's (GJ II 105) plötzlich auch ein Licht auf die Entstehung des Hohepriestertums. Wenn die Zadokiden auf völlige Durchsetzung des von Ez für sie beanspruchten Vorrangs haben verzichten müssen, so ist die Errichtung des ihnen zugefallenen Hohepriestertums vielleicht eine Entschädigung für diesen Verzicht. Damit wäre dann auch die höchst auffallende Erscheinung verständlich, dass man die Restauration des Kultus mit der Stiftung einer jedenfalls in dieser Gestalt völlig neuen, nicht einmal von Ez vorhergesehenen Institution begann. Für P^g, wo dieses erst nach Beginn der Restauration gewordene schon ebenso feste Voraussetzung ist wie die Scheidung von clerus major und minor, ergäbe sich daraus mit geradezu zwingender Notwendigkeit die Abfassung nicht mehr im Exil (vgl St GJ II 184), aber auch nicht in der ersten Zeit der Restauration, sondern in einigem Abstand von der ersten Konsolidierung der neuen jerusalemischen Verhältnisse.

Die Vergleichung der übrigen in Betracht kommenden Punkte liefert ein damit übereinstimmendes Ergebnis. Das bewegliche Einkommen der Priester ist bei Ez gegenüber dem Dt nur wenig gesteigert (vgl 44 $_{29}$ s mit Dt 18 $_{3}$) und bleibt andererseits hinter P^g dadurch wesentlich zurück, dass von einem Levitenzehnten und von Ablieferung der Erstgeburten an den Priester noch nichts bekannt ist (vgl Smend 314 367, Reuss l. c., Wp ^{2} 171 s p ^{3} 169, Kue § 11 S 196 § 15 S 276 u. A 16). Mit P^g berührt sich Ez in der Idee eines besonderen Priester- und Levitenlandes (Ez 45 $_{1-8}$ 48 $_{8-22}$; vgl d. Plan bei Smend 369 u. St GJ II n. S 48). Ez sondert bei der Verteilung des Westjordanlandes zwischen den Gebieten von Juda (im Norden!) und Benjamin (im Süden!) einen 25 000 Ellen breiten von Osten nach Westen laufenden Streifen für den Fürsten ab. Aus diesem Streifen wird ein Quadrat von 25 000 Ellen abgesondert und wieder in drei von Osten nach Westen

laufende Streifen geteilt. Im südlichen 5000 Ellen breiten liegt, also nicht mehr auf der Stelle der vorexilischen Stadt Jerusalem sondern mehr in der Nähe von Bethlehem, die neue Reichshauptstadt, das Gebiet ist Ackerland der Bürger des neuen Jerusalem. Im mittleren Streifen, der 10 000 Ellen breit ist und den Priestern gehört, liegt der, also von der Stadt abgesonderte, Tempel. Der nördliche Streifen, wieder 10 000 Ellen breit, gehört den Leviten. Diese Landzuweisung ist auf den ersten Blick noch ungeheuerlicher als die Ausscheidung der Levitenstädte in P^g. Ez scheint also in diesem Punkt P^g gesteigert zu haben. Indessen ist auf zweierlei zu achten: diese Gebietabsonderung mit ihrem Zweck, die Heiligkeit des Tempels zu schützen, ist von P^g in der Lagerordnung nachgeahmt worden; für die Zeit der Ansässigkeit hat P^g die Phantasie Ezechiels nicht übernommen, da die bei Ez hiefür vorausgesetzte und notwendige Umgestaltung des Landes (Ez 47) nicht eingetreten war. P^g hat sich also hier in gewohnter Nüchternheit den Verhältnissen angepasst, freilich wie gezeigt wurde, doch nicht so vollständig, dass ein vollziehbares Gesetz herausgekommen wäre (vgl Smend 314 368 s Wp[2] 169 s p[3] 167 s, Reuss l. c., Kue § 11 S 196 § 15 A 16, StGJ II 49 54 151).

Hinsichtlich des Kultus steht Ez deutlich zwischen Dt und P^g. In der Festgesetzgebung (45 21—25) trifft er mit dem Dt darin zusammen, dass Passah und Laubhütten je 7 Tage dauern sollen, mit P^g dagegen hat Ez die Datierung dieser Feste auf den 15. Tag des 1. bzw 7. Monats und eben damit die Denaturierung der Feste gemeinsam. Im einzelnen zeigen Ez und P^g hier starke Unterschiede. Ein gemeinsamer Zug hingegen ist, dass auch bei Ez das Sündenbewusstsein sich der Feste bemächtigt; eine natürliche Freude vor Jhwh ist an seinen Festen auch nicht mehr denkbar. Anstatt des Neujahrs und des grossen Versöhnungstags in P hat Ez zwei Sühnetage, am 1. Tag des 1. Monats (45 18) und nach M am 7. Tag des 1. Monats, nach LXX am 1. Tag des 7. Monats (v 20), beide übrigens mehr Reinigung des Hauses als Versöhnung des Volks. Der feierliche grosse Versöhnungstag von P^g ist in Ez jedenfalls noch nicht erreicht; schon die Sühneriten die er vorschreibt sind weit einfacher (vgl Smend 313 s 375 ss, Reuss l. c., Wp[2] 110 s p[3] 107 s, Kue § 11 S 197).

Auch die Opfervorschriften bei Ez 45 s bezeichnen eine Zwischenstufe zwischen Dt und P^g. Ez geht über Dt hinaus und nicht so weit als P^g. Von dem Beweise Smends 377 s, dass die Opferordnung von Ez gegenüber der von Nu 28 s ursprünglicher ist, kann hier abgesehen werden, da diese beiden capp ziemlich

sicher nicht P^g gehören. Vom Dt unterscheidet sich Ez namentlich dadurch, dass die Schlachtopfer bei ihm stark zurücktreten. Dagegen spielen bei ihm, wie bei P^g, die Sühnopfer eine grosse Rolle (vgl 40 39 42 13 43 19 44 29 46 20), — auch hier also wie bei den Festen das Eindringen des Sündenbewusstseins. Aber so weit wie P^g ist Ez noch nicht fortgeschritten. Das Thamid kennt er nur als Morgenbrandopfer (46 13 ss), und der Unvollständigkeit in der Umwandlung des Staats zur Kirche entspricht es, dass Fürst und Volk noch eines Sühnefarrens wert geachtet werden (45 22), während bei P^g Lev 9 15 für das Volk ein Bock genügt (vgl Smend 313 s 377 s, Reuss l. c.).

Die Priorität Ezechiels vor P^g bestätigt sich also auf allen Punkten. Wie erwähnt hat Ez seinen Kultusentwurf 573 oder 572, also 50 Jahre nach der Promulgation des Dt geschrieben. Das zeigt, dass die Entwicklung der Ideen keine sehr rasche gewesen ist. Auch von hier aus kann P^g zeitlich nicht allzunahe an Ez heraufgerückt werden, womit die schon wiederholt ausgesprochene Vermutung zusammentrifft, dass P^g erst einige Zeit nach Beginn der Restauration geschrieben ist. Kue § 15 S 291 u. A 27 lässt als Abfassungszeit speciell die Jahre 500—475 offen; er geht so weit herunter mit Rücksicht auf die von ihm angenommene Zeit von P^h; noch weiter herunterzugehen ist jedenfalls unmöglich, da auch ein genügender Zeitraum für die (458 fertige) Verbindung von P^g mit P^h frei bleiben muss. Eher wäre Kue geneigt noch etwas weiter in der Zeit zurückzugehen. Stade GJ II 152 und Corn 67 nehmen ungefähr das Jahr 500 an. Es wird sich empfehlen, spätestens den ersten Anfang des 5. Jahrhunderts anzusetzen, da Esra, wie nachher gezeigt werden wird, unter allen Umständen an der Abfassung von P^g unbeteiligt ist.

Als Ort der Abfassung ist Babylonien bezeugt durch die Nachricht, dass Esra das Gesetz des Moses von dort mitbrachte. Die Orientierung des Heiligtums vom palästinensischen Standpunkt aus ist dann eine Abstraktion von der momentanen Umgebung, wie sie bei einer mit dem Geist in der Heimat weilenden Schriftstellerei sich wohl verstehen lässt. Dass P^g, wenn schon der Ausdruck einer Schulmeinung, doch einen Verfasser hat, ist wie gesagt das wahrscheinlichere. Kue § 15 A 27 S 293 vermutet freilich, auch P^g habe jedenfalls zwei Redaktionsstadien durchgemacht, da in der Schöpfungsgeschichte noch ein ursprüngliches Achttagewerk durchschimmere. So lange keine anderen Anhaltspunkte entdeckt werden, ist diese Vermutung unnötig. Man kann es sich kaum

anders denken, als dass die Schöpfungsgeschichte in P^g von Anfang an auf die Institution des Sabbaths abzielte. Wenn, wie Wc 186 ss und Dillm I 14 gezeigt haben, das Sechstagewerk allerdings durch Zusammenrücken eines ursprünglichen Achttagewerks entstanden ist, so ist diese Umbildung entweder von P^g gleich bei Verarbeitung der vermutlichen babylonischen Vorlage oder noch wahrscheinlicher schon von J^2 vorgenommen worden, da ja nach Budde's Nachweis J^2 einen dem Schöpfungsbericht in P^g ähnlichen gehabt hat. Auch Ex 20 11 wird auf Grund eines Sechstagewerks in J^2 rsp. JE verständlicher.

§ 56. Zeit und Ort der Abfassung von P^h.

Verwickelter als bei P^g liegt die Frage der Abfassungszeit bei P^h. Zwar über die Ansetzung der Sammlung von P^h wird kein Zweifel sein können. Die Schlussrede Lev 26 setzt jedenfalls das Exil voraus und zwar das babylonische (vgl Wc 172 s, Wp² 407 p³ 401). An die assyrische Gefangenschaft kann man nicht denken. Dieses Kapitel, das zweifellos auf die alte Prophetie zurücksieht (vgl v 31 mit Am), zeigt doch gar keine Verwandtschaft mit dem alten ächten Jes. Die Gedanken und Gefühle, die hier vorliegen, herrschten in Ezechiels Zeit vor. Dass der Fall Samariens eine solche Depression in Jerusalem hervorgebracht habe, ist nicht recht denkbar, und nach Judäa gehört Lev 26, da die Einheit des Kultus vorausgesetzt wird. Dazu kommt die Verwandtschaft mit dem Dt. Im Stoff und in der Anlage stimmt diese Rede mit Dt 28 überein, und auch einzelne bezeichnende Wendungen und Ausdrücke sind ihr mit dem Dt (und späteren Propheten) gemeinsam (vgl v 16 mit Dt 28 22 65, ראשנים *Vorfahren* v 45 und Dt 19 14 Jes 61 4, zu לבבם הערל v 41 vgl Dt 30 6 Jer 4 4 9 25 Ez 44 7 9). Da aber weiter auch Berührungen mit P^g im Ausdruck vorkommen (פרה ורבה v 9, הקים ברית v 9, התוהה, אני nie אנכי, übertriebene Anwendung der Akkusativpartikel und Vorliebe für das allgemeine נתן statt speciellerer Verba v 11 17 31; Wc 173), so ist schon von hieraus die natürlichste Annahme die, dass Lev 26 zwischen Dt und P^g ins babylonische Exil zu verlegen ist. Man kann aber noch genauer fixieren. Das Kapitel giebt sich als Drohrede. Dazu passt der Schluss v 40 gar nicht, denn in einem Atem mit der Drohung vollständigen Untergangs (v 39) wird dann doch wieder die Restitution in Aussicht genommen. Das hat gewiss seine Analogien bei den Propheten. In einer Mosesrede hingegen ist es ein allzurasches Hinausfallen aus der Rolle, das nur dann verständlich wird, wenn es durch eine mächtige Bewegung

der Gegenwart veranlasst wird. Das würde auf die letzte Zeit des babylonischen Exils oder schon auf die erste Zeit nach demselben führen (Wc 173, Wp² 407 p³ 401). Kue § 15 A 9 S 271 hat von dem cap den Eindruck, die Strafzeit Israels sei noch nicht zu Ende.

Ist aber Lev 26 die Schlussrede einer in cp 17—25 vorliegenden Sondersammlung von Gesetzen, so darf erwartet werden, dass die in cp 26 zum Vorschein kommende Situation sich auch in den Gesetzen der Sammlung nicht verleugnet. Diese Erwartung trifft auch vollständig zu, wie schon die oben § 52 gegebene Herausstellung der sachlichen Eigentümlichkeiten von P^h im einzelnen ausweist. Es ist da gezeigt worden, dass die Gesetzgebung von P^h im Ganzen desselben Geistes ist wie P^g, dass sie aber in einer ganzen Reihe von Punkten mit Dt teils ganz übereinstimmt [1]), teils diesem Gesetz nahe steht und dann hinter P^g zurückbleibt, ein Verhältnis das eben wiederum durch die Annahme am besten und einfachsten sich erklärt, dass diese Sammlung P^h zwischen Dt und P^g liegt, worauf eben auch die Schlussrede hinführt.

Wenn dem so ist, so muss P^h dem Ezechiel nahe stehen. Das ist in der That auch der Fall (vgl zu dieser Frage Smend S XXV ss 314, Kue § 15 A 10, Driv 138 ss). Schon in der Sprache herrscht grosse Uebereinstimmung.

Namentlich Lev 26 zeigt mit Ez eine Menge Berührungen: vgl v 3 mit Ez 5 6 s 11 20. — v 4 mit 34 26. — v 4 20 mit 34 27. — v 5 mit 34 28 39 26. — v 6 mit 34 25. — v 9 mit 36 9 s. — v 9b 42 45 mit 16 60 62a. — v 11 mit 37 26 s. — v 12 mit 11 20 34 30 36 28. — v 13 mit 34 27. — v 15a 43b mit 5 6 20 13 16 24 — v 19 mit 7 24 24 21 30 6 18 33 28. — v 22 mit 5 17 14 13 15 17 19 etc. — v 25 mit 5 17 6 3 11 8 14 17 29 8. — v 26 mit 4 16 5 2 12 14 16 12 15 20 14 13 16 20 23 22 15. — v 29 mit 5 10. — v 30 mit 6 4 ss. — v 31 mit 35 4 5 14 25 13 29 10. — v 31 s mit 20 26 30 12 14 32 10. — v 33 mit 5 2 12 12 14. — v 36 39 (vgl 34 41 44) mit 39 27. — v 39 mit 4 17 24 23 (vgl 33 10). — v 42 mit 16 60. — v 43 (vgl auch oben v 15) mit 13 6 36 3. — v 45 mit 5 8 20 9 14 22 41 22 16 28 25 (vgl Smend XXVI, Driv 140, weiteres mehr in zweiter Linie in Betracht kommendes Smend XXVII. Aber auch die Gesetze von P^h zeigen zahlreiche Berührungen mit Ez (Driv 139 zählt deren 50 auf).

Dazu kommt die sachliche Uebereinstimmung (vgl Smend XXV s). Gemeinsam ist beiden das religiöse Interesse am Heimatland (vgl Lev 18 25 28 19 29 20 22 s mit Ez [16 50] 22 3), die Vorstellung von Israels Götzendienst in Aegypten (Lev 18 3 Ez 20 7 ss), das Eifern gegen Götzendienst und Zauberei als Hurerei (Lev 17 7 19 31 20 5 s und Ez 16 24) und gegen das Kinderopfer (Lev 18 21

1) Vgl hiezu auch gelegentliche Einzelheiten wie das Land wo Milch und Honig fliesst 20 24, den Hinweis auf die Ausführung aus Aegypten 19 36 u. ähnl.

20 2 ss und Ez 16 20 ss); beiden ist wichtig der Sabbath (Lev 26 2 19 3 30 und Ez 20 12), die Zucht des Geschlechtslebens (Lev 18 20 und Ez 18 22), überhaupt die levitische Reinheit (Lev 20 25 10 10 11 47 und Ez 22 26 42 20 44 23), namentlich bei den Priestern (Lev 21 1 ss 11 = Ez 44 25, Lev 21 5 10 = Ez 44 20, Lev 21 7 13 14 = Ez 44 22), ferner die Enthaltung von Blut (Lev 17 10 ss 19 26 und Ez 4 14 44 31). Ebenso findet sich, was indessen der Natur der Sache nach weniger in Betracht kommt, grosse Uebereinstimmung in den Sittengeboten (einzelnes vgl Smend XXVI). Dagegen kennen beide den grossen Versöhnungstag am 10. des 7. Monats nicht (gegen Reuss Wp [2] 402 p [3] 396).

Diese Uebereinstimmung ist bedeutend genug, um den Gedanken nahe zu legen, dass P^h und Ez identisch sind. Dahin haben sich Graf, Bertheau, Colenso, Kayser und dann LHorst S 69—96 ausgesprochen, letzterer speciell so, dass er den Ezechiel eben für den Sammler der Gesetze und Verfasser der Schlussrede hält. Indessen diese Gleichung lässt sich nicht durchführen, wie zuerst Nöldeke S 70 ss gezeigt hat. Es sind auch Differenzen vorhanden, welche sie unmöglich machen.

Trotz der massenhaften Berührungen deckt sich der Sprachgebrauch von P^h und Ez doch nicht vollständig (vgl Nöldeke 70 s, Smend XXVII, Kue § 15 A 10, 2). Ez hat einige P^h eigentümliche Ausdrücke und Wendungen nicht, so עַמָּיו, מַצֵּבָה, פֶּסֶל, מַסֵּכָה, עָמִית, יָשָׁן נוֹשָׁן, וְאֵין רֹדֵף, הָלַךְ עִם פִּי קְרִי (Lev 26 21 23 24 27 28 40 41), שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת פִּי, אֲנִי יהוה (dafür: *und ihr sollt wissen, dass ich Jhwh bin*), statt וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ (Lev 17 10 20 3 5) sagt Ez 14 8 וְהִכְרַתִּיו מִתּוֹךְ עַמִּי. Dagegen hat P^h die bei Ez oft gebrauchten Ausdrücke שָׁפַךְ חֲמָתוֹ und שָׁפַךְ זַעְמוֹ nicht. Dazu kommen stilistische Unterschiede. Zwar wenn Nöldeke S 70 meint, sowohl die spitze Kürze der Lev 18 ss zu Grund liegenden Sätze als der breite Ritualstil in Lev 21 seien Ez fremd, so liesse sich ersteres damit zurechtlegen, dass Ez ja nicht als Verfasser gedacht werden müsste, sondern bloss Sammler sein würde; dem zweiten Argument liesse sich ev. durch Hinweis auf die Ueberarbeitung ausweichen, die das Kap. bei der Vereinigung mit P^g erfahren hat. Dagegen hebt sich cap 26 mit seinem strengen Redefluss von der breiten und zerflossenen Art Ezechiels ab. Ausschlaggebend ist das freilich nicht: Ez könnte sich ja auch einmal selbst übertroffen haben (vgl Kue l. c.). Wichtiger ist der Unterschied der literarischen Einkleidung: die Heiligkeitsgesetze sind dem Moses zugeschrieben, eine Form, deren sich Ez nicht

bedient hat und die von ihm zu erwarten kein Grund ersichtlich ist (Kue § 15 A 10, 3).

Entscheidend sind die sachlichen Differenzen zwischen Ez und P^h (vgl Kue § 15 A 10, 4, Reuss § 369). Dieselben betreffen zum Teil Kleinigkeiten: P^h und Ez schreiben verschiedene Quanta Mehl und Oel für die verschiedenen Speisopfer vor (Ez 46 [5 7 11] 14 Lev 23 13, wieder anders P^g Ex 29 40 [Nu 28 5 9 13 ss 29 4 ss]), auch kennt Ez keine Weinspenden (auch 45 17 s nicht; 20 28 werden sie sogar verworfen). Doch gehen Ez und P^h auch in Hauptpunkten auseinander. Allerdings in eigentümlicher Weise: sucht man beiden eine Stelle im Uebergang von Dt auf P^g anzuweisen, so zeigt sich, dass in einigen Punkten Ez gegenüber P^h eine fortgeschrittenere Stufe der Entwicklung darstellt, in andern P^h gegenüber Ez. Bei P^h ist der Unterschied von Priestern und Leviten jedenfalls nicht nachzuweisen, Frühlings- und Herbstfest werden noch nicht datiert und hängen noch viel mehr mit dem Landbau zusammen als bei Ez, endlich kennt P^h keine Sühnopfer. Wenn P^h in diesen Stücken hinter Ez in der Entwicklung der Gesetzgebung zurückgeblieben erscheint, so ist in andern wieder ein Fortschritt über Ez hinaus vorhanden. Das ezechielische Gesetz über das Sabbathjahr 46 17 gestattet keine Vergleichung mit dem von P^h, da Ez auf den Landbau keinen Bezug nimmt. Auf keinen Fall aber kennt Ez den Unterschied zwischen dem Hohepriester und den gewöhnlichen Priestern; denn dass die Nichterwähnung des Hohepriesters bei Ez kein Zufall ist, ergiebt sich nicht bloss aus seinem Bild der politischen Verfassung, sondern auch aus Stellen wie 44 20 gegenüber Lev 21 5 10 und 44 22 gegenüber Lev 21 7 13. Von dem nach dem jetzigen Wortlaut von P^h vorliegenden Unterschied, dass die Priester bei Ez als Söhne Zadoks, bei P^h als Söhne oder Same Aarons bezeichnet werden, wäre nach Kue (s. o. S 416) abzusehen.

Auf Grund dieser Daten haben Nöldeke, Kuenen, Wellh (Wc 171, Wp [2] 402 p [3] 396), Klostermann (Zeitschr. f. luth. Theol. 1877, 406—445), Reuss, Smend, Delitzsch (Stud S 617 ss), Driver (141) die Identifikation von P^h und Ez in jeder Form verworfen.

Dass die dann sofort sich erhebende Prioritätsfrage bei der Ungleichmässigkeit der Unterschiede zwischen P^h und Ez verschieden beantwortet wird, lässt sich denken. Nöldeke 71 kommt zu dem Resultat, „dass Ez diese Kapitel besonders eifrig studiert hat“, und für die Priorität von P^h haben sich mit ihm Klostermann, Delitzsch und Driver entschieden. Nach Smend XXVII „kann es für gewiss gelten, dass P^h jünger ist als Ez, zumal Lev 26 offenbar im ba-

bylonischen Exil geschrieben" und (S 315) „eine handgreifliche Nachahmung Ezechiels ist". Die Priorität der Sammlung P^h vor Ez wird allerdings daran scheitern, dass der Verf. von Lev 26 3—45 jedenfalls eine längere Gefangenschaft hinter sich hat als Ez (Wp 2 402 p 3 396, Kue § 15 A 10, 5). Aber der weitere Schluss, dass P^h von Ez abhängig sei (Smend, Kue) und zwischen Ez und P^g, allerdings näher bei jenem stehe (Wp l. c.), ist von hier aus doch nicht ohne weiteres zu machen. Schon die stilistischen Vorzüge von Lev 26 vor Ez, sowie die allerdings vereinzelten Selbständigkeiten dieser Rede verbieten, in ihr eine handgreifliche Nachahmung des Propheten zu sehen. Es liegt hier engste Schulverwandtschaft vor; mehr wird man nicht sagen können. Das Gleiche wird auch von den Gesetzen von P^h gelten; dass P^h hierin durchaus von Ez ausgegangen sei, ist durch den dargelegten Sachverhalt ausgeschlossen. Vielmehr sind Ez und P^h sachlich zwei gegenseitig selbständige parallele Vertreter derselben Gesetzesschule, die zwischen dem Dt und P^g steht. Beide mögen von den Vorlagen ausgegangen sein, die für P^h mit Notwendigkeit vorauszusetzen sind. Dass P^h jünger ist als Ez, wird durch diese Ansicht der Sache nicht im mindesten ausgeschlossen.

In welche Zeit ist die Sammlung von P^h aber genauer anzusetzen? Die Schlussrede erlaubt kaum eine bestimmte Datierung; sie ist wie gesagt gegen den Schluss des Exils und im Anfang der Restauration möglich. Vielleicht lässt sich eine bestimmte historische Situation aus den Gesetzen erschliessen.

Wurster ZatW IV 122 s hat auf das Schlachtgesetz von P^h hingewiesen. Dasselbe ist auffallend. Während Dt und P^g um der Konzentration des Kultus willen das Schlachten zu einem profanen Akt machen, wird bei P^h wie in der alten Zeit jedes Schlachten als kultischer Akt gedacht und in konsequenter Durchführung der Kultuszentralisation verlangt, dass jede Schlachtung an dem einen Heiligtum vorgenommen werde (17 3 s). Wurster fragt nun, wann das den Israeliten nach dem Jahr 621 geboten werden konnte, und meint, in abstracto seien zwei Momente denkbar: die Zeit unmittelbar vor dem Exil, etwa zwischen 599 und 588, und die Zeit unmittelbar nach dem Exil. In diesen beiden Zeitabschnitten war allerdings das israelitische Gemeinwesen so zusammengerückt, dass eine derartige Forderung erhoben werden konnte. Die Zeit vor dem Exil fällt für die Sammlung wegen der Schlussrede weg. Somit wäre P^h unmittelbar nach dem Exil anzusetzen, als die heimgekehrten Exulanten sich noch in Jerusalem selbst oder unmittelbar bei der Stadt ansiedelten. Die Gesetzgebung von P^g, welche auch keine Vorsichts-

massregeln gegen Abgötterei für nötig erachtete, konnte dann eine Lockerung eintreten lassen. Für diese Zeit von P^h spricht auch die Bekanntschaft dieses Gesetzes mit einem Hohepriester, der sich vor den andern durch höhere levitische Heiligkeit auszeichnet. Kue (vgl o. S 444) hat gegen Wursters Ansetzung nur das Bedenken, dass nach seiner Meinung die Schlussrede noch ins Exil weist. Abfassung in Babylonien ist ebenso wie bei P^g vorauszusetzen.

„Das Alter von P^h darf nicht mit demjenigen seiner Quellen verwechselt werden" (Kue § 15 A 10 5). Die Frage nach dem mutmasslichen Alter der Vorlagen von P^h ist daher für sich zu behandeln. Freilich über Mutmassungen wird man da nicht hinauskommen. Wurster l. c. 127 hält es für möglich, dass schon im 9. oder 8. Jahrhundert, vielleicht noch früher, jedenfalls aber vor dem Dt in priesterlichen Kreisen wissenswerte Bestimmungen über Reinheit und Opfer aufgezeichnet wurden, wie sie in Lev 11—15, auch 1—7 verwertet sind. Auch Kue weist den Gedanken ab, dass P^h Gesetze erfunden habe; die Vorlagen können lange Zeit vorher existiert haben, so gut wie die Thora, die Dt 14 3—21 aufgenommen worden ist. Für relativ höheres Alter der Vorlagen von P^h und der verwandten Thoroth tritt auch Driver 143 s ein: das Verhältnis von P^h und Ez werde durch diese Annahme verständlicher; Driv hält die in P^h verarbeiteten Thoroth für älter als das Dt, dessen zahlreiche (gegen 50, vgl Driv 68—70) Parallelen mit P speciell P^h darin ebenfalls ihre Erklärung finden.

Die Vorstellung vorexilischer priesterlicher Thoroth wird ja auch gelegentlich durch das Dt nahe gelegt. Mit Energie hat sich indessen St GJ II 64 ss gegen diesen Gedanken gewendet. Zwar dass die priesterliche Gesetzgebung eine willkürliche Erfindung sei, ist auch seine Meinung natürlich nicht. Er hält sie für schriftliche Fixierung des kultischen Herkommens im jerusalemischen Tempel. Aber eben eine solche schriftliche Fixierung, meint er, sei nur im Exil denkbar, da aber auch mit Notwendigkeit zu erwarten. Schon das Aufhören des alten Kultus könnte zur Aufzeichnung des kultischen Herkommens veranlasst haben. Noch mehr aber führten dazu die religiösen Erwägungen des Exils. Die durch das Dt hervorgerufene feste Ueberzeugung war, dass Israel untergegangen sei wegen der Abgötterei und falschen Verehrung Jhwh's. Für den Fall der Heimkehr musste also die Wiederholung dieser Dinge unter allen Umständen vermieden werden. Nun hat nach der Anschauung des Dt in Jerusalem seit Salomo ein Gott wohlgefälliger Kultus bestanden. Also galt es, die dort geübten Gebräuche festzuhalten.

Jerusalemische Priester haben dann im Exil diese kultischen Gewohnheiten aufzuzeichnen angefangen, denn nur sie kannten die Details. Der Annahme vorexilischer schriftlicher Fixierung von Thoroth über den Kultus stellt Stade eine allgemeine Erwägung entgegen. Die Fortpflanzung eines ununterbrochen geübten Herkommens vollzieht sich in einem festgeschlossenen Kollegium, zumal wenn es sich dabei noch um Familientradition handelt, auf mündlichem Weg. Mündliche Unterweisung ist ohnehin für die Anlernung unumgänglich, und das Priestertum musste erlernt werden, so gut wie jede Geschäftspraxis. Ein Bedürfnis schriftlicher Aufzeichnung ist da gar nicht vorhanden, ja nicht einmal wünschenswert, wenn die Geschäftskenntnis auf den nächstinteressierten Kreis beschränkt bleiben soll. Bei einer heiligen Ueberlieferung, die längere Zeit nur auf mündlichem Wege sich vollzogen hat, pflegt ausserdem auch eine religiöse Scheu vor Niederschrift sich einzustellen, die Besorgnis vor Profanation des Amtsgeheimnisses — an Analogien dazu fehlt es ja nicht. Das Judentum hat in mündlicher Fortpflanzung sehr minutiöser Details auch später noch ungeheueres geleistet. Dagegen, dass die Ueberlieferung einer noch weniger ausgesponnenen Kultussitte vor dem Exil auf rein mündlichem Wege möglich war, wird von da aus allerdings nichts einzuwenden sein. Mit dem Aufhören des Kultus wurde das anders, und Stade ist der Meinung, dass im Exil eine vielfache Thätigkeit um Fixierung der früheren mündlichen Ueberlieferung sich bemühte. Erhalten ist voraussichtlich nur ein Teil dieser Aufzeichnungen.

Indessen dürfte in dieser Argumentation Stade's doch ein Punkt übersehen sein, der ihre Richtigkeit in Frage stellt. Es war schon wiederholt hervorzuheben, dass P^h und P^g keine Priestermanuale sondern Volksbücher sind; dann aber werden auch die als Grundlagen vorauszusetzenden Thoroth nicht Fixierungen der Kultuspraxis im eigentlichen Sinn gewesen sein — über Details des Kultus erfährt man ja gerade in P^h und P^g sehr wenig —, sondern von Anfang an Thoroth für das Volk. Das Vorhandensein solcher Thoroth vor dem Exil aber ist durchaus wahrscheinlich, und wenn auch Hos 8 11 ss sittliche Forderungen gemeint sind, so bezeugen Stücke wie der jahw. Dekalog, dass es auch kultische Thoroth gab. Auch das Dt ist keine Gegeninstanz gegen das Vorhandensein schriftlicher Thoroth in Jerusalem (St 65 A 2), denn in ihm wird ja eben die Beteiligung des Volks am Kultus geregelt. Endlich sind die punischen Opfertarife von Marseille und Carthago, auch wenn sie jünger als P sind, doch ein Beleg dafür (anders St S 64 A 1), dass auch

bei verwandten Völkern die Kenntnis dessen, was von den Gläubigen an die Priester zu leisten war, nicht der mündlichen Anweisung der Priester überlassen blieb. Je geordneter die Zustände waren — und die Centralisation des Kultus auf das königliche Heiligtum in Jerusalem wird sich gerade auch durch die hier herrschende feste Ordnung empfohlen haben —, desto eher ist schriftliche Fixierung etwa der von Seiten des Tempels an das Volk gestellten Anforderungen zu erwarten. Jer 7 22 dürfte dieser Annahme nicht entgegen stehen; die Vorstellung, dass derartige Aufzeichnungen göttliche Autorität beansprucht haben, erscheint zudem als entbehrlich. Dass die Initiative zu ihrer Fixierung rein aus Priesterkreisen hervorging, wird für derartige Thoroth ohnehin so wenig wie für das Dt zu erwarten sein. Wenigstens ist es genügend bezeugt, dass die judäischen Könige gerade in Finanzsachen Kontrolle über ihren Hofklerus geübt und auf Ordnung gesehen haben.

§ 57. Das Gesetzbuch des Esra und P^s.

Von der Ansicht über die Frage, ob die Thoroth, die jedenfalls in P^h verwendet sind, schon vor dem Exil fixiert oder erst exilische Aufzeichnungen sind, wird die Thatsache nicht berührt, dass die beiden Schriften P^h und P^g ein System enthalten, das als solches durchaus für die Restauration bestimmt war und thatsächlich auch die Grundlage des nachexilischen Judentums geworden ist.

Nun ist oben die Behauptung aufgestellt worden, das von Esra aus Babylonien mitgebrachte Gesetzbuch sei die Zusammenarbeitung von P^g und P^h gewesen. Der Beweis dafür ist den nächsten Folgen zu entnehmen, die der Gesetzespromulgation Esras gegeben worden sind. Es war schon oben davon die Rede, dass zunächst das Laubhüttenfest nach Lev 23 gefeiert wurde. Es sind zwei Momente, die an dieser Feier, der ersten dieser Art, hervorgehoben werden: die achttägige Dauer (Neh 8 18) und dann das Wohnen in Laubhütten (v 15—17); ersteres beruht auf P^g, letzteres auf P^h (Lev 23 40, vgl St GJ II 181) [1]). Aus der Verpflichtung, welche der Gesetzespro-

1) Es ist freilich auffallend, dass damals nicht das Versöhnungsfest gefeiert wurde. Aber der Schluss von Reuss § 387, dass dieses Fest darum nachesranisch und Lev 16 ganz sekundär sei, ist nicht nötig. Die Unterlassung der Feier des Versöhnungstags kann verschiedene Gründe gehabt haben. St GJ II 182 meint, man sei über den Vorbereitungen für die völlig neue Feier des Laubhüttenfestes nicht dazu gekommen und habe sich dann mit der nachträglichen Bussfeier am 24. des 7. Monats begnügt (Neh 9 1). Diese Auskunft sei auch dadurch möglich gewesen, dass Lev 16 noch nicht öffentlich verlesen und noch nicht ins Gemeindebewusstsein übergegangen war. Vielleicht darf

mulgation folgte, hat Dillm III 672 freilich den Beweis zu führen unternommen, dass P^g und P^h schon in Zusammenarbeitung mit JE und D zur Verlesung kam. Dillm meint, die Verpflichtung das Connubium mit Nichtisraeliten zu meiden (Neh 10 31) gehe auf Ex 34 12 15 s, die Verpflichtung auf Sabbathjahr und Schulderlass (v 32b) auf Dt 15 2. Allein die Verpflichtung auf Vermeidung des Connubiums mit Nichtisraeliten erklärt sich sehr einfach aus der ganzen historischen Situation. Die Frage der Mischehen hatte, wie schon erwähnt, die Gemeinde aufs tiefste erregt und musste erledigt werden, wenn man an eine durchgreifende Neuregulierung des Gemeindelebens ging. Ausserdem aber werden, wie gezeigt wurde (oben S 385 s 388), die Mischehen auch in P deutlich genug verworfen (vgl St GJ II 155 s 182). Der zweite Punkt der Verpflichtung, an Sabbathen und Festtagen auch mit Fremden keine Handelsgeschäfte zu machen (Neh 10 32a), hat ebenfalls keine ausdrückliche Gesetzesbestimmung zur Grundlage, sondern ist nur eine mit Rücksicht auf die unmittelbare Gegenwart (vgl Neh 13 15 ss) gemachte specielle Anwendung von der dem Priestergesetz eigentümlichen Forderung absoluter Sabbathruhe. Beim dritten Punkt, der Verpflichtung im 7. Jahr das Land und die Schuldforderung ruhen zu lassen, kann man allerdings an Dt 15 2 denken, aber es ist oben (S 415 s) davon die Rede gewesen, dass das jetzige Jobelgesetz in Lev 25 mit grösster Wahrscheinlichkeit die gründliche sekundäre Umarbeitung eines ursprünglich noch das Sabbathjahr betreffenden Gesetzes ist. Die beiden folgenden Bestimmungen, die Erhebung von $\frac{1}{3}$ Sekel jährlich zur Bestreitung der Gemeindeopfer (Neh 10 33 s), sowie die Verpflichtung auf Lieferung des für den Opferdienst nötigen Holzes (v 35), zeigen wieder, dass man nicht bloss an den Wortlaut des Gesetzes sich band [1]), sondern vielleicht die augenblicklichen Umstände, jedenfalls auch Konsequenzen des Gesetzes ins Auge fasste: die Kosten der vom Esranischen Gesetz verlangten Gemeindeopfer mussten doch irgendwie gedeckt werden, ebenso musste für Ermöglichung der Durchführung von Lev 6 2 Sorge getragen werden (vgl St GJ II 183). Die andern Bestimmungen der Verpflichtung, das Versprechen der Erstlinge, der Bikkurim, der Erstgeburt, der Reschith vom Backtrog,

man auch daran denken, dass die Veranstalter der ganzen Aktion nach Ausweis von Neh 8 9 ss aus naheliegenden Gründen zunächst eine trübe Stimmung nicht aufkommen lassen wollten.

1) Wenn je die Forderung von $\frac{1}{2}$ Sekel in Ex 30 11—16 in P^g ursprünglich sein sollte (vgl S 403), so wurde vielleicht zunächst auf die Armut der Gemeinde Rücksicht genommen; von Holzlieferung ist überhaupt nirgends die Rede.

von Baumfrüchten und von Most und Oel und namentlich der Zehnten (v 36 ss), entsprechen (vgl Nu 18 12 ss 15 20 s) ganz der Voraussetzung, dass Esra P^g + P^h vorlegte (vgl St II 183, Dillm III 672).

Es kann demnach als gesichert gelten, dass das Gesetzbuch Esras aus P^g und P^h bestand (so auch Corn S 67); aber auch sonstige, namentlich die mit P^h verwandten Thoroth mögen schon darin enthalten gewesen sein. Dagegen ist doch wohl anzunehmen, dass die Josuageschichte von P^g in diesem Korpus des Esra, das als mosaisch galt, nicht mit aufgenommen war. Es wird das auch durch die redaktionelle Behandlung von P^g im Buch Jos nahe gelegt, die von der im Pentateuch zu beobachtenden wesentlich verschieden ist.

Wann und durch wen ist die Zusammenarbeitung der in Betracht kommenden priesterlichen Schriften zum Gesetzbuch des Esra vollzogen worden? Nach dem Vorgang von Graf (in Merx, Archiv I 476, sodann auch Wurster ZatW IV 128) ist Reuss § 377 der Meinung, wenn Esra erst 14 Jahre nach seiner Ankunft sein Gesetz veröffentlicht habe, so ergebe sich daraus, dass er es nicht fertig von Babylonien mitbrachte, sondern eben zwischen 458 und 444 die Redaktion vollends besorgte. Kue § 15 S 291 u. A 27 hält das für möglich, lässt aber auch die andere Möglichkeit offen, dass die Vereinigung von P^g und P^h vor 458, etwa zwischen 475 und 458 noch in Babylonien seis von Esra seis von einem andern besorgt wurde. Der Vorstellung von Reuss stehen Bedenken entgegen. Wenn Stade II 155 s darauf aufmerkam macht, dass Esra von dem Vorhandensein zahlreicher Mischehen überrascht war, während das Gesetzbuch dieselben wiederholt verwerfe, und daraus folgert, dass Esra das Priestergesetz nicht verfasst habe, so ist jedenfalls zu sagen, dass die Frage nach der Redaktion des Esranischen Korpus noch nicht entschieden ist, wenn festgestellt ist, dass Esra diese Gesetzgebung nicht verfasst hat. Es ist vielmehr eine allgemeine Erwägung, welche dagegen spricht, dass Esra zwischen 458 und 444 die Redaktion seines Korpus besorgte. Esra hatte in einem lebhaften und erbitterten Kampfe um seine Existenz zu ringen; er ist in diesem Kampf schliesslich auch unterlegen und nur Nehemias Eingreifen hat sein Werk gerettet. Es ist nicht recht denkbar, dass er in dieser Zeit mit dem Gesetz in seiner Hand noch literarisch beschäftigt war. Das hätte sich schwer verheimlichen lassen und würde seine Stellung diskreditiert haben: er musste ein fertiges Gesetz in seiner Hand haben. Wenn er 14 Jahre lang damit nicht herausrückte, so erklärt sich das einfach dadurch, dass die Gegenströmungen gegen sein ganzes Unternehmen noch zu mächtig waren: wenn er vor der Zeit verriet, wo

er eigentlich hinaus wollte, so wäre er noch rascher und gründlicher abgelehnt worden; er musste behutsam vorgehen. Die Verbindung von P^g und P^h ist darnach vor das Jahr 458 nach Babylonien zu verlegen. Auch die Bestimmtheit, mit welcher von einem Gesetz Mosis in Esras Hand die Rede ist, weist darauf hin, dass Esra sich bei seinem ganzen Unternehmen auf etwas fertiges stützte. Es wäre auch allzu gewagt gewesen, mit einem unfertigen Gesetz ein solches Werk zu beginnen. Ob aber Esra selbst vorher in Babylonien die Redaktion seines Gesetzes besorgt hat? St GJ II 140 A 2 ist geneigt, diese Frage zu verneinen. Eine bestimmte Entscheidung wäre nur dann möglich, wenn wir uns ein sicheres Bild von der Persönlichkeit und dem Charakter Esras machen könnten. Sein Vorgehen und Kämpfen wird aber jedenfalls psychologisch verständlicher, wenn der Mann dabei von der Ueberzeugung getragen war, er habe das Gesetz Mosis in der Hand. Eine volle Ueberzeugung davon erscheint aber doch nur dann als möglich, wenn er auch an der Redaktion seines Korpus unbeteiligt war. Jedenfalls ist diese Redaktion mit grosser Heimlichkeit vollzogen worden, da der Inhalt des Gesetzes unbekannt blieb; es muss ein sehr interner und kleiner Kreis gewesen sein, der diese Arbeit besorgte. Esra wird als Werkzeug dieses Kreises verständlicher sein, denn als Mitglied. Seine Rolle würde darnach der des Josia bei der Einführung des Dt entsprechen.

Endlich ist in diesem Zusammenhang noch einmal auf die sekundären Stücke von P zurückzukommen. Dass die priesterliche Gesetzgebung mit der Promulgation des Esranischen Kodex nicht abgeschlossen war, giebt in thesi auch Dillm zu, obwohl er freilich den Umfang dieser sekundären Arbeit auf ein möglichst geringes Mass beschränken möchte. Dillm hält es nämlich für unrichtig, die nach der Promulgation des Esranischen Korpus eingegangenen Verpflichtungen als Massstab für das im Gesetz Esras vorauszusetzende zu Grund zu legen, da es unwahrscheinlich sei, dass die Priester es nachher wagen konnten, so erhebliche Steigerungen und Verschärfungen anzubringen, wie P^s sie gegenüber dem Kern von P aufweist (III 673). Wenn aber überhaupt Nachträge gemacht worden sind, so darf man vor dieser Vorstellung nicht zurückschrecken: der Gesetzeseifer des späteren Judentums hätte sich eher an Abschwächungen gestossen. Wie man aber überhaupt dazu kam, trotz dem kanonischen Ansehen, welches das Korpus durch Verpflichtung auf dasselbe erlangt hatte, noch Bearbeitungen daran vorzunehmen, erklärt sich sehr einfach daraus, dass die spätere Praxis Lücken im Gesetz und damit die Notwendigkeit der Ergänzung und Präzisierung aufdeckte,

und wie oben (S 420 ss) gezeigt worden ist, stimmt der Charakter dieser sekundären Stücke damit aufs beste zusammen. In vielen Fällen haben sich die notwendigen Zusätze wohl aus der mündlichen priesterlichen Thora entnehmen lassen, aus welcher das Gesetzbuch Esras grösstenteils geschöpft war; wo diese im Stich liess, mag wenigstens in der ersten Zeit die Not, die sonst Gesetze bricht, zur Gesetzgeberin geworden sein (so Kue § 15 S 294; vgl Reuss § 387, St GJ II 192 s). Als Urheber hat man sich in der Hauptsache die jerusalemischen Schriftgelehrten, meist Männer priesterlichen Standes, zu denken (Kue l. c., vgl o. S 423 424). Im einzelnen ist es freilich schwer, diese Ergänzung von der, wie sich zeigen wird, ebenfalls im priesterlichen Sinn arbeitenden letzten Redaktion und der damit zusammenhängenden Bearbeitung zu unterscheiden. Die sekundäre priesterliche Ergänzung mag auch noch nach der Zusammenarbeitung der Quellen zum jetzigen Pentateuch fortgegangen sein (vgl Kue § 15 A 33).

Was die Zeit von P^s betrifft, so nimmt Kue (§ 15 S 259) als wahrscheinlich an, dass die sachlich besonders wichtigen Zusätze bereits vor der Zusammenarbeitung von P mit den andern Quellen d. h. vermutlich schon um 400 hinzugefügt waren. Einer chronologischen Ordnung, vollends einer bestimmten Datierung des einzelnen enthält sich Kue. Wenn aber die Zeit, in welcher noch eine freie Bewegung und damit eine sachliche Ergänzung möglich war, nicht allzusehr ausgedehnt werden kann — und je rascher das Gesetz durch Abschriften verbreitet wurde, desto mehr wurde diese Thätigkeit eingeschränkt — so konnte eine rein formale Bearbeitung doch noch länger fortgesetzt werden. Als term. ad quem hiefür ist die Chronik anzusehen, welche den Hexateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt voraussetzt. Eine genauere Datierung der Chr. ist nun freilich schwierig, wenn nicht unmöglich. Aber dass diese formale Bearbeitung im 3. Jahrhundert noch fortging, beweisen die Differenzen zwischen LXX und M namentlich in Ex 35—40. Kleinere Aenderungen, die der Textgeschichte im engeren Sinn angehören, sind auch für noch spätere Zeit nicht ausgeschlossen (Kue § 15 S 295 u. A 34, St GJ II 192).

§ 58. Die Sprache von P und die Graf'sche Hypothese.

Schliesslich sind hier noch die Verhandlungen zu besprechen, welche über die Frage geführt worden sind, was etwa aus der Sprache von P für die historische Ansetzung dieser Schicht zu entnehmen sei. Darüber zwar ist man heute einig, dass dieses Argument der Natur der Sache nach nicht den Ausschlag geben kann. Sogar in dem Fall,

dass die Sprache von P sich als relativ alt geben würde, wäre die Entstehung der priesterlichen Schicht in exilischer oder nachexilischer Zeit nicht widerlegt: jüngere Autoren können auch Renaissanceschriftsteller sein, ihre Sprache an der älteren Literatur bilden und sich an diese anlehnen; das wäre dann ein künstlicher sprachlicher Anachronismus, der neben dem künstlichen sachlichen Anachronismus namentlich von P^g nicht überraschen würde. Es beweist daher gar nichts für das Alter von P^g, wenn Dillm I 17 s III 665 Wörter wie תֹהוּ וָבֹהוּ, תְּהוֹם oder eine Form wie הָיְתָה הָאָרֶץ Ge 1 24 ss als uralt ansieht: derartiges könnte sich zur Not aus den Vorlagen gerettet haben. Man braucht aber nicht einmal zu dieser Auskunft zu greifen, sondern darf gegenüber derartigen Erscheinungen darauf verweisen, dass es auch sonst die Eigentümlichkeit des amtlichen und kurialen Stils ist, veraltete Wendungen und Formen fortzuschleppen — und ein Analogon zu solchen Stilarten ist die priesterliche Sprache. Aber dass aus der Sprache von P keinenfalls auf hohes Alter geschlossen werden kann, ergiebt sich schon daraus, dass die Sprache von P^s, also von Stücken, die auch nach Dillm's Ansicht jedenfalls zum Teil nachesranisch sind, sich kaum von der Sprache der Grundschrift P^g unterscheidet.

Nachdem Wellh (jetzt Wp [2] 409 ss p [3] 403 ss) den Vorgang gegeben hatte, ist die sprachgeschichtliche Frage für den Priesterkodex eingehend zuerst von CVRyssel, de elohistae pentateuchici sermone Lpz 1878, in Angriff genommen worden. FEKönig, de criticae sacrae argumento e linguae legibus repetito Lpz 1879, hat sodann die Methode derartiger Untersuchungen erörtert und zum Schluss (S 58 ss) auch einiges Material zur Charakteristik des verschiedenen Sprachgebrauchs der Genesis zusammengestellt.

Ryssel will drei Perioden der hebräischen Sprache unterscheiden (S 19—33). Die erste geht bis ca 700; ihr Hauptkennzeichen ist im Süden die Freiheit von Aramaismen, die im Nordreich schon eindringen. Die zweite Periode, in welcher der Aramaismus allmählich eindringt, reicht bis Ende des 6. Jahrhunderts, Haggai, Sacharja und Maleachi gehören noch dazu (S 26—30). Die dritte Periode, in welcher der Aramaismus vorherrscht, beginnt um die Mitte des 5. Jahrhunderts (S 30 ss). Hierauf stellt Ryssel die Frage, ob die Sprache von P die der dritten Periode ist (S 34). Zur Vergleichung zieht er in erster Linie die Wortbildung und Grammatik bei (S 35—69), erst in zweiter Linie kommt die lexikalische Vergleichung (S 69 ss). Das Resultat ist ein eigentümliches (S 77 ss): Ryssel konstatiert eine Reihe von Zeichen seiner zweiten Periode, auch einzelnes, das er seiner

dritten zuweist; der hieraus zunächst sich ergebenden Konsequenz weicht er aber aus. Die Zeichen späterer Sprache will er nur in dem auf das Heiligtum, die Priester und Leviten sich beziehenden Teil der Gesetze finden, während die übrigen Gesetze samt der geschichtlichen Einleitung in die erste Periode gehören. Giesebrecht in seiner gleich nachher zu besprechenden Abhandlung ZatW I 179 ss und Kue § 15 A 11 haben gegen die ganze Anlage dieser Untersuchung eingewendet, dass die Frage, ob P der dritten Periode Ryssel's angehört, eine gegenstandslose ist, ganz abgesehen von der Richtigkeit dieser Einteilung der hebräischen Literatur. Ryssel's Zerreissung von P — namentlich P^g wird davon betroffen — ist aus sachlichen Gründen unmöglich. Kue l. c. macht aber auch darauf aufmerksam, dass eine Reihe von Ryssel als jung bezeichneter Wortbildungen gerade auch in den von ihm der ersten Periode zugewiesenen Gesetzen vorkommen. Andererseits hat schon Giesebrecht S 185 darauf hingewiesen, dass „die meisten der von Ryssel als spät bezeichneten Formen sich auch in der alten Literatur finden“ (so auch Driver, Journal of Philology XI 243 ss; vgl. u.).

Im Gegensatz zu Ryssel hat FGiesebrecht (Zur Hexateuchkritik. Der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten in ZatW I 177—276) die lexikalische Untersuchung in den Vordergrund gerückt und bei statistischer Vergleichung des Gebrauchs von 110 hiefür geeigneten Wörtern, d. h. mit Ausschluss ganz allgemeiner und umgekehrt ganz speciell technischer Ausdrücke (Tab. S 188—197) gefunden, dass nur 28, also nicht einmal 1/3 der verglichenen Wörter im 7. Jahrhundert vorkommen (vgl hiezu auch die Tabelle von Budde ZatW XI 203—211, sowie Driv introd. 123—128), dass die Sprache von P dagegen eine ganze Anzahl Aramaismen aufweist und dann weiterhin mit der Sprache der jüngeren Literatur vom Dt abwärts in fortwährender Steigerung sich berührt. Giesebr giebt als Resultat seiner Untersuchung folgende von Kue anerkannte Daten: „elohistische“ Vokabeln bieten Jes Micha Hos Amos an 12 textkritisch zum Teil fragwürdigen Stellen, Dt an 29, Jer an 58, Ez an 192, Hiob und Prov an über 80 (darunter allerdings die 30 שַׁדַּי in Hiob), ψ an ca 80, Cant Ruth Koh Dan an 23 Stellen, weiter Jud an 11, Sam an 6, Reg an 31 und J an ungefähr 30, dagegen Esth Esr Neh Chr an 229 Stellen — Zahlen, die allerdings, wie Giesebr selbst hervorhebt, darum keine absoluten Grössen sind, weil die Urkunden, denen sie entnommen sind, einen sehr verschiedenen Umfang haben. Dabei macht Giesebr aber geltend, dass eine ganze Anzahl „elohistischer“ Wörter in die ältere Literatur nur durch Textverderbnis oder durch Eingreifen von Redaktoren ein-

gedrungen ist. Andererseits muss er zwar zugeben, dass unter den 229 Stellen der jüngsten historischen Bücher gewisse Wörter wie אֲחֻזָּה, מְגֻרָשׁ, מַטֶּה sehr oft wiederkehren, aber trotzdem liegt in den historischen Büchern nach Giesebr's Berechnung die Sache so, dass wenn man von jenen 229 auch nur 100 Berührungen als einwandfrei gelten liesse, ihnen nach dem Verhältnis des Umfangs der älteren historischen Bücher ca 200 Berührungen in diesen entsprechen müssten (vgl S 204—216). In zweiter Linie bespricht Giesebr dann noch einige ausserlexikalische Erscheinungen in P (S 249—269).

An der lexikalischen Statistik Giesebr's setzt Kue l. c. aus, dass dieser in Ausscheidung der nach seiner Meinung auf Textverderbnis oder Interpolation beruhenden Parallelen der älteren prophetischen und geschichtlichen Literatur hie und da etwas zu weit gegangen ist. Eine eingehende Nachprüfung hat SRDriver den Arbeiten von Ryssel und Giesebr zu Teil werden lassen in seiner Abhandlung On some alleged linguistic affinities of the Elohist, Journal of Philology XI 1882 201—236, nach seiner eigenen Erklärung (Introd. 147 A 2), nicht um die Graf'sche Hypothese zu widerlegen, sondern rein im sachlichen Interesse. An der ganzen statistischen Methode Giesebr's tadelt Driver die einseitige Anwendung eines rein arithmetischen Verfahrens; die Fälle hätten nicht bloss gezählt, sondern auch gewogen werden müssen (S 202 203). Wie das gemeint ist, kann nur an dem in Frage stehenden Material selbst gezeigt werden.

Den allergrössten Nachdruck legt Giesebr (203 220—228) auf Aramaismen. Schon Ryssel hat solche zusammengetragen (S 70 - 72). Dessen Liste ist von Giesebr stark bereichert worden; letzterer glaubt 30 sichere Aramaismen zu erkennen; in 10 Fällen hält er Aramaismus für möglich. Wp² 414 A 1 p³ 408 A 1 warnt davor, auf Aramaismen, so lange sie vereinzelt sind, allzuviel Gewicht zu legen, und Driver 205—212 hat die Zahl der Aramaismen bei Ryssel u. Giesebr wesentlich eingeschränkt. Die folgende Uebersicht über die als Aramaismen in Frage kommenden Wörter und Ausdrücke schliesst sich an Giesebr's Tabelle an; mit R, G, Dr sind die genannten Abhandlungen von Ryssel, Giesebrecht und Driver bezeichnet.

נאחז *sich in einem Lande festsetzen*, Ge (34 10) 47 27 Nu 32 30 Jos 22 9 19, wird von G 225 mit dem „intrans." (?) Gebrauch von אָחוּז in dem stark aramaisierenden HL (3 8 אֲחֻזֵי חֶרֶב *Schwerttragende*) und dem syr. ܐܚܙ in aktiver Bedeutung (vgl Nöldeke, syr. Gramm. § 280) zusammengebracht, nach Dr 208 ganz ohne Grund.

אנה Niph. Ex 2 23, nur noch in jüngern at'lichen Schriften, im Aram. häufig; aber G.'s Annahme, dass אנה und ebenso אנק und נאק (נְאָקָה Ex 2 24 6 5) specifisch aramäische Stämme seien (S 227), hält Dr 208 für unbeweisbar; andere Wörter wie שְׁאָנָה oder נְהָמָה würden gar nicht passen.

בקר Pi Lev 13 36 27 33 und בְּקֹרֶת Lev 19 20 (R. 71, G. 198), ist ebenso im Targ.

u. Syr. (בַּקַּר, ܟܒܪ und ܟܒܪ) vorhanden. Nach Dr 217 hätte G. hier freilich gegen seinen Grundsatz einen t. t. beigezogen.

בָּרָא *schaffen* von G. (Tab. S 193, vgl S 247 s) als aram. Wort bezeichnet, wird von Wellh nur als spätes theologisches Abstraktum angesehen (Wp² 321 s 411 p³ 319 405); das Wort ist im Syr. (Pesch.) ganz gebräuchlich; aber ob es nicht aus Ge 1 dahin übernommen ist? (so R. 73).

גֹּדֶל Nu 15 30 von R. 70 genannt, von G. in der Tabelle aufgenommen, S 228 als zweifelhaft behandelt, nach Dr 206 allerdings auch, aber nicht speciell aram., kommt auch Jes. 37 23 vor.

מְדִיכֹת נֶפֶשׁ von St. דאב Lev 26 16, G. Tab. 189, S 228 wieder in Frage gestellt.

דִּבָּה Nu 13 32 14 36 s (Ge 37 2) G. Tab. 189, S 228 in Frage gestellt; Dr 208 bezeichnet ein דִּבְּהוֹן bei Onkelos als Irrtum im Text; wenn es = טִבָּא, ܛܒܐ wäre, so läge ein ganz singulärer Fall vor, dass heb ד = aram. ܛ stünde; ein arab. Stamm דבב weist darauf hin, dass דִּבָּה ein althebr. Wort ist.

דְּמוּת Ge 1 26 5 1 3 nach G. Tab. 190 und Wp² 413 p³ 407 ein aram. Lehnwort; Dr 216 hält, ohne damit die Frage entscheiden zu wollen, ob nicht der entsprechende theologische Gedanke jung ist, den Beweis für Unmöglichkeit des Worts in der ältern Sprache für nicht erbracht. Wie Dillm I 30 der gleichfalls das Wort für gut hebr. hält, betont Dr, dass es überhaupt das einzig mögliche dem Begriff entsprechende Wort ist. Lagarde, Bildung der Nomina 146—49 u. Fussn. bestreitet ebenso aufs entschiedenste das Recht, דמות als Aram. anzusehen; „höchstens die Vokalisation bewiese Aramaismus späterer Zeit“.

דֶּשֶׁא Gen 1 11 s, von G. Tab. 190 genannt, entspricht allerdings einem aram. דִּתְאָא Dan 4 12 20, Syr (Pesch) hat per metathesin ܥܫܒܐ. Durch die Lautverschiebung dürfte der Verdacht der Entlehnung in etwas erschüttert werden (vgl die Dr 206 Anm 1 citierte Bemerkung Lagarde's).

הִתְוַדָּה Nu 5 7 Lev 5 5 16 21 (R. 71, G. Tab. 190) wird von Dr 206 gegen die entsprechenden aram. Bildungen sogar in Gegensatz gebracht: Targ hat einmal das Ethpael, Onk. hat in dieser Bedeutung das Pael וַדֵּי, Jon. das Aph יוֹדֵי, Pesch. das Aph ܐܘܕܝ, und nur ein einziges Mal Ethpael aber in der Form ܐܬܘܕܝ (Ezra 10 1).

זחח Niph. Ex 28 u. 39 (R. 72, G. Tab. 191 u. S 199) giebt Dr 207 allerdings für das Aram. zu (זוח, ܐܙܚ), macht aber geltend, dass das Heb. sonst kein Synonymum hat.

זָכָר (G. Tab. 191. 223 Wp² 413 p³ 407) ist allerdings auch im aram. vorhanden (דְּכַר und ܕܟܪ), aber wie Dr 209 bemerkt ein t. t.; das Alter des Stamms ist schon durch Ex 23 17 belegt. Gegen Entlehnung spricht auch hier der Lautwechsel.

חָזֶה, bei P 12mal (R 70, G. Tab. 191), entspricht allerdings dem bibl.-aram. חֲזֵי und dem syr. ܚܙܝ; die Lautverschiebung spricht auch hier gegen Ent-

lehnung (Dr 205 s 206 Anm 1); Dr meint, ebensogut könnte man auch זָהָב und זֶה als Aramaismen bezeichnen.

חֵלֶף Nu 18 21 31, wie חֵלֶף, חוֹלֵף und ܚܠܦܐ (G. Tab. 191), von Dillm III 665 als jung anerkannt, aber nach ihm wahrscheinlich von der Hand eines späteren Bearbeiters.

חֲנֻכָּה (R. 70, G. Tab. 194 und S 200) von G. 228 selbst nicht entschieden behauptet, kommt im Bibl.-Aram. viermal vor (Esr 6 16 ss Dan 3 2 s), in den Targumen nicht häufig, im Syr. gar nicht; der Stamm ist mit verwandter Bedeutung im Arab. vorhanden, also wahrscheinlich allgemein semitisch (Dr 205).

טָוָה und מַטְוֶה Ex 35 25 s (R. 72, G. Tab. 91) heisst im Hebr. *spinnen*, dagegen טְוָא und ܛܘܐ heisst *beraten*; das aram. Wort für *spinnen* heisst ܙܘܐ; das Hebr. hat für טוה kein Synonymum; die Sache, meint Dr 207, dürfte aber doch vorexilisch sein.

טִירָה Ge 25 16 Nu 31 10 (G. Tab. 191 u. S 200), die Bezeichnung der ismaelit. und midianitischen Zeltlager, hält Dr 209 allenfalls für ein aram. Fremdwort (ib. ܛܝܪܬܐ) aber ebendarum nicht für einen Aramaismus; der Stamm ist übrigens auch im Arab. vorhanden, also gemein semitisch.

הֵיטִיב in der Bedeutung *zurüsten* (Ex 30 7) wird von R. 72 und G. Tab. 191 mit ܛܝܒ zusammengehalten.

הוֹלִיד (G. Tab. 190 235 s) von Dr 209 nicht als Aram. anerkannt, weil ילד (v. Vater) und הוליד bei Dt, Hiob und B-Jes neben einander gebraucht werden (1 Chr 2 48 von Dr irrtümlich als Beleg für ילד angeführt).

תּוֹלְדוֹת (G. Tab. 190) nach Dr 217 ein t. t., den ein genealogischer Schriftsteller jeder Zeit gebraucht hätte; das späte הִתְיַחֵשׂ (Chr Esr Neh) hat Pʿ nicht.

כָּבַשׁ (Ge 1 28 Nu 32 29, auch in v 22 aus P) von Wp ² 413 p³ 407 als Aramaismus bezeichnet; G. führt es in der Tab. an (191), bemerkt mit Verweis auf 2 Sam 8 11, die ältere Zeit scheine statt des Qal (Ge 1 28) das Piel bevorzugt zu haben — Nu 32 steht Niph —, und erklärt schliesslich (S 228) den aram. Charakter des Worts für minder sicher.

כָּסַם, מֶכֶס, מִכְסָה Ex 12 4 Lev 27 23 Nu 31 28 37—41 (R. 71, G. Tab. 192, S 228 angezweifelt) wäre nach Dr 206 grundlos beigezogen, da ܟܣܐ *arguere, reprehendere* bedeutet (Ethpeel und Ettaphal in entsprechenden Bedeutungen); doch ist zu bemerken, dass das Syrische ܟܘܣܐ in der Bedeutung *tributum*, ܟܘܣܐ (R irrtüml. ܟܘܣܐ) in der Bedeutung *telonarius* hat, auch im targumischen Aram. kommt מֹכֶס, מוֹכְסָא so vor; doch scheinen das sehr sekundäre Denominativa von מֶכֶס zu sein.

מוּךְ bezw מָכָךְ Lev 25 25 35 39 47 27 8 (R. 72, G. Tab. 192) erinnert allerdings an das gleichlautende syrische Wort, ist aber von diesem um eine Nüance verschieden: Pesch und Targ. geben es Lev 25 und 27 durch ܡܣܟܢ, מסכן wieder (Dr 218).

מִין, sehr häufig (G. Tab. 192), ist nach Dr 217 einer der von G. mit Unrecht zur Vergleichung beigezogenen t. t. Ueberdies (Dr 209) ist der Stamm, wie

תְּמוּנָה Ex 20 4 zeigt, im Hebr. als altgebräuchlich vorauszusetzen, und ist zudem im Arab und Aethiop. belegt; endlich scheint das Syr. ܬܡܘܢܐ speziell nur von menschlichen Geschlechtern zu brauchen, wenigstens giebt Pesch מִין durch ܒܪܢܫܐ wieder.

מָסַר (R. 71, G. Tab. 192) nach Dr 208 nicht als Aram. zu beweisen.

מָקַק Lev 26 39 (G. Tab. 192), von G. selbst als unsicher bezeichnet (S 228).

נְאָקָה (G. Tab. 192 u. S. 227 s) vgl oben אנה.

נְקֵבָה (Wp 2 413 p3 407, G. Tab. 193 u. S 223) von Dr 209 wie זָכָר behandelt; Dillm I 33 meint, schon die Obscönität des Ausdrucks spreche gegen Einführung durch P.

עָדַף und הֶעְדִּיף Ex 16 23 26 12 s Lev 25 27 Nu 3.46 48 s — Ex 16 18 (R. 71, G. Tab. 193): der Stamm kommt im Arab. vor, in den Targ. selten, bei Onk. niemals für das hebr. עדף, im Syr. ist er nicht nachgewiesen (Dr 206).

עַשְׂתֵּי עָשָׂר (G. Tab. 193 u. S 226) nimmt in der jüngeren Lit. gegen אַחַד עָשָׂר überhand; G. ist zur Annahme geneigt, die Israeliten haben das dem assyr. ištin analoge (vgl Stade Gramm. § 362a 3c) עַשְׂתֵּי von den Euphratsemiten übernommen, Dillm III 665 ist geneigt, dieses Zahlwort auf die Hand eines späteren Bearbeiters zurückzuführen.

פָּגַע Ge 23 8 (G. Tab. 193 u. S 200, S 228 als minder sicher genannt) heisst im Hebr. *freundlich entgegenkommen,* während das syr. ܦܓܥ entweder neutral oder im feindlichen Sinne gebraucht wird; Pesch. giebt פגע Ge 23 8 durch ܡܨܐ wieder (Dr 210).

פַּדָּן (G. Tab. 193) ist als nom. propr. eines in aram. Gebiet gelegenen Orts höchstens ein Beweis genauerer geographischer Kenntnisse; Lagarde (Proph. chald. XLIII, vgl bei G.) ist zudem geneigt, das Wort für pers. zu halten.

פֶּרֶךְ Ex 1 13 14 Lev 25 43 46 53 (G. Tab. 193) ist im Aram. in der Bedeutung *Unterdrückung* nicht vorhanden (Dr 210 s).

פָּרַשׁ *angeben, genau erklären* Lev 24 12 Nu 15 34 (R. 70, G. Tab. 194) ist allerdings im Aram. ohne Lautverschiebung vorhanden.

פֶּרֶשׁ *Mist* Ex 29 14 Lev 4 11 8 17 16 27 Nu 19 5 zeigt im aramäischen (פַּרְתָּא und ܦܪܬܐ) die Lautverschiebung, dürfte also im Hebr. kein Lehnwort sein, was auch G. 201 zuzugeben geneigt ist.

פָּשָׂה *sich ausbreiten* (vom Aussatz) Lev 13 5 ss 14 39 ss (R 71, G. Tab. 194): Dr 207 meint, der Beweis für das Vorkommen des von R. genannten entsprechenden aram. פסי stehe noch aus; nach ihm liegt hier ein allgemein semit., in einer wenigstens verwandten Bedeutung auch im Arab. vorhandener Stamm vor. In Targ. kommt פְּסָא *expandere,* פְּסִיוֹנָא *expansio* vor.

צַב *Sänfte* Nu 7 3 (G. Tab. 194 u. S. 220) ist nach Dr 210 unsicherer Herkunft, im Syr. nicht nachzuweisen, in die Targume vielleicht aus dem Hebr. übernommen.

צָבָה Nu 5 27 22 (Hiph) und צָבָה Nu 5 21 (G. Tab. 194) hat im Hebr. die Bedeutung *schwellen*, während צְבָא und ܨܒܐ *wollen* bedeutet (Dr 210).

צְדִיָּה Nu 35 20 22 (R. 71, G. Tab. 194) wird von R. mit ܨܒܝܢܐ *intentio, consilium*

zusammengebracht; aber das Vorkommen von צָדָה in Ex 21 13 1 Sam 24 12 zeigt, dass der Stamm genuin hebr. und nur auch im Syr. vorhanden ist (Dr 206).

צְמִיתוּת Lev 25 23 30 (G. Tab. 194 u. S 225) bedeutet *gänzliche Vernichtung*; das Verbum צָמַת hommt allerdings nur in der jüngeren Literatur vor (Thr 3 53 Hiob 6 17 23 17 und Psalmen). Für das Syr. giebt Cast.-Mich. ein ܐܶܬܨܰܡܬ *conticuit, obmutuit*; צָמַת bedeutet nach Buxt. *conjungi, constringi, contrahi*, freilich auch *constringi ut ea quae exarescunt et exsiccantur humore consumpto;* nach Ges. ist der Stamm in der Bedeutung *stumm sein, schweigen* auch im Arab. vorhanden, wäre danach also gemein semitisch.

קבל Hiph. in der Bedeutung *gegenüberstehen* Ex 26 5 36 12 (R. 72, G. Tab. 194) wird auch von Dr 207 von der aram. Präpos. קֹבֶל , קָבֵל abgeleitet; dem Zugeständnis, dass hier ein wirklicher Aramaismus vorliegt, sucht sich Dr dadurch zu entziehen, dass er sagt, das Wort könnte als t. t. auch im Hebräischen gebräuchlich gewesen sein, ausserdem beweise der Gebrauch des Piel im Aram. und Späthebr. für das Hiph. nichts.

הֵקִים בְּרִית (G. Tab. 195 u. S 221 s) weist sich nach G. als Aramaismus dadurch aus, dass der Ausdruck im Hebr. eigentl. bedeuten würde *einen Bund bestätigen* oder *halten*, sowie durch den aram. Sprachgebrauch, wo קְיָם und ܩܝܡܐ geradezu *Festsetzung, Abmachung* bedeutet; die Targ. haben dafür קַיֵּם קְיָמָא, Pesch., nach G. freilich zugleich in Abhängigkeit vom Hebr., ܩܝܡ ܩܝܡܐ. Dr 210 wendet gegen die Beweisführung von G. zweierlei ein: einmal, dass קַיֵּם und ܩܝܡ ebenfalls *bestätigen, halten* bedeuten kann, und dann, dass כרת ברית auch im späteren Hebr. vorkommt (vgl Ez 17 13 34 25 37 26 Esra 10 1 Neh 10 1), הקים ב׳ nur noch Ez 16 60 62, und schliesst daraus, dass es mit der unter aram. Einfluss sich vollziehenden Verdrängung von כרת ב׳ durch הקים ב׳ nichts ist.

קלט Lev 22 23 (G. Tab. 195 und S 221) hält Dr 211 für einen im Hebr. verloren gegangenen Stamm, von dem sich nur noch die t. t. מִקְלָט, קָלוּט erhalten haben (ähnlicher Fall מִדְבָּר , מַלְקוֹשׁ , מִשְׁפָּחָה , מָעוֹן Dr 205).

קִנְיָן Ge 31 18 34 23 36 6 Lev 22 11 (G. Tab. 195) ein allerdings im Aram. und Späthebr. sehr gebräuchliches Wort (zur Bildung vgl auch Siegfried-Strack, Lehrbuch der neuhebr. Sprache § 62, a).

קָרְבָּן (G. Tab. 195 u. S 227), eine Bildung wie das voranstehende Wort, ist nach Wp² 414 p³ 408 im Hebr. wie *prière* statt *Gebet* im Deutschen. Das Aram. hat das Wort. Dr 212 äussert sich hier etwas unbestimmt, es sei eines der vielen in jeder Sprache vorkommenden Worte, die etymologisch eine allgemeine Bedeutung haben, aber nur in einem speziellen Sinn angewendet werden.

רָגַם (G. Tab. 195 u. S 224), das vom Dt ab vorkommt und סִקֵּל mehr und mehr verdrängt, wird von G. mit ziemlicher Sicherheit als Aramaismus bezeichnet und ist im Aram. jedenfalls das gebräuchliche Wort für *steinigen*.

רָדָה Ge 1 28 Lev 26 17 Nu 24 19 (G. Tab. 195, vgl auch S 245) ist gerade in der Bedeutung *herrschen* im Aram. äusserst selten; das hebr. רדה wird meist durch שׁלט und ܫܠܛ wiedergegeben (Dr 211).

רחף Piel Ge 1 2 (G. Tab. 195, Wp² 412 p³ 406) nach G. und Wellh selbst nicht sicher ein Aramaismus.

רָקִיעַ nach G. Tab. 196 aramäisch, nach Wp² 412 p³ 406 hochpoetisch, nach Corn 65 in seiner Bedeutung nur aus Ez 1 22 25 zu erklären und geradezu ein Beweis der Abhängigkeit von Ez, ist nach Dr 212 eher aus dem Hebr. ins Aram. gekommen, da רְקַע im targum. Aram. selten ist, ܪܩܝܥܐ in der Pesch nur für רָקָע vorkommt.

שָׂטָה Nu 5 12 19 S 29 (R. 70, G. Tab. 196) ist nach Dr 205 darum nicht sicher, weil סְטָא und ܣܛܐ allerdings a u c h als Bezeichnung der ehelichen Untreue, aber auch in anderen Bedeutungen steht; das talmud. סוֹטָה ist vom Gebrauch in Nu 5 abgeleitet.

שׁכה, wovon מַשְׁכִּית Lev 26 1 Nu 33 52 abgeleitet ist, hält G. Tab. 196 u. S 201 für einen aus dem Aram. ins Hebr. eingeführten Stamm (סכא und ܣܟܝܐ), eine Ansicht, die nach Dr 212 durch die spezielle Bedeutung von משכית nicht begünstigt wird.

שׁחק Ex 30 36 wird von G. Tab. 196 angeführt, S. 228 in Frage gestellt.

שִׁקֵּץ und שֶׁקֶץ wird G. Tabelle 197 als aram. angeführt; da der Stamm aber im Syr. nicht vorzukommen scheint (nach Cast.-Mich.), so könnte er in die Sprache der Targume auch aus dem Hebr. übernommen sein.

שָׂרָה (שְׂרָא, ܫܪܐ) ist allerdings der Stamm, von welchem מִשְׂרָה Nu 6 3 abzuleiten ist (R. 70, G. Tab. 192, Dr 205), aber Dr hält denselben für einen auch hebräischen. Dillm III 33 leitet מִשְׂרָה nicht von שרה = ܫܪܐ, sondern von שרה = ܫܪܐ *feucht sein* ab, dann ist das Wort nicht aram., sondern wie die Lautverschiebung zeigt, hebräisch.

שָׂרַץ und שֶׁרֶץ (G. Tab. 197 u. S 226) ist im Syrischen (übrigens giebt Pesch. שרץ durch ܢܫܪܐ wieder), aber nicht im targum. Aram. vorhanden, und wird daher von Dr 212 als ein vom Syr. aus dem Hebr. entnommenes Wort angesehen.

Wenn Giesebr. (215 229—32) nach dem Vorgang Wellh (vgl. z. B. רָקִיעַ Wp² 412 p³ 406) darauf ausgeht, eine Reihe echt hebräischer nebst einigen vorher schon als Aramaismen in Anspruch genommenen Wörtern (z. B. נָגַע · [דֶּשֶׁא, פָּגַע] [1]), רָגַע, מִבַּלְעֲדֵי, בְּפֶתַע, מִבְּחָר, אֵל שַׁדַּי, תֹּהוּ וָבֹהוּ, רִמָּה, [רַחֵף], מַלְקוֹחַ, מְגוּרִים, הֵנִיא, תְּנוּאָה, [שָׁחַק, רָדָה vgl S 245 s, צָמַת, אָנַח, נָאַק], vgl hiezu die von G. konstatierte Berührung von P mit ψ an ca 80 Stellen) als ursprünglich poetisch und erst spät in die Prosa übergegangen nachzuweisen, so verwirft Dr 213 dieses Argument als ganz wertlos: poetisches und bombastisches (מבלעדי von G. 230 so bezeichnet) kann er in Pᵍ nichts finden; wenn einzelne Wörter sonst nur noch in der poetischen oder prophetischen Sprache nachweisbar sind, so bedeutet das noch nicht ausschliesslich poetischen und ursprünglich unprosaischen Gebrauch.

Auch gegen das übrige von G. noch zur statistischen Vergleichung beigezogene Material hat Dr zum Teil Bedenken. Es handelt sich bei G. um fol-

1) Die mit [ ] sind schon unter den Aramaismen besprochen worden.

gende Wörter: תּוֹר, [הוֹלִיד], נָשִׂיא, מַטֶּה, מֶמְשָׁלָה, עֵדָה, אַחֻזָּה, [בָּרָא = *schöpfen*], מוֹרָשָׁה, [תּוֹלְדוֹת], מִגְרָשׁ, גְּלֻגֹּלֶת (= *Person*), אָכְלָה, מָאוֹר, תַּבְנִית, הִבְדִּיל, לְעֻמַּת, תּוֹשָׁב, מַחֲצִית, פִּעֻלָּה, נִקְוָה, מִקְנָה, רָכַשׁ, רָכַל, שָׁכַד, שֶׁפֶט (S 232—249). Zu מַטֶּה (G. 238—43) bemerkt Dr 213 s, שֵׁבֶט sei mit dem Exil nicht abgekommen, sondern komme Ez 47 s Jud 20 s bei P^g und in Chr vor, in Chr sogar häufiger als מטה, welches dort nur I 6 45—65 12 31 II 5 2 steht (vgl auch Dillm III 8). מִגְרָשׁ (G. 249) ist nach Dr 214 ein technisches Wort, das G. nach seinem eigenen Grundsatz (G. 203, s. o. S 456) gar nicht hätte beiziehen sollen. Ganz unverdächtig ist מֶמְשָׁלָה (G. 243); für die alte Literatur ist das Wort selbst durch Jes 22 21, der Stamm durch Ge 24 2 (J) gesichert; vgl ausserdem Micha 4 8 5 1 Jes 16 1 Ge 45 8 26 Jud 9 2 1 Reg 5 1 (Dr 215). Bei עֵדָה (G. 243—45) hält Dr 216 eine positive Aussage für unmöglich. Die specielle technische Bedeutung des Wortes kann jünger sein als die allgemeine, die ebenfalls noch vorkommt (z. B. ψ 1 5 7 8), aber die specielle technische Anwendung des Worts kann auch neben der allgemeinen Bedeutung hergegangen sein, wie das bei קָהָל der Fall ist. Der Annahme, dass der Gebrauch des Wortes jung sei, stehen Esr Neh Chr entgegen, die immer קָהָל nie עֵדָה schreiben, mit Ausnahme von 2 Chr 5 6 (𝔖 1 Reg 8 5). Den für statistische Vergleichung ungeeigneten Wörtern reiht Dr dann solche an, die ganz specifische, in den übrigen historischen Teilen des AT's nicht oder nur selten vorkommende Ideen ausdrücken (S 216 s). Dahin gehören: דְּמוּת (vgl o. S 458), תַּבְנִית, תּוֹלְדוֹת (vgl o. S 459), בְּכֹר (vgl o. S 457), מָאוֹר, צְמִיתוּת (vgl o. S 461), זָכָר (vgl o. S 458), מִי (vgl o. S 459), רָקִיעַ (vgl o. S 462). Der „Elohist" schreibt von Anfang bis zu Ende technisch und repräsentiert so eine Seite der hebr. Sprache, mit welcher wir ausser ihm nur sehr unvollständig bekannt werden. Es wäre erst zu zeigen, dass ein etwa J gleichzeitiger Schreiber für Behandlung derselben Gegenstände sich eines andern Vokabulars bedient hätte (S 217). Bei andern von G. als jung bezeichneten Wörtern, handelt es sich um ganz sachgemässe Nüancen des Ausdrucks: P hat תּוֹשָׁב nicht im übertragenen Sinn wie ψ 39 13 1 Chr 29 15. לְאָכְלָה ist nicht einfach = לֶאֱכֹל, sondern die Verallgemeinerung des letzteren (ein Ding wird gegeben לֶאֱכֹל für einen einzelnen Fall, לְאָכְלָה zum beständigen Gebrauch); von מַאֲכָל unterscheidet sich אָכְלָה durch Beibehaltung der Verbalbedeutung; die durch לְעֻמַּת ausgedrückte Vorstellung wird die hebr. Sprache schon vor dem Exil gehabt haben, den Gebrauch in 2 Sa 16 13 findet Dr durchaus natürlich (vgl Wp² 409 414 p³ 403 408), עַל־יָדוֹ und מִצִּדּוֹ, wie Wellh, Text der Bücher Sam 199 vorschlägt, würden nicht recht entsprechen; נִקְוָה Ge 1 9 kommt ausser Jer 3 17 auch Jes 22 11 vor, מוּךְ (vgl o. S 459) ist durchaus unersetzbar, ebenso הִבְדִּיל (S 217—219). Wie wenig aus dem blossen statistischen Thatbestand zu entnehmen ist, zeigt Dr schliesslich durch eine Gegenprobe: er stellt — aus andern Gebieten als den von P ins Auge gefassten — eine Reihe technischer Ausdrücke aus J zusammen und weist nach, dass auch diese sonst nur bei jüngeren Autoren vorkommen.

Auch die ausserlexikalischen Erscheinungen, die G. beizieht (249—269), werden von Dr nachgeprüft. Das Alter des von G. 250 als poetisch bezeichneten Nominalsuffixes הוּ hält Dr für ein zweifelhaftes, macht aber darauf aufmerksam, dass das im Dt ausser cp 14 nicht mehr vorkommende לְמִינֵהוּ gerade hier in einem äusserst prosaischen Passus steht, der zudem schon einem älteren Dokument entnommen sein dürfte (S 221). Was das Vorwiegen der Nota acc. statt des Verbalsuffixes anlangt (vgl das stat. Mat. bei

G. 258—61; s. auch o. S 349), so glaubt Dr 221 s, diese Vorliebe könnte man sich auch aus der Genauigkeit des Gesetzgebers und dem dieser entsprechenden „measured style“ verständlich machen. Mit grosser Sorgfalt hat Dr den Wert der Statistik über den Gebrauch von אֲנִי und אָנֹכִי geprüft (vgl bei G. S 251—58). Dieselbe muss zunächst den Eindruck hervorrufen, dass אנכי durch אני nach und nach fast verdrängt wird. Dem gegenüber sucht Dr nachzuweisen, dass der Gebrauch von אני und אנכי kein unwillkürlicher, sondern von Rücksichten auf den Sinn und Rythmus bestimmt ist. Nach Dr hat z. B. ואני eine andere Bedeutung als ואנכי: in ersterem liegt der Nachdruck auf dem Kontrast als solchem, in letzterem auf der kontrastierenden Person. Ferner wird אני bevorzugt als emphatische Anhängung des Pronomens an das Verbum (mit oder ohne גַּם, so z. B. Lev 20 5, S 226), oder wenn das Pron. hinter dem Particip steht (כי שׁופט אני את ביתו), während umgekehrt vor dem Particip, zumal wenn הִנֵּה vorausgeht, אנכי vorgezogen wird (S 222 s). Von hier aus ist eine Prüfung des Gebrauchs in P gerechtfertigt. Die Mehrzahl der Fälle bildet die Formel אני יהוה. Diese wäre nach Dr längst vor dem Exil üblich gewesen: bei D (und zwar D¹ und D²), wo sonst fast immer אנכי steht, heisst es doch stets אני יהוה; dazu kommen Beispiele aus JE, nämlich Ge 15 7 28 13 Ex 14 4 18 (auch 7 17 10 2 15 26?); אנכי steht bei Erweiterungen der Formel (vgl Ex 20 2 5 = Dt 5 6 9 und sonst). Dr deutet das so: bei Anwendung von אני und אנכי lässt sich das rythmische Gesetz beobachten, dass vor einem kurzen Prädikat אני, vor einem längeren gleichsam als Gegengewicht אנכי steht — mit der Zeit hat das nichts zu thun. Damit fällt für die Statistik schon eine ganze Menge von Fällen weg (S 224 s). Ferner steht אני nach dem Relativ und vor dem Particip (z. B. אשׁר אני נותן) und zwar bei P meist in stehenden Formeln; doch hat D auch hier אנכי, J beides; אנכי wird also hier von den älteren Autoren immerhin vorgezogen (S 225). Dem oben konstatierten Gebrauch von הנה אנכי tritt als Gegenstück die Beobachtung zur Seite, dass fast regelmässig אני הנה und ואני הנה steht; הנה אני ist auch in den Büchern selten, welche sonst אני bevorzugen, während אנכי הנה nur einmal, Jer 7 11b, und hier in einem eigentümlich ausgedrückten Satz vorkommt (Dr 226). Ebenso steht אני nach אַף (so sogar bei D: Dt 12 30; S 226). Dr schätzt, es seien nur 8—10 Fälle in P, wo der Gebrauch von אני sich nicht auf ein Prinzip zurückführen lasse. Die Bedeutung des Vorherrschens von אני vor אנכי bei P (wo nur einmal Ge 23 4 אנכי steht), wird dadurch jedenfalls bedeutend eingeschränkt (S 226 s).

Auch an G.'s (S 261 ss) Erörterung von Erscheinungen auf syntaktischem Gebiet bringt Dr einige Zurechtstellungen an. Wie die Konstruktion des Particips mit Genetiv allen Perioden gemeinsam ist (was G. 261 s gegen R. zeigt, der diese Verbindung der älteren Sprache zuweist), so auch nach Dr (mit Berufung auf Ge 27 42) die Verbindung des Akkusativs mit einem Passiv, was zuzugeben G. 263 s weniger geneigt ist. Dem Versuch G.'s, diese Konstruktion auf aramäischen Einfluss zu schieben, hält Dr entgegen, dass dieselbe in der targ. Sprache nur in zwei Klassen von Fällen vorkommt, nämlich wenn einfach der hebr. Text wiedergegeben wird, und dann bei der Anwendung von שׁמע, ראה u. dergl. auf Gott in Wendungen wie גָּלֹה, שְׁמִיעַ קָדָם ה׳ קָדָם ה׳ mit folgendem יָת (Dr 227 s).

Zu der auch von Wp² 413 p³ 407 mit dem Sprachgebrauch des nachbibl. Hebr. zusammengestellten Weglassung des Artikels beim Substantiv, dessen Attribut den Artikel hat (vgl G. 265 ss), bemerkt Dr 229 s, dass die Fälle bei P

nicht sehr zahlreich sind. Der Artikel fehlt bei יוֹם (z. B. יוֹם הַשִּׁשִּׁי) in Ge 1 31 2 8 Ex 12 15 18 (20 10 und Deut 5 14 im Dekalog) Lev 19 6 22 27 und in folgenden Ausdrücken: a) כל נפש החיה הרמשת Ge 1 21 Lev 11 46a, b) ... כל נפש החיה אשר Ge 9 10 Lev 11 10, c) כל חיה הרמשת על הארץ Ge 1 28 und כל נפש השרצת על הארץ Lev 11 46b, d) עולת תמיד העשויה Nu 28 6 (das Fehlen des Art. vor תמיד ist doch ein etwas anderer Fall als die übrigen), את איש הישראלי Lev 24 10. Das Fehlen des Art. bei יוֹם glaubt Dr sei der Anfang dieser Abschleifung, die bei sehr gebräuchlichen Wörtern am leichtesten eintreten mochte; die andern Fälle lassen sich auch zurechtlegen: in a)—c) ist נפש und חיה durch כל schon genügend bestimmt, ausserdem vertritt in c) das Part. mit Art. einen Relativsatz. In den von G. sonst beigebrachten Beispielen (Jer 17 2 27 3 38 14 46 16 50 16 Ez 2 3 8 3 9 2 14 22 32 22 24 [Joel 2 25 passt nicht] Sach 4 9 11 2 14 10 ψ 62 4 104 18 Neh 3 6 9 35) stehen z. T. sehr gebräuchliche Wörter wie מבוא , שער , חצר — das wären Analogien zu יוֹם. Speciell die von G. bei Ez nachgewiesenen Beispiele werden von Dr dahin zurechtgelegt, dass Ez 9 2 שער, 40 28 31 47 16 חצר steht, die Beispiele 2 3 14 22 32 22 24 sind Fälle mit Part., 8 3 einer mit st. cstr. Dagegen hat G. vergessen 1 Sa 16 23 mit רוח הרעה anzuführen, wodurch dieser Gebrauch auch für die ältere Sprache belegt ist.

Endlich wird noch die von G. 268 s betonte Häufung der Partikeln bei P von Dr 231 auf ihr Mass zurückgeführt. Ge 17 23 ist anakoluthisch. Der Schluss aus Lev 5 17 (ואם נפש כי), dass der Sinn der einzelnen Partikeln verloren sei, wird durch Verweisung auf v 1 7 11 15 21 4 22 27 32 etc. entkräftet, wo die einfache Partikel steht. Zu Jos 22 29 חלילה לנו ממנו למרד giebt Dr die wenig einleuchtende Auskunft: the easiest explanation is to regard למרד as epexegetical of the suffix in ממנו. Das מן in מִקֹּבֹר מתך Ge 23 6 erklärt Dr aus der Analogie von 1 Sa 7 8 Jud 6 27, wo eine Negation vorausgeht, die hier im regierenden Verbum selbst liege.

Driver hat nicht alles zu beseitigen unternommen, was in diesem Beweisverfahren von anderen beigebracht worden ist (z. B. auch nicht רֵאשִׁית [1]) Wp [2] 411 p [3] 405). Es wird auch nicht fehlen, dass die Auskunft, die er giebt, in dem einen oder andern Fall als unsicher oder unhaltbar sich ausweist, aber eines hat er jedenfalls erreicht, er hat das Gewicht des aus der Sprache von P für die Graf'sche Hypothese geführten Beweises auf ihr richtiges Mass zurückgeführt.

---

1) Bei בְּרֵאשִׁית (Wellh meint, im älteren Hebr. stünde בַּתְּחִלָּה so Jud 1 1) ist (vgl Lag Nominalbildung 58 20) die Möglichkeit offen zu halten, dass die Aussprache mit e nicht auf aram. Umlautung beruht (z. B. Josua — Jesus, vgl auch Zimmern in ZdPV XIII 1890 146 ss über zonu [צאֹן] und zenu in den Tafeln von el Amarna), sondern ursprünglich, רֵאשִׁית also keine Weiterbildung von רֹאשׁ, sondern eine unmittelbar vom Stamm abgeleitete Bildung wie שְׁאֵרִית ist. Wenn Wp² 411 A 1 p³ 405 A 1 dann weiter auch in der allerdings auffallenden Vokalisierung בְּרֵאשִׁית statt בָּרִ' einen Aramaismus findet, so beweist die masor. Ueberlieferung ja für P^g selbst nichts; es ist aber auch darauf hinzuweisen, dass neben andern, בְּרֵאשִׁית voraussetzenden alten Transkriptionen auch Βαρησεθ vorkommt (Lag Ankünd. einer neuen Ausg. d. griech. Uebers. d. A.T. Götting. 1882 S 5).

Diese selbst hat er nicht erschüttert, was ja auch nicht seine Absicht war. Auch nach Driver's Untersuchung muss anerkannt werden, dass die Annahme, P gehöre ins 6. oder 5. Jahrhundert, mit der Sprache von P allermindestens durchaus vereinbar ist.

§ 59. Die Stellung Dillmann's zur Graf'schen Hypothese und Schlusswort über die letztere.

Unter den lebenden Vertretern der von der Tradition unabhängigen at.-lichen Wissenschaft ist der bedeutendste Gegner der Graf'schen Hypothese Dillmann, dessen Stellung in dieser Frage Kittel (Gesch. Israels I) im wesentlichen sich angeeignet hat.

Zwar für P^h gesteht auch Dillm ohne weiteres zu, dass durch die Schlussrede Lev 26 die Sammlung dieses Korpus ins Exil gewiesen wird, doch vor die Zeit Ezechiels, da dieser Prophet in P^h lebt und webt und dieses Gesetz überall voraussetzt (III 645–47). An sich sind die Gesetze von P^h älter als P^g (644) und älter als das Dt, das eine Menge alter Ausdrücke durch gewöhnlichere zu ersetzen sucht (646 vgl 605). Dass die Kodifikation der übrigen P^h verwandten Thoroth erst im Exil begonnen habe, bestreitet Dillm lebhaft; er hält es für wenig wahrscheinlich, dass die Priester in der viel schreibenden Königszeit von ihren Satzungen nichts notiert haben; er ist überzeugt, dass das Dt die Thoroth über Aussatz, über reine und unreine Tiere voraussetzt: das erwecke ein günstiges Vorurteil auch für die übrigen (647 vgl 605).

Bei P^g räumt Dillm ein, dass diese Schrift Gesetze enthält, die im geschichtlichen Leben des Volks erst nach Esra zur Geltung kamen (III 651), ja man findet bei Dillm gelegentlich das Zugeständnis, die Schuld- und Sühnopfer seien jung (II 381 413), die Festgesetzgebung von P^g sei jünger als die von J und E überlieferte (II 385 582 583), welcher dann die des Dt doch so nahe steht. Aber daraus die nächstliegenden Konsequenzen zu ziehen, wird Dillm durch andere Erwägungen verhindert. Er untersucht das Verhältnis von P^g zu den übrigen Quellen und findet, dass in P^g die Gesetze von P^h bekannt und benutzt sind (III 654), nicht aber die von D, welchen gegenüber P^g starke Abweichungen zeigt. Für die Priorität von P^g ist es nach Dillm III 655 von grossem Gewicht, dass in P^g alle und jede Polemik gegen D fehlt. Das lässt sich aber auch umgekehrt sagen, beweist also nichts. Das Fehlen von Polemik gegen D erklärt sich übrigens gerade bei der Graf'schen Ansicht sehr einfach: wenn die P-Gesetzgebung über das Bisherige hinausführen wollte, so war es das Klügste, das Altanerkannte mehr zum Ausgangs- als zum An-

griffspunkt zu machen. Für die Geschichtsüberlieferung macht Dillm einen Ansatz, D in Abhängigkeit von P^g zu bringen: die beiden gemeinsame Ueberlieferung über die Verlosung der Gebiete der sämtlichen 9 westjordanischen Stämme — die übrigens ja auch JE nicht fremd gewesen sein dürfte — sei bei P^g im System begründet, bei D nicht, also eher von D aus P^g übernommen (658). Dillm spricht sich hiezu übrigens nicht bestimmt aus: S 610 giebt er zu, dass P^g als Quelle von D nicht erwiesen werden kann, S 668 bezeichnet er die nicht völlig beweisbare Bekanntschaft von D mit den gesetzlichen und geschichtlichen Stoffen von P^g als wahrscheinlich.

Dass die systematische Verarbeitung der Geschichte von P^g auf schriftlichen Quellen beruhe, erkennt Dillm 651 an und stellt jedenfalls Bekanntschaft mit E fest. Mit J hat P^g zwar viel gemeinsames, vorab den ganzen judäischen Standpunkt und dann viele Einzelheiten. Dillm geht aber darauf aus, Abhängigkeit der jahw. Urgeschichte von P^g nachzuweisen. Obgleich er vorher gegen die Ausscheidung des Flutberichts aus der jahw. Urgeschichte aufs bestimmteste sich ausgesprochen (vgl auch I 128) und gegenüber den von andern konstatierten Ungleichmässigkeiten innerhalb J Uebereinstimmung nach Abzweckung, schriftstellerischer Art und Sprache gefunden hat (III 632), betont er jetzt die starke Inkongruität der jahw. Urgeschichte, in welcher namentlich die Flut gegenüber einigen andern Erzählungen sich sehr fremdartig ausnehme. Nun sei die Schöpfungs- und die Flutgeschichte in P^g altertümlicher als die von J — eine ganz unbegreifliche Aufstellung —, folglich seien Elemente aus P^g in die Urgeschichte von J hereingekommen (656). In der Mosesgeschichte — warum gleitet Dillm übrigens über die Patriarchengeschichte hinweg? — ist ein Urteil über die Priorität unmöglich. Dillm kommt schliesslich zu dem Resultat, dass P^g manche der mit J gemeinsamen Stoffe aus einer früheren Gestalt von J — die Annahme einer solchen hat Dillm wie erwähnt S 632 als unstatthaft abgelehnt — oder aus den Quellen von J geschöpft haben mag. Aber J — dieser beste, lebensvollste Erzähler! — hängt in der jetzt vorliegenden Gestalt eher von P^g ab — diesem dürren, hauptsächlich aus Namen und Zahlen aufgebauten Gerüste! — (S 657). Dass P^g Quellen benützt hat, die JE und D nicht kannten (S 657 s), ist nicht auszuschliessen, gestattet aber keine Folgerungen für die Frage der Priorität.

Für die positive Datierung von P^g geht Dillm aus von der Erzählung in dieser Schrift und schliesst aus der Ignorierung der in den andern Quellen eine so grosse Rolle spielenden Landesheiligtümer sowie aus der Bevorzugung der Hebrongegend als Schauplatz der

Vätergeschichte, dass der Verf. ein Judäer, genauer ein Priester (vgl den ganzen priesterl. Standpunkt S 652) am Zentralheiligtum gewesen ist. Damit ist man auf die Königszeit gewiesen, auf welche auch die wiederholte Verheissung von Königen führt, und zwar nicht auf die erste Königszeit, da die Verdrängung der Lokalheiligtümer durch den jerusalemischen Tempel doch schon als ziemlich weit fortgeschritten vorauszusetzen ist, auch müssen die Tempelinstitutionen schon durch längeres Alter geheiligt gewesen sein, wenn jemand es wagen konnte, sie auf die Moseszeit zurückzudatieren. Namentlich die Zurückziehung der Bundeslade aus der Oeffentlichkeit kann sich erst seit Salomo allmählich gemacht haben; die Zuweisung von 13 Städten im Südreich an die Aaroniden (Jos 21 13—19) setzt ebenfalls ein schon weitgediehenes Emporkommen des jerusalemischen Tempels, die Zusicherung ewigen Priestertums an Pinehas (Nu 25 10—13) setzt schon Generationen der Eleasarlinie voraus (659 s). Das alles führt ziemlich weit in die Königszeit herunter, jedenfalls kann P^g, da die nach Dillm in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts verfasste Schrift E darin vorausgesetzt ist, nicht vor eben diesen Zeitraum gesetzt werden (661). Dillm entscheidet sich schliesslich für Nöldeke's Ansetzung um ± 800; in dieser Zeit war, wie Am und Hos zeigen, die Sagenbildung abgeschlossen, auch hat ein chronologisches System, wie P^g es bietet, in der mittleren Königszeit nichts auffallendes, wenn man die Berührungen mit Aegypten und Phönicien in Betracht zieht (S 661).

Auch die Gesetze von P^g sind im 9. Jahrhundert möglich: detaillierte Kultusvorschriften haben in dieser Zeit nichts auffälliges, die Polemik der Propheten gegen Ueberschätzung und Veräusserlichung des Kultus beweist, dass diese Richtung schon ausgebildet war (S 662; was für ein böser Zwiespalt bei dieser Ansicht in die Entwicklung der at.-lichen Religion hereinkommt, soll unten besonders beleuchtet werden). Die Zurückweisung der Laien vom Gottesdienst war damals keine Neuerung: den Beleg dafür nimmt Dillm aus 2 Chr 26 16 ss! Dass eine hierarchische Gliederung vorhanden war, ist selbstverständlich und das Dt giebt dagegen kein Zeugnis. Nur wird sich fragen, ob gerade die von P^g gemeinte hierarchische Gliederung damals möglich war. Dillm stellt an diesem Punkt die Sachlage zum Teil geradezu unrichtig, zum Teil ungenau dar: S 659 urteilt er, P^g stelle den Hohepriester nicht als politisches Haupt des Volks, sondern nur als Haupt Levi's und des Gottesdienstes dar, nachdem er S 652 eingeräumt hatte, dem Oberpriester komme auch in Gemeindeangelegenheiten zwar nicht die höchste, aber eine ganz hervorragende

Stellung und der Vortritt vor allen Stammeshäuptern zu, sein Tod habe in Rechtssachen sogar epochemachende Bedeutung; davon freilich, dass Eleasar auch über Josua steht, sagt Dillm in diesem Zusammenhang nichts und auch III 220 unterlässt er es, aus der Anerkennung, dass die Amtszeit eines Hohepriesters wie die Regierungszeit eines Königs eine geschlossene Periode des theokratischen Lebens darstellt, die einzig mögliche Konsequenz zu ziehen. Wie das bei P^g gemeinte Hohepriestertum neben dem Königtum denkbar ist, hat Dillm nicht gezeigt.

Die schliessliche Auskunft, dass das Priestergesetz mehr eine Kodifikation alter, unter der Königsherrschaft nicht durchgesetzter und nicht durchzusetzender Ansprüche der jerusalemischen Priesterschaft (S 663), also eine nur in Priesterkreisen fortgepflanzte Privatschrift sei, stösst sich mit der Thatsache, dass die Priester Jeremia und Ezechiel von dieser in priesterlichen Kreisen fortgepflanzten Schrift keine Kenntnis verraten.

Dillm unterstützt seine Auffassung noch durch eine Reihe anderer Erwägungen. Unter die Promulgation des Dt und dessen Erhebung zu einem amtlichen Gesetz herunterzugehen, sei unmöglich, weil P^g dann als bewusster Gegensatz zum Dt gefasst werden müsste (S 665). Kittel 94 s hat diesen Gedanken bestimmt dahin ausgeführt, dass ein neues Buch, das mit Dt und Ez im Widerspruch stand, den Glauben an mosaische Herkunft nicht erzeugen konnte. Allein dafür, dass ein Gegensatz gegen das Dt, bzw. ein Hinausgehen über dasselbe nach dessen Erhebung zu einem amtlichen Gesetz thatsächlich möglich war, ist die Reformation des Esra der Thatbeweis. Für die Gemeinde weiterhin, die zudem schwerlich zu einer archäologischen Untersuchung zugelassen wurde und wahrscheinlichst auch gar nicht im Stande war, in eine solche einzutreten, war der Kodex des Esra auf jeden Fall neu; und wenn Kittel's Einwand den Sinn hat, dass P als neue Schrift in priesterlichen Kreisen sich schwerlich hätte durchsetzen können, so ist dagegen einmal auf das Beispiel des Dt hinzuweisen, das sich auch durchgesetzt hat, obwohl es in diesen Kreisen früher nicht bekannt war, ferner darauf, dass die Priester gegen ein Gesetz, das für sie so günstig war, sich nicht gesträubt haben werden; es ist zudem ohnehin wahrscheinlich, dass es nur ein engerer Kreis war, aus dem das Gesetzbuch Esras hervorgieng: so gut wie gegenüber dem Volk und den Leviten konnte sich auch gegenüber dem Gros der Priester der Schein einer erst jetzt ans Licht kommenden Arkanüberlieferung mosaischen Ursprungs durchsetzen.

Nach Dillm III 666 würden die Weltstädte am Euphrat, anders als

bei J, nicht im Bereich der Aufmerksamkeit von P^g liegen: allein die Völkertafel ist nicht vollständig und sonstiges Schweigen von diesen Weltstädten lässt sich bei einem nachexilischen Autor auch verstehen. Wenn P^g weiter die edomitische Geschichte nur bis David fortführt (ib), so hat das nach Dillm's kurz vorher (S 659) abgegebener Erklärung seinen Grund darin, dass Ge 36 die edomitische Geschichte bis dahin fortführt, wo sie nach der Meinung von P^g überhaupt aufhört, bis zum Ende des edomitischen Königshauses. Wenn P^g dem Gebiet des Volkes nicht die davidisch-salomonischen Idealgrenzen giebt, die Ex 23 31 Dt 1 7 11 24 Jos 1 4 Ge 15 18 genannt sind (ib), so ist dagegen zu bemerken, dass diesen Idealgrenzen doch eine historische Erinnerung zu Grund gelegen haben dürfte; weiter aber hatte die nachexilische Zeit, und das ist eine Frucht der Thätigkeit der Propheten, den Geschmack an der Grossmachtspolitik verloren; das Ideal des theokratischen Gemeinwesens war zudem nur auf dem engeren eigenen Grund und Boden durchführbar, nicht aber bei Hereinnahme fremden Gebiets. „Ewiger Besitz des Landes wird verheissen (Ge 17 8)“ — das passt für die nachexilische Zeit ganz ebenso vortrefflich wie Ge 9 11 nach der Flut. Der volle Bestand der 12—13 Stämme, eine wohlgeordnete Gesamtgemeinde, welche höchste gerichtliche Instanz ist (ib), passt für die von Dillm angenommene Zeit durchaus nicht: man vergleiche zum vollen Bestand der Stämme in dieser Zeit den Jakobs- und Mosessegen, zu der wohlgeordneten Gemeinde, die höchste richterliche Instanz ist, die Teilung in zwei Reiche und das despotische Königtum in beiden! Wie es mit dem von Dillm behaupteten Fehlen einer Verbitterung gegen fremde Völker sowie feinerer theologischer Fragen und prophetischer Ideale steht (ib), ist schon in anderem Zusammenhang verhandelt worden. Aber selbst wenn feinere theologische Fragen und prophetische Gedanken in P^g fehlen würden, dürfte man durchaus nicht auf die Zeit schliessen: in kirchenrechtlichen Schriften treten derlei Probleme auch heute mindestens nicht in den Vordergrund.

In zwei Gängen unterzieht sodann Dillm die für die Graf'sche Hypothese geltend gemachten Gründe einer Widerlegung. In einer ersten Reihe von Erwägungen führt Dillm (a) die Möglichkeit einer priesterlichen Privatschrift in der Königszeit näher aus (S 667 s). Dann (b) wiederholt er die Versicherung der wahrscheinlichen Bekanntschaft von D mit P^g, giebt aber zu, dass diese Bekanntschaft disputabel ist, und betont um so mehr, dass R^d mit P^g bekannt gewesen sei, eine Frage, auf welche erst im nächsten Abschnitt näher eingegangen werden kann. Im weiteren (c) macht er zur Wider-

legung der Grafianer geltend, dass P^g in der vorexilischen Literatur doch nicht ganz unbekannt sei, und führt als Beweis zuerst Jud 19—21 und 1 Reg 8 1—11 an (S 668 s); dass Jud 19—21 P nahe steht, sei zugegeben, nur ist damit noch nichts über das Alter dieses Stücks ausgemacht; im übrigen stellt sich dasselbe jedenfalls sehr frei zu P, wenn es 20 26 21 4 Brand- und Heilsopfer dargebracht werden lässt — im Zusammenhang mit einem allgemeinen Wehklagen und Weinen —, wo nach P sich Sündopfer geziemt hätten. Dass 1 Reg 8 1—11 stark überarbeitet ist, muss Dillm selbst zugeben; und es wäre erst zu zeigen, dass diese Ueberarbeitung nach 444 unmöglich gewesen ist: wenn nach dieser Zeit noch an dem kanonisierten Priesterkodex, oder nach Dillm's Ansicht an dem kanonisierten Pentateuch weiter gearbeitet worden ist, so wird das auch für die Königsbücher nicht auszuschliessen sein. Inwiefern Esr 2 63 (Neh 7 65) vorexilische Abfassung von P beweisen soll, ist vollends nicht deutlich. Ob aus Hagg 2 11 ss (vgl Nu 19 11) und aus Sach 7 5 8 19 auf Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von P^g geschlossen werden kann, muss disputabel bleiben. (d) Wenn Dillm endlich sagt, die Abweichungen Ezechiels von P^g seien kein Beweis gegen das Vorhandensein dieser Schrift, da Ez auch vom sanktionierten Dt abweiche und als Prophet ein Recht dazu gehabt habe (669), so kann das zugegeben werden; aber der Beweis, der aus Ez zu führen ist, stützt sich auch gar nicht auf die Abweichungen Ezechiels von P^g als solche; die Mittelstellung Ezechiels zwischen Dt und P^g ist die Hauptsache.

Dillm scheint diese erste Reihe von Widerlegungen selbst nicht für ganz ausreichend zu halten, in einem zweiten Gang betont er, (a) ein nachexilischer Priester hätte die Aufstellung eines solchen Gesetzes sich nicht erlauben dürfen, die beteiligten Kreise hätten sich gewehrt (670). Der erste Satz ist eine Behauptung, keine Widerlegung; wenn die Abfassung eines solchen Gesetzes in nachexilischer Zeit doch erfolgt ist, so muss man eben sehen, wie sich das verstehen lässt. Von dem Verhalten der beteiligten Kreise war schon wiederholt die Rede. Dass es übrigens ohne Kampf nicht abging, zeigt das Widerstreben der Leviten gegen die Rückkehr, auch der lange Kampf, den Esra in Jerusalem zu führen hatte. In zweiter Linie (b) macht Dillm geltend, die Verwüstung der vorexilischen Literatur und der gesamten Volkstümlichkeit schliesse die Benützung so guter Quellen aus, wie P^g sie gehabt habe (ib). Dillm's Vorstellung von den Quellen von P^g zugegeben, muss man doch fragen, ob die Verwüstung der vorexilischen Literatur so schlimm gewesen

ist. Auch Reg ist nach Quellen gearbeitet, die im Kanon nicht mehr erhalten sind. Die Zerstörung Judas ist langsam vor sich gegangen; zwischen der ersten Deportation und der Zerstörung Jerusalems muss viel Literatur nach Babylon gerettet worden sein. Die Zerstörung der Volkstümlichkeit ist vollends ein unberechenbarer Faktor; ausser Zweifel steht, dass die ursprüngliche Art des Volks geknickt worden ist; gegen nachexilische Abfassung von P^g spricht aber auch das nicht, denn diese Schrift ist zwar für das Volk geschrieben, aber gar nicht volkstümlich, in dem Sinn, wie dies von JE zu sagen ist.
Endlich (c) meint Dillm, P^g enthalte eine Reihe von Bestimmungen, die für die nachexilische Zeit unpraktisch waren, schweige hingegen von anderen Dingen, die der nachexilischen Zeit vor allem am Herzen lagen. Zu den ersteren rechnet Dillm die Bestimmungen über das Gebiet der zwölf Stämme, über die Leviten- und Asylstädte, dann die über Kriegs- und Beuterecht; auch mit den Gesetzen über die Bundeslade, über Urim und Thummim und Salbung des Hohepriesters sei nicht mehr viel anzufangen gewesen in einer Zeit, wo man das alles nicht mehr hatte oder übte; die Agrargesetze würden eine freie Verfügung über das Land voraussetzen (gegen Neh 9 $_{36}$). Dagegen vermisst Dillm Bestimmungen über die gemischten Ehen, über die dreimaligen Wallfahrten, über den Dienst der Leviten als Sänger, Musiker und Thorhüter. Das Passahfest sei geradezu gegen die nachexilische Praxis geregelt, auch sei manches aufgenommen, was damals nicht durchgeführt wurde, so das Jobeljahr und der Viehzehnten (S 670 s). Für die Bestimmungen über die Verteilung des Landes mag das messianische Element in P^g und Ezechiels Vorgang massgebend gewesen sein; auch wäre die Auslassung derselben doch ein zu plumbes Preisgeben des archaistischen Scheins gewesen. Dasselbe gilt von den nicht mehr praktischen Bestimmungen über die genannten kultischen Geräte; die gehörten der Vollständigkeit halber her. Das Alter und die Richtigkeit der erst von Maimonides bezeugten (!) Tradition, die Salbung der Hohepriester habe nach dem Exil nicht mehr stattgefunden, wäre erst sicher zu stellen; nach der Mischna scheint erst in der letzten Zeit des Tempelbestandes die Salbung der Hohepriester nicht mehr oder nicht immer vollzogen worden zu sein (Schürer[2] II 182 A 24). Neh 9 $_{36}$ hat die politische Lage des Volks im Auge; durch diese ist nicht ausgeschlossen, dass die Juden unter sich ihr eigenes Zivilrecht und eigene Agrargesetze hatten. Dass und wie P^g zu den gemischten Ehen Stellung nimmt, ist oben gezeigt worden. Die dreimaligen Wallfahrten zu gebieten war für P^g unnötig, da hier noch öfteres Erscheinen am Heiligtum so selbst-

verständlich ist als die Einheit des Kultusorts. Wenn P^g über die Verwendung der Leviten als Sänger, Musiker und Thorhüter nichts sagt, so erklärt sich das sehr einfach daraus, dass man damals froh sein musste, wenn man die für den Kultus im eigentlichen Sinn nötigen Leute zusammenbrachte. Wie es sich mit den Abweichungen der nachexilischen Praxis von dem priesterlichen Passahgesetz verhält, zeigt Dillm nicht näher. Gerade die ganz unpraktischen Gesetze, wie das Beuterecht, die Bestimmungen über das Jobeljahr und den Viehzehnten, gehören mit grösster Wahrscheinlichkeit P^s: ersteres beweist, dass die Schule der Vollständigkeit des Systems halber auch mit rein akademischen Fragen sich beschäftigt hat, und warum Gesetze wie die beiden andern, die allerdings niemals ausgeführt worden sind, nur vor dem Exil und nicht auch nachher geschrieben werden konnten, ist wirklich nicht einzusehen.

Es ist auffallend, dass Dillm sich an lauter Einzelheiten hängt: die Widerlegung einer Position, wie die Graf'sche Hypothese sie darstellt, musste in einem grösseren Stil gehalten sein. Die Hauptaufgabe wäre gewesen, die leitenden Gesichtspunkte der bekämpften Ansicht zu widerlegen, etwa zu zeigen, dass die Reihenfolge der Anschauungen über den Kultusort, über das Kultuspersonal bei Wellh falsch entworfen ist, zu zeigen, dass das Bild der religiösen Entwicklung Israels, wie es bei der Graf'schen Hypothese sich gestaltet, ein unmögliches oder unwahrscheinliches ist. Aber dass dieses Unternehmen wenig Aussicht hat, gesteht Kittel 90 trotz seinem Anschluss an Dillm unbefangen zu.

Im übrigen ist damit, dass P als nachexilisch angesetzt wird, keineswegs gesagt, es seien hier lauter junge, neuerfundene Einrichtungen zusammengetragen. Im Gegenteil, gerade von den Vertretern der Graf'schen Hypothese wird sehr betont, dass das alte jerusalemische Herkommen im Exil fixiert und nach dem Exil verarbeitet worden ist (vgl z. B. Reuss § 68 Schl. § 294 Schl., St GJ II 53 63 67, Driv 144 s). Wie das Wüstenheiligtum an den jerusalemischen Tempel (Wp 38), so mag auch der für dasselbe vorgeschriebene Kultus sich an den alten vorexilischen anschliessen. Ja man kann noch weiter gehen: es mag sich sogar genug altheidnisches Wesen in diese Kultusgesetzgebung gerettet haben. In der Kleidung des Hohepriesters hat sich das von Jes verpönte heidnische Ephod aus Gold erhalten, und die Quasten an den Kleidern sind doch nichts als alte Talismane (vgl Wp ² 449 p ³ 442 s); auch mancherlei halbheidnischer Aberglaube konnte sich in dieser Gesetzgebung bergen,

wie die Vorschrift über das Ordale Nu 5 11 ss und die nachträgliche Bereicherung des Versöhnungstags mit dem rätselhaften Asasel zeigt. Kurz, es mag viel alte Sitte konserviert worden sein; jung aber ist das System, in welches die alten Bräuche eingebaut worden sind (vgl Wp [2] 451 p [3] 444). Die Männer, deren Intentionen Esra ausgeführt hat, sind keine originalen Gesetzgeber, auch keine radikalen Neuerer, sondern pietätvolle Reformatoren gewesen.

Dass die Versetzung eines herkömmlicher Weise dem Moses zugeschriebenen Gesetzes in die nachexilische Zeit für die Vertreter der Tradition ihr verletzendes haben muss, ist begreiflich und der Vorwurf der ἀθεότης, der gegen diese Hypothese und ihre Vertreter geschleudert wird, verständlich, aber ebenso unnötig als ungerecht. Der alte Begriff der Inspiration, den übrigens heute ohnehin kein ernsthaft zu nehmender Theolog mehr hat, ist allerdings neben der Graf'schen Hypothese unmöglich. Wohl aber kann das von ihr aus sich ergebende Bild vom Gang der Geschichte Israels unter den Gedanken des Waltens Gottes, unter den Begriff der Offenbarung gestellt werden, so gut ja noch besser als die herkömmliche Auffassung. Die Propheten sind mit ihren Gedanken nicht durchgedrungen. Die Erziehung des Volks Israel zum Ziel seiner Geschichte ist durch den Priesterkodex vollzogen worden: von ihm gilt nicht bloss das paulinische ὁ νόμος παρεισῆλθεν, sondern auch das andere, ὁ νόμος παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. Die Religion der Propheten ist durch den Priesterkodex dem Volk erhalten worden, und wenn mit der Einpflanzung der prophetischen Grundgedanken sich allerlei äusserliches, sittlich und religiös schliesslich gleich wertloses Beiwerk verbunden hat, so ist das ein Schicksal, das jede grosse Idee trifft, die zu einem Gemeingut wird: sie büsst eben damit immer auch von ihrer ursprünglichen Reinheit ein. Und doch ist solches Beiwerk vielfach das unentbehrliche Mittel zur Verbreitung und Verfestigung der Idee.

Da man aber die Meinung hören kann, wenn einmal Kritik sein müsse, so sei doch Dillm's Lösung der Frage die pietätvollere und „positivere" (soll heissen: traditionellere), so muss gesagt werden, dass das ein Irrtum ist. Wird P^g dem Moses abgesprochen, so ist es nicht mehr oder weniger pietätvoll, wenn man die Schrift drei Jahrhunderte früher oder später ansetzt. Weiter aber ist zu sagen, dass die Anwendung des Begriffs der Offenbarung auf die Geschichte Israels gerade durch Dillm zwar nicht ausgeschlossen, aber wesentlich erschwert wird. Nach Dillm's Auffassung ist zur Zeit der Propheten das System schon vorhanden gewesen, das nach dem Exil in

die Wirklichkeit eingeführt worden ist, und Dillm und Kittel selbst ziehen die Konsequenz, dass die Polemik der Propheten gegen den Kultus ihrer Zeit diesem priesterlichen System gegolten habe. Dann hätten die Propheten gerade das bekämpft, was nachher dazu diente, ihre eigenen Grundgedanken in ihrem Volk zu erhalten. Und das ist der böse Zwiespalt, der bei Dillm's Auffassung dieser literargeschichtlichen Frage in die Religionsgeschichte Israels hereinkommt. Ist P nachexilisch, dann bleibt ja wohl, dass darin Dinge konserviert sind, welche die alten Propheten bekämpft haben, aber das ganze System ist nicht mehr der Gegensatz zu der Religion der Propheten, sondern eine andere Stufe der religiösen Entwicklung.

Fünfter Abschnitt.

Die Redaktion des Hexateuchs.

§ 60. Dillmann's Anschauung von der Redaktion und allgemeines Bild derselben auf Grund der Graf'schen Hypothese.

Es ist nunmehr noch auf die Frage einzugehen, in welcher Weise die Zusammenarbeitung der Schichten des Hexateuchs vor sich gegangen ist. Dass die Ansicht hierüber mit der Ansicht über die zeitliche Reihenfolge der Quellen enge zusammenhängt, lässt sich nicht anders erwarten. Völlige Unabhängigkeit von jener Voraussetzung wäre nur dann denkbar, wenn J + E + D + P von einem Redaktor zugleich vereinigt worden wären, eine Ansicht die heute niemand vertritt. Es ist allgemein anerkannt, dass an der Zusammenarbeitung der Schichten verschiedene Hände beteiligt gewesen sind, und zwar so, dass ein allmähliches Anschwellen zum heutigen Umfang stattgefunden hat. Aber über die Reihenfolge des Zusammenfliessens der verschiedenen Quellen und im Zusammenhang mit der verschiedenen Datierung namentlich von P naturgemäss auch über die Zeit der verschiedenen Redaktionsstadien ist noch keine Uebereinstimmung erreicht.

Es kehrt hier in der Hauptsache der Widerspruch Dillm's gegen die Graf'sche Hypothese wieder. Dillm nimmt bis Esra folgende drei Stadien der Redaktion an: 1) $P^g + E + J$ 2) $P^gEJ + D$ 3) $P^gEJD + P^h$. Die Autorität Dillm's und die Sache verlangt eine nähere Darlegung dieser Ansicht.

Nach eingehender Begründung seiner Anschauung, dass das Gesetzbuch des Esra in der Hauptsache schon unser Pentateuch gewesen sei (III 671—75), stellt Dillm die grundlegende Frage, ob D mit P^gEJ oder P^g mit JED vereinigt worden sei, und entscheidet sich mit Nöldeke für die erstere Annahme. Er giebt zu, dass die Gesetzesmasse der mittleren Bücher keine Spur von dt'istischer Be-

arbeitung (R^d) zeige, aber auf Einarbeitung von D in JE und von P in JED sei daraus noch nicht zu schliessen, denn umgekehrt zeige auch das Dt keine Spur einer P erst einfügenden Redaktion. Die Gesetze seien für diese vielmehr ganz ausser Betracht zu lassen (III 675). Dagegen meint Dillm, dass in den Teilen des Hexateuchs, wo D mit P^gEJ synoptisch zusammengefügt ist, im Schluss des Dt und in Jos, die zu erwartenden Spuren von R^d auch im Texte von P^g sich finden. Derartige Fälle sind: Dt 32 49 אשר בארץ מואב אשר על פני ירחו; 31 1 ראש הפסגה על פני ירחו (dt'istischer Ausgleich zu הר נבו von P); in Jos 4 15—19 v 18; Jos 5 4—7, ein Ausgleich von JE mit P in dt'istischer Sprache; in Jos 5 10 בְּעֶרֶב, dt'istische Aenderung von בין הערבים; in 7 25 ist וירגמו אתו כל ישראל אבן nach P hinter schon vorhandenem באבנים — וישרפו ganz unerklärlich, dagegen das umgekehrte sehr wohl verständlich; in 9 18 s אלהי ישראל hinter יהוה; in 13 15—33 ist ganz deutlich P-Text von R^d überarbeitet, speciell ist יתר ממלכת סיחן מלך חשבון in v 27 und 29b Einsatz von R^d; 20 3—6 fehlt in LXX; 22 9—34 hat Spuren von R^d sowohl in JE als in P (III 676 und zu den einzelnen Stellen). Dazu kommt Bekanntschaft der Sprache von R^d mit der von P: in Jos 5 4 הַזְּכָרִים; 8 33 כַּגֵּר כָּאֶזְרָח; 10 27 עֶצֶם; 11 20 חָזַק לֵב (?); 13 6 und 23 4 הִפִּיל בְּנַחֲלָה; 18 7 כְּהֻנָּה; 22 4 אֶרֶץ אֲחֻזָּתָם. Endlich deutet Dillm die Wahrnehmung, dass der Text von JE nicht bloss in Ge sondern auch sonst zu Gunsten von P^g zurückgestellt und verstümmelt ist, dahin, es werde hiedurch die Annahme erschwert, dass JE schon mit D verbunden, also integrierender Bestandteil eines das Dt einschliessenden und dann heiligen Werkes war, als P^g hinzukam (III 677).

Nach Dillm's Ansicht hat also ein vor der Einarbeitung des Dt liegendes Stadium der Redaktion zur Vereinigung von P^gEJ geführt. Die auch von Dillm anerkannte enge Verwandtschaft von J und E könnte von vornherein die Vermutung nahe legen, dass, die Grundvorstellung Dillm's zugegeben, zuerst J und E und dann JE und P^g zusammen gearbeitet worden sind, und die enge Verbindung, in welcher J und E jetzt vorliegen, würde dieser Vorstellung durchaus entsprechen. Dieselbe wird von Dillm aber abgelehnt. Das vor dem Dt liegende Stadium der Redaktion lässt sich nach ihm nicht weiter teilen: es ist nicht J + E, dann JE + P^g, sondern sofort P^g + E + J zusammengearbeitet worden (III 677).

Diese Vorstellung rechtfertigt und begründet Dillm durch folgende Erwägungen. Die vielfach enge Verbindung von J und E beweist nichts dagegen. Da nach Dillm's Annahme J schon vielfach

aus E geschöpft hat, so konnte die Vereinigung dieser beiden Quellen von Haus aus inniger ausfallen als die von J und E mit P^g. Andererseits giebt es doch auch Stücke, in welchen P^g so mussivisch mit E oder J zusammengearbeitet ist, dass nur einer schärferen Kritik die Ausscheidung gelingt: P^g und J z. B. Ge 6 9—9 17 13 16 34 Ex 7 26—8 11 Nu 33 50—56, P^g mit E z. B. Nu 20 1—13 (S 677 s). Die Annahme nachträglicher Vereinigung von P^g mit JE stösst auf eine Reihe von Schwierigkeiten, die sich bei der Annahme gleichzeitiger Zusammenarbeitung aller drei Quellen leichter lösen lassen. Als Beleg führt Dillm zunächst vereinzelte Fälle an: z. B. in Ge 21 1—7 wäre wohl verständlich, dass in EJ nachträglich v 3—5 aus P^g eingesetzt worden sei, nicht aber wozu neben v 1a (J) der völlig identische 1b (P^g) hinzugefügt und v 2b die Rückbeziehung auf Ge 18 14 (J) in eine Rückbeziehung auf 17 21 (P^g) geändert worden sei; in Ge 49 33 soll unverständlich sein, wozu für ursprüngliches וימת oder dergl. bei J aus P^g ויגוע ויאסף אל עמיו eingesetzt wurde; in Jos seien cp 16 17 1—10 durch nachträgliche Einarbeitung von P^g nur Widersprüche und Unklarheiten geschaffen worden. Ob aber diese Dinge bei Dillm's Ansicht verständlich werden? Zudem hat Dillm hier die Fragestellung verschoben: um „nachträgliche" Einarbeitung von P^g in JE handelt es sich keinenfalls; dass P^g vielmehr bei der Verbindung mit JE zu Grund gelegt und durch JE bereichert wurde, ist allgemeine Anschauung. Noch wichtiger als diese Einzelheiten ist für Dillm aber die Beobachtung, dass „an manchen Stellen P^g mit JE bereichert oder zersetzt" ist (III 678). Was soll das aber gegen die Verbindung JE + P^g und für die Verbindung P^g + E + J beweisen? Das ist ein Schlag in die Luft. Weiter macht Dillm geltend, dass auch Fälle vorhanden sind, wo der Harmonist bei der Verbindung von E und J sich der Ausdrücke von P^g bedient (z. B. Ge 13 3 26 1 43 14 Ex 9 14—16), oder leichte Aenderungen nach P^g vornimmt (z. B. Nu 11 25 12 10), wie umgekehrt der Harmonist von JE und P^g sich der Ausdrücke von J bedient. Ersteres wäre ein wirklicher Anhalt für Dillm's Vorstellung der Sache, nur ist die Möglichkeit offen zu halten, dass der „Harmonist" von JE und P^g zugleich Ueberarbeiter ist, der von P^g als der für ihn massgebenden Grundschrift ausging; in der That findet sich das umgekehrte nirgends vor, dass P^g auch von JE inficiert wäre (vgl Wc 116). Das Zweite beweist gar nichts.

Die nachher zu besprechende Meinung, dass die Verbindung von J und E einerseits und die von JE und P andererseits auch darin ungleich sei, dass der Redaktor von JE zugleich Komponist grösserer

Stücke sei, während bei der Verbindung von JE und P mit grösserer Rückhaltung gearbeitet worden sei, schlägt Dillm damit zurück, dass er die meisten der (namentl. von Kue) R^{je} oder JE^{s} zugewiesenen Stücke für eine der Quellen in Anspruch nimmt, und macht ferner geltend, der Bearbeiter von Ge 15, der eben solche Zusätze gemacht habe, nehme schon Rücksicht auf Ge 17 und schreibe wie P^{g} רכוש und שיבה טובה; R^{pej} habe also auch frei komponiert. Ferner sei Moria in Ge 22 von diesem Redaktor eingesetzt; eben derselbe sei in Ex 9 14—16 (מגפה) erkennbar und von dieser Stelle sei wiederum Ex 10 1—3 nicht zu trennen (III 679), — lauter Einzelinstanzen unsicherer Art, deren Tragkraft zu viel zugemutet ist. Weiter (ib) führt Dillm noch an, die jetzt vorliegende eklektische Verwendung von J und E sei leichter verständlich, wenn bei der Zusammenarbeitung mit P^{g} beide Quellen noch gesondert vorlagen. Warum soll aber nicht schon R^{je} eklektisch verfahren sein? Auch dem Dt sei E und J noch gesondert vorgelegen. Das beweist sogar bei Dillm's Ansicht vom Alter der Grundschrift nichts gegen die Vorstellung, dass JE + P vereinigt worden ist.

Für die Zeit der Verbindung P^{g} + E + J weist Dillm darauf hin, dass die lebendige Sage versiegt und man auf Bücher angewiesen war. Das führt auf den Zusammenbruch des Nordreichs als term. a quo. Doch sind näher zwei Möglichkeiten offen zu halten. Einmal die Zeit zwischen ± 700 und der Abfassung des Dt; dabei müsste man bleiben, wenn sich zeigen liesse, dass JE oder P^{g}EJ in D benützt ist. Da sich das nicht beweisen lässt, so ist auch die nachdt'ische Zeit offen zu halten. Die Möglichkeit, dass der Redaktor von P^{g}EJ das Dt kannte, ist ebenfalls offen zu halten; dann wäre dieses Stadium der Redaktion 20—30 Jahre vor dem Exil anzusetzen. Zur Verlegung in das Exil ist kein Grund vorhanden, da Anspielungen auf dieses Ereignis vollständig fehlen (III 680 s).

Ein zweites Stadium der Redaktion ist die Verbindung von P^{g}EJ mit D, welche nicht viel später, jedenfalls noch während des Exils stattgefunden hat. Das Dt ist dabei massgebend gewesen, d. h. es wurde nicht P^{g}EJ durch D, sondern D durch P^{g}EJ ergänzt. Als Beweis führt Dillm an, dass von Nu 21 an der ursprüngliche Bericht über die Gewinnung und Verteilung des Ostjordanlandes zu Gunsten der Anschauung von D aufgeopfert wird. Dagegen ist hiebei von R^{d} die ursprüngliche geschichtliche Einleitung des Dt in rekapitulierende Mosesrede umgesetzt, und derselben ein paränetischer Schluss, Dt 4 1—40, angefügt worden. Die

eigentliche Gesetzeserklärung hat im Zusammenhang damit eine besondere Ueberschrift erhalten, 4 44—49, auch hat R^d in Nu den eigentümlichen Bericht von D über die Eroberung Basans eingetragen, also P^gEJ nach D korrigiert (Nu 21 33 s 32 33 34 14 s). Die eigentliche Gesetzeserklärung des Dt ist unverändert geblieben, dagegen ist R^d von 27 1 an wieder stärker zu spüren, und vor allem in Jos (vgl Tab.). Gerade die von R^d komponierten Stücke (vgl Dt 4 28—31 29 21—30 10) beweisen, dass diese Arbeit im Exil stattgefunden hat (III 682—84).

Im Exil sind dann die Reste kultischer Ueberlieferung vollends gesammelt worden und zwischen 536 und 444 ist das Resultat dieser Sammlung, P^h und die verwandten Thoroth in P^gEJD aufgenommen worden. Dabei sind formelle Aenderungen an P^gEJD vorgenommen worden. Zwar eine Gesetzesproduktion hat nicht mehr stattgefunden. Doch weist Dillm nachher (S 688) dieser Redaktion Erweiterungen von P^g wie Ex 31 7—11 cp 35—40 Nu 3 s 7 10 13—27 31 zu, mit dem Vorbehalt, dass dieselben sogar noch jünger sein können. Da aber ein Mosesbuch hergestellt werden sollte, so war Abtrennung der Josuageschichte nötig. Auch die alte Ordnung ist verändert worden: die namentlich bei P^g durchgeführte geschichtliche Anordnung der Gesetze ist mit einer Sachordnung verquickt worden. Für die Vorstellung, dass diese Arbeit von Esra vollzogen worden ist, sieht Dillm keinen Anhaltspunkt. Er hält dieses letzte Stadium der Redaktion für das Resultat längerer Arbeit eines ganzen Kreises von Gesetzesgelehrten (685—689). Der jetzige Text war indessen damit noch nicht fertig. Nach Esra gieng die Durcharbeitung des Textes noch lange fort, wie die Varianten von Samar. und LXX beweisen. Auch die Einteilung in fünf Bücher weist Dillm der nachesranischen Zeit zu (S 689).

In dieser Ansicht Dillm's werden, abgesehen von den mit der Datierung von P zusammenhängenden Abweichungen, von Seiten der Vertreter der Graf'schen Hypothese namentlich zwei Punkte bestritten: dt'istische Bearbeitung von P^g wird entschieden geleugnet, und eine eigene Zusammenarbeitung von J und E aufs bestimmteste behauptet.

Dem Ausgangspunkt des Dillm'schen Entwurfs der Redaktion, nämlich dass D mit P^gEJ zusammengearbeitet worden sei, hält Wc 196 ss einmal die völlige Ignorierung der Geschichte und Gesetzgebung von P^g in D gegenüber, weiter aber, was die Hauptsache ist, dass von der dt'istischen Bearbeitung des Schriftstellers, welcher das Dt in das hexateuchische Geschichtsbuch eingesetzt hat, nur JE

nicht auch P^g betroffen worden ist, auch nicht in Jos, wo man das am ehesten erwarten könnte (Wc 208 s). Die von Dillm geltend gemachten Fälle dt'istischer Bearbeitung von P^g lässt Wellh nicht als solche gelten. Einmal können hier doch immer nur vereinzelte Spuren genannt werden, denen in JE ganz unverhältnismässig mehr Eingriffe des hier durchgehend und mit Sicherheit erkennbaren dt'istischen Bearbeiters entgegenstehen. Dazu kommt aber weiter dass gerade die sehr deutlichen „dt'istischen" Verse in Jos 20 3—6 in LXX fehlen; damit ist bewiesen, dass auch noch sehr späte Retoucheure des kanonischen Textes den dt'istischen Ton annahmen (vgl Wc 134 s). Von hier aus werden auch die von Jül JpTh VIII 288—91 konstatierten dt'istischen Einsätze in Ex 16 unverfänglich. Die Frage, ob alles von Dillm geltend gemachte auch wirklich hergehört, kann dabei auf sich beruhen; von Wp² 397 p³ 390 s wird sie speciell für Dt 32 4 ss (nicht dt'istisch überarb.), 34 1b—7 (enth. nichts von P^g), Jos 9 27 (JE mit Einsatz nach P^g), 18 2—10 (JE), 22 9—34 (enth. nichts dt'istisches) verneint (vgl hiezu auch Kue § 7 S 126).

Sodann wird gegen die Vorstellung, dass P^g + E + J zugleich zusammengearbeitet worden seien, eine besondere Zusammenarbeitung von J und E behauptet. Schon Nöldeke (Unters. z. Krit. d. A.T. 1 ss) hat angenommen, dass J und E nicht erst bei der Verbindung mit P^g sondern schon vorher vereinigt worden sind, freilich mit Beibehaltung der unmöglichen Ansicht, J selbst habe in sein Werk Stücke aus E aufgenommen. Die Instanzen, die Dillm für seine Anschauung geltend macht, reichen nicht aus; von einzelnen muss gesagt werden, dass sie die Frage gar nicht berühren, die übrigen lassen auch eine anderweitige Deutung zu. In eingehender Weise hat Wc den Beweis unternommen, dass JE als schon vorher redigierte literarische Einheit mit P^g zusammengearbeitet worden ist. Der Hauptgrund dafür ist der nicht abzuweisende Eindruck, dass J und E weit enger und inniger und auch durch eine ganz anders, freier arbeitende Redaktion verbunden sind als JE und P^g. Dieser Eindruck wird durch die zudem oft recht fragwürdigen Einzelheiten, die Dillm entgegenstellt, nicht aufgehoben (z. Sache vgl Wc 16 32 37 52 etc.) und noch erheblich verstärkt durch die Thatsache, dass JE und nicht JEP dt'istisch bearbeitet worden ist.

Es ergeben sich von hier aus folgende drei, der Graf'schen Hypothese sich natürlich anschliessende Stadien der Redaktion: 1) J + E, 2) JE + D, 3) JED + P. Dieses Schema hat gegenüber dem Dillm'schen verschiedene Vorzüge. Einmal ist hier

ein stätig fortschreitender Process des Anschwellens zu Grund gelegt. Als Anfang dieses Processes ist die Zusammenarbeitung zweier verwandter Quellen entschieden natürlicher, als die Zusammenarbeitung dreier Quellen, von denen zwei enge unter sich verwandt und diese beide der dritten äusserst unähnlich sind. Sodann hat dieses Schema den Vorzug, dass P hiebei nicht zerrissen wird. Dillm's Einfügung von P^h hat entschiedene Schwierigkeiten: bei der Verbindung von P^g und P^h sind (vgl Lev 23) Gesetze von P^g verkürzt worden. Der von Dillm III 677 gegen die Formel JED + P erhobene Einwand, die vielfache Verkürzung von JE zu Gunsten von P^g sei schwer denkbar, wenn JE mit D schon vereinigt also integrierender Bestandteil eines heiligen Werkes war, kann und zwar, da es sich hier um Gesetze handelt, mit noch grösserem Recht gegen seine Formel P^gEJD + P^h geltend gemacht werden. Dieselbe ist zudem auch noch durch die Unnatürlichkeit belastet, dass die so verwandten Corpora P^g und P^h an den entgegengesetzten Enden der Redaktion zur Einverleibung kommen.

So einfach indessen das Schema J + E, JE + D, JED + P im allgemeinen ist, so enthält es doch eine Reihe von Problemen und Schwierigkeiten. Namentlich gilt das von dem ersten Stadium der Redaktion, der Herstellung der jehowistischen Schrift.

§ 61. Die Herstellung von JE (J + E; R^{je}).

Ueber die R^{je} zukommenden Bestandteile im Text des Hexateuchs, über die zahlreichen kleinen Mittel und Kunstgriffe, durch welche die Verbindung der Texte hergestellt ist, giebt die Tab. ü. Qu.Sch. Auskunft. Hier handelt es sich zunächst darum von der Arbeitsweise dieser Redaktion ein Bild zu gewinnen.

So pietätvoll diese ja noch eine Quellenscheidung zulassende Redaktion im ganzen zu ihren Vorlagen sich verhalten hat, so ist ihr doch eine relativ erhebliche Selbständigkeit eigen, namentlich gegenüber der Schlussredaktion des Hexateuchs. Gleich im Ausdruck hat R^{je} seine Eigentümlichkeiten. Der Gottesname יהוה ist nicht nur vor Ex 3 durch die Redaktion gelegentlich in den Text von E hereingekommen (z. B. Ge 20 18; vgl Wc 19, Kue § 13 A 29 S 242), sondern es ist mit Wc 72 zu vermuten, dass nach Ex 3 im Text von E אלהים „mehr durch Schuld des Bearbeiters“ allerdings nicht völlig (vgl S 181) verschwunden ist. Die Bezeichnung des verheissenen Landes als *des Landes wo Milch und Honig fliesst* wird von EMeyer ZatW I 125 A 4 und Kue l. c. S 245 (doch vgl auch o. S 286 u. 412) jedenfalls als stereotyp ge-

brauchte Formel (vgl Ex 3 8 17 13 5 33 3 Nu 13 27 14 8 16 13 s) R^{je} zuerkannt, obwohl sie aus J oder E geschöpft sein mag, und ebenso die Aufzählung der *Völker Kanaans*. Die alten Bewohner des Landes heissen bei J durchgängig (viell. mit Ausn. v. Jud 1 35) Kanaaniter, nach Kue wohl auch Kanaaniter und Pheresiter, bei E Amoriter. Alle die Stellen aber, welche die volltönende aber recht unlogische Aufzählung von sechs oder sieben Völkern geben, nämlich Ge 10 16 s 15 19 ss Ex 3 8 17 13 5 (in M. nur 5) 23 23 33 2 34 11 Nu 13 28 Jos 9 1 11 3 12 8 24 11 Jud 3 5, werden von E Meyer ZatW I 124 s, Bud Ur 314 ss, Kue l. c. S 244 als sekundär, zum Teil schon als dt'istisch beeinflusst angesehen. Wc 33 führt weiter eine von J abweichende *Aufzählung der Himmelsgegenden* an, nämlich bei R^{je} Ge 13 14 Norden Süden Osten Westen [1]), bei J Ge 28 14 Westen Osten Norden Süden, ferner die Verschiedenheit in der Bezeichnung der Erben des Erzvätersegens: bei J werden gesegnet כל משפחות האדמה Ge 12 3 28 14, bei R^{je} כל גויי הארץ 18 18 22 18, vgl 26 4; Wellh vermutet, dass durch diese Aenderung des Ausdrucks sowie durch das בזרעך in Ge 28 14 auch der Sinn der Formel ein anderer geworden ist: bei J hat sie die Bedeutung „mit Abraham (bzw Jakob) sollen sich segnen alle Geschlechter des Landes", bei R^{je} „durch Israel, den Samen Abrahams (bzw Jakobs) sollen alle Völker der Erde gesegnet werden". Auch einige Eigentümlichkeiten, die Dillm seinem R^{pej} zuschreibt, gehören wohl R^{je} z. B. כי נשבעתי נאם יהוה (so Wc 20), יען אשר (nur noch Dt 1 36 Jos 14 14), עקב אשר (nur noch Ge 26 5), התברך (wie Ge 26 4, doch hat 18 18 נברך wie 12 3 28 14) in Ge 22 15—18 (vgl Dillm I 286). Dagegen von אֶפֶס *nur* (Nu 13 28 22 35 23 13, vgl Dillm III 152) wird abzusehen sein.

Schon diese mehr formellen Eigentümlichkeiten zeigen z. Teil an, dass R^{je} die Quellen gelegentlich zugleich auch sachlich etwas verschoben hat. In Ge 22 wird die in מֹרִיָּה versteckte Verlegung des Vorgangs nach Jerusalem von Wellh und Kue schon dieser Redaktion zugeschrieben; auch die in מִגְדַּל־עֵדֶר Ge 35 21 zu vermutende Anspielung auf Jerusalem ist möglicherweise hierher zu ziehen (vgl Wc 50). Jedenfalls aber ist durch R^{je} die theologische Betrachtung und Behandlung der Geschichte gesteigert worden: R^{je} verhält sich in dieser Beziehung — auf anderes dem zur Seite tretende ist noch zurückzukommen — zu J und E ganz ähnlich wie D. Kue § 13 A 29 S 242 findet dahin weisendes in Ex 4—11.

1) Ge 13 14—17 ist übrigens auch aus anderen Gründen höchst wahrscheinlich als sekundär anzusehen.

Die nachdrückliche Betonung des wunderbaren Charakters der Plagen und des Kontrastes zwischen dem Schicksal Israels und dem der Aegypter, meint er, stamme von R^je^ oder sei wenigstens von dieser Redaktion noch verschärft worden. Namentlich aber macht sich diese Art nach Kue ib S 243 s in der Darstellung der Eroberung des Landes geltend. In Nu 32 findet sich bei JE die Anschauung, dass nicht nur Ruben und Gad, sondern auch Halbmanasse gleich von Moses im Lande des Königs Og von Basan Gebiet angewiesen bekamen (v 33 39—42), ferner dass die Gewappneten von Ruben und Gad den Jordan überschritten und an der Eroberung des Westjordanlandes Teil nahmen. Kue erkennt zwar an, dass hier ein E-Text zu Grund liegt, eine Annahme die namentlich dadurch nahe gelegt wird, dass bis v 32 von Halbmanasse nicht die Rede ist, aber die Anschauung von der Verteilung des Gebiets im Osten an die 2½ Stämme und von der Eroberung des Landes als einer semel et simul vollzogenen gehören nach Kue der Bearbeitung des ursprünglichen Berichts, und zwar nicht etwa schon der judäischen Ausgabe von (J und) E (vgl A 26, 2 S 241), sondern eben R^je^ an. Auch die nähere Ausführung, wie das Land für die sieben kleineren Stämme aufgenommen und verlost wird (Jos 18 2—6 8—10, v 7 gehört D), zieht Kue l. c. A 29 S 244 hieher. Allein die Annahme, dass diese ganze Vorstellung erst R^je^ gehört, hat nach den Untersuchungen von Bud RiSa 71 und Kittel 280 doch ihre Schwierigkeiten.

Vor allem aber zeigt sich die Selbständigkeit dieser Redaktion darin, dass sie wiederholt auch grössere Stücke, namentlich Reden Jhwh's, allerdings wohl nicht ganz ohne quellenmässige Grundlage in der Hauptsache aber in freier Weise komponiert hat. Jülicher (vgl o. S 234 s) hält es sogar für möglich, dass R^je^ einen Psalm wie Ex 15 1—18 auf Grund von v 21b gedichtet hat, eine Vorstellung, welche dann gar keine Schwierigkeit hat, wenn R^je^ nicht eine literarische Persönlichkeit sondern die Arbeit verschiedener Hände bedeutet: in diese kann ganz wohl auch einmal ein Dichter eingegriffen haben. Bacon (Journ. of bibl. Lit. X, 1891, S 129) macht zu redaktionellen Versen wie Ex 3 19 s 4 21—23 6 1 8 6 18 9 14—16 19—21 29b 30 10 1b 2 11 9 s, welche er allerdings dem dt'istischen Interpolator zuschreibt, die aber mit den meisten Kritikern JE, aber dann in dieser von R^je^ nicht sowohl redigierten als verfassten Partie eben der Redaktion zuzuweisen sein werden, die Bemerkung, sie vertreten die Funktion des Chors in der griechischen Tragödie. Das trifft mit der Bemerkung von Wc 94 sehr gut zusammen, dass die von R^je^ komponierten Jhwhreden eine erbauliche Redseligkeit zeigen.

worin R^{je} übrigens wiederum, um das hier gleich anzumerken, Verwandtschaft mit D zeigt. (Ueber die Frage, ob ev. auch der Rückblick des Moses auf die Wüstenzeit R^{je} bzw JE^{s} gehört, vgl o. S 267 s.)

Angesichts dieser Freiheit des Arbeitens ist zu urteilen, dass R^{je} nicht sowohl eine Kompilation seiner Quellen vollzogen, als vielmehr mit Benützung des in diesen gegebenen Materials seine Erzählung verfasst hat. Vor allem gilt das von dem Bericht über den Auszug, die sinaitische Gesetzgebung und die Eroberung des Landes. Die beiden Quellen sind zu einem Werk von fast einheitlichem Charakter verbunden. Die Scheidung von J und E ist die schwierigste Aufgabe der Textanalyse und in vielen Fällen gar nicht mehr möglich (vgl u. a. Wc 37 97). Eben diese Freiheit in der Benützung des Stoffs ist es vor allem, welche die Annahme einer J, E und P^{g} zugleich vereinigenden Redaktion verbietet und zur Unterscheidung zwischen der Vereinigung von J und E einerseits und JE und P andererseits nötigt (vgl Wc 74).

In diesem Zusammenhang schickt es sich auch, die Frage zu berühren, ob R^{je} sich auf das von J und E gebotene Material beschränkt, oder ob bei der Zusammenarbeitung dieser Quellen auch anderweitiges Eingang gefunden hat. Es finden sich ja, wie gezeigt worden ist, in JE mancherlei Nebentriebe und Wucherungen, die zum Hauptstamm der Sage nicht recht passen wollen, und es läge an sich der Gedanke nahe, ihre Aufnahme mit R^{je} in Zusammenhang zu bringen. Da es sich aber gezeigt hat, dass J und E selbst schon vor ihrer Vereinigung einen literarischen Process durchgemacht haben, so ist es nicht nötig, der Redaktion in dieser Hinsicht allzuviel zuzumuten. Auch die poetischen Stücke, welche JE enthält, haben mit grosser Wahrscheinlichkeit, jedenfalls zum grössern Teil, schon den Quellen angehört; mit Bestimmtheit kann das wohl nur von dem Moseslied Dt 32_{1-43} verneint werden, dessen Aufnahme und Einführung durch Dt 31_{14-23} von Kue § 13 S 237 u. A 30 R^{je}, von Kittel dagegen R^{d} zugeschrieben, von Corn 82 noch später angesetzt wird.

An diesem Ort sind noch die Stücke Ex 12_{21-27} 13_{3-10} $_{11-16}$ zu erwähnen, welche neuerdings von Dillm, Kittel und Budde (vgl Tab.) freilich J zugewiesen werden, allerdings mit dem Vorbehalt stärkerer dt'istischer Bearbeitung. Ueber Ex 12_{21-27} giebt Wc 75 ss keine Entscheidung ab. Er weist darauf hin, dass das Stück sachlich darin von den in JE zu Grund liegenden Anschauungen abweicht, dass es wie P^{g} beim Passah nicht an den tötlichen Schlag der starken Hand selbst denkt und diesen feiert, sondern allen Nachdruck auf die Verschonung Israels durch den Würgengel legt,

die sich bei J und E sonst von selbst versteht. In Ton und Form allerdings findet er Verwandtschaft mit JE. Das Stück nimmt darnach eine Mittelstellung ein und Wellh lässt es offen, den Abschnitt entweder als Zusatz zu JE (so jetzt Bacon in Journ. of bibl. Lit. IX 198) oder als einen Anhang zu P^g unbekannten Ursprungs anzusehen. Kue § 6 S 67 u. A 7 § 16 A 12 S 316 wäre der Zuweisung dieser Verse zu P^g durch Wurster ZatW IV 123 nicht abgeneigt, wenn sie, sowie v 43—50 besser in den historischen Zusammenhang passen würden, und entscheidet sich dahin, dieses Gesetz sei nachdt'isch und P^g nahestehend, wohl auch schon in P^g aufgenommen, seis vom Verf. von P^g selbst, den dann eben in diesem Fall das Interesse für die Gesetzgebung die Postulate des geschichtlichen Berichts hat übersehen lassen, seis von einem späteren, der die priesterliche Erzählung vom Auszug in deren Geist und Stil durch Hinzufügung damit zusammenhängender Gesetze bereichert hat.
Die Gesetze über Mazzoth und Erstgeburt 13 2—10 11—16 weisen Wellh und Kue ebenfalls mit Entschiedenheit späterer Hand zu. Wc 75 s hält es für unmöglich, dass ein ursprünglicher Erzähler diese fortwährend vorausgreifende Predigt an so ungeschickter Stelle mitten zwischen die Verwirrung und Eile des Auszugs hineingestellt habe. Der Abschnitt erinnert in sprachlicher und sachlicher Hinsicht durchaus an das Dt — Kautzsch und Corn 82 halten ihn geradezu für dt'istisch — und stammt nach Wellh entweder von R^{je} oder einem späteren Bearbeiter von JE. Kue § 9 S 159 s u. A 4 macht darauf aufmerksam, dass in redaktionellen Abschnitten (Ex 23 15 34 18) auf Ex 13 1—10 Bezug genommen wird. Die Verwandtschaft beider Gesetze mit Dt betont er ebenfalls, macht aber zugleich auf einige Unterschiede aufmerksam, die an Abhängigkeit von D zu denken verbieten: die Vorschrift, dass die menschliche Erstgeburt Jhwh geweiht werden soll, findet sich im Dt nicht, und das Passahgesetz, Dt 16 1—8 hält Kue für weniger ursprünglich mit Verweisung auf die dortige Verbindung von Passah und Mazzoth, auf die Dt 16 3 gegebene Motivierung der Mazzen und auf das Verhältnis von Dt 16 8 zu Ex 13 6b. Aber die Uebereinstimmung ist doch so gross, dass Kue vermutet, diese Gesetze seien in denselben Kreisen entstanden, aus welchen auch das Dt stammt; ihre Verbringung an diese Stelle aber, und das ist wieder für das Verhältnis von R^{je} und D von Wichtigkeit, schreibt er R^{je} zu (§ 13 A 29).

Bei der unverkennbaren Freiheit des Verfahrens von R^{je} darf eine durchgehende Gleichmässigkeit nicht erwartet werden. Ungleichmässig ist diese Redaktion namentlich darin ver-

fahren, dass sie bald der einen bald der anderen Hauptquelle leitende Bedeutung gegeben hat; oft in raschem Wechsel: Wc 71 s meint z. B., in Ex 2 gehöre v 11—22 vorwiegend J, v 1—10 vorwiegend E. Noch mehr fällt dieser Wechsel ins Auge, wenn man grössere Abschnitte vergleicht: in der Abrahamsgeschichte ist „J zu Grund gelegt und aus E das mitgeteilt, was sich in J entweder überhaupt nicht, oder nicht so fand“ (Wc 24). Dass aber nicht daran zu denken ist, J selbst habe sich aus E ergänzt, zeigt die Josephsgeschichte, wo die Quelle E bevorzugt ist und „J vergleichsweise trümmerhafter erhalten ist als E“ (Wc 63). Die mittleren Partien der Genesis zeigen eine starke Mischung. Wodurch ein derartiges Abwechseln der Quellen im einzelnen Fall motiviert war, wird man auf sich beruhen lassen müssen. Doch lässt sich zur Not denken, dass ein und derselbe Redaktor so verfahren ist.

Trotzdem ist der Eindruck ganz unvermeidlich: bei der Herstellung von JE ist in so verschiedener Weise gearbeitet worden, dass R^{je} so wenig als J, E, D und P Bezeichnung einer Person sein kann, sondern nur Bezeichnung eines bloss relativ einheitlichen literarischen Processes, an dem verschiedene Hände beteiligt gewesen sind.

In Ge ist JE vorwiegend durch Kompilation von J und E entstanden. Die Elemente der Quellen sind dabei im ganzen intakt geblieben, so dass die Durchführung der Scheidung hier mit wenigen Ausnahmen möglich ist. Auch fällt es auf, dass Reden im Geschmack von R^{je} hier zwar auch vorkommen (z. B. Ge 15), aber im Verhältnis zur Zahl der Gelegenheiten, solche anzubringen, doch recht ausnahmsweise. Die Redaktion hat hier im ganzen mit entschiedener Zurückhaltung gegenüber den Vorlagen gearbeitet, selbst wenn dabei ein Gerölle entstand wie es z. B. Ge 27 s 30 s vorliegt. Dem gegenüber zeigen JE-Stücke wie Ex 1—11 bzw 4—11 Nu 23 s, sowie die in Jos ein anderes Verfahren der Redaktion [1]): die Elemente der Quellen sind hier weit nicht so schonend behandelt wie in Ge, sondern die Redaktion hat hier, zum Teil mit grosser Kunst arbeitend (vgl Nu 23 s), die Erzählung „verfasst“. Dass verschiedene Quellen benützt worden sind, ist da und dort (z. B. Jos 6) auch von scharfsichtigen Kritikern gar nicht bemerkt worden, und auch da, wo dies nicht verkannt werden kann, ist es oft äusserst schwierig, in vielen Fällen sogar ganz unmöglich zu zeigen, was jeder Quelle

1) Doch geht Bacon's Analyse (vgl Tab.) darauf aus zu zeigen, dass auch in Ex 1—12 die Texte in der Hauptsache einfach kombiniert worden sind.

gehört haben mag. Hier finden sich dann auch sehr zahlreich die jehowistischen Reden, von denen schon die Rede war.

Wieder eine andere Art zeigt der Bericht über die Wüstenzeit und die Gesetzgebung. Wie in der Darstellung der ägyptischen Vorgänge zeigt JE zwar auch hier stärkeres Eingreifen einer nicht bloss zusammenfügenden, sondern zugleich überarbeitenden (vgl Wc 93 s) Redaktion, namentlich enthält dieser Abschnitt grössere redaktionelle Jhwhreden. Aber die Einheitlichkeit der Darstellung, die JE sonst eigen ist, bleibt hier zu vermissen. Wenn Göthe die höchst traurige und unbegreifliche Redaktion der mittleren Bücher des Pentateuchs überhaupt tadelt, so trifft das auch schon die Redaktion von JE in diesen Partien. Die Ordnung der Erzählung ist hier eine schlechte, der Zusammenhang überall nur ein ganz äusserlicher, lokaler, die Stücke sind sehr lose aneinandergereiht (vgl Wc 83), ein klarer Fluss der Erzählung fehlt im ganzen, und im einzelnen (vgl Ex 19 24 33 s) ist die Darstellung oft äusserst verworren und undurchsichtig. Dieser Stand der Sache rührt zum Teil freilich auch daher, dass die Verbindung des Dt mit JE zu der äusserst störenden Einfügung des Bundesbuchs in die Sinaigesetzgebung genötigt hat. Aber auch abgesehen davon kommt hier ein nach dem vorhergehenden überraschend unbeholfeneres redaktionelles Verfahren zum Vorschein: die Redaktion hat hier die Parallelberichte nicht mehr zusammengearbeitet, sondern einfach an verschiedene Zeitpunkte verlegt. Veranlassung und Ausgangspunkt mag dabei die ja in der That unvereinbare Dekalogüberlieferung gewesen sein; aber dieses Verfahren ist dann auch auf die Erzählungen in der Umgebung ausgedehnt worden: doppelte Berichte über ursprünglich identische Ereignisse werden dadurch ausgeglichen, dass dasselbe Ereignis je in den Anfang und das Ende der Wüstenwanderung verlegt wird. Dazu ist in keinem der beiden Berichte über die Wasserspendung (Ex 17 $_{2}$ ss und Nu 20 $_{2}$ ss) der ursprüngliche Quellentext erhalten, sondern aus beiden zusammenzusuchen (Wc 81 s, vgl Corn Tab.). Die Einsetzung von Richtern wird Ex 18 $_{13-27}$ an einer sehr wenig passenden Stelle erzählt: man hat den Eindruck, es sei ein schon längerer Aufenthalt der Israeliten an dem Gottesberg vorausgesetzt, und sollte auch meinen, es wäre natürlicher, wenn die Einsetzung von Beamten auf die Gesetzgebung folgt und nicht umgekehrt (Wc 83). Diese unrichtige Placierung erklärt sich eben wieder daraus, dass die Redaktion hier gleichfalls Parallelen konserviert hat, denn Ex 24 $_{1-14}$ und Nu 11 $_{16}$ s $_{24-30}$ sind Gegenstücke dazu; nur kommt hier die weitere Schwierigkeit hinzu, dass jetzt eine dreifache Ueberlieferung vorliegt, die in

allen drei Fällen auf E zurückzugehen scheint. Möglicherweise ist hier ebenfalls eine Zerschlagung der Texte vorgenommen worden, wie bei der Wasserspendung aus dem Felsen, und dabei schliesslich die Parallele aus J verloren gegangen.

Es ist schwer anzunehmen, dass ein und derselbe Redaktor so verschieden sollte gearbeitet haben. Zu der Vorstellung, dass R^{je} vielmehr die Arbeit verschiedener Hände ist, führt gerade auch die Beobachtung, dass Elemente einer und derselben Ueberlieferung sich auf drei verschiedene Orte verteilt finden und dass dabei erst noch eine Hauptquelle nicht nachzuweisen ist. Dieser Thatbestand kann nur durch eine fortgesetzte Bearbeitung geschaffen worden sein, deren Wegen im einzelnen zu folgen freilich nicht mehr möglich sein wird. Dass die Redaktion von JE gerade in diesen Partien nicht semel et simul vollzogen worden ist, dass dieselben vielmehr verschiedene Bearbeitungen erfahren haben, nimmt auch Kue § 13 A 25 (vgl auch JE^s in der Tab. bei ihm) an, obwohl er von dem sekundären Material möglichst viel den judäischen Erweiterungen der noch nicht vereinigten Quellen zuweisen möchte. Ein einfacher Beleg dafür, dass die Redaktion dieser Partien ein sehr komplicierter literarischer Vorgang gewesen ist, liegt endlich auch in der Thatsache, dass es bis jetzt trotz allem darauf verwendeten Scharfsinn nicht möglich ist, mit einiger Sicherheit zu sagen, wie J und E für sich diese Ereignisse dargestellt haben; die verschiedenen Quellenscheidungen gehen nirgends weiter auseinander als gerade hier.

Wenn R^{je} somit eine längere literarische Arbeit bedeutet, die vielfach in JE^s übergeht, so kann die Frage nach der Zeit natürlich nur für die Hauptarbeit gestellt werden.

Dass man diese nicht sehr früh ansetzen darf, ergiebt sich aus der Beobachtung, dass D^1 doch wohl die Quellen noch getrennt vor sich hatte (vgl o. S 301 s), ja Bud Ur. 463—66 hat den Beweis unternommen, dass dem Verf. von P^g noch J^2 gesondert vorlag, da P^g in der Urgeschichte nur von J^2 sich abhängig zeigt und keine Spuren von J^1 aufweist. Weiter kann hier noch erwähnt werden, dass P^g, dessen Bekanntschaft mit E übrigens schon aus dem Anschluss an Ex 3_2 ss erhellt, doch im Namen Sinai (auch Nebo?) mit J zusammentrifft, was sich einfacher erklärt, wenn P^g noch die getrennten Quellen benützen konnte und nicht etwa schon auf QuSch angewiesen war. Natürlich ist daraus nicht zu folgern, dass die Schlussredaktion von J und die Verbindung von J und E erst nach der Abfassung von D^1 oder gar von P^g erfolgt ist. Die ursprünglichen Urkunden mögen gerade in den Priesterkreisen, aus denen

P_g hervorging, sich länger erhalten haben. Aber wenn sie zur Zeit der Abfassung von P^g noch vorhanden waren, so legt sich immerhin die Annahme nahe, ihre Verbindung zu JE sei noch nicht so weit zurückgelegen gewesen, dass über dem Sammelwerk die Quellen schon völlig vergessen und verloren gewesen wären.

An welche Zeit man zu denken hat, ergiebt sich aus der Verwandtschaft von R^{je} mit den Anschauungen und der Sprache der dt'istischen Schule. Unter den oben S 482 s genannten sprachlichen Eigentümlichkeiten von R^{je} ist namentlich die Aufzählung der kanaanitischen Völker und die Bezeichnung Kanaans als des Landes, wo Milch und Honig fliesst, der dt'istischen Sprache ganz geläufig. Weiter liegt die Verwandtschaft der von R^{je} komponierten Reden mit den dt'istischen Predigten auf der Hand (vgl o. S 484). Kue § 13 A 29 S 244 weist zum Beleg dieser Verwandtschaft weiter hin auf die Aufnahme der dem Dt sehr nahestehenden Gesetze Ex 13_{1-16} (vgl o. S 486), sowie auf die ebenfalls der dt'istischen Betrachtung der Dinge sich nähernde Verschiebung des Geschichtsbildes (vgl o. S 483 s). Wc 91 hebt speciell für die gesetzlichen Stücke in JE hervor, dass „der Jehowist (= R^{je}) deuteronomische Zusätze nachgetragen habe". Die Verwandtschaft ist so gross, dass man im einzelnen oft schwanken kann, ob ein sekundäres Stück R^{je} oder dem dt'istischen Bearbeiter zuzuweisen ist (z. B. Ex 15_{22} ss, vgl Wc 81; weiteres Kue § 13 A 31). Man muss sich fragen, ob es unter diesen Umständen nicht überhaupt einfacher ist, R^{je} mit R^d zu identifizieren, also die zwei Redaktionsstadien J + E und JE + D zu einem einzigen J + E + D zusammenzuziehen. Nach dem Vorgang Stähelin's (s. o. S 58) will Kittel I 67 174 R^{je} von R^d nicht unterscheiden, sondern meint, J, E und D seien durch éine Redaktion verbunden worden. Corn 88 findet wenigstens in Jos 1—12 ausser in cp 8 keine Spur von R^{je} und lässt daher diese cpp von R^d verfasst sein. Albers 150 schreibt in Jos seinem D^b auch die Einfügung von J^2 zu. Wellh, der übrigens gelegentlich selbst zu schwanken scheint (vgl Wc 97 A), hat diese Identifikation abgewiesen (Wc 208). Jedenfalls ist sie nicht in dem Sinn durchführbar, dass semel et simul J + E + D zusammengearbeitet worden wäre. Schon deshalb nicht, weil die Verbindung von J und E, wie gezeigt wurde, keine einheitliche Arbeit ist; mindestens die Geschichte der Gesetzgebung ist wiederholt bearbeitet worden. Aber dazu kommt noch etwas anderes: jedenfalls in Jos ist die dt'istische Bearbeitung von dem dort wie erwähnt zu einem fast unauflösbaren Ganzen zusammengearbeiteten JE-Text zwar nicht in allen einzelnen Fällen, aber doch in der Hauptsache deutlich zu un-

terscheiden. Dagegen wird man allerdings dem Gedanken näher treten dürfen, es sei eine und dieselbe Schule gewesen, in welcher erst J und E zusammengefügt und dann in JE noch das Dt eingesetzt worden ist. Es mag also eine fortgesetzte redaktionelle Arbeit sein, welche von R^{je} allmählich zu R^{1} weiterführt; nichtsdestoweniger aber sind die beiden Redaktionsstadien J + E und JE + D auseinander zu halten.

Jedenfalls aber ist die Verbindung von J und E in die dt'istische Zeit zu versetzen. Eine genauere Bestimmung hat Kue § 13 S 237 u. A 27 s gewagt. Als den äussersten term. a quo nimmt er die Zeit ± 650 an, in welche er die Entstehung der judäischen Ausgaben von J und E verlegt, denn diese Erweiterung und Ueberarbeitung ist naturgemäss der im Südreich vollzogenen (vgl o. S 483 zu Ge 22 und 35 $_{21}$) Vereinigung vorangegangen. Doch hat die Vereinigung schwerlich vor der Entstehung des josianischen Gesetzbuchs stattgefunden, denn von D^{1} kann man fast mit Sicherheit sagen, dass JE hier nicht vorausgesetzt ist, während dies für die jetzige Fassung der Vorreden mit grosser Wahrscheinlichkeit zu behaupten ist (vgl o. S 304 s). Das führt zu der Vermutung, dass die Vereinigung von J und E nach 621 und vor dem Beginn des babylonischen Exils stattgefunden hat. Zwingend ist dieser Beweis jedenfalls nicht; wenn J (und E?), wie dies durch P^{g} nahe gelegt wird, noch im Exil selbständig existiert hat, so ist es auch nicht ausgeschlossen, dass ebenso für D^{1} eben von JE abgesehen und auf die Originale Bezug genommen worden ist. Corn 81 hält in der That die Vereinigung von J und E für vordeuteronomisch mit der Begründung, dass eine literarische Beeinflussung der Redaktion durch das Dt trotz aller Verwandtschaft nicht nachweisbar sei, ein allerdings sehr beachtenswerter Gesichtspunkt. Aber viel älter als D ist in diesem Fall R^{je} eben wegen der engen Verwandtschaft mit D keinenfalls.

Für die erstgenannte späte Datierung wäre es ein zwingender Beweis, wenn sich zeigen liesse, dass das Moseslied Dt 32 $_{1-43}$ schon von R^{je} aufgenommen und durch 31 $_{14-23}$ eingegliedert worden ist. Denn dieses Lied gehört in die Zeit des Endes des judäischen Reichs. Kue l. c. S 237 u. A 30 meint allerdings, es sei von R^{je} aufgenommen worden. Die von ihm als unmotiviert abgelehnte Vermutung, es sei erst nachträglich noch vor dem Beginn des Exils in JE eingeschoben worden, wird wie erwähnt von Corn 82 noch überboten durch die Annahme, das Moseslied sei dem R^{d} noch nicht be-

kannt gewesen und in JED nachträglich, freilich noch vor der Verbindung mit P eingeschoben worden.

§ 62. Die deuteronomistische Erweiterung von JE (JE + D; R^{jed} bzw. R^{d}).

Die Redaktion von JE geht wahrscheinlich über in die Verbindung des, natürlich schon erweiterten, Dt mit JE, auf jeden Fall aber ist JE bei der Hinzufügung des Dt durch eine im Geist dieses Werks stattfindende Bearbeitung alteriert worden. Freilich nicht gleichmässig.

Gegen Colenso, der eine durchgreifende dt'istische Bearbeitung der Bücher Ge Ex Nu (mit 117, 138½, 156½ dt'istischen Versen) annimmt, findet Kue § 13 S 246 u. A 31 diesen Redaktor vor Ex 19 nur Ge 26 5, wahrscheinlich auch v 1a 3b 4, und Ex 15 26, hält aber Jülicher's Annahme einer dt'istischen Retouchierung von JE in Ex 4 ss nicht für ausgeschlossen. Jülicher (Die Quellen von Ex 1—7 7, Halle 1880 S 24 s, und Die Quellen von Ex 7 8—24 11 JpTh VIII 90 92 97 116) findet R^{d} in Ex 3 18 ss 4 21—23 (?) 8 18b 9 14b 16 29b 10 1b 2 12 42. Corn 81 weist dieser Redaktion zu Ge 26 5 Ex 4 21—23 8 18b 9 14—16* 29b 10 2* 15 26 16 4 28 (das übrige überarb.) 18 20b und hält wie erwähnt mit Kautzsch Ex 12 21—27 13 3—16 für rein dt'istisch. Das alles sind aber immer nur einzelne Eingriffe.

Dagegen ist abgesehen von den redaktionellen Veränderungen des Dt selbst (vgl Tab.) von R^{d} sehr energisch umgebildet worden die Geschichte der sinaitischen Gesetzgebung und mit grösster Wahrscheinlichkeit auch die der Eroberung des Landes.

In die Geschichte der sinaitischen Gesetzgebung hat nach der einleuchtenden auch von Corn 75 82 angenommenen Vermutung von Kue § 13 S 247 u. A 32 (vgl o. § 22) R^{d}, nicht schon R^{je}, das elohistische Bundesbuch eingesetzt. Die redaktionellen Bereicherungen des Bundesbuchs selbst sowie seiner jetzigen Umgebung sind zwar nicht sehr zahlreich (vgl o. S 244 u. Tab.), aber das Bundesbuch mag nun ursprünglich gestanden haben wo es wolle, diese Versetzung zeigt, dass R^{d} mit grosser Freiheit seiner Vorlage gegenüberstand und diese ziemlich rücksichtslos behandelte, wo sie zu dem für ihn massgebenden Korpus, dem Dt, nicht passen wollte. Sonderliches Geschick ist dieser Redaktion nicht nachzurühmen; der jetzige unerfreuliche Stand der Sinaigeschichte von JE rührt doch am meisten von der bei der Einsetzung des Bundesbuchs gewagten Bereicherung und Sprengung des Ganzen her.

Die starke Beeinflussung und Vermehrung von JE in Nu, von welcher Wc redet, existiert nicht.

Dagegen hat diese Redaktion wohl auch Veränderungen im Dt vornehmen müssen. Kue § 14 S 258 u. A 10 (vgl Tab.) weist ihr 27 1—8, dann 31 24—36 32 44—47 34 4 6 7a 11 12 zu, Corn 82 die Verse 31 1—8 14 15 24 34 10—12 und führt eben auf sie zugleich die Redaktion des jetzigen Dt zurück, d. h. die Zusammenarbeitung des doppelten Vor- und Schlussworts (vgl o. S 267 s u. Tab. II), während Kue l. c. S 257 die Abschnitte 1 1—4 40 31 1—8, vielleicht auch die cpp 29 s vor der Verbindung mit JE zum Kern des Dt hinzugefügt werden lässt. Ein Beweis für Corn's Vermutung ist schwerlich möglich. Ihre grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit wird von der Vorstellung abhängen, die man sich von dieser ganzen redaktionellen Thätigkeit macht, ob man sie mehr als allmählichen Process sich denkt, oder als einschneidende Arbeit jeweils eines einzelnen. Der Charakter der dt'istischen Stücke in Jos, die Analogie von R^{je} und, wie sich zeigen wird, auch die der Schlussredaktion würde eher dafür sprechen, dass die Fertigstellung des jetzigen Dt und dessen Verbindung mit JE nicht semel et simul vollzogen worden ist. Auch R^d wäre dann Bezeichnung nicht eines Schriftstellers, sondern eines Stadiums redaktioneller Thätigkeit, an welcher in diesem Fall mindestens zwei Hände beteiligt wären. Gegen Corn kann man anführen, dass ein Redaktor, welcher $D^1 + D^p$ und $D^1 + D^h$ mit JE vereinigen wollte, von D^h als einer historischen Einleitung zu D, (sei's schon in Form einer Mosesrede oder noch in Form eines Berichtes) leicht absehen konnte.

Während im Pentateuch die dt'istische Bearbeitung sich trotz der Freiheit, mit welcher JE gegenüber verfahren wird, in den Schranken einer an den gegebenen Text sich anschmiegenden redaktionellen Thätigkeit im engeren Sinn hält, hat die dt'istische Bearbeitung der Eroberungsgeschichte doch schon mehr das Gepräge einer eigene Wege gehenden schriftstellerischen Arbeit, sowohl wenn man den Umfang und die dadurch bedingte weitgehende Verdrängung von JE (vgl Tab.), als wenn man den Inhalt dieser Arbeit in's Auge fasst (vgl o. S 307 s), so dass Corn, wie erwähnt (S 490), cp 1—12 nicht sowohl R^{je} als R^d zugeschrieben hat. Zugleich aber finden sich in dieser Ueberarbeitung deutliche Spuren zweier Hände (vgl o. S 281) R^d ist also, ob nun JED im Pentateuch von éiner Hand redigiert ist oder nicht, in Jos jedenfalls nicht Bezeichnung eines Redaktors, sondern eben eines Stadiums der Redaktion (so auch St GJ II 23).

Bei der relativen Selbständigkeit von R^d hat es nichts Befremdliches, wenn

diese Arbeiter der natürlich jüngeren dt'istischen Schule auch einige Eigenarten der Sprache gegenüber dem sonstigen dt'istischen Sprachgebrauch zeigen. Dillm III 442 684 merkt folgendes an: dem Sprachkreis des Jer und Ez gehört an גִּלֻּלִים Dt 29 16, זְוָעָה 28 25, כּוּר בַּרְזֶל 4 20, סֶמֶל 4 16, שִׁקּוּצִים 29 16, שְׁרִירוּת לֵב 29 18 תַּחֲלֻאִים 29 21, בֹּאֵר 1 5, מוֹעֲדָה Jos 20 9, mit P^g hat R^d gemeinsam זְכָרִים Jos 5 4, חִזֵּק לֵב 11 20 (D sonst אִמֵּץ לֵב), כַּנֵּר כָּאוּרָה 8 33, תְּהִנָּה 18 7, הִפִּיל בְּנַחֲלָה 13 6 23 4, עֶצֶם 10 27 (Kue § 16 A 12 S 324 schreibt freilich das Meiste der letzten Redaktion zu, s. u.); als recht späte Ausdrücke nennt Dillm מִדְּאָגָה מִדָּבָר Jos 22 24, מַמְלְכוּת Jos 13 12 21 27 30 s, נְכָסִים Jos 22 8, תְּחִנָּה Jos 11, 20, und führt endlich in diesem Zusammenhang noch an den Gebrauch des ה relativum Jos 10 24 und die Formen הִמְסִיו Jos 14 8 und אוֹתָם statt אֹתָם Jos 10 25 14 12.

In welche Zeit ist R^d zu verlegen? Da jedenfalls die erste, historische Einleitung des Dt den Anfang des babylonischen Exils hinter sich hat, also frühestens nach 597 der Wegführung Jojachins geschrieben ist, so kommt man für R^d jedenfalls ins babylonische Exil. Kue § 14 S 259 u. A 12 hält es nicht für wahrscheinlich, dass JE und D lange gesondert neben einander bestanden; die Anfertigung der historischen Vorrede Dt 1—4 kann als Anzeichen dafür angesehen werden, dass Angliederung des Dt an JE bald gesucht wurde. Unter das Exil herunterzugehen hält Kue nicht für angezeigt; er meint, auch die letzte Redaktion des Hexateuchs werde verständlicher, wenn die Exulanten 536 JED mitbrachten. Corn 82 entscheidet sich für die zweite Hälfte des Exils. St GJ II 23 s verlegt zwar die Hauptarbeit ins Exil, will aber mit Rücksicht auf Jos 20 dieselbe mit dem Jahr 536 nicht abgeschlossen sein lassen, sondern die Möglichkeit auch nachexilischer Retouchierungen in dt'istischem Stil und Geist offen halten.

§ 63. Die priesterliche Schlussredaktion (JED + P; R).

Das dritte Stadium der Redaktion ist die Verbindung von JED mit P, die priesterliche Schlussredaktion (R). Wenn die beiden ersten Stadien, R^{je} und R^d, als relativ selbständige schriftstellerische Arbeiten gelten können, weil sie trotz aller im einzelnen geübten Pietät ihren Quellen doch mit einer gewissen Freiheit gegenüberstehen und nicht bloss mit den Mitteln einer kompilierenden Redaktion, mit Auslassung von Parallelen, mit Umstellungen, kleineren harmonistischen Einsätzen und Klammern arbeiten, sondern ihre Stoffe zu einem guten Teil in neue eigene Formen umgiessen, auch grössere Abschnitte selbständig komponieren, so gewährt dieses letzte Stadium, die endgiltige Redaktion, ein etwas anderes Bild. Die eigene Komposition fehlt zwar auch hier nicht ganz, aber sie tritt verhältnismässig zurück; ausserdem ist es bei einer Reihe von Beispielen wahrscheinlich, dass sie nicht sowohl der JED und P zusammenfügenden Arbeit, der Re-

daktion im engeren Sinn (Kue bez. sie gelegentlich durch R^1) als vielmehr der diese Redaktion fortsetzenden und im einzelnen durchführenden späteren Bearbeitung des vereinigten Textes gehören.
Wenn es sich nun darum handelt, die Art dieser Redaktion im einzelnen zu bestimmen, so ist es notwendig, die Redaktion des Pentateuchs und die des Buches Jos von Anfang an auseinanderzuhalten, aus Gründen, die noch besonders darzulegen sind.

Das Motiv der Redaktion des Pentateuchs findet Kue § 16 S 305 s in dem Bestreben, dem neueingeführten Priestergesetz zu der Autorität, die es als beschworenes Grundgesetz der neuen Gemeinde hatte, noch Anteil an dem Ansehen zu verschaffen, das das ältere Geschichtswerk JED naturgemäss schon genoss, und leitet aus diesem Motiv die zwei Gesichtspunkte ab, die bei dem Unternehmen, aus diesen beiden Werken ein einheitliches Ganzes herzustellen, deutlich massgebend gewesen sind: einerseits nämlich ist das alte Geschichtswerk möglichst unversehrt geblieben, d. h. R hat sich gehütet, der Autorität des älteren Werks allzu nahe zu treten und namentlich D nicht alteriert, was ja Dillm (o. S 477) speciell für das Dt hervorhebt, andererseits aber ist da, wo um der Einheit willen ein Eingreifen nötig war, dieses im Sinn und Interesse von P geschehen. Das erstere zeigt sich darin, dass auch die Erzählungen und Gesetze aufgenommen sind, gegen die P selbst sich ablehnend verhält. Kue meint, die Redaktoren — denn um die Arbeit eines ganzen Kreises handelt es sich auch hier, wie noch zu zeigen ist — seien sich der völligen Unvereinbarkeit der beiderseitigen Werke nicht bewusst gewesen; doch sei auch nicht anzunehmen, dass die dem Geist von P widersprechenden Elemente in JED ihnen durchaus zugesagt haben; sie haben dieselben aber trotzdem in ihr Sammelwerk aufgenommen, ein Konservatismus, dem die wie Kue meint (vgl auch A 10) fast vollständige Erhaltung von JED zu verdanken ist. Der Annahme, dass eine starke Beschneidung dieser Urkunde stattgefunden habe, kann man allerdings von vornherein die kräftigen Widersprüche entgegenhalten, welche diese Redaktion in den Kauf genommen hat. Es ist von hier aus zu erwarten, dass JED nur dann hat bluten müssen, wenn es sich um den Bericht von Ereignissen handelte, die eben nur einmal erzählt werden konnten, oder auch wenn beide Berichte zu offen auseinander gingen. Aber allerdings in solchen Fällen hat JED weichen müssen. Der Schaden lässt sich dadurch einigermassen verschmerzen, dass zum Teil aus dem Dt noch erschlossen werden kann, was in JE stand; wo es sich um reine Parallelen handelt, bei denen P vorgezogen wurde, darf

daran erinnert werden, dass P die verlorenen Stücke als Vorlagen gehabt hat. Aus JED fehlt jetzt z. B. der Schöpfungsbericht von J^2, die Sethitentafel, der Regenbogen nach der Flut (vgl Wp^2 328 p^3 325), die Ankunft Abrahams in Kanaan, der Bericht über die Geburt und Benennung Ismaels, der Tod der Sara und des Abraham, die Anfertigung der Bundeslade (zwischen Ex 33 $_{6}$ u. $_{7}$; oder schon von R^d gestrichen? vgl Kue § 16 A 12 S 319), die Aussendung der Kundschafter auf Grund eines Verlangens des Volks (nach Dt 1 $_{22}$). Auch sind gelegentlich P zulieb im Text von JE Korrekturen angebracht worden: so z. B. Ge 37 $_{14}$ die Einfügung von Hebron an Stelle eines andern Ortes (Kue l. c. S 313). Andererseits ist im Pentateuch namentlich P^g fast vollständig erhalten. Vor allem das geschichtliche Gerüste von P^g ist in der That die Grundschrift des Pentateuchs (Wc 399), und zwar nicht bloss in der Urgeschichte: P^g hat insbesondere den chronologischen Rahmen geliefert, in welchen die Materialien der andern Schrift eingefügt worden sind. Diese Stellung der Redaktion zu P zeigt sich an der grossen Mühe, die auf möglichst vollständige Verwendung des Textes von P verwendet wird. Es ist nur aus äusserster darauf gerichteter Sorgfalt zu erklären, wenn der vollständige Text von P vielfach in ganz kleine Stückchen verteilt teils zur Herstellung des geschichtlichen Zusammenhangs, teils aber auch in völlig überflüssiger Weise im Text von JED untergebracht ist (so Ge 12 $_{4b\ 5}$ 13 $_{6\ 11b\ 12a}$ 16 $_{1\ 3\ 15\ 16}$ 19 $_{29}$ 31 $_{18}$ Ex 17 $_{1}$ 19 $_{1\ 2a}$ Nu 22 $_{1\ 4a?\ 10\ s}$, auch Dt 1 $_{3}$? vgl Kue § 16 A 11). Ein solches Verhalten kommt gelegentlich auch JED gegenüber vor (z. B. Ge 35 $_{14}$), ist aber jedenfalls ganz unverhältnismässig selten. Indessen darf man die Stellung der Redaktion zu P nicht so ansehen, als ob dieselbe sich sklavisch an P gebunden hätte. In einigen Fällen ist der neben dem ausführlichen andern Bericht entbehrliche knappe Auszug von P ausgefallen. So fehlt z. B. der Kopf der Abrahamsgeschichte in P (Wc 17), die Geburt von Esau und Jakob (Wc 31), Jakobs Erlebnisse in Paddan Aram bis auf wenige Elemente, die Motivierung des Namens Israel (vgl Dillm I 371 zu Ge 35 $_{10}$ und KS A 171), das Begräbnis der Rahel (vgl Bud ZatW III 84), die Josephsgeschichte nach P^g bis auf wenige Reste wie 41 $_{46a}$; zwischen Ex 2 $_{23b—25}$ und 6 $_{2}$ ist eine Lücke in P, die nicht mit Jül durch 6 $_{13—25}$ ausgefüllt werden kann, da hier Moses und Aaron schon als Abgesandte Jhwh's erscheinen, während die Berufung Aarons durch 6 $_{12}$ vorbereitet und in 7 $_{1\ ss}$ angekündigt wird (Kue § 16 A 12 S 315); auch in die Geschichte der Gesetzgebung Ex 17—24 sind nur einzelne Züge aus P aufgenommen, namentlich ist zu fragen, ob nicht auch

P^g eine Dekalogüberlieferung gehabt hat (vgl Kue l. c. S 318). Man darf aber daraus nicht schliessen, dass die Redaktion in der Mitte gestanden, die beiden ihr vorliegenden Werke mit gleichem Mass gemessen und bald dem einen bald dem anderen den Vorzug gegeben habe. Abgesehen vielleicht von der Auslassung zwischen Ex 2 25 und 6 2 ist aus P nur solches weggefallen, was in der That neben JED leicht entbehrlich ist; dass in Konfliktsfällen P hätte weichen müssen, lässt sich nirgends zeigen.

Dafür aber, dass P bei dieser Redaktion in der That die massgebende Grundschrift gewesen ist, darf weiter angeführt werden, dass Retouchierungen des JE-Textes nach P vorliegen, während das umgekehrte nicht vorkommt, denn wo der Text von P redaktionell erweitert ist (z. B. in Nu 14 עד מתי v 27, der Eid v 28, נשא יד v 30, זנות v 33; vgl Kue § 16 A 12 S 320), ist das nicht mit Rücksicht auf JE geschehen. Dagegen finden sich Ausdrücke von P im JE-Text, z. B. in Ex 1—11, so שרץ 7 28, מושבות 10 23, מַגֵּפָה 9 14. Dann ist wohl dieser Redaktion in sehr vielen Fällen die oft ungeeignete Zugesellung Aarons zu Moses zuzuschreiben (vgl Kue l. c. 316; so auch Bacon, Journ of bibl. lit. IX 178 s). Für Stücke wie Ge 37 und 39—50 besteht der dringende Verdacht einer solchen Retouchierung ebenfalls, wenn man auch darüber streiten kann, in welchem Umfang sie stattgefunden hat (vgl Giesebr ZatW I 237 u. 266 A 2, Kue l. c. S 314, KS Anm 232 s). Ein Fall aus späteren Partien ist das לְמִשְׁפַּחֹתָיו in Nu 11 10 (Kue l. c. S 319).

Wenn so P von der letzten Redaktion zu Grund gelegt ist, wenn die letzte Redaktion, obschon mit einiger Freiheit, in der Auffassung und, wie namentlich die nachher zu erwähnenden selbständigen Einsätze zeigen, auch in der Sprache von P sich bewegt, so ist das zugleich die Probe für das Alter von P: in der Schule, welcher P entstammt, ist auch diese Redaktion gemacht worden; das ist am verständlichsten, wenn eben diese Schule die jüngste ist.

Von dieser Position aus wird auch das bei R im einzelnen zu beobachtende Verfahren verständlich. Es ist in der Hauptsache wie gesagt das Verfahren einer konservativ kompilierenden Redaktion, bei welcher aus der einen oder andern Vorlage nur das weggelassen wird, was eben schlechterdings nur aus einer mitgeteilt werden kann. Sehr vielfach werden die Texte einfach durcheinandergeschoben und gemischt. So sind in der Hauptsache die beiden Flutberichte so gut es ging vereinigt worden, in einer Weise, welche diesen Abschnitt zum beliebtesten Illustrationsexempel der Quellenverbindung und Quellenscheidung gemacht hat.

Auch die Völkertafel darf hier genannt werden. Ein sehr instruktives Beispiel bieten weiter die Vorgänge vor der Auswanderung Jakobs: diese wird zuerst nach P^g (Ge 26 34 s), dann nach JE (27 1—45) motiviert, P^g wird sodann 27 46 wieder aufgenommen und 28 1 ss vollends abgeschlossen. Die Redaktion hat auf diese Weise mit zwei einander ausschliessenden Parallelen die schönste Doublette hergestellt; in ihrem Sinn soll die Relation von JE wohl mehr als ein Zwischenfall verstanden werden, welcher die Erwägungen beschleunigt, welche nach P^g die Auswanderung Jakobs veranlassen. Als weitere auffallende Beispiele solcher Textkombinationen seien noch genannt die Kundschaftergeschichte in Nu 13 s und sodann Nu 16, wo der Aufstand des Dathan und Abiram bei JE mit dem des Korah bei P^g kombiniert worden ist. Ja man kann schliesslich die ganze Einsetzung der priesterlichen Gesetzgebung in die Erzählung des älteren Geschichtswerks — der historische Rahmen von P^g war schon in der kombinierten Schrift P verdunkelt — als eine solche durcheinanderschiebende Kombination der Texte ansehen.

Dieses Durcheinanderschieben der Texte geschah natürlich vielfach auf Kosten des ursprünglichen Zusammenhangs der Quellen, so dass dann mit blosser Analyse des Textes derselbe noch nicht wiederhergestellt ist. Das Beispiel einer solchen Verschiebung bietet Ge 26 1—33: diese Erzählung ist jetzt ziemlich ungeschickt untergebracht, denn die Rebekka dieses Vorgangs kann nicht Mutter erwachsener Söhne sein, die cp 25 schon vorausgesetzt sind; aber R hat mit Rücksicht auf die Reihenfolge der Dinge in P^g die Geburt der Zwillinge unmittelbar auf die Verheiratung Isaaks folgen lassen (vgl Wc 30). Uebrigens sind solche Umstellungen auch mit dem Text von P vorgenommen worden: so steht, wie der sonstige Gebrauch der Formel אֵלֶּה תוֹלְדוֹת zeigt, Ge 2 4a statt an der Spitze am Schluss von 1 1—2 3 (vgl übrigens Nestle, Marg. S 4); weiter stand Ge 13 6 11b 12 19 29 ursprünglich vor 11 30 16 3 15 s 17, ferner 35 23—26 vor 31 18 35 9—13 15 16a 19 (vgl Wp² 346 ss p³ 340 ss), auch ist der priesterliche Mannabericht in Ex 16 nicht an seinem ursprünglichen Platz (vgl Wc 324).

Endlich zeigt sich die kompilatorische Art dieser Redaktion auch in den schon erwähnten leichten Retouchierungen der Texte, speciell von JE und dann in einer sehr in Kleinigkeiten sich bewegenden Harmonistik. Diese Harmonistik kommt z. B. zum Vorschein in dem עוֹד Ge 35 9 (mit Rücksicht auf 28 10 ss); dann hat R aus der Bezeichnung der Niederschrift des Dekalogs als „der Tafeln“ bei JE (Ex 32 15 s) und als הָעֵדֻת bei P (z. B. Ex 25 16 21 40 20, i. g. um

40mal) die Wendung לֻחוֹת הָעֵדֻת kombiniert (Ex 31 18 32 15 34 29; vgl Kue § 16 A 12 S 318). Ebendahin gehört auch die Durchführung des Namenswechsels beim ersten Patriarchenpaar mit Rücksicht auf P (Ge 17 5 15), während das bei Jakob-Israel und Hosea-Josua unterlassen wird; P^g selbst scheint übrigens Jakob noch nach Ge 35 10 gebraucht zu haben (vgl Ge 35 22—29 36 6 37 1 2 etc. Ex 1 1 5 2 24 6 3). Aehnlich mag es im zweiten Fall gewesen sein; auch stand der Name Josua wohl zu fest, als dass eine Durchführung von Hosea vor Nu 13 17 thunlich gewesen wäre; הושע in Dt 32 44 wird ein Schreibfehler sein (LXX Ιησους, Pesch. ܝܫܘܥ).

Die Durchführung des epicönen Gebrauchs von הוא und נער im Pentat. (nicht Jos) und die Schreibung האל für הָאֵלֶּה dagegen ist nicht mehr Sache der eigentlichen Redaktion, sondern der letzten Textbearbeitung. Ein Grund für diese Schreibungen ist nicht ersichtlich; Kue § 16 S 304 hält die Möglichkeit offen, dass sie als archaistisch angesehen wurden.

Bei diesem Grundcharakter von R ist es nur zu erwarten, dass selbständige Einsätze in den Text weniger angewandt werden. Es kommen solche vor, aber sie sind, wie bemerkt, im Verhältnis zum Umfang des von R zusammengearbeiteten Stoffs verhältnismässig selten und gehören dann zudem vielfach nicht der grundlegenden, sondern der weiterführenden redaktionellen Arbeit an. Auch die Benützung anderweitiger Urkunden ist, wenn sie überhaupt stattgefunden hat, auf ein äusserst bescheidenes Mass beschränkt gewesen: über den Abschnitt Ex 12 21—27, der hier in Betracht kommen könnte, war schon oben S 485 s die Rede; die Aufnahme von Ge 14 ist ein ganz isolierter Fall (vgl Wc 26 s, Kue § 16 A 12 S 130, o. S 424 s); das Stationenverzeichnis Nu 33 1—49, übrigens jedenfalls aus den Berichten des gegenwärtigen Pentateuchs entstanden, könnte von R (als Vorarbeit?) vorgefunden worden sein, wenigstens scheint Kue l. c. S 322 die Behauptung mosaischer Niederschrift dafür zu sprechen. Wo aber diese Redaktion selbständig komponiert, geschieht es in der Regel im Interesse einer statistischen Genauigkeit: daraus erklärt sich die im übrigen in ihren Gründen nicht deutliche Ersetzung von P^g in Ge 36 (Kue l. c. S 313), die namentliche Aufzählung der 70 Seelen in Ge 46 8—27 (Kue l. c. 318). Nicht mehr der redaktionellen Arbeit weist Kue (l. c. S 316) Ex 6 13—27 zu, ein Stück, das dann durch die Rekapitulation v 28—30 ganz übel eingefügt ist, ferner S 318) den Abschnitt Ex 34 29—35 und S 320) die (levitenfeindliche? s. o. 401) Verwandlung von Korah in einen Leviten.

Kue § 16 S 327 u. A 15 meint, eben dieser Redaktion sei auch die Teilung des „Mosesbuchs“ in fünf Bücher zuzuschreiben. Das Bedürfnis einer solchen habe sich bei dem grossen Umfang des neuen Kodex jedenfalls alsbald herausstellen müssen. Die Einteilung lobt Kue als eine natürliche. Ge und Dt heben sich von selbst ab. Das Mittelstück hätte aus sachlichen Gründen sich auch halbieren lassen, der Einschnitt wäre zwischen Nu 10 10 u. 11 zu machen gewesen. Aber diese Stücke wären zu ungleich geworden, unter sich und im Vergleich mit Ge und Dt, und so vermutet Kue, dass die durchaus befriedigende Dreiteilung des Mittelstücks mit Rücksicht auf die Symmetrie der Teile vollzogen worden sei. Die Redaktion hat dabei den Büchern Lev und Nu besondere Unterschriften gegeben; bei den andern war eine solche unnötig.

So gefällig aber diese letzterwähnte Leistung von R sein mag, an literarischem Wert kann diese Redaktion mit den beiden älteren Stadien sich nicht messen. Die Verbindung der Texte ist eine äusserst lockere. Gerade die von dieser Redaktion geduldeten Widersprüche und die von ihr geschaffenen Doubletten sind im Pentateuch die zahlreichsten und die am leichtesten zu entdeckenden. Diese Redaktion hat — zum Glück — offenbar aus Ehrfurcht vor ihren Vorlagen nicht allzuviel Blick für deren weitgehende Unterschiede gehabt. Aber auch da, wo sie hat ausgleichen wollen, hat sie ihren Zweck sehr oft nicht erreicht; man nehme nur das schon erwähnte Beispiel der Verbindung beider Relationen über die Auswanderung Jakobs: in der jetzigen Zusammenarbeitung nimmt sich 27 46 mehr wie eine den Rückzug Jakobs deckende Ausrede aus, die aber dann nichts destoweniger eine nochmalige feierliche Segnung Jakobs durch seinen Vater herbeiführt. Am wenigsten befriedigt auch hier die Redaktion der mittleren Bücher. Die priesterliche Gesetzgebung hat den Rahmen von JED, in den sie hineingeschoben worden ist, vollständig gesprengt. Der Pentateuch ist gerade dadurch in diesen Partien als Erzählung ungeniessbar geworden: es ist einfach nicht zu ertragen, wenn der wiederholte Befehl nach Kanaan hinaufzuziehen Ex 32 34 33 1 erst Nu 10 29 befolgt wird. Indessen man darf an diese Redaktion auch keine unbilligen Anforderungen stellen. Die nun einmal gegebene Aufgabe, zwei so heterogene Werke wie JED und P zu einem einheitlichen Werk mit einem auch nur einigermassen guten Fluss zu verbinden, ohne das eine oder das andere wesentlich anzutasten, war eben unlösbar.

Es ist bisher von der Redaktion des Buchs Josua abgesehen worden. Dieselbe ist gesondert zu behandeln. Es lässt sich

nämlich schon durch eine allgemeine Erwägung wahrscheinlich machen, dass die Absonderung der Josuageschichte nicht zuerst von dieser Redaktion vollzogen worden ist, wie Kue § 16 S 326 u. A 14 und St GJ II 102 annehmen. Es ist doch undenkbar, dass in den Kodex des Esra die Josuageschichte von P^g Aufnahme gefunden hat, da dieser Kodex als Mosesgesetz in Umlauf gebracht wurde. Denn so gross kann die kritische Unschuld jener Zeit denn doch nicht gewesen sein, dass sie einen ausführlichen Bericht über die Josuageschichte in einem mosaischen Kodex ertragen hätte. Von R war also nur noch die Abtrennung der Josuageschichte aus JED vorzunehmen. Die Richtigkeit dieser Erwägung wird zur Gewissheit durch die Beobachtung, dass R in Jos anders verfahren ist als im Pentateuch. Die Redaktion von Jos ist mit P^g viel freier umgesprungen als die des Pentateuchs, so frei, dass man ja das Vorhandensein einer Bearbeitung der Josuageschichte durch P^g hat in Frage ziehen können. Im ersten Teil von Jos finden sich in der That ausser ganz wenigen Fragmenten von P nur noch einige kleine Modifikationen des Sprachgebrauchs von JED, welche verraten, dass auch hier eine priesterliche Redaktion stattgefunden hat, so in 4 16 ארון העדות (für ארון יהוה), [5 4—7 mit הזכרים ist wahrscheinlich ein späterer Einsatz], in 7 1 18 מַטֶּה, in 7 25 רֶגֶם אֶבֶן, in 8 33 כגר כאזרח, in 10 28 עֶצֶם, in 10 28 30 32 35 37 (39) 11 11 הנפש wie bei P (vgl Kue § 16 A 12 S 324; s. auch o. S 494). Im zweiten Teil des Buchs tritt das kompilatorische Verfahren wieder auf, so namentlich cp 14—17. Doch ist gerade hier das Verfahren im einzelnen nicht mehr durchsichtig; Kue l. c. 325 verzichtet hier vielfach auf QuSch; er schliesst sich der Vermutung von Wc 133 an, ein samariterfeindlicher Redaktor habe hier grössere Lücken geschaffen, meint aber, das sei schon bei der ersten Vereinigung beider Hauptschichten geschehen. Die Auslassung des priesterlichen Berichts über den Tod Josuas hat ihre Analogien in der Redaktion des Hexateuchs. Dagegen zeigt auch dieser zweite Teil des Buchs ein ganz anderes Verfahren als die Redaktion des Hexateuchs darin, dass die Grundanschauung von P^g zu Gunsten von JED verlassen wird, d. h. P^g ist auch in diesem Teil des Buchs nicht als Grundschrift festgehalten, sondern viel freier verwendet worden als von der Redaktion des Pentateuchs. Die Grundanschauung von P^g, dass die Verteilung des gesamten westjordanischen Landes semel et simul in Siloh erfolgt sei, wird von der Redaktion aufgegeben zu Gunsten der Anschauung von JED, wonach zuerst der Stamm Juda und das Haus Joseph ihre Anteile erhalten und dann erst später die übrigen

Stämme. Die Einleitung des ursprünglichen Berichts ist noch erhalten in 18 1, aber dort an falscher Stelle und zur Einleitung jenes zweiten Aktes degradiert (vgl Kue § 16 A 12 S 324).

Dieses sehr freie Verhalten der Redaktion zu P^g erklärt sich am besten, wenn die Josuageschichte von P^g eben nicht den kanonischen Charakter hatte, den sie gehabt haben müsste, wenn sie ein Teil des beschworenen Esrakodex gewesen wäre. Endlich wird diese ganze Auffassung auch wesentlich durch die Thatsache unterstützt, dass die Samaritaner das im atlichen Kanon vorliegende Buch Jos mit dem Pentateuch nicht übernommen haben (St GJ I 66 II 191).

Die Vermutung ist unabweisbar, dass diese in ihrer Art so verschiedenen Redaktionen, die des Pentateuchs und die des Buches Jos, nicht von einer und derselben Hand ausgeführt worden sind. Kue § 16 A 14 hat gerade aus der grösseren Freiheit, mit welcher die Redaktion von Jos sich bewegt, auf verschiedene Redaktoren geschlossen und ausserdem noch auf eine redaktionelle Formel hingewiesen, *Jhwh der Gott Israels*, die sich im Pentat. nur zweimal findet, Ex 5 1 32 27, dagegen in Jos 14mal, 7 13 19 20 8 30 9 18 s 10 40 42 13 14 33 14 14 22 24 24 2 23, eine Formel, die nicht der dt'istischen Redaktion gehören kann, da sie 9 18 s in P^g steht. Wenn in Jos der epicöne Gebrauch von הוא und נער und die Schreibung הֵאל nicht durchgeführt ist, auch sonst einige orthographische Eigentümlichkeiten, wie יריחו gegen ירחו im Pentat., שֹׁמַע (6 27 9 9) und קַנּוֹא (24 19) gegen שֶׁמַע (Ge 29 13) und קַנָּא (Ex 20 5 34 14) sich finden (Kue l. c), so ist daraus nur zu folgern, dass die spätere Recension des Textes die Trennung des Jos vom Pentat. voraussetzt; für die Redaktion ist daraus nichts zu entnehmen.

Unter R nicht sowohl eine Person, als vielmehr die Arbeit eines Schulkreises zu verstehen, wird aber nicht bloss durch das Verhältnis von Pentateuch und Josua nahe gelegt, diese Vorstellung ist vielmehr auch auf die Schlussredaktion des Pentateuchs auszudehnen: die Zusammenarbeitung von JED und P ist auch hier nicht semel et simul und nicht durch eine einzige Hand vollzogen worden. Denn einmal ist es unmöglich zu entscheiden, wie viel von P^s schon vorhanden war, als P mit JED vereinigt wurde; jedenfalls war die erste Vereinigung noch kein endgiltiger Abschluss; die Ueberarbeitung von P ging noch länger fort (vgl o. S 453 s), die Redaktion im eigentlichen Sinn wird allmählich, ohne dass es möglich wäre, das im einzelnen abzugrenzen, zur nachträglichen Ueberarbeitung, auch mag an der Fügung im einzelnen noch manches nachgebessert

worden sein (vgl Bud ZatW III 56—86). Man hat sich gewöhnt, diese Nacharbeit als Diaskeuase zu bezeichnen. Allmählich beschränkte sich diese Bearbeitung dann auf die Aenderungen, die zur Textgeschichte im engeren Sinn gehören. Schon von hier aus wird R zu einem Kollektivum (vgl Kue § 16 S 301 s). Die Schlussredaktion ist, auf ihren ganzen Umfang gesehen, eine lange, nach dem über P^s gesagten bis ins 3. Jahrhundert sich fortziehende Arbeit.

Ist die erste Verbindung von éiner Hand vollzogen worden? Kue § 16 S 302 nimmt das gelegentlich an. Indessen, da es sich dabei um Bearbeitung kanonisierter Schriften handelt und da ferner das vereinigte Werk jedenfalls sehr rasch autoritatives Ansehen erhielt, wird vielleicht auch hier die Vorstellung näher liegen, dass wir es hier mit einer Arbeit zu thun haben, die aus einer Korporation, aus dem Kreis einer führenden Schule (im engeren Sinn) hervorging. Sie mag von einem einzelnen gefertigt worden sein, aber dann doch wohl unter den Augen und mit der Billigung von Genossen — Kue selbst bezeichnet sie l. c. S 300 als ein Werk der Sopherim.

Die enge Verwandtschaft von P und R lässt für R nur an die Schule des Esra denken. Als den Ort dieser Arbeit ist es am natürlichsten Jerusalem anzunehmen. Das empfiehlt sich auch darum, weil die grundlegende Redaktion sich in der Hauptsache jedenfalls auf JED und das Buch des Esra beschränkt hat. In Babylonien scheinen sich die älteren Quellen ausserhalb der Vereinigung JED noch länger erhalten zu haben; die unbefangene Beschränkung auf die zwei offiziellen Werke wäre dort vielleicht weniger möglich gewesen.

Die Frage nach der Zeit kann nach dem Gesagten nur für die grundlegende Redaktion gestellt werden. Der terminus a quo ist natürlich die Promulgation des esranischen Kodex (P ausser gewissen sekundären Stücken) im Jahr 444. Ein terminus ad quem ist die endgiltige Ausscheidung der Samaritaner, bei welcher der Pentateuch als kanonisches Gesetzbuch schon im beiderseitigen Gebrauch festgewurzelt war; leider fehlen für die Datierung dieses Ereignisses die Anhaltspunkte. Eine vermutungsweise Ansetzung hat Kue § 16 S 300 auf Grund einer allgemeinen Erwägung versucht. Er meint, eine möglichst rasche Vereinigung von P mit dem älteren Werk JED sei durch die Natur der Sache gefordert gewesen. Eine Verdrängung von JED durch P sei wahrscheinlich nicht beabsichtigt gewesen; aber so lange beide Schriften gesondert bestanden, lag eine Vergleichung immer nahe. Ein Bemerken der Widersprüche

zwischen beiden hätte speciell der Autorität des neu eingeführten Gesetzes gefährlich werden müssen. Es war der einfachste Ausweg, beide Schriften zu einem Ganzen zu vereinigen, und Kue hält es für wahrscheinlich, dass die Sopherim damit nicht gezögert und ihr Werk noch vor Ende des 5. Jahrhunderts fertig gebracht haben. Das wird nach dem oben gesagten nur für den Pentateuch gelten können. Beim Buch Josua war die Vereinigung minder dringend. Eine Vermutung darüber, wann sie etwa erfolgt sein mag, ist bei dem vollständigen Mangel an Anhaltspunkten unmöglich.

Namenregister

zum ersten Abschnitt.

Astruc 40.

Bacon 67.
Baudissin 67.
Bertheau 54.
Berthold 48.
Bissel 67 70.
Bleek 4 49 56.
v. Bohlen 51.
Böhmer 63.
Bonfrére 7 33.
Budde 67.

Carlstadt 29.
Carpzov 40.
Clement. Homilien 25.
Clericus 38.
Colenso 64.
Cornill 67.

v. Dale 36.
Delitzsch 58 64.
Dillmann 63 67.
Driver 67.

Eichhorn 41.
Esra, IV. Buch 11.
Eusebius 27.
Ewald 47 55 59.

Geddes 43.
George 51 53.
Gesenius 46.
Graf 65.
Gramberg 51.

Halévy 68.
Hartmann 51.
Hävernick 54.
Hengstenberg 53.
Hieronymus 12 27.
Hobbes 33.
Hupfeld 61.

Ibn Esra 28.
Ilgen 42.
Jerusalem 41.
Jizschaq, Rabbi 28.
Josephus 10.

Kautzsch 67.
Kayser 66.
Keil 12 21 69.
Kittel 67.
Klostermann 58 Anm. 67.
Knobel 60.
Köhler 69.
Kosters 66.
Kuenen 66.

v. Lengerke 58.

Masius 31.
Michaelis 41.
Moses ben Nachman 29.
Nassaräer 26.
Naumann 17.
Nöldeke 63.

Pereira 32.
Peyrère 34.
Philo 9.
Popper 69.
Ptolemäus, Gnostiker 26.

Ranke 54.
Reuss 64 66.
Riehm 63 69.

Schrader 61.
Simon 36.
Smith, Robertson 67.
Socin 67.
Spinoza 17 35.
Stade 67.
Stähelin 54 55 58.

Talmud (Baba Bathra) 10.
Theodoret v. Kyros 27.
Tuch 57.

Vater 43.
Vatke 51 52 68.

Wellhausen 66.
De Wette 45 50 54 58 (61).

Sachregister.

Aaron bei J 76, bei E 175 s, bei P 361 s 383 386 401 416 439 s 446.
Abergläubisches (s. auch Volksreligion) bei J 132, bei E 202, bei P 473.
Abraham 161 u. A., bei J 123, bei E 199 209 s, bei P^s 424.
Ackerbau, Beziehung der Gesetzgebung auf ihn 252 312 397 414 s 441 446.
Aegypten, Israel in Ae., bei J und E 73, bei J 126, bei E 200, bei D (70 Seelen) 300, bei P 126.
Aegyptische Kenntnisse bei E 193 s 225 s.
Altar bei P^g 333 361 393.
Altargesetz in JE 243 247 248 249 250 251 (395).
Aelteste 176 211 213.
Amoriter, Gebrauch des Namens 182 317. Sonst s bei Kanaaniter.
Anachronismen im Hexat. 23 ss.
Anthropomorphismen bei J 131, bei E 202 208, bei J u. E 222, bei P 380 395.
Anthropopathismen bei J 131, bei P 380.
Aramaismen bei E 213, bei P § 58.
Archaisieren bei E 199 203 212, bei P 361 413.
Archäologisches in D 269 273 276.
Ascheren bei E 204, bei D 314.

Berechnungen bei E 227, bei P^g 369 ss 371 s 374 s.
Beschneidung 133 365 437.
Bileam 79 s 129 202 209 298 307 317 388 (423)
Bileamssprüche 215 226 235 s.
Blutgenuss 437.
Blutmanipulation beim Opfer 333 395 s 420 s.
Blutrache 320.
Brandopferaltar bei P^s (333) 393.
Bund, Idee des von Gott gestifteten Bundes 278 s, theokratische Bundesschlüsse bei P 364 s.
Bundesbuch 176 ss 215 242—250 267 302—304.
Chronologie, Schwierigkeiten der Chr. der Genesis S 17, Chr. bei E 196, bei D 298, bei P^g 367 369 ss 374 s 432.

D (vgl. Inhalt): Sprache § 34 u. S. 272 s 279 282 s 327 494; D eine Schule 281 s; Verhältnis zu P 300 s 466, zu JE 301—305, speciell zum Bundesbuch 302—304 u. § 37.
D^1: urspr Einheitlichkeit? 292 ss.
D^1 und D^s § 33, formeller Unterschied 295 s, verschiedenes Verhältnis zu JE 301—305.
Datierungsweise 433.
Dekalogüberlieferung bei JE 213 214 217 ss, bei D 299 305, bei P 379 390 417.
Didaktisches bei J ? 116.
Differenzen in der Genesis S. 16, zwischen Ge und Ex ss 17, in Ex ss 19 s, in Jos S. 21, zwischen J u. E 73 ss 217 s, in D 262 ss 266 s 270 272 275 292 ss, in P 333, in P^h 407.
Doubletten in der Genesis S. 15, in Ex ss 18 20, in Jos S. 21, in E 213, in D 262 ss 266 s 272 293, in P 332, in P^h 407.
Durchgang durch das rote Meer bei J 114 128, bei E 192 193 206.

E (vgl. Inhalt): Umfang 181; Verhältnis zu J 215—222, zu Am u. Hos 213 223 s: E^1 u E^3 213 s.
Ehe und Familie bei J 124, bei E 198 s, bei D 318 320, bei P 385 388 433 434 A
Eherne Schlange 118 194 203.
Ehernes Meer 361 A.
Elohim, historische Voraussetzung des Gebrauchs dieses Gottesnamens 225 s.
Elohist, erster und zweiter (43) 62 s.
Engel bei JE 131 s 207 (238), bei P 379.
Engelehen (Ge 6_{1-4}) 142 144 147 156.
Erbtöchter 391.
Erlassjahr s. Sabbathjahr.

Eroberung u. Verteilung des Landes bei J 119 172, bei E 206 s, bei J u. E 221, bei P 359, bei R^{je} 484, bei R^{d} 493.
— des Ostjordanlandes bei J u. E 78 ss, bei D 307 s, bei P 336 362 366.
— des Westjordanlandes bei J 85 ss 119 (J^{2} 91), bei E 91 180 206, bei D 308.
Erwählung 316 387.
Erstgeburt 204 212 249 251 309 400 s 403 405 s 486.
Erstlinge 293 309 403.
Esau (Edom) 126 152 168.
Esra, Reformation des E. 429, Gesetz des E. 430 450—453.
Etymologien von Namen 114 ss 195 (368).
Ezechiel, Kultusreform des Ez und Verhältnis zu P^{g} 437—442, Verhältnis zu P^{h} 444—447.

Feste bei JE 136 218 252, bei D 309 312 313 321, bei P 396—400 414 436 441, bei Ez 441.
Fiktion, schriftstellerische 19 24 262 274 296 328 330 413 445.
Flutgeschichte bei J 140 143 144 149 159, bei P 356 s 359 370 378; ursprüngl. Heimat 150 159.
Frauen, ihre Stellung 124 199 (386).
Fremde bei D 317 319, bei P 388 413 A.

Gastfreundschaft 125.
Gelehrte Interessen bei E 193 212, bei P 361.
Genealogien von P 353 366 367.
Gesetz, Schlüssel der Erzählung von P 359.
Gesetzgebung in JE 242 250, in D 291 (Volksgesetz) 299 s 301, in P^{g} (formelle Anlage) 337; die vorliegenden Berichte 19 s 73 174 488 (R^{je}) 492 (R^{d}); Ort der Gesetzgebung nach J u. E 73 s, vgl. auch 217.
Gibeonitengeschichte 82 84 88 137 165 168 336.
Gottesbegriff bei J 127 130, bei J^{1} u. J^{2} 153 s, bei E 202 204 ss, bei J u. E 222, bei D 314 ss, bei P 376 s 380.
Gottesnamen, Bedeutung für die QuSch 22 41 46 71 A 93 181.
— verschiedene bei J 93 158, bei E 181 197 209, bei P 339 365 378.

Heiden, Beurteilung anderer Völker als „Heiden" bei JE 126 196 202 209, bei D 314 317, bei P 387 s 470.
Heidnisches in den verschiedenen Quellen (s. auch Volksrelig.) bei J 132 133, bei E 203 s, bei P 473 s.
Heiligkeit des Volks 316 324 s 417.
Heiligkeit der Kultusgeräte bei P 400 422.
Historicität von J 172, von E 226 s, von P 371.
Hohepriester 383 s 401 416 423 435 439 440 446 448 468 473.
Humanitäre Gesetze 253 319 s 417.

Idole bei J 136, bei E (202) 203 s 207 214, bei D 314, bei P 414.
Ismaeliter 217.
Israel, Trennung in zwei Reiche bei JE 125 160 223 (bei P^{g} 387); das Nordreich, in der Patriarchensage bevorzugt, 161 164 165 212 s.

J (vgl. Inhalt) Geschichtsbuch 72, in Jos S. 85 ss, Umfang 72; Heimat: Ephraim? 162 s, Juda 164 s; Verhältnis zu den Propheten, spec. Hos. 163 s 166 s; J eine Schule 139; J^{1} und J^{2} § 18 s (s. Inhalt) S. 162 s 170; J^{2} in Jos S. 91, in der Patriarchensage 159.
Jhwh, Bedeutung des Namens 204 225.
Jahresanfang 433.
Jakob (Israel) bei J 93 122 123, bei E 200 205, bei P 339 355.
Jakobssegen 230 ss.
JE^{s} 276 s 479 481 489.
Jerusalem bei J 137 165, bei E? 222, bei R^{je} 483.
Jobeljahr 398 415.
Joseph bei J 123 132 161.
Josia, Reformation des J. und Verhältnis zum Dt 255 ss 258 ss.
Josua 23 119, bei J 82 ss 120 164, bei E 175 180 195 s 210, bei D 308, bei P 336 s 359.
Josuarede (Jos 24) 174 179 197 212.

Kains Brudermord 140 143 146 155 159.
Kainitentafel 140 143 152 159 168.
Kaleb 78 82 165 373.
Kanaan, seine Völker, 483.
Kanaaniter, „im Lande" 23 29; Gebrauch des Namens 94; Stellung zu ihnen (bzw. zu den Amoritern) bei J 126, bei E 200, bei D 308 317, bei P 387 s.
Königtum bei P (401 s) 434, bei Ez 439.
Konnubium mit Heiden bei J 126, bei E 214, bei D 318, bei P 385 388 433 s 451 s.
Konzentration des Kultus bei D 259 260 310, bei P 391 398 413 414 435.
Kopfsteuer bei P 333 (394) 403 423 451.
Korah 18 499.
Kriegsberichte bei P^{g} 336 360 382, bei P^{s} 423.
Kriegsrecht 320 321 423.

Kriegerische Stimmung bei J 121.
Kultur (profane) 127 134 142 146 s.
Kultus bei J 135 s, bei E 218, bei D 324, bei P 394.
Kultusabgaben (s. auch Zehnten) bei JE 253, bei D 309 s 312, bei P 402—404 422 435 s, bei Ez 440.
Kultusgesetz von P 390 404 414 420.
Kultusort bei JE 135 202 250, bei D 310 323, bei P 391 414 435.
Kundschafter 18 78 194 198 300 305 434.

Lade, heilige, bei J 164, bei E 175 176 202 206 211 214 250 s, bei D 300, bei P 361.
Land, religiöse Beurteilung desselben bei J 121 140, bei E 205, bei P 434.
Laubhüttenfest (s. Feste) bei P 450.
Lemechlied 121 147.
Levi, Priesterstamm bei E 211 217, bei D 311.
Leviten bei P 333 400 s 416 418 422 423 435 438 472 s, bei P u. Ez 438 446.
Leviten- (bzw. Priester-)land bei Ez 440.
Leviten- (bzw. Priester-)städte bei P 391 404 405 472.
Levitismus in JE 134 251, in D 317 324 s, in P 358.
Levitische Reinheit 134 251 325 358 404 413 416 s 423 445.
Levitische Tradition 302 324 473 s.
Liederfragmente bei JE 192 215 228 ss.
Lokalheiligtümer bei JE 135 167 202 223 250, bei D 307 310, bei P 360 379.
Lokalstimmung bei JE 115 s 120 s 194 s 197 s, bei P 360.
Lokalisierung der Erzählung bei JE 118 135 194, bei P 360 378 s.

Mal'ach Jhwh 131 s 207 s.
Masseben bei E 203 212, bei D 314.
Meerlied, des Moses 233 ss 484.
Messianische Elemente bei J 125 129, bei P 389 472.
Mirjam 175 210.
Monatsbezeichnung 433.
Monotheismus bei JE (121) 127 202 204 s 224, bei D 259 260 314 324, bei P 376 414, bei P^h u. Ez 444.
Moria 483.
Moses 22 119, bei J 74 119 128, bei E 176 208 210, bei D 322 A., bei P 382 s 386.
Mosesgeschichte bei J u. E § 11 S. 174 ss 221, bei P 336 366.
Moses Schwiegervater bei JE 202 203 206, bei D 307 317, bei P 388; sein Name 19 75 182.
Moseslied 215 236 ss 485 491.
Mosessegen 215 239 ss.
Mythisches bei JE 112 132 222, bei P 360 381.

Namenlisten in P 369 372 ss 499.
Nationalgefühl bei J 125 160, bei E 200, bei D 314 316, bei P 387.
Nebensachen in der Erzählung bei J 118 193 A. 222, bei E 193 s.
Nebenzuflüsse zu JE 143 144 159 485.
Nimrod 148 152 169
Niniveh und seine Teile bei J^2 171.
Noah bei J 140 141 142 144 148 152 159.
Noahsprüche 168.
Nomadenzeit, Anklänge daran, 140 147 168 (362).

Offenbarung Gottes bei J 128 s, bei E 207 ss, bei P^g 378 ss.
Opfer bei JE 135 136 (155) 211 251, bei D 309 310 312, bei P 378 392—396 398 414 420 s 436, bei Ez 441.
Opfermahl bei JE 135 203 254, bei D 294 309, bei P 393.
Opfermaterial bei P 393 395.
Opus operatum bei P 394 398
Orakel, heiliges, 137 175 253 472

P (vgl. Inhalt): P eine Schule 333; Verhältnis zur vorexilischen, exilischen und ältern nachexilischen Literatur 426 427 s 474 s.
P^g: Grundcharakter 334 s 337; Volksschrift 335; Verhältnis zu JE 355 s 357 467; Verhältnis zu Dt und den Propheten 466 ss; Verhältnis zu Ez 437—42 471; judäischer Standpunkt 487 468; Grundschrift 334 496 s.
P^h: Schule 409 s; Verhältnis zu Dt u. der prophet. Lit 413, zu Ez 444—447.
P^s: Charakter 419 s 421 424 453; Schule 424 454
Pädagogisches in D 297 323 324.
Paradiessage 144 146 156 ss.
Paränese bei D 268 272 277 s 297 s, bei P 418.
Partikularismus, nationaler, bei D 317, bei P 388.
Passah (s Feste) bei D 259 261 310, bei P 472, bei R^{jo} 485 s.
Patriarchen 119 138 161 172; bei J: Lokalisierung 121 135, Charakter 122 (124), Heimat der Familie 150; bei E: Verwandtschaft mit den mesopotam. Aramäern? 193, Lokalisierung 198, Charakter 198, Idealisierung 199, Religion 209, Schauplatz der Patriarchengeschichte 212 s; bei J u. E (Vergleichung) 216 s 220 s; bei P 354 s 359 360 362 366 378 385, (nach)exilische Elemente 433 437.

Pessimismus, sittlich-religiöser bei J 133, politischer bei E 201 207, bei D 328.
Phantasiearbeit in P^g 375 s 389 406.
Plagen, ägyptische bei J 128, bei E 205 s, bei P^g 362 382.
Poetisches bei J 110, bei E 192, in der Sprache von P? 462.
Posaunenfest 397 433.
Pragmatismus, natürlicher oder supranaturaler, bei J u E 113 s 128 205 s 221, bei D 315, bei P 380 s.
Priester bei JE 136 211 207 253, bei D 311 321 s, bei P 400—402 416 435, bei Ez 439 446; als Träger der Sage 137 138 211 212 (425); Dotation der Priester s. Kultusabgaben.
Priesterliche Interessen und Tendenzen bei J 137 s, bei E 211, bei P 383.
Prioritätsfrage bei J und E 215—222 (sonst s. bei D u. P).
Propheten (s. auch Prophetismus) bei E 209 s, bei D u. P 436.
Prophetismus, sein Einfluss auf J 127 ss 129 s 136, auf E 204 209 223 224 247, auf D 313 s 322 s, auf P 470.
Purgieren des überlieferten Erzählungsstoffs durch D 307, durch P 359 378 379 385.

R § 63 (vgl. Inhalt): in Jos 337 500 ss, Auslassungen aus JE(D) 496, Verhalten zu P 496 s, Schularbeit 502.
R^d § 62 u. S. 269 ss 470 476 s 479 s 490, R^d ein längerer Process 493.
R^{je} § 61 (vgl. Inhalt): längerer Process (s. auch JE^s) 143 486 ss, Verwandtschaft mit D 490.
Räucheraltar 333 420.
Rationalisierung der Ueberlieferung in P 361 362 ss 381.
Recht, Rechtsgesetz, Rechtsinstitutionen bei JE 202 210 s 218 242 243 246 s 250, bei D 318 s, bei P 390.
Rechtsformen 125.
Rechtspraxis 320.
Reformatorische Tendenz bei E 212 226, bei D 327, bei P 474.
Richter 211 213 488.

Sabbath bei JE 136 218 253, bei D 313 320, bei P 365 u. A. 398 s 437, bei P u. Ez 445 451.
Sabbathjahr 253 310 313 319 321 398 415 446 451.
Salbung der Priester 333 420 423 472.
Scenenmalerei bei J 117.
Schemata bei J 112 s, bei E 195 196, bei P 353 363.
Schlachten 323 447.
Schöpfungsgeschichte von J 111 120 151, von P 356 359 362 s 442 467.
Schuldrecht 313 320.
Sklavengesetze 242 A 243 244 247 313 318 319 s.
Semitentafel in J 148 149 156.
Sepher hajjaschar 23 215 228 ss.
Sepher milchamoth 23 215 228 ss.
Sethitentafel in J 140 152 159.
Sittenbilder in JE 123 198.
Sittliche Ideen und Sittengesetze in JE 129 142 144 210 s 218 242 247 250, in D 315 s 318, in P 384 390 417, in P^h u. Ez 445.
Speer der Josua 89 202.
Sprachgebrauch, kritische Bedeutung, 22.
Sprachgeschichtliche Argumentation bei P § 58.
Stab des Moses 202 206.
Stierdienst bei E 214.
Stimmung, Wiedergabe der Stimmung handelnder Personen bei JE 117 192.
Sühnopfer 393 ss 414 446 466.
Sündenbewusstsein bei P 376 396 s 399 432 436.
Synkretismus in J^2 (153) 156 ss 168.
Systematisieren bei JE 91 s 195 s 227, bei D 291 ss 302, bei P^g 358 ss 364 ss 381 405 432.

Tempel in Jerusalem bei JE 137 165 222 s. bei D 314, bei P 361 468.
Thamid 392 393 422.
Theokratie 7 358 413.
Theologische Färbung der Erzählung bei J 111 s 116 s, bei E 195 196 s 199 s 209 s 212 227, bei D 297 s 306 ss, bei P^g 358 378 432, bei R^{je} 483.
Theologische Reflexion bei J 116, bei E 209 211 224, bei D 314 ss, bei P 376 s 377 s 432 470.
Theophanien bei J 131, bei E 202 208 223, bei P 379.
Theoretische Vergewaltigung des Erzählungsstoffs bei P^g 371 s.
Thora, urspr. Begriff, 8.
Thoroth der Priester 302 448 ss 469 (s. auch lev. Trad.).
Trankopfer 203 446.
Traumoffenbarungen bei JE 131 207, bei P^g 379.
Turmbau, babylonischer 141 144 148 152 156 168.

Urgeschichte von J 112 132, nach J^1 u. J^2 § 18 s (s. Inhalt), bei E? 73 145 174, Urgesch. von P 356 s 359 360 362 s.
Urväter bei P^g 367 s

Vergeltungsglaube bei D 322, bei P 386 418.

Versöhnungsfest 393 397 421 445 450 A. 474.
Verteilung des Landes s. Eroberung.
Verumständung der Erzählung bei J 113, bei E 191.
Völkertafel von J 141 149.
Völkerteilung bei P^g 362.
Volksreligion u. Volkssittlichkeit bei J 130 ss 135 136, bei E 201 202 203 s 207 208 209, bei J u. E 222, bei D 314 317 324, bei P 378 s 473 s.
Volkstümlichkeit von J 121 ss, von E 198, von P? 471 s

Weihrauch 393 395.
Wunder bei J 114 128 130, bei E 205 ss, bei D 315, bei P 362 381.
Wüstenwanderung bei J u. E 206, bei D 306.

Zadok bei Ez 439 446.
Zehnten bei E 211 213 253, bei D 293 s 309 319, bei P 403 422 425.
Zelt, heiliges, bei E 175 211 214 250 s, bei D 293 307 310, bei P 361 364 371 391 s 414 420.

Addenda und Corrigenda.

S. 29 Z. 4 v. o. l. לוֹ statt לִי.

S. 67 Z. 16 v. u. l. colors statt colours.

S. 71 s ist vergessen anzuführen, dass von Dillm die Quelle J mit C, die Quelle E mit B bezeichnet wird.

Zu S. 73 und 174 und Tab. I, Ex 1 ss: von Bacon, JE in the middle books of the Pentateuch ist inzwischen ein 3. Aufs. erschienen mit Analyse von Ex 12 37—17 16 (Journ. of Bibl. Lit. XI, 1892 S. 177—200).

Zu S. 171 Z. 21 s v. o. macht mich Herr Prof. Nestle darauf aufmerksam, dass nach Barbachlul (bei G Hoffmann, syr. Acten pers. Märt. S. 183 s) die Syrer ein ܢܨܒ ܟܪܟܐ (= רֶסֶן) eine Parasange nördlich von Niniveh (Kujundschik) gesucht haben; wie Hoffm. l. c. anmerkt, hat Kiepert am östlichen Quellarm des Chosar, an welchem die Ruinen von Khorsâbâd liegen, ein Rās al-ʻAin verzeichnet.

S. 253 Z. 16 v. u. l. jehow. st. jahw.

S. 257 trägt eine falsche Seitenüberschrift

S. 318 Z. 9 s v. o. ist neben Dt 7 3 noch Jos 23 12 anzuführen.

S. 339 Z. 14 v. u. fehlt nach *nicht:* durchgeführt.

Tab. S. 1 Ge 8 bei Budde l. נֹחַ st. נֹהַ.

In der Transskription hebr. Namen und Wörter ist kein festes System befolgt. Als ungleichmässig fällt mir nachträglich die Uebertragung von ה auf.

usen				Cornill					Ge.
R^{je}	JE^{s}	R	rarbeitungen	P^{g}	J^{1}	J^{2}	J^{3}		Cap.
				1—31					I
			st. אשר בתוך הדעת טוב sse	1—4a	4b—8 9* 16 17* 18 19* 20* 22—25		*	4a von R aus I, 1 an die jetzige Stelle gebracht. J^{3} אלהים. J^{s} 9 10—14	2
			וַיֹּאמֶר יַהֲוֶה לֹא רוּחִי בָאָדָם לְעֹל וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְ		1—19 21 6, 3 23			J^{s} 20 22 24	3
	1—16a		ו st. urspr. כשמן תובל קין לטש ursprünglich: תובל וַיְהִי לֶמֶךְ		1* 2bβ 16b 17* 18—21 22* 23 24	25* 26	2abα 3—16a	J^{s} 1	4
	25 s?			1—21 22* 23 24* 25—27 28* 30—32		22 24 29	(29b)		5
	29								
	1—4*?		והיה כאשר יבאו האלהים אל בנו וכן היו נפלים בא הגברים אשר מע והנני מחשתם מ אשר בראתי—ה מחשיתם: את הא agarde). — ואל ans Ende .	9—22	1 2* [3] 4*	5 6 8		7 R	6
		8 s?	המבול מ jetzt המבול ארבע aus ursprüngl. כל אשר בו gesetzt — מאדם וימח nach יהוה יקום אשר.	6 11 13—16a 17a* 18—21 23b? 24		1—5* 7* 10 12 16b 17b 22*23*		R: 3a. 8—11. 7*. 22a* 23a*	7
			lung der Taube וַיַּחֵל נֹחַ שִׁבְעַת	1 2a 3b—5 13a 14—19		2b 3a 6—12 13b 20—22			8

Ge. Cap.	Dillmann					Wellhausen							Kuenen				
	P^g	J	E	R	Glossen u. Ueberarbeitungen	P^g	J^1	J^2	R^J	R^{JE}	JE	R	Glossen u. Ueberarbeitungen	P^g	J^1	J^2	R^J	R
1	1–31					1–31								1–31				
2	1–4a 4b–25			10–15? אלהים nach 19 נפש יהוה wie Kue	10–15? in 19 יהוה	1–4a 4b–25								1–4a 4b–25				4a umgestellt, אלהים hinter יהוה in 4b 5 7 9 15 16 18 19 21 22
3		1–24		אלהים wie Kue			1–19 21–24		20						1–26			אלהים wie cp 2 in 1 8 9 13 14 21–23
4		1–16 17–24 25 26					16b–24		25 s?	1–16a 25 s?					1 2b J^{1e}: 2a 3 16a 16b–24	25 26		nach v 26 Rest der Sethitentafel ausgelassen
5	1–28 29 30–32					1–28 30–32				29				1–28 30–32		29		
6			1–4* in 7aα בראתי 5–8* 7aβ ganz		9–22		1 4*? 9–22	5–8 . . .		1–4*?		3b 4			1–4 9–22 (13*)	5–8		in v 7: בראתי und die Tiergattungen
7		1 2 3b–5 6 10 7* 11 12 13-16a 16b 17 18–21 22* 23b 24 23a*		3a; in 7 – יבשי אתו statt יבל בתיבה 8 9 in 22 היה in 23a: – מארם – האין			6? 11 13-16a 18–21 24	1–5 7 16b 10 12 17 22 23				8 s?		Spuren in ilg.v 6 7 8 9 11 13-16a 18–21 22 24	1–5 10 12 16b 17 23*			in 3 nach P יבל יעקב in 8 „reine und unreine Tiere" nach J in 23 die Specialisierung nach P.
8	1 2a 2b 3a 3b–5 6–12 13a 13b 14–19 20–22					1 2a 3–5 13–19	6a 2b 6b-12 . . . 20–22							1 2a 3–5 13–19	6a 2b 6b–12 20–22			

Ge. Cap.	Budde							Cornill				Ge. Cap.
	P^g	J^1	J^2	J^3	R^J	R	Glossen und Ueberarbeitungen	P^g	J^1	J^2	J^3	
1	1–31							1–31				1
2	1–4a	4b–9 16–25		10–14 15bβ	15abα von 4b an אלהים wie bei Kue R		v 17 zu lesen אשר בתוך הגן st. des jetzigen בתוך הגן in 19b נפש חיה: Glosse	1–4a	4b–8 9* 16 17* 18 19* 20* 22–25			4a von R aus 1, 1 an die jetzige Stelle gebracht. אלהים J^2 J^2 9 10–14
3		1–19 21 6, 3* 23		22 24	אלהים wie bei Kue R		v 20 Einschub 6a ursprüngl.: ויאמר יהוה לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה עשרים שנה:		1–19 21 6, 3 23			J^2 20 22 24
4		1* 2bβ* 16b–24 (22a*)		Grundl. v. v. 2abα u. 3 16a	1 קין st. הוא in 25 זיד u. אחר – קין		v 1 יהוה Einschub 2bβ urspr. ויהי קין לעבד in 17 jetzt בשם בני st. urspr. בשמו in 22a jetzt תיבת הים לטהר בה הרים לנשתה; dafür ursprünglich: תיבת ותהי לטהר חרש ונשתה		1* 2bβ 16b 17* 18–21 22* 23 24 25* 26	2abα 3–16a	J^2 1	
5	1–21 22* 23 24b–28 30–32		in 22aα: יתהלך תמיד את האלהים 24a. b*		29	in 22aα u. 24b אלהים		1–21 22* 23 24* 25–27 28* 30–32		22 24 29	(29b)	5
6		1 2 4* (v 3 vgl cp. 2) 9–22 (13*)	5–8 (7*)			in 7 eingesetzt אשר בראתי und מארם – השמים urspr. עשיתי in ישרצים geänd. v 13b nach 7 entleert (vgl nebenstehend)	v 4 ursprüngl.: ויהי מאשר יבראו בני האלהים את בנות האדם וילדו להם גבורים אשר מעולם אנשי השם: v 13b urspr. ויעלו מהשמים מאדם אשר בראתי – השמים כי רעה מחשבות אדם רק in 14 קנים קנים Lagarde). — in 16 אל אמה תכלנה ans Ende des Verses (Wp		1 2* [3] 4* 9 22	5 6 7 R		6
7		1 2 3b–5 6 10 7* 11 12 13–16a 17a* 18–21 22* 23a	1 2 3b–5 10 7* 16b 12 17b 22* 23*			3a in 7 Beginn Noahs v 8 u. 9 17a* } vgl nebenstehend 22* } 23a	in 17a ursprüngl.: המבול מים jetzt durch R המבול ארבעים יום in 22: היה in J^2 aus ursprüngl. P-Text: כל אשר בו היה חיים in 23a von R eingesetzt – מאדם – האדמה, gestrichen ויסר nach ויסר und עקרים nach יקום אשר		1 2* 6 11 13–16a 17a* 18–21 23b? 24	7* 10 12 16b 17b 22*23*		R, 3a, 8 11, 7* 22a* 23b*	7
8	1 2a 3b–5 13a 14–19		6a 2b 3a 6–12 13b 20–22				in v 8 vor Aussendung der Taube ausgefallen: ויחל עוד שבעת ימים אחרים	1 2a 3b–5 13a 14–19		2b 3a 6–12 13b 20–22		8

en				Cornill					Ge.
	JE[s]	R	G U be	arbeitungen	Pg	J[1]	J[2]	J[3]		Cap.
2 ח	20—27			וַיְהִי נֹחַ אִישׁ הָ וַיִּטַּ אלו eingear- בְּרוּךְ יַהְוֶה שֵׁ	1—17 28 29	20* 21 22* 23—25 26* 27	18 19	22*	(J[3] in v 22 חם אבי)	9
	16-18a	in 14 אשר — פלשתים 24	in ים	hluss an 6 4 וְאַחַד מֵאֵלֶּה נִמְרֹד	1—7 20 22 23 31 32	9*	8 10—19 21* 25*-30	25bβ	R: in 21 כל בני; v 24	10
					10—27 31 32	1—9	28—30			11

ornill			Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung	Ge. Cap.
		v 10—20 J[s].	**Kittel** abweichend von **Dillm**: v 6a 8a? E; 9 E oder R.	12
		v 14—17 J[s].	**Reuss**: 7b P?	13
		Wie **Kuenen**.	**Kittel**: 1—24 Einschub kanaanit.-phönicischer Herkunft, aber sehr alt.	14
	2b 5	Eingriffe von R[je]	**Budde**: J: 1* 2a 3b 4 6—11 (12b?) 17 18. — E: 2b 3a 5. — Später Einschub v 12—16; schlechter Einsatz v 19—21	15
		v 13—15 19—21 } R	**EMeyer**: v 19ss Einsch. in JE oder JED **Kittel**: P[g] v 4? J: 7—18* (v 7 ss J[s])	
		8—10 R[je]	**Driver** 1a P	16
				17

	Pg	J	
	. . 5	1—4a 6—8	
	. . . 1b 2	2 5 7—11a 13 18	
		8—12 17 18	1
	9 0 15 s	1 2 4—7 11—14	
	-27		

Ge. Cap.	Dillmann: P^g	J	E	R	Glossen u. Ueberarbeitungen	Wellhausen: P^g	J^1	J^2	R^J	R^{ie}	JE^s	R	Glossen u. Ueberarbeitungen	Kuenen: P^g	J^1	J^2	R^J	R	Budde: P^g	J^1	J^2	J^s	R^J	R	Glossen und Ueberarbeitungen	Cornill: P^g	J^1	J^2	J^3		Ge. Cap.
9	1—17 28 29	18a 19 20-27*	13b in 22 חם אבי?			1—17 28 29	18a 19			18b in 22 20—27 חם אבי				1—17 28 29	20—27	18 19? in 22 חם אבי			1—17 28 29	20—27*	(12 ss.?) 18a 19		18b in 22 חם אבי		v 20 ursprüngl. ויהי נח איש האדמה ויטע כרם in 26: יהוה and אלהים eingearbeitet; zu lesen בריך יהוה שם	1—17 28 29	20* 21 22* 23—25 26* 27	18 19	22* (J³ in v 22 חם אבי)		9
10	1—7 8 10—19 20 21 22 23 25—30 31 32		9? 24	9?		1—7 20 22 23 31 32	(1b?) 8—15 18b 19 21 25—30			16-18a		in 14 אשר פלשתים 24	in 14 אשר פלשתים? –	1—7 20 22 23 31 32	8—19 21 24 26-30	25			1—7 20 22 23 31 32	9* 8 10—15 18b 19 21 25*—30		16—18a	24 in 25 כי בימי נפלה הארץ		vor 9 in J^1 zum Anschluss an 6 etwa zu ergänzen: ואחר מאלה נמרד	1—7 20 22 23 31 32	9* 8 10—19 21* 25*-30	25bβ	R: in 21 כל בני v 24		10
11	1—9 10—27 28a? 28a? 28b-30 31 32		in 25b u. באיר בשרים in 31 weder מאיר ב Pg noch J, sondern von R aus anderer Quelle.			10—28 [30]31a 12, 1 ss.	1—9 29							10—27 (25 s?) 31 32	1—9 28? 29 30?				10—27 31 32 12, 4b 5	1—9 28—30 12 1—4a					In 12, 1bβ jetzt בארצי מולדתי statt בבית אבי	10—27 31 32	1—9 28—30				11

Ge. Cap.	Dillmann: P^g	J	E	JE	Redaktionelles und Ueberarbeitungen	Wellhausen: P^g	J	E	JE	Sekundäres, Redaktionelles und Glossen	Kuenen: P^g	J^1	J^2	E	JE	Sekundäres, Redaktionelles und Glossen	Cornill: P^g	J	E		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung	Ge. Cap.
12	. . 4b 5	1—4a 6—9 10—20				. . . 4b 5	1—4a 6—8			Vers 10—20 ist ein Stück unsicherer Herkunft; v 9 von dem Redaktor, welcher 10—20 mit J verbunden hat	4b 5	1—4a 6—9 10—20				v 10—20 ist in JE jüngere Nachbildung von 26. 6—12 u cp 20.	4b 5	1—4a 6—9 [10—20]		v 10—20 J^s	**Kittel** abweichend von **Dillm**: v 6a 8a? E: 9 E oder R.	12
13	6 11b 12 bis הנגב	1* 2 5 7—11a 12b Rest 13—18			R: in v 1 עלה עמי; v 3 4, in v 13 למסעיו?	6 . . . . 11b 12	2 5 7—11a 13 18			v 1 (oder nur עלה עמי?) 3 4 wie 12, 9 R^{ie} 14—17.	6 . . 11b 12a	2 (?) 5 7—11a 12b 13 18				in 1b עלה עמי Glosse; (v. 3 4 wie Wellh?) v 14—17 sekundäre Variante (JE^s) zu 15. 5 18	6 11b 12a	1—5 12b 13 [14—17] 18		v 14—17 J^s.	**Reuss**: 7b P?	13
14			1—24*		Das cap von R oder R^d bearbeitet.					1—24 ein spätes Stück unsicherer Abkunft; von R eingesch.						1—24 ein von R eingesetzter Abschnitt aus einem Midrasch.				Wie **Kuenen**.	**Kittel**: 1—24 Einschub kannanit.-phönicischer Herkunft, aber sehr alt.	14
15			2	1—6 9—11 17 18	R: 7 8 12—15 16? 19—21? v 16 19—21 möglicherweise R^d oder Glosse.				1—6*	v 1—6 von R^{ie} bearbeitet. Unsicherer Herkunft. 7 13—16 19—21			5 6?		1—18*	JE*: 5 6 13 R: in 4 אשר יצא מעיך, in v 14 בדרך גיא. Späte Bearbeitung: v 19—21		1* 2a 3b 4 6 7 8? 9—11 12* 17 18	1* 2b 3a 5 16	Eingriffe von R v 13—15 } R 19—21 }	**Budde**: J: 1* 2a 3b 4 6 11 (12b?) 17 18. — E: 2b 3a 5. — Später Einschub v 12—16, schlechter Einsatz v 19—21 **EMeyer**: v 19 ss Einsch in JE oder JED **Kittel**. Pg v 4? J: 7—18* (v 7 ss J^s)	15
16	1a (b?) 3 15 16	1b? 2 4—14				19. 29 11 30 16, 3 15 s	1 2 4—7 11—14			8—10 R^J	1 3 15 16	1b? 2 4—7 11—14				8—10 R^J	1a 3 15 16	1b 2 4—7 11—14		8—10 R^J	**Driver** 1a P	16
17	1—27				R in v 1 יהוה	1—27					1—27					in v 1 יהוה Schreibfehler	1—27					17

		Cornill		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung	Ge.
P^g	J	E			Cap.
	1—16 20—22a 33b		17—19 22b—33a J^s.		18
9 vergl. cp **16**	1—28* 30—38				19
		—17	v 18 R^{je}.		20
2b—5		6b —32 34		**Reuss**: 2b—4 nicht P^g. — **Driver** 1b P. **Kittel** abweich. von Dillm: 6a E, 6b J, 32bβ R.	21
		—13* * ? 19	2* 11* 14b—18 R^{je}.	**Budde**: 20* **Kittel** abw. von Dillm: Spuren von J in 2 11 13 14.	22
1—20					23
	1—67				24
7—11a 12—17 19 20 26b	11b 18 [21—23 [30—34		(1—4 18a ? J^2).	**Budde** wie Dillm und Kuenen v 21—26a 27—34 J.	25
34 35	1—5* 6—14 16 17 19—33 **25**, 21— 23 30 ss		v 2—5 J^s mit deut. Anklängen. — 4b R v 5 R^d. — v 15 18 R^{je}.		26
46		niges	E gehört: 1b 4b 11—13 16 18b 19 21—23 28a 29aα 30aβ 33b 34 39	vgl **KS**! — **Kittel** J: 7 15* 20 24—27 29b 30a 35—38; E: 1b 4 11 13 15 (z. T.) 18 21—23 28 30b 33b 34 42.	27
1—9	13—16 19a	1 12 7 18)b—22	13—16 R^{je}.		28
24 28b 29	26* 31—35	1 5—18		**Kittel** abw. von Dillm: 15a J; 26 R. **Budde** (Richter u. Sam p. 51) v 25 J.	29
	3bβ 7* 9—16 20b 24 25 27 29—31 35—43	aβ— 3bα 6 8 —20a 2bα 23b 26 28	**30**, 31—**31**, 3 von R^{je} stark überarbeitet	**Kittel** abweichend von Dillm: 20c E; 21—23 JE; 24a E; 24b J.	30

Ge. Cap.	Dillmann P[g]	Dillmann J	Dillmann E	Dillmann JE	Dillmann Redaktionelles und Ueberarbeitungen	Wellhausen P[g]	Wellhausen J	Wellhausen E	Wellhausen JE	Wellhausen Sekundäres, Redaktionelles und Glossen	Kuenen P[g]	Kuenen J[1]	Kuenen J[2]	Kuenen E	Kuenen JE	Kuenen Sekundäres, Redaktionelles und Glossen	Cornill P	Cornill J	Cornill E	Cornill	Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung	Ge. Cap.
18		1—33			R in v 1 אל־ראבהם statt אל־אברהם		1—16 20—22a 33b			v 17—19 R[ie] v 22b—33a JE[2].		1—16 20—22a 33b	17—19 22b— 33a					1—33 [17—19 22b—33a]		17—19 22b—33a J[2].		18
19	29	1—28 30—38			Glossen: in v 4 אנשי סדם; in v 9 בלוט	[29 vergl. cp 16	1—28* 30—38			in 1 שני מלאכים JE[2]. v 23—26 unsicherer Abkunft.	29	1—28 30—38				in v 1 ss die beiden Engel nicht ursprünglich.	29	1—28 30—38				19
20			1—17		R: in 1 משם; 14 ויעברם ושפחת, v 18.			1—17		v 18 R[ie].			18	1—17		v 18 möglicherweise R[ie], ist unrichtig. Erkl. von v 17.			1—17	v 18 R[ie].		20
21	1b* 2b—5	1a 2a 7 32b* 33 34*	6 8—31* 32a*?		R: in 1b יהוה. — 14* Wortstellung vgl LXX. — in 17 s Etymol. von Ismael ausgelassen. — 32a? 32b* 34*	2b—5		. . 2a* 6—32a		R[ie]: 1 2a* 32b—34.	1 2a* (wahrscheinl. 2b—5).	32—34		6? 7? 8—31		v 1—5 redaktionell, alteriert: v 1 יהוה; v 2a לזקניו nach v 7	1b 2b—5	1a 2a 6a 7 33?	6b 8—32 34		**Beuss**: 2b—4 nicht P[g]. — **Driver** 1b P. **Kittel** abweich. von Dillm 6a E. 6b J. 32b; R.	21
22		20—24	1—13 14a*? 19		R: in v 2 המריה, in 11 und ev. in 14a יהוה, v 14—18 24*			1—14a 19 20—24?	20-24?	R[ie]: in 2 המריה, in 11 und 14a יהוה; v 14b—18.		20—24?	14—18* 20—24?	1—13		R[ie]: in 2 המריה, in 11 יהוה; v 14* 15—18		J[2]: 20-24	1—13* 14*? 19	2* 11* 14b—18 R[ie].	**Budde**: 20* **Kittel** abw von Dillm Spuren von J in 2 11 13 14	22
23	1—20				in 2 R יבא; R[g] ויבא	1—20					1—20						1—20					23
24		1—67			R v 62. — Glossen: in 67a שרה אמו, v 67b		1—67			R in v 67 שרה אמו und אמו statt אביו		1—67				R in 67 אמו; v b ganz oder אמו statt אביו.		1—67				24
25	7—11a 12—17 19 20 26b	5 (6*?) 11b 18a 21—26a 27—34	1—4 in 25 ארמיו? 27?		R: v 6 v 18b? — Glossen; in 18a מאבי אשורי; v 18b?	7—11a 12—17 19 20 26b	11b 18 [21—23 30—34]		1—6? [24-26a 27-29]	v 1—6 vielleicht nicht mehr zu bestimmender Herkunft.	7—11a 12—17 19 20 26b	1—6 11b 18 21—26a 27—34				v 11b möglicherweise R mit Rücksicht auf JE.	7—11a 12—17 19 20 26b	1—6 11b 18 21—26a 27—34		(1—4 18a? J[2])	**Budde** wie Dillm und Kuenen v 21—26a 27—34 J.	25
26		1b 2aα 3a 7 14 16 17 19—33	1aαN 2aβb 6		R 1aαN; 15 18 R[g]: 3b—5	34 35	1—5* 6—14 16 17 19—33 25, 21— 23 30 ss		25, 24- 29	v 1—5 z. Teil JE[2]. v 15 18 R[ie].	34 35	1—5* 6—14 16 17 19—33	4			v 1a 3b 4 R[ie] oder R[g]; v 5 R[1]. v 15 18 R[ie] auf Grund von **21**, 22—30.	34—35	1—33*		v 2—5 J[2] mit deut. Anklängen. — 4b R v 5 R[g]. — v 15 18 R[ie].		26
27		15 24—27 30a 35 —38		1—45	R v 46	46			1—45		46 (?)	1—45 meist		einiges, nicht sich. zu best.		v 46 R?		1—45 meist	einiges	E gehört: 1b 4b 11 13 16 18b 19 21—23 25a 29aα 30aβ 33b 34 39	vgl **KS**[1]. — **Kittel** J: 7 15* 20 24—27 29b 30a 35—38; E: 1b 1 11 13 15 (z. T.) 18 21—23 28 30b 33b 34 42.	27
28	1—9	10 13—16 19a* 21b?	11 12 17 18 21 bis יהוה. 22	19a	19b R. — 21 Rest und erstes ו in v 22 R.	1—9	13—16 19a	10—12 17—22*		R[ie]: in 14 ובזרעך; v 19b?; in 21 יהוה לו לאלהים — (19b Glosse?)	1—9		13—16 einiges in 17—22	10—12 17—22*		v 13—16 mit **22**, 14—18 verwandt, also vielleicht R[ie].	1—9	10 13—16* 19a	11 12 17 18 19b—22	13—16 R*.		28
29	24 29	2—14 15a? 26 31—35	1 15a? 15b—23 25 27 28 30		in 30 das zweite גם Glosse.	24 28b 29	26* 31—35	1—23 25—28a 30				in 1—30 einiges nicht sich. zu bestimmende 31—35		1—30 meist			24 28b. 29	2—14 19—23 25—28a 30—35	1 15—18		**Kittel** abw. von Dillm: 15a J; 26 R. **Budde** (Richter u Sam p. 511 v 25 J	29
30	4a? 9b? 22a (b?)	3b—5 7 9—16 20b 21 22b; 24 25 27 29—43	1—3a 6 8 17—20a 21* 22bα 23 26 28 (35* 38* 41*)		v 21 R? in 40a לבן — יתן Glosse?		3b; 7* 9—16 20b 24 25 27 29—31 35—43	1—3bα 4—8 17—20a 21—23 26 28 32—34 Glosse in 39?		in 7 aus J eingesetzt בלדת שפחת רחל. in 33 בשקתות — לשתות Glosse. in 39 יחמו הצאן על המקלות Glosse. in 40 יתן — בצאן לבן Glosse		z. B.: 14—16 24 28—43		z. B.: 17 18 21—23	1—41 Analyse im einz. unsicher.			1aα 3b;— 5 7 9—16 20b 21 22b; 23a 24 25 27? 29—43	1a;— 3bα 6 8 17—20a 22bα 23b 26 28	30. 31—34, 3 von R[ie] stark überarbeitet	**Kittel** abweichend von Dillm: 20c E; 21—23 JE 24a E; 24b J.	30

	J	E		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung	Ge. Cap.
on ראי ר	1 3 25a 27 38—40 46 48a 49*50aαβ	2 4—9 11 13—17 18Anf. 19—24 25b 26 28—37 41—44 45 51—54	n R^je stark rbeitet. von R^je stark rbeitet.	**Reuss**: 17 18 P. **Kittel** abweichend von Dillm: v 46 48a 50 E. (v 47 ist möglicherweise keine Glosse, sondern nur an falsche Stelle geraten; LXX hat die Ordnung v 46 48a 47 51 52a 48b 49 50 52b).	31
	4 – 14a 23—33	1—3 14b-22	R^je.	**Kittel** abweichend von Dillm: 5—14a 25—33 J; 30 31 R.	32
	1—4 6—9 12—17	5 10—11 18—20		**Kittel**: J 1—4ac 5a 6—10 11b 12—17 18b 19 u. 20 z. T.; E: 4b 5b 11a 19 s*.	33
	3 7* 11 12 19 25 26 30 31	1 2 4-6 7* 8—10 13—18 20—24 27—29	bαγ 3* 5* 7 11 s 5* 26 29b—31. 2bβ 3bβ—4 6 8* -15* 16-18a 20 s 27a 28 29a. von R überar-	**Kittel** abweichend von Dillm: v 14 J. **EMeyer** (Gesch. des Altert. I, 352) redet ohne Bedenken von einem dem J-Bericht gegenüberstehenden E-Bericht. **Cornill** (ZatW XI, 1—15) ähnlich wie Wellhausen. **Driver** ähnlich wie Dillm.	34
5 9	(14* ?) 21 22a	1—8 (14* ?) 16—20	עו; 12b; in 14 במקו; 19bβ.	**Reuss**: P 27—29 9—15 23—26. —. **Budde**: (ZatW III 56—86) P^g 9—15*. JE 1—8* 16—22a. R in 6 הוא – לוזה; 19bβ Glosse. — **Cornill** (ZatW XI, 15—20) v 14aαb E. — **Driver** v 14 nicht P.	35
3			31	**Reuss** P: 1—14 43b.	36
	12 13a 14—17 19—21 23abα 24—27 28aβ31 33	2b—11 13b(14a?) 18 22 23bβ 28—30 36	ה R? 3	**Reuss**: P nur v 1. **Bruston**: P^g v 1 2. **Kittel**: P^g 1 2aα אנ. — J: 2aβ 3 4a 11a 12 13a 14—18 21 23bβ 25aβ—27 28bα 32* 33* 35a. E: 2aαבb 4b—10 11b 13b 19 20 22 23abα 24 25aα 28abβ 29—31 32* 33* 34 35b 36.	37
	1-30(?)				38
	1—5 20—23	6—19	e cap J^s? 16a .	**Kittel**: 1abβ 2 3 4* 5b—23; E in 4 יישרת אתו; in 5 und 6 einiges.	39
	1aβb 3 von אל בית an 5b	1—23*		**Kittel**: J 1abβ 3b einiges in 5 und 15.	40

Ge. Cap.	Dillmann P[c]	Dillmann J	Dillmann E	Dillmann JE	Dillmann Redaktionelles und Ueberarbeitungen	Wellhausen P[c]	Wellhausen J	Wellhausen E	Wellhausen JE	Wellhausen Sekundäres, Redaktionelles und Glossen	Kuenen P[c]	Kuenen J[1]	Kuenen J[2]	Kuenen E	Kuenen JE	Kuenen Sekundäres, Redaktionelles und Glossen	Cornill P[c]	Cornill J	Cornill E	Cornill	Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung	Ge. Cap.
31	18 von אתרבר ישראל an	1 3 21aβ? 25 27(*) 46 48—50*	2 4—9 11 13—17 18 Anf 19—21aα 21b—24 26 28—45 (47) 51—54*		R: 10 12 aber aus E[2]; in 44—53 Umstell. und Eingriffe, so in 49 וכמצאם, in 50 אלהים, in 51 עד יעל דוקת, in 52 עד יעל דוקת, und zweimal את הבצבר האת; Glossen in 33 ויבאו אל שני האבות, in 45 u. 46 שקם; v 47?	18 von אתרבר ישראל an	1 3 25a 27 38—40 46 46 48a 19*50aαβ	2 4—9 11 13—17 18 Anf 19—24 25b 26 28—37 41—44 45 51—54		v 10 u. 12 unsich. Herkunft. R[c] in 49 המצפה statt ursprüngl. הקבצה; in 51 עד יעל דוקת; in 52 עד יעל דוקת und את הבצר האת. Glossen: in 45 u. 46 שקם; v 47; 48b (על כן קרא שמו עלעד); in 49 אשר אבי-ברעו; v 50aγb; in 53 אלהי אבי.	18	einiges z. B. 1 3 23b 45—54 z. Teil	1—54 fast ganz					1*	1 3 21aβ 25—27 46 48* 49b 50*	2 4—21aα 21b—24 28—45 47 49a 51—54*	1—3 von R[c] stark überarbeitet. v 47—54 von R[c] stark überarbeitet.	Renss: 17 18 P Kittel abweichend von Dillm: v 46 48a 50 E (v 17 ist möglicherweise keine Glosse, sondern nur an falsche Stelle geraten; LXX hat die Ordnung v 46 48a 47 51 52a 48b 49 50 52b).	31
32		4—14a (21?) 23	1—3 14b—22 24—32		R in 4 שדה אדום aus E?; v 33		4—14a 23—33	1—3 14b-22		v 3 10—13 R[c]?		4—14a 25—33	1—3 14b—22 23 24?					4—14a* 23a 24—33*	1—3 14b—22 23b	10—13 33 } R[c]	Kittel abweichend von Dillm: 5—14a 25—33 J; 30 31 R	32
33	18a	1—17* 18b	5b 11a 19*	20	R in 4 יתקעו und יתקעו in 19 אבי שכם		1—4 6—9 12—17	5 10—11 18—20		in v 18 R: כנאי בתפן ארם; in v 18 lies שכם st שלם.	(18?)	1—17 z. Teil	1—17	in 1—17 einiges 18—20*		v 18 R mit Anlehnung an P[c]? in v 19 R אבי שכם.		18a	1—5a 6—10* 12—17	5b 8—10? 11 18b-20		Kittel: J 1—4ac 5a 6—10 11b 12—17 18b 19 u. 20 z. T.; E: 4b 5b 11a 19 8*.	33
34	1a 2a 1 6 8—10 (14) 15—17 20—24 . . .	1b? 2b 3 5* 7 11—13* 14* 19 25a 26 30 31			R: in 5 עמא, in 8 אתם st אתו (v 6); 13a überarbeitet. 13b ganz. v 14b? v 18 25b. v 27—29 entweder R od. Glosse.		3 7* 11 12 19 25 26 30 31	1 2 4-6 7* 8—10 13—18 20—24 27—29		Gegen die Zuweisung der unter E genannten Verse an diese Quelle erheben sich sprachliche Bedenken. Zuweisung an P aber unmöglich. Das cap ist von einem späteren Diaskeuasten überarbeitet		(1-3 z. T.?) (7?) 11 12 19 25* 26 30 31		R oder noch späterer Text: 1—3 z. T. 4—6 8—10 13 z. T. 14 z. T. 15—17 20—24 25 z. T. 27—29; mit P[c] nahe verwandt, aber dem schlichten ernst Char. der Patriarchen-Gesch. bei P[c] nicht angemessen				J: 1 2a? 2bαγ 3* 5* 7 11a 13* 19 25* 26 29b—31. E[2]: 1 2a? 2bβ 3bβ—4 6 8 9 10 13—15* 16-18a 20a 22—25* 27a 28 29a. Das ganze von R überarbeitet.	1—4 E[2]. R: in 9 עיר, 12b, in 14 במקום אתו; 19bβ	Kittel abweichend von Dillm: v 14 J. EMeyer (Gesch. des Altert. I, 352) redet ohne Bedenken von einem dem J-Bericht gegenüberstehenden E-Bericht. Cornill (ZatW XI, 1—15) ähnlich wie Wellhausen. Driver ähnlich wie Dillm	34
35	9—15 16* 19* 22b—29	6a 21b 22a?	1—4 6b—8 16—20*		R: v 5 ganz; in 9 עיר, v 16—22a aus EPJ von R. v 13b Dittographie aus 14. v 19bβ Glosse	9—15 22b-29	(11* ? 14* ?) 21 22a	1—8 16—20		v 2 ist überarbeitet. R in v 9 עיר; in 14 אתו st במקום. Dittogr. aus 13 oder 15. — v 19 überarb.	9—15* 22b—29		16—21 22a	1—4 6—8 (14* ?)		v 5 R. — v 9—15 von R bearbeitet: in 9 עיר eingesetzt; 13b ist ein tautologischer Zusatz; 14 auf Grund von (J)E.	6a 9—13* 15 22b-29	21* 22a	1—5 6b—8 14* 16—20*		Renss: P 27—29 9—15 23—26. — Budde: (ZatW III: 6—86) P: 9—15*. JE 1—8* 16—22a. R in 6 אדם, 19bβ Glosse. — Cornill (ZatW XI, 15—20) v 14aαb E. Driver v 14 nicht P.	35
36	2—9a* 10—19* 29—43	(2 z. T.?)	(2 z. T.?)		R: 1 9b 10—19* 20—28 Quellenscheid. III 623 634 etwas anders: 10 13 16 18 20—28 J (?); 35b nicht P[c].	6—8 40—43			31—39	R: 1—5 9—19 20—30 in der Form von P[c].	6—8 (vielleicht einiges in 9—39) 40—43					1—5 9—19 20—30 31—39(?) R an Stelle des Geschlechtsregisters Esaus nach P[c].	1 5b—8 40—43	2—5a 9 (10—39)		1—5* R 10—39 J[c].	Renss P. 1—14 43b	36
37	1 2aαb	2aβ—4	2aαb 5a 6—8a 9*—18a 19 20 22 28*—30 32 36	23* 24 34 35	5b 8b R. — 9aβ Glosse in 14 מעמק חברון R. in 21 ראבן R nach E. v 23 von R bearbeitet	1 2a	12 13a 14—17 19—21 23abα 24—27 28aβ 31 33	2b—11 18b(Ha?) 18 22 23bβ 28—30 36	32 34 35	Glossen: in 2 שם אבי - שם אבי; in v 10 יספר אל אבי ואל אחי; R in v 21 ראבן statt יהודה.	1 2a	einzelnes aber nicht 12—18 wegen cp 34		u. a.: 2b—14 21 22 28—30 32* 34* 35* 36	2b—36	in 2 שם אבי - שם אבי und רבתם עד; Einarbeitung in 14 Hebron von R mit Rücksicht auf P[c] st eines und Namens. v 18 von R überarbeitet (namentlich bβ)	1 2aα	3 4 12 13a 14b—17 18b 20a21*23a 25-27 28ab 32 a 35	2* 5—11 13b 14a 18a 19 20b 22 23b 24* 29*-31 34 36	in 14b ראבן R?	Renss P nur v 1. Bruston: P[c] v 1 2. Kittel P: 1 2aαβ. J: 2aβ 3 4a 11a 12 13a 14—18 21 23bβ 25aβ—27 28bα 32* 33* 35a. E: 2aαγb 4b—10 11b 13b 19 20 22 23abα 24 25aα 28abβ 29—31 32* 33* 34 35b 36.	37
38		1—30					1-30(?)					1—30							1—30			38
39		1—5* 7—23*	(4*) 6 21*		R in v 1 המבחים - מיט; in v 4 ישראל אתו aus E; in 10 לאדוניו אמר; in 21 אל אחי מיט aus E		1—5 20—23	6—19		1—23* von R[c] bearbeitet		1—23*	1—23*			Das cap ist von der Hand des jüdischen Herausgebers J stärker bearbeitet.		1—23*	2aα 4aα 6	16a 20aγ R[c].	Das ganze cap J[c]? Kittel: 1abβ 2 3 4* 5b—23: E in 4 אדני אתו; in 5 und 6 einiges	39
40		1aβb 3b 5b 15b	1aα? 2 3a 4 5a 6—15a 16—23		1aα R?		1aβb 3 von אל בית an 5b	1—23*					einiges wenige	1—23*		v 13 von R überarbeitet (בו = Posten ein spätes Wort).			1* 3aβb 5a 15b	1* 2 3aα 4 5b—15a 16—23		Kittel: J 1abβ 3b einiges in 5 und 15.	40

W				Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung	Ge. Cap.
J	E	JE			
Spur. in 30 s 33—36 48 s 54—57	1—57*			**Kittel**: von J einiges in 7, die Verse 31 34a 35a 41 43b 44 49 55. **Driver**: P nur v 46. —	41
4b 6bβ 27 28 38	1—4a 5 6abα 7—26 29—37			**Kittel** J: 2a 4b 6abα 7aβ 27 28 38.	42
1—13 15-23a 24—34	14 23b		אל R.		43
1—34					44
(1* 4* 5*) 10 13 14 28	1—9* 11 12 15—27		R.	**Kittel** abweichend von Dillm: 5aαγ J; 5aβ E; 7b nicht J; 19 20 J.	45
1 3 4 z.T. 28—34	2—5*		der P^s?	**Driver** 6—27 P.	46
1—4 6b 13-26? 27a 29-31*	12?	12?	בקבר R.	Von sämtlichen Kritikern wird die Anordnung der Verse 5 und 6 in LXX als die ursprüngliche angesehen. **Reuss**: 5 6 27b 28 nicht P.	47
	1 2 8—22 (trotz ישראל)			**Budde** (ZatW III 56-86): P^g 3-6. — v 7 R; הוא בית להם Glosse. — J: 1 2 8 9 13 14 17-19 20a bis והוא 20b. — E 10—12 15 16 20a Rest 21 22. — in v 20 lies בכם statt בך. **Driver** v 7 P? —	48
[1-27] 28?			erer Einschub		49
4aβ-11 14	15—26				50

Ge. Cap.	Dillmann P[c]	Dillmann J	Dillmann E	Dillmann JE	Dillmann Redaktionelles und Ueberarbeitungen	Wellhausen P[c]	Wellhausen J	Wellhausen E	Wellhausen JE	Wellhausen Sekundäres, Redaktionelles und Glossen	Kuenen P[c]	Kuenen J[1]	Kuenen J[2]	Kuenen E	Kuenen JE	Kuenen Sekundäres, Redaktionelles und Glossen	Cornill P[c]	Cornill J	Cornill E	Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung	Ge. Cap.
41	(36?) 46* (47?) 50b	14aβ 31 35bα 41 (43b?) 44 49 54b	1—30 32—40* 42 43 45—48* 50a 51—54a 55—57			46a	Spur. in 30 s 33—36 48 s 54—57	1—57*					einiges wenige	1—57*		v 13 von R überarbeitet (wie **40.** 13). v 46 47 spätere Ueberarbeitung nach P[c].	46 47 s?	31? 34—36?	1—30 32 33 37—45 48—57	**Kittel:** von J einiges in 7, die Verse 31 34a 35a 41 43b 44 49 55. **Driver:** P nur v 46.	41
42		2a 4b 6 7* 10* 27* 28abα 38	1 2b—4a 5 7—26 28bβ 29—37		in 27 שקי R.		4b 6bβ 27 28 38	1—4a 5 6abα 7—26 29—37					einiges wenige	1—38*		von späterer Hand sind überarbeitet: v 5 u. 6 (unnötige Wiederholungen; שלש), v 19 (אמיהם אתה).		2a 4b—6 7* 27* 28a 38	1 2b—4a 8—26 28b—37	**Kittel** J: 2a 4b 6abα 7aβ 27 28 38	42
43		1—13 15—23a 24—34	14* 23b		14 von R alteriert.		1—13 15-23a 24—34	14 23b				1—34*				v 14 von späterer Hand überarbeitet (vgl אמיהם אתה u. nach P[c] אל שרי).		1—13 15—23a 24—34	14* 23b	in 14 אל שרי R	43
44		1—34					1—34					1—34						1—34			44
45		1a 2 4b 5a 10 (?) 13 14 28	1b 3 4a 5b—9 **11** 12 15—27*		(v 10 entweder an falschem Ort oder von E.) 19—21 von R überarbeitet. in 23 קין Glosse für urspr. צאן?		(1* 4* 5*) 10 13 14 28	1—9* 11 12 15—27		(in 1 התאפק, in 4 s מכריתם אתי aus J.)				1—5* 6—28* (meist)		in 19—21a ist יושבי בן und בל פי Spur eines auf Grund von P[c] arbeitenden R.		1a 2* 4b 5a* 10aα 13 14 28	1b 2* 3 4a 5b—9 10aβ—12 15—27*	19 20 21* R	**Kittel** abweichend von Dillm: 5aαγ J. 5aβ E; 7b nicht J. 19 20 J.	45
46	6 7 8—27*	1a? 28—34	1b—5a		R; 1a?; in 2 ישראל; 5b; (8 12b 15 20 26)*	6 7	13 1a.T. 28—34	2—5*		in 2 ישראל Glosse. v 8—27 von späterer Hand.	6 7	28—34		1—5a		1* von R. — 5b spätere Ueberarb. 8—27 von spät. Hand zus.getrag.	6 7 8—27?	1a* 28—34	1b—5a	1aβ 5b R. 8—27 R oder P[c]?	**Driver** 6—27 P.	46
47	5b 6a 7—11 27b 28	1—5a 6b 13—26 27a 29—31	12		(**Kittel** abweichend: 13—26 JE; 27aα P[c]; 27aβ J.)	5 6a 7—11 27b 28	1—4 6b 13-26? 27a 29-31*	12?	12?	13—26 möglicherweise JE[c]. v 30 von R mit Rücksicht auf **48.** 7 geändert; vgl **50.** 5.	5b 6a 7—11 27 28	1—5a 6b 29—31				12—26 Quelle? für E spricht nichts	5 6a (LXX) 7—11 27b 28	1—5a 6b 13—26? 27a* 29—31	12	in 30 בקרבתם R.	Von sämtlichen Kritikern wird die Anordnung der Verse 5 und 6 in LXX als die ursprüngliche angesehen. **Reuss:** 5 6 27b 28 nicht P.	47
48	3—7	2b 9b 10a 13 14 17—19 20b?	1 2a 8 9a 10b 11 12 15 16 20a 21 22		R in 5 Umstellung von Man. und Ephr.; in v 8—22 überall ישראל; v 20b? (**Kittel** abweichend: J 8—10 11a* 21a*; E 20b).	3—7		1 2 8—22 (trotz ישראל)		n 8—22 von R[c] ישראל in E gesetzt.	3—6			1 2 8—22*		7 R auf Grund von 35. 16 ss. v 13 14 17—19 Interpolationen.	3—6	2b 9b 10a 13 14 17—19	1 2a 8b 9a 10b—12 15 16 20—22	7 R.	**Budde** (ZatW III 56-86): P[c] 3-6 — v 7 R. ויאמר בית לחם Glosse — J: 1 2 8 9 13 14 17-19 20a bis ויאמר 20b — E 10 12 15 16 20a Rest 21 22. in v 20 lies כלם statt כם. **Driver** v 7 P? —	48
49	1a 28b 29—32 33aαb	[1b—27] 28a 33aβ				28? 29—33	[1-27] 28?			v **10** nicht ursprünglich v 28 einer der Hauptquellen angehörig?	1a 28b 29—33				[1b-27]	1a 28b 29—32 ursprüngl. zwisch. **48.** 6 u. 7; von einem R[1] an den jetzigen Platz verbracht, nachdem R[1] in 31b את לחל gestrichen und dafür **48.** 7 geschrieben hatte.	1a 2b-32* 33*	1b—27] 33aβ		v 10 späterer Einschub 28a 31 R.		49
50	12 13	1—4aα? 4aβ—11 14 (18? 21bβ 24bβ?)	1—4aα? 15—26*		in 11 אשר בעבר הירדן Glosse? 24bβ R?	12 13 (26a?)	4aβ-11 14	15—26		1—4aα JE[c].	12 13 (22? 26?)	1—11 meist 14	15—26				12 13	1—11 14	15—26			50

P	J	E		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung. cp 1—12 BWBacon, Journ. of bibl. literature X 1891 S. 107—130 und XI 1890 S. 161—200.				Cap.
				P	J	E		
7*	6 (7*) 8—10	11 1	1—7 P.	1—5 7* 13 14*	6 (7*) 8—12 14aβ 20b	15—20a 21 22	J in 7 wie bei Wellh.	1
β-25	6 u. 10 z. T. 11-22 i. g.	1-10 i. 15	n Rje stark über-et.	23aβ—25	15—23aα	1—14		2
		10—			7 8 16—18	1—6* 9—14 21 22	v 15 deutl. Interpol. — 19 20 D² (nach E). — Von Rje יהוה in 2 4, כהן מדין in 1 einges., 6a u. 6b umgest.	3
	18 20a 24—26	19 20b-2 29—*	R. Rd. R. * R.		10—13 14aα ...19 20a* 24—26 29 30a 31b	1—9 14aβγb 16—18 20b 27 28 30b 31a	Rje v 15; in 20a בני in בנו geändert. v 21—23 D².	4
	1—23*	einze nes (4 5	—10 Aaron von hgetragen.		3 5—23*	1 2 4	Rje in 20 Aaron statt der Aeltesten. In 6 ואת שטריו J, in 10 ושטריו Glosse.	5
—30	1		R? R oder Ps? 2—30 P.	2—12 [16—25]		1 (IX 193)	v 1 D² (X 129). — v 16—25 ursprüngl. in Ge 46, 8 ss, bei der Versetzung durch v 14 s ergänzt und durch 13 26—30 eingefügt.	6
-13 9 aα -23		20Re 21a 24		1—13 19 20aα 21b 22	14 ... 16 17a ... 18 ... 21a 24—27	15... 17b 20 Rest 23	(17a = bis מכה). 17aβ dt'istisch. in 17b l. בְּיָדְךָ u. ergänze וְהִכִּיתָ vor במטה. (20aα = bis יהוה).	7
—3 aγb	4— 11aαβ 12-15? 16—28			1—3 11aγb 12—15	4—11aαβ* 16*—18a 19—28		6bβγ dt'istisch. R: Aaron in 4 8a 21. R: 16aβ (הנה יוצא למימה). 18b dt'istisch.	8
—12	1—7 13 15—21 23b 24aα 24b-34	22 23a 24aβ 35	* Rd.	8—12a	1—7 13 14a 17 18 23b 24 25b 26—34*	22* 23a 25a 35*	12b R. — 14b—16 dt'ist. 19—21 JEs (zugl. dt'ist.*?) in 22 כל עשב השדה R. 29bγ 30 dt'istisch. 35b R.	9
	1—11* 13aβb 14aβb 16—19 28 29	12 13aα 14aα 20—2			1a 3aβ—11 13aβb 14aβb 15aαb 16-19 24—26 28 29	12 13aα 14aα 15aβ 20—23 27	1b—3aα (bis פרעה) dt'ist. in 3aβ l. וְאָמַרְתָּ (st. ויאמרו) (13aα = bis מצרים) (15aβ = von ויאכל an).	10

Cap.	Dillmann P	Dillmann J	Dillmann E	Dillmann JE		Wellhausen P	Wellhausen J	Wellhausen E	Wellhausen JE	
1	1—5 7 13 14aα 14b*	14aβ 21 ?	6 8—12 15—22*		R: 14b* in 15—22 einzelnes aus J. — (14aβ = von בחמר an.) **Kittel**: 7aβ R	1-5 7* 6 (7*) 8—10 11 12 13 14aα 14aβ 14b 20b 15-20a 22 21				(in 7 von J ירבו יעצמו. Vers 14aβ = von בחמר an.)
2	23aβ—25	6aβbα 15—23aα	1—14		Von R in 1—14 einzelnes aus J, in 15—23aα einzelnes aus E aufgenommen — **Kittel** vgl bei Kuenen.	23aβ-25	6a.10a.T. 1-10b.g. 11-22a.g. 15	1-23aα		
3		2* 4a 7b 8 17*	1—22*		in 19 לא בית חוקר Glosse. **Kittel**: J 2aα 3 4a 7 8 16b—22 z. T. E 1 2* 4b—6 9—16a 18b Anfang.		10—15	1—9 16—22	1—9 16—22 in der Hauptsache J, Spuren von E in 4 6 9 21 22.	
4		1—16 19 20a [22 23] 24 29a 30—31a 31bβ	17 18 20b 21 29b 31bα		R in 13 s Beiordnung Aarons nach P? in 19 [בחרן]. v 22 s gehört nicht in den jetzigen Zus.hang (nach **Kittel** E zuzuweisen).	18 19 20a 20b-23 24—26 29—31		1—17	1—17 mehr J, aber doch auch Spuren von E: v 17. v 27 28 R^e ?	
5		1s* 4s* 9* 11b ? 20* 21-23*	1—23*		R in 22 ישב (Ueberleitung zur Sendung des Moses nach P^g.) **Kittel**: J 1b 2 4; R in 1a u. 20 יקוי ישראל st. אהרן. (vgl auch bei **Kue**!)		1—23* einzelnes (4 5 8)		1 s R^e statt Moses und die Aeltesten Moses und Aaron eingesetzt.	
6	2—30*	(6—12*)	1		**Dillm** Compos. des Hexat.: P^g 2-5 6* 7 10 s 13 14—27 30. — R v 28 29 und Umstellungen.	2—30	1		v 13—28 ungeschickt eingesetzt und erweitert.	
7	1—13 19 20aα 21b 22	14 17a . . 23 25—29	17b 18 20 Rest 21a 24	15 16	R in 15 נחש — אשר, in 23 גם. (20aα = bis יאור). [**Kittel**: 15 16 J, 23 ev. P^g.]	1—13 19 20aα 21b-23	20Rest 21a 24	14—18 25—29		
8	1—3 11aγb 12—15	4—11aαβ 16b—20 24b—28	16a 21—24a	(9 10?)	R in 4 ראה, in 21 יראה. **Dillm**, Comp: v 16—28 meist J. [**Kittel**: 16—28 J.]	1—3 11aγb	4— 11aαβ 12-15? 16—28		R^e v 16*	
9	8—12	1—7 13b 17 21 23aβb 24b—30 33 34	13a 22 23aα 24a 31—32 35*		R: 14—16 35*. **Dillm** Comp: 13a nicht E, 25b 31—34a nicht J. [**Kittel**: 13—21 J, 23a E, 24—26 E, 27—30 J, 35a E.]	8—12	1 7 13 15—21 23b 24aα 24b-34 35	22 23a 24aβ	R^e v 14	
10		1a 3aβ—7 13aβb 14aβb 15aα 16—19 28 29	8*—12 13aα 14aα 15aβ 20—27	15b	R 1b 2 3 bis אלי, in v 8 — וישב מרעה (13aα = bis מצרים) (15aβ = von ויאבל an) [**Kittel**: 1—11 J, 14b—20 J, 28 29 E.]	1—11* 13aβb 14aβb 16—19 20—27 28 29	12 13aα 14aα	15	R^e 1b 2 3 bis אלי. (13aα = bis מצרים.)	

Cap.	Kuenen P	Kuenen J	Kuenen E (E¹) (E²)	Kuenen JE		Cornill P	Cornill J	Cornill E		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung. P	J	E		Cap.
1	1—7 13 14		8—12 15—21 [22]		(Quelle von 22 bei **Kue** nicht deutlich.) **Jül** 20 R.	1—5 7* 13 14*	6 7aβ 8—10 14aβ 20b 22 ?	11 12 15—22*	**Driver** 1—7 P.	1-5 7* 13 14*	6 (7*) 8—12 14aβ 20b	15—20a 21 22	J in 7 wie bei Wellh.	1
2	23aβ-25		[23aα]	[1—10 11—22]	1—23aα	**Kittel**: J 6b 11—14 16—23; E 1 6a 7—10 15. **Jül** in 18 יעיאל R. 22 R ?; 25 von R aus 3, 7a 4, 31 u. 3 7b gebildet ?	23aβ-25	11—23aα	1—10* 1—10 von R^e stark überarbeitet.	23aβ—25	15—23aα	1—14		2
3			[7 8 16 17 18—22 ?]	1—15 z. T. [1-8 9-14]	1—22	**Jül**: R^e 15 und Bereicherung von 18—22. **EMeyer** ZatW I 125: in 8 17 die kanaanit. Völker sekundär	16—20		1—15* 21 22		7 8 16—18	1—6* 9—14 21 22	v 15 deutl. Interpol. 19 20 D (nach E). Von R^e יחיה in 2 4, בני בית in 1 einges., 6a u. 6b umgest.	3
4			[1—12 19 20a 24—26 29 30b 31]	[17 18 20b]	1—31	v 21—23 von R^J retouchiert ? **Jül**: 13—16 R^e; 21—23 R^E oder R^d; 27 28 30a R^e.	1—12 19 20a 24—26 29* 30* 31	17 18 20b	13—16 R. 21—23 R^J 27 28 R. 29* 30* R		10—13 14aα 19 20a* 24—26 29 30a 31b	1—9 14aβγb 16—18 20b 27 28 30b 31a	R^e v 15, in 20a בני in בנו geändert v 21—23 D.	4
5			[3 4 6—23]	[1 2 5]	1—23	**Dillm**. Compos. des Hexat.: J 1 s 5 9 11b 21—23*; E 3 s 6—8 10 11a 12 19 20 s*	1—23*		in cp 5—10 Aaron von R nachgetragen.		3 5—23*	1 2 4	R^e in 20 Aaron statt der Aeltesten. In 6 את שבטי J, in 10 ישבטי Glosse.	5
6	2—12 (29 s ?) [13—25]		[1]		1	13—28 stören den Gang der Erzählg. u. gehören einem spät. Bearbeiter — v 29 30 (auch 28). Wiederaufnahme von v 12. R. — R 6—8* ? — **Jül**: 13—25 (28) an falscher St.; 26 s 28? 29 30 R	2—12	1	v 6—9* R? 13—30 R oder P^g ? **Driver** 2—30 P.	2—12 [16—25]		1 (IX 193)	v 1 D^J (X 129). — v 16—25 ursprüngl. in Gn 46, 8 ss bei der Versetzung durch v 14 s ergänzt und durch 13 26—30 eingefügt.	6
7	1—13 19 20aα (21b ?) 22		[15a 23 24 25b—29]	[16b von מבכר an 18 24aβb 21 24 25a]	14—18 20 Rest 21a 23—29	**Jül**: 15b 17aβγ Zuthaten von R^e.	1—13 19 20a* 21b 22	14 15a 16 17a 23 25—29	15b 17b 18 20b 21a 24		1—13 19 20aα 21b 22	14 . . . 16 17a . . 18 . . 21a 24—27	15 . . . 17b 20 Rest 23	(17a bis מבכר 17aβ dt'istisch in 17b l. בכורה u. ergänze בכורה vor בכורה (20aα bis יאור.	7
8	1—3 11aγb 12—15		[4— 11aαβ] [16—21a 24—28]	[21b—23]	4— 11aαβ 16—28	**Jül**: ראה in 4 8 R^e 18b Retouche von R^d. **Jül**: v 18 s* R^e; 18b R^e u R^d	1—3 11aγb 12—15	4* 5—7 8* 9-11aα 16—20* 21* 22-28	18b R^d.		1—3 11aγb 12—15	4—11aαβ* 16* 18a 19—28	6bγ dt'istisch. R: Aaron in 4 8a 21 R: 16aβ (רעך יצא לקראתך). 18b dt'istisch	8
9	8—12		[1—7 13 15 ? 17 18 23b 24aαb 25 z. T 26 30 ? 27* 28aαb 29a 31-33a 34]	[22* 23a* 24aβ 28aβ 35a]	1 7 13—34	**Jül**: in 6 בל R^e. 14b 16 29b Retouchen von R^d, so auch **Jül**, ausserd. v 14a **Jül** in 25 J יוד רבבות את כל עשב השדה und bβ; R^e 19—21 24 s* 29bβ 30 ? in 34 המטר, R 35b.	8—12	1—7 13—21* 23b 21* 25a 26 27—30* 33	22 23a 24b* 25b 31 32 35	14—16* R^d. 29b R. (34 ?)	8—12a	1—7 13 14a 17 18 23b 24 25b 26 34*	22* 23a 25a 35*	12b R 14b 16 dt'ist. 19—21 JE? (zugl. dt'ist.*?) in 22 בני משפחתו R 29bγ 30 dt'istisch. 35b R.	9
10	35 ?		[1a* 3-6a 13 Rest 14aβb 15aαb 16—19]	[7 8—11* 12 13abα מצו 14aα 15a 15b von ויאבל an 20 21—27 28 29]	1—29	v 1b 2 Retouche von R^d. **Jül**: 1a* R^e; 1b 2 D; 6a*b R^e; in 15a אשר יוליד הבכר, in 16 s Aaron R^e. **Giesebr.** u. **Budde** ZatW XI 205 במיטבחם R.		1—11 13aβb 14aβ 15a 16—19 28 29	12 13aα 14aαb 15b 20—27	2* R^J.		1a 3aβ—11 13aβb 14aβb 15aαb 16-19 24 26 28 29	12 13aα 14aα 15aβ 20—23 27	1b—3aα (bis מרעה) dt'ist. in 3aβ l אמרה st. ויאמר (13aα bis מצרים) (15aβ von ויאבל an)	10

J	E	J		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung. cp **1—12 BWBacon**, Journ. of bibl. literature X 1891 S. 107—130 und XI 1890 S. 161—200.	Cap.
4—8	1—3			P: 5b Gl. — 7b dt'ist. -- 9 10 Gl. — J: 4—8*; E: 1—3. In **12**: 29 30aβb 31a* 31b 32—34 J, v 35 36 u. 30 31a z T. E, v 21—27 JE[s].	**11**
3 0 1 1	Grundl. von E (2 3	on R einge- (35 s ?)		**Budde** ZatW XI, 195 ss: (**Bacon** vgl cp 11.) P: 1—20 28 40 41 43—51; J: 21—27* 29—31 33 34 38 39 42a; E: 32 35—37 . . . ; D: Ueberarb. von 21-27 42b	**12**
21 22	(17-19 meist) 17-	n R einges.		P: 1 2 20; J: 3—10* 11—16; E: 17aβb 18 19; Ueberarb. von 4 ss.	**13**
b 5 6 ss 10 Mitte b 11—14 19b-21 24 25 27aβγb 30 31	3 4a 7 8a 9aβ 10 Anf. 15aβ 16-19a 22 23 26 27aα 28 29			**Kittel**: P: 1—4 8 9aβb 15 17 18 21aα 21b 22b 23 26 27aα 28a; J: 5 6 9aα 10*—14 19b 20 21aβγ 24 25 27aβγb 28b 30 31; E: 7 9aγ 16 19a 22a; JE: 10bβ v 29 ist Glosse	**14**
	1-21* ?	1- 22-	e eingesetzt. R[d] bearb.	**Kittel**: v 26 R[d]. — **Driver**: 1—18 20 s E, 22—27 J.	**15**
4 5 2 5 * 4		16- 25- (31 35	tark bearb.	**Kittel**: (R 6* 7* 8) P: 1—3 6* 7* 9—13 16b—18a 22—26 31—34 35a; J: 4 5 14-16a 18b-21 27—30 35b. **Driver**: P: 1—3 6—24 31—36; J: 4 5 25—30	**16**
8—16?		1bβ 8-	ehend **Cor-** atW XI 20!	**Cornill**: ursprüngl. Zus.hang von J: Nu **20**, 1aβ Ex **17**, 1bβ 2aα (= Nu **20**, 3a) 2aβ Nu **20**, 5 Ex **17**, 2b . . . 7.	**17**
	(1-12*) 13—27	1—	R[je] v 2b; R[d]	**Kittel**: J: 1b 9—11 z. T. E: 1a 2a 3—27*	**18**
	(2b-9*) 10—19	2b- 20- 2	n cap E².	**Budde**, ZatW XI 193—234: P: 1 2; J: einiges; E: die Hauptschicht	**19**
	18—21 1—17*		stellung.	**19**, 19 **20**, 18—21 1—17; Vers 11 geht nicht auf P[g] sdrn auf J² zurück (Urgesch. S 493—95).	**20**, 1—21

Cap.	Dillmann P	Dillmann J	Dillmann E	Dillmann JE		Wellhausen P	Wellhausen J	Wellhausen E	Wellhausen JE	
11	9 10	4–8	(1–3)		1–3 nicht im richtigen Zus hang **Kittel**: 1 2 J?, 4–7 J, 8 E	9 10	4–8	1–3		**Budde** ZatW XI 205 wie Wellh
12	1–13 . . 14–20 28 37a 40 41 43–51	21*–27 29 30 34–36 39	(21a*) 31 32 42	33 37b 38	**Dillm.** Comp.: v 28 J; v 38 nach S. 624 J, nach S 616 E. **Kittel** (abweichend von Dillm): 30aα E, 30aβb–32 J (32bβ z. T. E); 35 37 38 E; in 37 Raemses und 600 000 P.	1–13 14–20 28 37a 40 41 43–51		Grundl. von E { 29–36 37b–39 42		21–27 eine zwischen JE und P stehende Nebenquelle
13	1 2 20	3–16 21 22	17–19		**Dillm.** Comp.: in 21 s auch Spuren von E	1 2 20	21 22	(17–19 meist)	17–19	3–16 entweder D oder R^JE. **E Meyer** ZatW 1 125: in v 5 die kananaitischen Völker sekundär.
14	1–4 8 9aβb 15–18* 21aα 21b–23 26 27aα 28a 29	10–14 19b 21aβγ 24 25b 27aβγb 28b 30 31	5–7 (15 s*) 19a 25a	9aα 20 (21bβγb)	in 9 רכב ופרשים aus 15, 19 eingetragen E gehört in v 15 מרי תצעק אלי, in v 16 הרם את מטך	1 2 4b 8b 9aαb 10 Schluss 15aαb	5 6 10 Mitte 11–14 19b-21 24 25	3 4a 7 8a 9aβ 10 Anf. 15aβ 16-19a 22 23 26 27aα 28 29 30 31		in v 10 gehört J בא אל פרעה.
15	27		1–18 19 20–26		19 Glosse zu dem Meerlied, schon von E übernommen.			1-21* ?	1–21 22–27	1–21, wenn schon in E, am Schluss überarbeitet.
16	1–3 6* 7* 9–11 15b–20* 21a 22–24 31–34 35b	4 5 15a (19* 20* 21(a?) b 25–30 35a			R 6* 7* 8. (in 19 s einiges aus J. **Dillm.** Comp. v 35 ganz P. v 36 Glosse	1–3 9–12 6 7 13–15 16-24* 31–34 35a	4 5		16-24* v 16–24 aus JE und P gemischt. 25–30 (31?) Die JEstücke sind vorwiegend aus J. 35b v 36 Glosse.	(Diese QuSch nach Wc 823 ss; p 80 s anders.) v 8 Glosse.
17	1abα	1bβ 2 7	3–6 8–16		**Dillm.** Comp.: 1bβ nicht J. **Kittel**: 5 6 nur z. T. J.	1abα	8–16?		1bβ–7 8–16	
18			(1 s 9 s) (1–12*) 13–27	1–12	R in 2 אחר שלחתיה			(1-12*) 13–27	1–12 R^JE in 2 אחר שלחתיה	
19	1 2a	9 11b 16 19a 20–25	2b–8 10 11a 12–15 17 18 19b		**Dillm.** Comp.: 13b (?) und 18 J **Kittel** anders: 1 P?; J: 11 s 18; E: 16 19. 23 R?	2a		(2b-9*) 10–19	2b–9* v 1 Glosse R^JE: 3–9*, ferner v 23 24 20–22 25	
20. 1–21		(**Dillm** Comp.: 18* 20*)	1 2–17* (18–21*)	18–21	**Kittel** 2–17 von R^d bearbeitet: 18–21 E.			18–21 1–17*		in 1–11 Zusätze nach D und P.

Cap.	Kuenen P	Kuenen J	Kuenen E (E^1)	Kuenen E (E^2)	Kuenen JE		Cornill P	Cornill J	Cornill E	
11	9 10	(4–8*]	[1–3*]		1–8	**Jül.** 9 späte Glosse; 10 R.	9 10	4–8	1–3	
12	1–13 14–20 28 40* 41* 43–51	[29–31 33 34 38 39]	[32 35–87]		29–39	21-27 von R eingeschob. (**Jül**: R^d) v 14–20 43–50 Gesetze, die nicht in den Zus.hang passen, aber von R schon vorgefunden. 40* 41* R und spät. Bearb. (AA Sam.) v 42 Retouche von R^d [auch **Jül**].	1 20 28 37* 43–51	29 30 34 38 39	31–33 37* 42*	21–27 D, von R eingefügt. (35 s ?) 40–42* R.
13	(20?)	[21 s **Jül**]	17–19 21 22			1 s 3–10 11–16 mit D verwandt, aber nicht v Dt abhängig; von R^d eingesetzt (**Jül**: R^1; auch Ja).	1 2	21 22	17–19	3–16 D, von R einges. (v 20?)
14	1–4 8 [9] 9 z T 15–18 21 z. T 22–23 26 27 z. T. 28 29 [G1]	[5 6] [10abα 11 s? 13 s 19b 20 21aβ 24 s]	[7] [10bβ 11 s? 13 s in 16 einiges 19a} [21aα b? oder P?]	5–7 9 z. T. 10–14 19 20 21 z. T. 24 25 27 z. T. 30 31	**Driver** P 1–4 8 9 15 18 21 z. T. 22–23 26 27aα 28 29 J 5–7 10a 11–14 19b 20 21aβγ 24 25 27aβγb 28b 30 31 E 10b 19a		1–4 8 9b 10bβ 15* 16–18 21*-23 26 27aα 28* 29	5 6 9aα 10bα 11–14 19b 21aβ 24 25 27aγβb 28b 30 31	7 9aβ 10a 15aβ 19a 20?	
15	27	[20 s 22–25a 27]	20–26*			1-19 von R^JE eingesetzt (auch **Jül**]. 26 von R^d bearbeitet **Jül**: 25b 26 R^d.			20–26*	1–19 von R^JE eingesetzt. 25b 26 von R^d bearb.
16	1–36* [P^s nach **Jül**: 1–3 9 12 8* 13–14 15b–19 21–27 31 35]				1–36 hat eine Reihe späterer Bearbeitungen erfahren: 4 5 22–30. 32–34. 31 36 35* 6–12* **Jül**: 4 5 27? 28–30 32–34 R^d: 15a und 36 Glossen		1–3 6 7 9 18* 19* 20 22aβ-21 32–34 35a	4 5 16aβ 18b 21 22aα 25–31* 35b	8 R. J von R^d stark bearb. (v 4 28) 36 R.	
17	1a? **Jül** sicher]	[8–13 15 16aα?]	1b–7* 8–16*	[1b–7]	**Jül** in 1b–7 J. 3 4. E: 1b 2 7 14b 16 R^d? – **Jül**: „14b 16 R^d 8–16 Nebenquelle?		1abα	1bβ 2 7	3–6 8–16	cf nebenstehend **Cornill** in ZatW XI 20!
18			1–27 (v 1 ss*)		v 1 ss von R^JE harmonistisch bearbeitet **Jül** wie Kue.				1–27 (E^1) 20b	In 1 27: R^d v 2b, R^d
19	1 2a [2a 1]		2b 3a 9 10–19 E^2: 3a 10b-19	20–25	3b–8 JE* mit Dt verwandt, resp. R^d. **Jül** J 9a 11 (12 13a?) 15 16a 18 20–22 25; E 2b 3a 10 13b 14 16b 17 19; R^JE 12 13a, R^d 3b–8 9b.	1* ? 2a	2b? 20 21 24b*	2b 5–19 22 24a 25	3b 4 R^d. E in diesem cap E^1. 23 R^JE.	
20. 1–21			18–21 1–17*		1–17 von R^d bearbeitet; v 11 (P^s oder) R. **Jül** wie Kue; aber v 19 R^JE.				18–21 1–17	aus E^1. — R^d die Umstellung

Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung.	Cap.
cp 1–12 **BWBacon**, Journ. of bibl. literature X 1891 S. 107–130 und XI 1890 S. 161–200. P: 4–8*; J: 1–3; E: 5b Gl 7b dt'ist. — 9 10 Gl. — In 12 29 30aβb 31a* 31b 32–34 J, v 35 36 u. 30 31a z T. E, v 21 27 JE*.	11
Budde ZatW XI, 195 ss; **Bacon** vgl cp 11.) P: 1–20 28 40 41 43–51; J: 21–27* 29–31 33 34 38 39 42a; E: 32 35–37; D: Ueberarb. von 21-27 42b	12
P: 1 2 20; J: 3–10* 11–16 21aβb 18 19; E: 17aγ 18b 19a; D: Ueberarb. von 4 ss.	13
Kittel: P: 1–4 5 9aβb 15 17 18 20 21b 22b 23 26 27aα 28a; J: 5 6 9aα 10* 11–14 19b 20 21aβγ 24 25 27aγβb 28b 30 31; E: 7 9aγ 16 19a 22a 24 25 27aγβb 28a; JE: 10bβ v 29 ist Glosse	14
Kittel: v 26 R^d. — **Driver**: 1–18 20 s E, 22–27 J.	15
Kittel: (R 6* 7* 8) P: 1–3 6* 7* 9–13 14-16a 16b 18a 18b-21 22–26 27 30 31–34 35a; J: 4 5 25b. **Driver**: P: 1–3 6–24 31–36; J: 4 5 25–30	16
Cornill ursprüngl. Zus.hang von J Nu 20, 1aβ Ex 17, 1bβ 2aα (= Nu 20, 3aβ 2aβ Nu 20, 5 Ex 17, 2b . . 7.	17
Kittel: J. 1b E: 1a 2a 9 11 z. T 3–27*	18
Budde, ZatW XI 193–234: P: 1 2; J: einiges; E: die Hauptschicht	19
19, 19 20, 18–21 1–17 Vers 11 geht nicht auf P^s sdrn auf J^2 zurück (Urgesch S 493–95).	20 1–21

Exodus

We				Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung.				
				Budde, ZatW XI 193—234:				Cap.
J	E	JE		P	J	E		
			on R^d das an die gebracht.			**20**, 24 —**23**, 19	**20**, 24—26 (mit Dt **27**, 6 s?) urspr. hinter Ex **33**, 6. — Text z. T. verdorben. — **23**, 15—19 nach J (**34**, 18—26) nachträgl. ergänzt.	**20**, 22 — **23**, 19
20-33*			31b—33 -31a E^2?)			20 21a 22a 25aβb 26 28-31a	Das Uebrige in v 20—33 sekundäre Uebermalung.	**23**, 20 —33
	[1 2] 9—11 12—14 15a 18aβb	3—8	R^d über-	15a? 15b—18aα		3—8 (11*) 12—14 (15a?) 18aβb	1 2 verwirrt, unterbricht den Zus.hang u. enthält E fremde Elemente. 9—11 schliesst an 1 2 an, aber v 11 ist der Grundlage nach E.	**24**
	31, 18a? **31**, 18b		לחת ה R.			**31**, 18b	**31**, 18b schliesst unmittelbar an **24**. 18aβb an.	**25/31**
	1—6 15—20 35					in der Hauptsache E.		**32**
1—3a	3b—6 .... 7—11		R^{je}.		12b 13 ... ... 16? 17—23 ...	1—6 ... 7—11	v 2 4b Glossen. — **EMeyer** (ZatW I, 125) die kanaanit. Völker in v 2 sekund.	**33**
1a* 2-5* 10*11* 14-16* 27 28			כרא, v 1b -24* R^{je}.		1—5* 6—9 10—26* 27 28a(b?)	in 1—5 einiges 28b?	**Bäntsch**: v 1—5 R^{je} auf Grundl. von J, Forts. zu **19**, 20 ss: v 6—9 spätere Einarbeitung: v 10 ss Bundesgesetz nach J.	**34**
				cp **35** —**40**				**35/40**

on Lev vgl Tabel

Leviticus.

Numeri

W				Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung		
J	E	JE				Cap.
						1, 1— **10**, 10
		29—3		**Giesebrecht** (ZatW I 235) v 33 gehört dem Diaskeuasten. **Driver**: 11—28 P.		**10**, 11 —36
[4—6] [10aβ] [10-13] [30 ss]	[7—9] [10bα] [18 ss]	1—1 18-24 30—3	24b—30, Umn Ex **18** E^1. למש in 10 R.	**Kittel** (abweichend von Dillm): in 18—22 24a Spuren von P; 24—29 R?; 35 P.		**11**

Exodus

Cap.	Dillmann P	Dillmann J	Dillmann E	Dillmann JE		Wellhausen P	Wellhausen J	Wellhausen E	Wellhausen JE		Kuenen (Die mit [ ] eingeklammerten Zahlen = QuSch Jülichers) P	Kuenen J	Kuenen E (E¹) (E²)	Kuenen JE		Cornill P	Cornill J	Cornill E		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung. Budde, ZatW XI 193—231: P	J	E		Cap.
20. 22 – 23. 19			20. 22— 23. 19		**Bäntsch**, Bundesbuch S 13 A 9: in 20. 23 אלהים nach אל zu ergänzen.				20. (23?) 24—23. 19 früher J zugewiesen, jetzt als Nebenquelle bezeichnet; von dem einsetzenden Redaktor 20. 22(23?)				20. 22— 23. 19 [Bundesbuch E]		20. 22b 23 R¹, welcher das Bundesbuch an die jetzige St. brachte. **Jül:** 20. 22 23 22 19 26 23. 8—12 R²; 23. 14—19 R^c? **Stade** 20. 22 s R¹ oder R^c.		20. 22 s R^d: von R^d das Bundesbuch an die jetzige St. gebracht.		20. 24 —23. 19	20. 24—26 mit Dt 27. 6 s?: urspr hinter Ex 33. 6. Text z. T. verdorben. 23. 15—19 nach J (34. 18 26) nachträgl ergänzt.	20. 22 – 23. 19
23. 20 —33			20—22 25aβ 31a		23 25aα 31b—33 R nach J **Bäntsch**: 20—22a 25e—31 E; v 20—33 von R^c hergestellt	20-33*			Zuweisung zu J im Zusammenhang mit der Ansicht über das Bundesbuch R: 22b—25a 31b—33				20—33*		R¹ 22b? 23 24 25a? 31b—33, das übrige von R^c oder R^d ungetastet — **Jül:** E*. **EMeyer** (ZatW I 125) die kanaanit. Völker in v 23 28 sekundär		20—22a 25b—31a		R^d: 22b—25a 31b—33 (20—22a 25b—31a E ?)		20 21a 22a 25aβb 26 28.31a	Das Uebrige in v 20—33 sekundäre Uebermalung	23. 20 33
24		1 2 4aα 7 8b? 9 10	3 4aβ—6 8a 8b? 11? 12*-14 15a?	11	in v 12 hat R aus J oder P eingesetzt אנשי העצרת **Kittel** abweichend. 1—3 z. T. P?. 3 8 E. 9—11 P?, 18b E; in 14 durch R die Aeltesten st. des Volkes			[1 2] 9—11 12—14 15a 18aβb	3—8				E¹: E²: 1 2 3—8 9-11 12-14 15—18a 18b		v 3—8 gehört unmittelbar mit dem Bundesbuch zusammen. in v 1 אל יהוה R². **Jül** 3—8 E, 1 2 9 11 P. **Bäntsch** v 3* E, 4—8* J; v 4 8 Abschl. zu 34, [1—5] 10 ss 27		E¹: E²: 1 2 3—8 9 11 12—14 15a 18aβb		1—15a von R^d überarbeitet.		3—8 (11* 12—14 (15a?) 18aβb	1 2 verwirrt, unterbricht den Zusammenhang u. enthält E fremde Elemente 9—11 schliesst an 1 2 an, aber v 11 ist der Grundlage nach E.	24
25 31	25. 1— 31. 17 31. 18a?		31. 19b		**Kittel** 31. 18a Glosse?	25. 1 31. 17 31.18a?		31.18a? 31. 18b			25. 1— 31. 17		31. 18		in 31. 18 רחת העדות R.	25. 1 31. 18a			in 31. 18 רחת העדות R 31. 18b		31. 18b	in der Hauptsache E.	31. 18b schliesst unmittelbar an 24 18aβb an.	25 31
32	15aβ	1—14 15aα 19aβ—24 30—34	16—19aα 25—29	15b	**Kittel** abweichend: 9—14 nicht sicher J oder R. 15—20 E; 30—34 wie v 9—14. v 35 R. **Dillm.** Comp: J.			1—6 15—20 35	7—14 21—34 } R^c resp dem Dt nahestehend				1—6 15—20 21-24? 30 35 z.T		7 14 25 29 } JE* in 15aβ רחת העדות Zeichen von R.		1 6 15—35	7—14 R^c.			in der Hauptsache E.		32
33			7—11	1—6	1—6 E, aber in 1—5 nach J überarbeitet.		1—3a	3b—6 7—11	12—23 R^c mit Elementen aus J (v 12 11)				1—6 z. T (1—23*) 7-11		12—23 meist JE^c, sicher 12b 13 17—23.		1—3a* 7—11 12 14	3b—6	v 1 3a* 12—23 meist R^c.		12b 13 .. 16? 17—23	1 6 7—11	v 2 4b Glossen. — **EMeyer** (ZatW I. 125) die kanaanit. Völker in v 2 sekund.	33
34	29—35		1—28		**Kittel** abweichend: v 6—9 R^d.		1a* 2-5* 10* 11* 14-16* 27 28 29—32		R^c: in 1a u. 4 מראשים, v 1b 6—9; in 10 אדנ, 11* 12 13. v 14—26 in alter Ueberarbeit. v 33—35 haggad Zusatz			10—27* in der Grundlage	1 4 28b	(1—26*)	JE: 2b 6-8. — Die Erweiterungen von v 10—28 doppelt a) älter 14b—16 19b 20 21b 22, b) jüngerer R³ 9 10—13 24. v 29—35 jünger als R	29-35?	1a* 2—5* 8? 10-28*		in 1aβ 4 מראשים, v 1b 5—7 9 10—24* R^c. 10—13 24 R¹ v 29 R		1 5* 6—9 10—26* 27 28a b?)	in 1—5 einiges 28b?	**Bäntsch** v 1—5 R^c auf Grundl. von J. Forts. zu 19. 20 ss: v 6—9 spätere Einarbeitung v 10 ss Bundesgesetz nach J	34
35 40	cp 35 40					cp 35 —40					cp 35 —40					cp 35 40				cp 35 —40				35 40

Leviticus ganz P, nach allen Kritikern; über Komposition von Lev vgl Tabelle über P.

Numeri

Cap.	Dillmann P	Dillmann J	Dillmann E	Dillmann JE		Wellhausen P	Wellhausen J	Wellhausen E	Wellhausen JE		Kuenen P	Kuenen J	Kuenen E E¹ E²	Kuenen JE		Cornill P	Cornill J	Cornill E		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung	Cap.
1. 1— 10. 10	1. 1— 10. 10					1. 1— 10. 10					1. 1— 10. 10					1. 1— 10. 10					1. 1 10. 10
10. 11 —36	11 12	29—32 33b 35 36	33a		13—28 spätes Einschiebsel. 34 R. — **Kittel** abweichend: 33 —36 E; 33bα Glosse	11 12 13-28?		29—36			11—28	J¹: 29—32 33—36				11—28	29 32	33* 35 36*		**Giesebrecht** (ZatW I 235) v 33 gehört dem Diaskenasten. **Driver**: 11—28 P	10. 11 —36
11		4 5* 6 10a 10bβ 11—29	1—3 5* 7—9 10bα 30 35				[4—6] [10aβγ] [10-13] [30 ss]	[7—9] [10bα] [18 ss]	1—13 14—17 24b—29, Pendant zu Ex 18 u Variante zu Ex 24. 1—14. 18-24a 30—35 Nebenquelle?			Grundlage von 4—35	1—3 einiges in 4-35	4—35	Zusetzung von 4-35: J 4-13 15 31-33 (34 35 in älter. Fassg); E² 14 16s 24b-30; J* (R^c) 18-24a u. einiges in 31-33 f) R משפחתי in 10.		4—6 10—13 15 31—35	1—3 14 16 17 24b—30	E¹: 14 16 17 24b—30, Umbildung von Ex 18 K¹. v 7—9. משפחתי in 10 E².		**Kittel** (abweichend von Dillm): in 18—22 24a Spuren von P; 24—29 R? 35 P.	11

W	J	E	JE		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung	Cap.
				במדבר R.	**Kittel**: 1—15 E, v 16 P.	12
a *			17b-2 22—2 26b* 27—3 32bβ3		**EMeyer** (ZatW I 139): J 17b 19 22 28* 29* | E 18 20 23 24 26c 27 30 31 32c 33 Die kanaanit. Völker in v 28 sekundär (S. 125); 29bα (והחתי — בהר) sekundär (S. 124; auch **Budde** Urg. 349).	13
: 0) 3			1* 2 3 4 8 39—4		**EMeyer** (ZatW I 140): v 11—25 späte Komposition. Wenn v 39—45 E, so ist האמרי statt העמלקי והכנעני einzusetzen nach Dt 1, 43 s.	14
1						15
* T. 4			1 12-1 15b 25 2 27b-32 33 34	—7a (7b—11) —24 27a 32b	**Kittel**: JE: 1b 2aα 12—14 15b 25 26* 27b—31 (34?) | Zwei P-Berichte: I) 2—7a 15a (18) 19—23 24* 26* 27* 32—34 17, 6—28 | II) 1a 7b 8—11 16 17 (18) 35 17, 1—5	16
2				17, 27 28 R.	**Kittel** zu cp 17 vgl bei cp 16.	17—19
9	14—21		1aβb 3a 4 7—1 13	verstümmelt. V XI 21—34: 1aα 2 3bβ 4* 12 13. — v 3a (J) ist Doublette zu Ex 17, 2; 3bα (+ ולו in β) starke tg. Von R stammt אנחנו ובעירנו in 4, [בעירם-את]ו in den von ihm ver- Versen 8 u. 11 [v 10 l. שמעיני statt שמעו נא], in 12 יען לא האמנתם בי יען מריתם. Nu 20, 5 schliesst an Ex 17, 2a (J) an, Ex 17, 2b ist die g; Nu 20, 3a ist Doublette zu Ex 17, 2aα, das bei der Versetzung hts an die jetzige Stelle stehen blieb.	**EMeyer** (ZatW I 117 ss. V 36—52): E gehört 14—21 21, 4—9 . . . Dt 10, 6—9 z. T., Fortsetzung Nu 21, 11b.	20
g	21—31		1—3 4—9 12—2	sprüngl. nach R versetzt. ler JEs?	**EMeyer** (ZatW I 117 ss. V 36—52): E 11b 12—18a 21—31, J 1—3 18b—20 (zu 4—9 vgl. cap 20). Dabei in 4a ויסעו מהר ההר R; 13b 24bβ Glosse (so auch **Stade** GJ I 120); v 26 29bβ Interpolation; in v 30 l. וגרם st. וגירם, ferner ונשים עוד נפחו אש (vgl St. l. c.); v 32—35 späterer Zusatz.	21
	[2 3a 5*] 18 21a 22—34 37 39	[3b 4 5*] 6—17 19 20 21b 36 38 40s	2—5	ie Aeltesten n Ps.	**EMeyer** (ZatW I 121): 9—20 35b E. **Kittel** (abweichend von Dillm) 3b 7—11 E.	22
		1—25			**Kittel**: v 23 26—30 deuteronomist. Bearbeitung.	23
	2—19		25?	Wucherung, Zeit (v 24).		24

Cap.	Dillmann P	Dillmann J	Dillmann E	Dillmann JE		Wellhausen P	Wellhausen J	Wellhausen E	Wellhausen JE		Kuenen P	Kuenen J	Kuenen E E¹	Kuenen E E²	Kuenen JE		Cornill P	Cornill J	Cornill E		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung	Cap.
12		2* 3* 4 (10* 11*)	1 2* 3* 5—15*		(Die Zuweisung von v 6—8 an J in III 65 ein Druckfehler.) v 16 R.				1aα 2—15 Nebenquelle wie in cp 11. 1aβb apokryph.					1—16					1—16*	E²: 2 5. in 16b בחרבה מאין R	Kittel: 1—15 E. v 16 P.	12
13	1—17a 21 25 2b* 32aαbα	22 27 28	17b—20* 23 24 26b* 29? 30 31 32bβ 33	17b-20 26a*	In 17b—20 ev J v 19, E 17b 18 20 (Dillm. Comp.: 17—20* E*), in 26a קדשה JE, in 26b מדבר P. — 33aβ Glosse. Kittel: 17b-19 J; 26bα P. bβ E; 29 J	1—17a 21 25 26* 32abα			17b-20 22—24 26b* 27—31 32bβ33	(Quellen von 13 und 14 nach We S 336 ss: früher, S. 103 s, anders)	1—17a 21 25 26a 32abα		17b—20 22—24 26b 27—31 32bβ 33			E bearbeitet. v 33 nach Gruppe (ZatW IX 134) P.	1—17a 21 25 26a 32abα	17b—19 22 25* 29*	20 23 24 26bβ 27 30 31 32bβ 33		E.Meyer (ZatW I 139): J 17b 19 22 28* 29* E 18 20 23 24 26c 27 30 31 32c 33. Die kanaanit. Völker in v 28 sekundär (S 125). 29bα (הרה – ילדה) sekundär (S 124; auch Budde Urg. 349).	13
14	1a 2a?b* 5—7 10 26 27 s? 29 34—38	2b* 8 9 28? 30—33 [43 45]	2a? 39 40 s 44]	1b 3 4 23-25? 39—45	1b nach Dillm. Comp. J* v 11—25 R oder R^d? 27 s R? Kittel abweichend: 1b 3 4 J; 39—45 E.	1* 2* 5-7 10 26 (27a*) 29 35—38		1* 2* 3 4 8 9 39—45	11—25 R^e — 26—29 35—38 P in später Rearb. 30—34 Nebenquelle, nicht JE, weil das Citat Dt 1, 39 nach LXX Glosse.		1a 2a 3? 5—7 9? 10 26-29 30—34? 35—38		1b 2b 4 8 11—25 (?) 39—45			E bearbeitet. v 11—25 ausschliesslich E? v 26—38 sekundär überarbeitet.	1aα 2* 3 4? 5-7 10 26-38*	1* 4? 8 9 11	22—24 25b 39—45	11—24 R^e. 27—38* R.	E.Meyer (ZatW I 140): v 11—25 späte Komposition. Wenn v 39—45 E, so ist ראשי statt ויקצינו einzusetzen nach Dt 1, 43 s	14
15	1—41					1—41					1—41						1—41					15
16	1a 2* 3—7* 16—24* 35			1b 2* 12—15 25-34*	v 8—11 16 17 Einschiebsel. R: 24b* (wie Wellh) 26* (ויעמדו) 27a 32b; in 35 קרח ausgelassen Dillm Comp.: 1—4 JE*?	2—7* 15a 16-18 z.T. 19—24 27a 35		1 12-14 15b 25 26 27b-32a 33 34?	Sekundär (Diaskeuast): 8—11 16 —18 z. T. 32b R aus 3 nach 7 versetzt רב לכם קרח וכל עדתו; in 24 27a מעל statt יהוה. — Wellh jetzt wie Kue!		1* 2—7* 15a 16-18 z. T. 19—24 27a 35		1* 12—14 15b 25 26 27b—32a 33 34 (?)			Später Diaskeuast: 1* 2* 8—11 16—18 z. T. 32b E namentlich in 13 14 28 ss stark überarbeitet, ist auch bei Verschmelzung mit P nicht unverändert geblieben.	Der Rest P, aber von P überarbeitet.	1* 12—14 15* 25 26 27b—33* 34		Driver P: 2b—7a (7b—11) (16 17) 18—24 27a 32b 35	Kittel JE: 1b 2aα 12—14 15b 25 26* 27b—31 (34? Zwei P-Berichte: 1) 2—7a 15a II 1a 7b (18) 19—23 24* 26* 27* 32—34 17. 6—28	8—11 16 17 (18) 35 17. 1—5	16
17—19	17. 6—19. 22				17. 1—5 späteres Einschiebsel	17. 1—19. 22					17. 1—19. 22						17. 1-26 cp 18 s			17. 1—5 P^e. 17 27 28 R	Kittel zu cp 17 vgl bei cp 16	17—19
20	1aα 2 3b 6 8aβ 10a 12* 13? 22—29	1aβ? 20?	1aβ?b 3a 4 5 7 8azb* 10b 11* 13? 14—21		8aα = die drei ersten Worte; in 8b יעזר aus P R: v 9, in 11 מצמים, und יעזר; in 12 יען לא האמנתם בי; in 22 מקדש. Kittel 3—11 ganz E.	1aα 2 3b 6 12 22—29	14—21		1aβb 3a 4 5 7—11 13	Der unter JE zusammengestellte Bericht, weder J noch E, sondern aus einer früher von We auch für cpp 13 14 16 konst. Nebenquelle. Einschiebsel: אדון in 8 10 (?) Driver: v 13 P.	1—13 z. T. 22—29		1—13 z. T. 14—21			1—13* R.	1—13* 22* 23—29	1aβ 3a 5	1b 14—21	1—13 von R verstümmelt. Cornill, ZatW XI 21—34: in 1—13 P 1aα 2 3bβ 4* 6 7 8—11* 12 13. — v 3a (J) ist Doublette zu Ex 17, 2; 3bα (ויאמר im g) starke Ueberarbeitung. Von R stammt אתיו ובניו in 4, בצים [אל] in den von dim. verstümmelten Versen 8 u. 11 [v 10 l. שמעו statt שמעו], in 12 יען לא האמנתם בי statt אשר לא מרתם את פי Nu 20, 5 schliesst an Ex 17, 2a (J) an. Ex 17, 2b ist die Fortsetzung: Nu 20, 3a ist Doublette zu Ex 17, 2aα, das bei der Versetzung des J-Berichts an die jetzige Stelle stehen blieb.	E.Meyer (ZatW I 117 ss. V 36—52): E gehört 14—21 21, 4—9. Dt 10, 6—9 z. T., Fortsetzung Nu 21, 11b.	20
21	10 11	1—3	4—9 21—24		12—20 nicht E sondern aus einem alten Stationenverzeichnis. — 25—32 nicht zu bestimmende alte Quelle. R: in 4 מדרך ים R^d 33—35. Kittel: 4aα 10 11 1—3 4aβ—9 12—30 v 31—35 spätes Einschiebsel.	4 Anfang 10 11	21—31		1—3 4—9 12—20	1—3 4—9 12—20 bunte Zusetzung verschiedener Elemente; E weist We nichts zu. v 32—35 später Zusatz zu v 21—31	10 11	1—3	4b—9 12—20 21—31			4a verknüpft 4b—9 mit 20. 22—29 (also R?) — v 32—35 JE^s.	10 11*	1—3 18b—20?	4*—9 12—18a 21—31 (32—35?)	4aα R Dt 10, 6 7 ursprüngl nach 4—9; von R versetzt. 32—35 E² oder JE^s?	E.Meyer (ZatW I 117 ss. V 36—52): E 11b 12—18a 21—31. J 1—3 18b—20 (zu 4—9 vgl. cap 20) Dabei in 4a ויסעו מהר ההר; R. 13b 24bβ Glosse (so auch Stade GJ I 120): v 26 29bβ Interpolation; in v 30 l. ונרמה st. ונרמה, ferner עשים עד ונמה אש (vgl St I c.). v 32—35 späterer Zusatz.	21
22	1	3a	2 3b 4 (5*) 5* 6 7a* (11*) 7b—16 17? 18 17? 21aβ 19—21 22—34 35a	36—41	In 2 von R ausgel. מחר מואב; in 4 אל זקני מדין Glosse; in 5 J: הנה עם יצא מצרים und אדון כל עמי; in 7a מקסמים – קסם Glosse; in 11 יכסה את עין הארץ J, in 19 אתה, in 22 אלהים, v 35b R.	1	(2 3a 5*)	(3b 4 5*) 6—17 18 19 20 21a 21b 22—34 36 37 39 38 40 s	2—5	Die von Dillm in 4 u. 7a angenommenen Glossen hält W. für Einsätze aus P. 35 R^e.	1		2—20 21a 22—34	21[a]b [22—34] 35—41		Die von Dillm angenommenen Glossen sind nach Kue mit Rücksicht auf P von R od einem späteren Bearbeiter eingesetzt. — v 22—34 ist eine ältere, aber schon von E, nicht erst von R^e aufgenommene Bileamsüberliefrg.	1 (4*) (7*)	3a 4* 5aβbα* 11aβ 22—34 39	2 3b 5azbβ 6—11aα 11b—21 35—38 40 41	v 4 und 7 die Aeltesten Midians von P^s.	E.Meyer (ZatW I 121): 9—20 35b E. Kittel (abweichend von Dillm) 3b 7 11 E.	22
23			1—26 28?		R in 13 אם לא תראה, 27 (aus J?) 28? 29 s; 23 Einschiebsel.			1—25	23 26—30 R^e.				1—30*					1—30		Kittel v 23 26—30 deuteronomist. Bearbeitung.	23
24		1—18 19? 25?	25?		1aβ 10aγ R (Kittel R^d) 19? 20 24 Einschiebsel.		2—19		25?	v 1 20—24? R^e; v 22—24 noch später, wenn כתים = Macedonier			1—19 25? 20—24			20—24 sicher E?		1—19 25		20—24 späte Wucherung, aus griech Zeit (v 24)		24

Numeri

J	E	J		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung	Cap.
9		1–	Ps.	**Kittel** (abw. von Dillm): 1a J. **Schmoller** (StKr 1891 S. 249): 10—13 Ps.	25
5					26—31
2		1– 17 20-2 34–	jüngeren Hän- überarbeitet itert.	**Giesebr.** (ZatW I 246 s) in 5 לאחזה aus P. **Budde** (RiSa S. 39): 39 41 42 J[1]; ursprüngl. Zusammenhang: Nu **32**, 39 (mit dem Anfang וילך מכיר) 41 42 Jos **13**, 13 **17**, 14—18 **19**, 47, das Ganze hinter Jud **1**, 28 oder (besser) 29.	32
6			vahrscheinlich-	**Kittel**: v 1—49 stark von R alteriert, beruht aber auf alter Grundlage.	33
					34—36

Deuteronomium.

P	J	E		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung.	Cap.
			l. Tabelle II. vgl. Nu **21**.	**EMeyer** (ZatW I 118 s): **10**, 6—9 E* vgl oben bei Nu **20**.	1—30
	14—22		rleitung zu Jos, ls Dh u. Dp. — . 23* Rd. — v 16 gere Einleitung ? (in v 19 R wie h); 24—30 jung.	**Kittel** (abw. von Dillm): 14—23 ev. E. **EMeyer** (Gesch. des Altert. I § 360): 16—22 E. **Stade** (ZatW V 297—300): 15b 23 E; 14 15a weder E noch J (Herkunft?); 16—22, die eigentliche Voraussetzung des Moseslieds, schliesst weder an 15a noch an 15b an, ist nicht E.	31
—52			er als D. jünger als Rd 16—23 24—30). ie bei Dillm Rd.	**EMeyer** (l. c. vgl cp **31**): das Moseslied gehört E, als eine Art geschichtstheoretisches Programm. — **Stade** (l. c. vgl. cp **31**): da **31**, 16—22 nicht E ist, so gehört auch **32**, 1—43 nicht E; v 8 Glosse?	32
				Stade (ZatW V 292) Dt **33** möglicherweise E.	33
(7a) 9			1	**Budde** (Urgeschichte 63 s): v 7a J[1]. **Kittel**: 1aα 7a 8 9 P; 1aβb 5 J; 10 E; 4 Rd.	34

Numeri

Cap.	Dillmann: P	Dillmann: J	Dillmann: E	Dillmann: JE	Wellhausen: P	Wellhausen: J	Wellhausen: E	Wellhausen: JE	Kuenen: P	Kuenen: J	Kuenen: E (E¹, E²)	Kuenen: JE	Cornill: P	Cornill: J	Cornill: E	Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung	Cap.
25	6—19*	1b 2 4	1a 3 5	10—13 späteres Einschiebsel. in 18 על דבר פעור R.	6—19			1—5	6—15 19		1—5	1—5 Fortsetzung von cp. 21. — 16—18 späterer Bearbeiter.	6—8 12—19	1b 2 4a	1a 3 4b 5	9 10 R, 11 P.	**Kittel** (abw. von Dillm.: 1a J **Schmoller** (StKr 1891 S. 249): 10—13 P.	25
26—31	cp 26 —31			**Dillm.** Comp.: 26, 8—11 58—61 jünger. 27, 12—14 R	cp 26 —31				cp 26 —31				cp 26 31					26—31
32	1ax 2b 4 18 19 (20—22*) 28—30 40(?)	(1b) 5 (6—15) (20 s 23) 25—27	1aβ (3) 16 17 (24) 34—39 41 42	(1b) 2a 3 1aβ — עצים מאד — **Dillm.** Comp.: 2b E. 6—15 R oder R^d (**Dillm.** Comp.: 5—13 J). — 20—24 PJE. 31 s J u. P; 33 R^d; 40 R. **Dillm.** Comp.: 31 41 s* J?	18 19 24 28—32 33			1—5? Späteste Diaskeuase v 6—16, vielleicht auch 17 20—27. v 40 R. 17? **Driver** P wie Wellb (ausser v 24). 20-27? JE 1—17 20—27 34—42.			E²? (33z.T. 39-42)	1—5 16—42 zwar nicht P^g, aber mit vielen Spuren aus P^g, von R nach P^g u. JE (resp. R^JE) in freierer Weise komponiert JE wahrscheinlich der Grundlage nach E, von R^JE (½Manasse) überarb. — 6 15 sehr später diaskeuast. Zusatz.	1—5* 16-22*	39 41 42		P von R u. jüngeren Händen stark überarbeitet und erweitert.	**Giesebr.** (ZatW I 246 s) in 5 ראשיו aus P. **Budde** (RiSa S. 39): 39 41 42 J^1, ursprüngl. Zusammenhang: Nu 32, 39 (mit dem Anfang ויבא בניר) 41 42 Jos 13, 13 17. 14—18 19 17, das Ganze hinter Jud 1, 28 oder besser) 29.	32
33	1—49 50 51 54			Das Ganze von R überarbeitet, speziell R: 14 40 49 16 s 8 s? 14 s?, v 52 s 55 s nach J	50—56			1—49 R. v 52 s 55 s fremde, aber schon von P^g aufgenommene Elemente.	50—56			1-49 aus den Berichten des gegenwärtigen Pentateuchs von R zusammengestellt	50—56			1—49 am wahrscheinlichsten R.	**Kittel** v 1—49 stark von R alteriert, beruht aber auf alter Grundlage.	33
34—36	cp 34 —36				cp 34 —36				cp 34 —36			36, 13 von der Hand, welche die Fünfteilg. des Pentat. vollzog.	cp 34 —36					34—36

Deuteronomium.

Cap.	Dillmann: P	Dillmann: J	Dillmann: E	Dillmann: JE	Dillmann: D	Wellhausen: P	Wellhausen: J	Wellhausen: E	Wellhausen: JE	Wellhausen: D	Kuenen: P	Kuenen: J	Kuenen: E	Kuenen: JE	Kuenen: D	Kuenen: R^JED	Cornill: P	Cornill: J	Cornill: E	Cornill: D		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung.	Cap.
1—30	1. 3		10, 8 s* 27, 5—7a		cp 1 30*					cp 1—30 über D vgl Tabelle II.					cp 1—30*	über D vgl Tabelle II.			(10, 6 —7)	1—30* Zu 10, 6 s vgl. Nu 21.	über D vgl. Tabelle II.	**EMeyer** (ZatW I 118 s): 10 6—9 E* vgl oben bei Nu 20.	1—30
31			14 15 16-22*		1—8* 9—13 24—30*		14—22			1—13 23-30?		14 15 23	(14—23*)		1—13 24—30	Zu 1—13 vgl Tabelle II. v 14 15 23 ältere Vorrede zu cp 32 (setzen andern Zusammhang von cp 32 voraus). 14—23 JE^s.			14 s* 23*	9—13 (vgl Tab. II)	1—8 Ueberleitung zu Jos, jünger als D^b u. D^c. — v 14 15 u 23* R^d. — v 16—23 jüngere Einleitung zu cp 32 (in v 19 R wie bei Dillm). 24—30 jung	**Kittel** (abw. von Dillm): 14—23 ev. E. **EMeyer** (Gesch. des Altert I § 360): 16—22 E. **Stade** (ZatW V 297—300) 15b 23 E 14 15a weder E noch J (Herkunft?); 16—22, die eigentliche Voraussetzung des Moseslieds, schliesst weder an 15a noch an 15b an, ist nicht E.	31
32	48—52	1—43 44a			44b R^d. v 45—47 R. In 49 אשר — ירח R^d. **Kittel** 1—43 von R^d eingesetzt.	48—52			1—43	44—47 R^e.	48—52			(1—43)	44 ? 45—47	1—43 von R^JE vorgefunden. v 44 R^JE oder R^JED?	48—52			45—47 (vgl Tab.!)	1—43 jünger als D. 14 (Hosea) jünger als R^J (wie 31. 16—23 24—30). In 49 R wie bei Dillm R^d.	**EMeyer** (l. c. vgl cp 31): das Moseslied gehört E, als eine Art geschichtstheoretisches Programm **Stade** (l. c. vgl cp 31): da 31. 16—22 nicht E ist, so gehört auch 32 1—43 nicht E; v 8 Glosse?	32
33			1—29		4a Glosse.					1—29 isoliert; Nebenquelle.						1—29 von einem älteren Autor als D^1.		1? (2-29)				**Stade** (ZatW V 292) Dt 33 möglicherweise E.	33
34	1ax 5* 7—9	1bα 4		10? 10?	1aβ 6* 11 12	1 (7a) 8 9			2—7 10—12* R^d. — Die Notiz 7a nach Dt 31, 2 auch in JE.		1a 7a 8 9			1b—3 5 7b 10	4 6 7a 11 12	**Driver:** P 1a 8 9; JE 10; D 1b—7 meist, 11 12.	1a 8 9	1b—7			10—12 R^J.	**Budde** (Urgeschichte 63 s): v 7a J^1. **Kittel** 1ax 7a 8 9 P; 1aβb 5 J, 10 E; 4 R^J.	34

We				Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung.	Cap.
Pg	JE	D[3]			
		1—, 1—18; D[b] 9 s Jos 23. terpol. (nach		**Kittel**: wie Kue; v 8 Einschub in D. **Cornill**: ganz R[d]. — cp **1—12** wesentl. Werk von R[d].	1
	1—24		E ursprüngl. 7 Zusatz des	**Kittel**: cp **2** J. **Cornill**: im ganzen E. **Stade** in ZatW VI 143: der Besuch in Jericho gehört vielleicht hinter die Beschneidung im Gilgal?	2
	1 5 (9* ?) 10—17	2— 6—	erst. Worte. Einschiebs. ? — — 10b Ein- ellh.	**Kittel**: J 3, 1aβb 5 10a (10b D[2]) 11 (l. יהוה st. הברית) 13 s (הברית am Ende del.) 15b 16 s 4, 1a 1b 3 (von שאו an) 6a 8. — E: 3, 1aαγ 9 12 15a 4, 5 7b (3, 15a). — P in 4, 9 15—17 19. — D[2] u. R[d] in 3, 2—4 6—8; 4, 10 ss. **Cornill**: J 3, 12 15* 16* 4, 4 5 9 10* 11a 17 s. — E 3, 1 5 10 s 13—17* 4, 1 3* 8 20. — J u. E von R[d] zusammengearbeitet.	3/4
19	1—5* (6 s?) 8—11a 15—18* (zwei Quellen)	(6 s 12— 20—	9*, v 15 16 6 7aα 8 4, 12 4, 4 s etc.		
10—12	2 3 8 9 13—15	1	Rje. — ch P bearb.	**Kittel**: P 10—12; J 2 3 8; E 9 13—15. — **Cornill**: P 10—12; J 2* 3 8 s (13—15 sekundär). — **EMeyer** (ZatW I 122 Anm 3) und **Budde**, Urg. 349 וכל מלכי הכנעני אשר על הים in 1 Glosse.	5
	1—27 (aus zwei Quellen)		rsten Worte. chtrag. id. und 15b Be-	**Budde**: J[1] 3 4aβ [5aβ] 10 11 (l. וַיַּסְבּוּ, str. ארון ה') 14 15a 16b 17a 19 20a 20b von ויעל an 21 24 26. **Kittel**: J 3 4aβ 5bβ 10 11 (l. ויסבו את העיר) 14 15a 16b 20 wie Budde. — E 4aαb 5abα 6—9 12 13 16a 20bα. — Missverst. Zusätze 13aβ u. die drei letzten Worte des v. **Cornill**: J 3 4aβ 5aβbβ 10 11* 14 15a* 16b 17a 19 20* 21 24 26. — E 1 s 3—10* 12 s in 15 שבע פעמים 16a 20bα 21—23. — Redaktionell (R[d]): 15b 17b 18 25.	6
	1—26*		בית עון; ib. R. ei Wellh.	**Kittel**: cp **7** gehört J, ist aber von R[d] stark erweitert.	7
	1—29* (zwei Berichte; Nebenbericht: 3a 12 13* 14* 18 20b 26 — E?)	1* 29 z. 30—	(von Rje). המ von Rje. ätere Einarb.	**Budde**: der kürzere Bericht stammt nicht von E sondern von J[1]. **Kittel**: J 3—9 14aαγb 15 16a 17b 19 20 in 22 ייבו אותם 23 24aαb 25. — E 10—12 14aβδ 16b 17a ... 24aβ 18 26 30 31b. — R[d] 13 21 22*. — D[2] 31a 32—35. **Sämtliche Kritiker** lesen in 9b הָעֵמֶק statt העם.	8
15b 17—21	2? 3—15a 16 22 23 26 27abα	24 2 27b	n 23 P Holz- rschöpfer; 24 25 יעתה.	**Kittel**: Quellenhaft 3—7 9 11—14 16 22 23* 26*. **Budde**: das Quellenhafte nur J, aber J[1] u. J[2], nichts von E. R[d]: in 6 אליו, wahrscheinl. auch אל יהושע, weiter מארץ רחקה אנחנו statt עבדיכם אנחנו, v 8 10, in 14 nach מצידם ausgelassen (jetzt in 15a verwendet) יכרתו להם ברית, v 24. — Lies in 12 היה ohne ', in 14 יהושע statt יהוה?	9

Cap.	Dillmann: P^g	J	E	JE	D	Wellhausen: P^g	JE	D^3	Kuenen: P^g	JE	D^s	Albers: P^g	J	E	D: D^s	D^c		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung.	Cap.
1				(1* 2* 14*)	1—18 R^d: 7—9			1—18		(1 2 10a)	1—18			1 2* 10 11 bis מוי	3—6 9aβb 11 Rest 12—16 17a 18a	7—9aα 17b 18b	D^s Verf. von Dt 31. 1—18; D^c Verf. von Dt 4. 29 s Jos 23 in 15 יישרתם אותה Interpol. (nach P?).	**Kittel**: wie Kue; v 8 Einschub in D. **Cornill**: ganz R^d. — cp 1—12 wesentl. Werk von R^d.	1
2				1—24	R^d: v 10.		1—24			1—9 12—24	10 11		1b 2* (Zeit) 3* 6 8 9a 12—14 17—21	1—5* 7 15 16 22 23		9b—11 24	Die Stücke aus J u E ursprüngl. nach 1. 1a. — v 17 Zusatz des Bearbeiters.	**Kittel**: cp 2 J **Cornill** im ganzen E. **Stade** in ZatW VI 143: der Besuch in Jericho gehört vielleicht hinter die Beschneidung im Gilgal?	2
3	4a b Anf.	1 5	12	1 5 9—17*	2—4* 6—8 v 4 bis אליו P v 9—17 von R^d modiziert.		1 5 (9* ?) 10—17	2—4 6—8	In 10—17 zwei Quellen. Nr II: v 12 15a 16a(?). — Von R (R^d oder R?) in 10—17 אין עברית statt אין אמורי; auch nach Albers.				1 Rest * 5 10a* 11* 13* 14 15b 12 15a(*) 16* 17ab* 16aβ (Ort)	1 Anf. . . 2—4* 6 7aα 8 . . . 9 10b?	3* 16* in 11 13 אין בל ראין	7aβb	v 1 Anfang = drei erst Worte. In 1 יבל בני ישראל Einschiebs. 4a jüngerer Einsatz? — In 10 אמר יהושע R^p. — 10b Einschiebsel? R in 10—17 wie Wellh.	**Kittel**: J 3. 1aβb 5 10a (10b D^2) 11 (l יבריח st עברית) 13 s (עברית am Ende del.) 15b 16 s 4. 1a 1b 3 (von שאו an) 6a 8. — E: 3. 1aγ 9 12 15a 4. 5 7b (3. 15a). — P in 4 9 15—17 19. — D^2 u. R^d in 3. 2—4 6—8; 4 10 ss. **Cornill**: J 3. 12 15* 16* 4 4 5 9 10* 11a 17 s. — E 3. 1 5 10 s 13—17* 4 1 3* 8 20 — J u. E von R^d zusammengearbeitet.	3 4
4	13* 15—17 19*	3b 6 7a 8 10* 11a 20*	1a 4 5 7b 9	3—11* 18 20*	1b—3a (8-11*) 12 14 21—24 v 19 P^s ausser רעם	19	1—5* (6 s?) 8—11a 15—18* (zwei Quellen)	(6 s?) 12—14 20—24	In JE Nr. I: v 1 3 8. Nr. II: v 4 s 6 s? 9—11a 15—18. R^d: 2 3b (bis לאמר 11b. R: 16.	19	20	13* (ohne Zahl) 19	3* 6 7a 8* 17 18 20*	2 3aα 4 s 7b 10 11a 11b (LXX) 9* 12	14 21—24	3 Anf.* 8aαβ R^p. 9*, v 15 16 17* R. Folge in E: 3. 2—4 6 7aα 8 4. 2 3aα 3. 15a 9 10b 12 4. 4 s etc.		3 4
5	10—12	13—15	2 3 8 9	2 3 8 9 13—15	1? R^d: v 1. in 2a בעת ההיא, in 2b שיב und שנית. v 4—7 10*.	10—12	2 3 8 9 13—15	1 4—7 Glosse.		10—12	1 2* 3 8 9 (13—15) 2 z. T. D^c in 2 שיב und שנית. — 4—7 ? v 4—7 wahrscheinl. jünger als P^g. — v 13—15 JE. v 2 s 8 s $J^{1?}$	10—12	JE: 1 —3 4—7** 8* 9 13—15				in 1 אשר על יום 8a R^p. — 4—7 von R^d und nach P bearb.	**Kittel**: P 10—12; J 2 3 8; E 9 13—15. — **Cornill**: P 10—12; J 2* 3 8 s (13—15 sekundär) — **EMeyer** (ZatW I 122 Anm 3) und **Budde**, Urg. 349 יבל מרחק מאשר אשר אתנו in 1 Glosse	5
6		3* 7a 10 11* 14 15a 16b 17a 19 20a	4—6 7b 8s* 12 13* 15* 16a 20b	1—26*	R^p: 3 s* 11 14 s*. R oder R^d: 4* 8 s* 13* 17b 18, R^d sicher 2 27.		1—27 (aus zwei Quellen)		JE I: 3* 4* z. T. 7 z. T. 10 11* 14* 15a 16b 17a 19 20a 21 24 II: 3* 4* 5* z. T 6 7 9b* 12 13* 16a 20b. Kombination beider Texte: 1 2 11 14 15b, auch 17b 18? Sekundär in 8 רעם — ויהי. v 9a (= 7b).		1—27		JE: 1 2 3 10 17a 19 11* 14 15a 16b 20azbγ 21—23 24b 26	E^1: 5 7a 8aα 20bαβ E^2: 4* 6 8a3b 9 12 s 16a 20aβ 24a 25	27	2aβγ 18	v 8aα = die fünf ersten Worte in 4 בחמש השבעי Nachtrag 7b von späterer Hand. 15a von בכשפם an und 15b Bearbeitung 17b R^p.	**Budde**: J^1 3 4aβ [5aβ] 10 11 (l יסכי, str. אתן 14 15a 16b 17a 19 20a 20b von ישל an 21 24 26. **Kittel**: J 3 4aβ 5b3 10 11 (l יסכי את ישוע) 14 15a 16b 20 wie Budde. — E 4azb 5abα 6—9 12 13 16a 20bα. — Missverst. Zusätze 13aβ u. die drei letzten Worte des v. **Cornill**: J 3 4aβ 5aβb 10 11* 14 15a* 16b 17a 19 20* 21 24 26. — E 1 s 3—10* 12 s in 15 יבשו פנים 16a 20bα 21—23 Redaktionell (R^d): 15b 17b 18 25.	6
7	1 18b 25bα	Hauptquelle für JE		1—26* (ausser 1 18b 25bα)	R^d wahrnehmbar in 5 7 11 s und besonders in 15 24 s.		1—26*		7—13 R^p mit Dt verwandt. Zusätze und Glossen: in 2 חנם אבן, in 24 מקרם לבי, in 24 ואת הבסף — כל אשר, Korrektur אתם; 25b alteriert, in 14 15 Erweiterungen.		1—26		R in 1 בצר, v 18, in 25 חנם אבן, v 25a überhaupt pleonastisch.	1 18b 25bα	JE 5b 6 11 12a? 13b 16 18 z. T. 19 ? 24* 25b* 3a 4b 5aβ 8 9 10 12a? 13aβ 21 23 25a 26b	13aβ 20 26aα		12b 14 15 24* 25b* 26aβ	in v 2 l. בית עזן st. בית אל, ib מקרם לבי Glosse. in 9 יבל ישבי ראיון R. in 24 Einsatz wie bei Wellh.	**Kittel** cp 7 gehört J, ist aber von R^d stark erweitert.	7
8		3—9 14* 15 s* 17* 19—22a* 23—25	10—12 14* 16* 17* 18 20b 26 30 31b	1—29*	in 14 E: למחנה לפני המחנה. R: v 13. in 19 כנוסת ידי כנוסת. R^d: 1 s* 3* 7b 8a 11* (המלחמה) 15* 21* 22b 24* 27—29; Zus.-arb. von 30—35. In 33 כנו באוהל Einschub.	32 34 s	1—29* (zwei Berichte: Nebenbericht: 3a 12 13* 14* 18 20b 26 — E?)	1* 29 z.T 30—35	R^p in 19 כנוסת.		2a 3—26 28 29?	1 2b 27 29? 30-35*	v 33 u. 34aβ ist entw. vom Verf. von Dt 27. 11—13 oder von einem noch späteren (vgl כנו באוהל) darauf schon Bezug nehmenden Interpolator.	1aβ 3—9* 14a Rest JE 14b bis 16b(α?)β 17b 19azb 20a 21* 23 29	2b 10—12 14a* 15 16a(bα?) 19aβ 20b 22a* 24azb 25a 28	1azb 7b 18aγ	2a 8aβ 22b 24aβ* 27 30—35	in 3 lies 3000. 6b Glosse in 9 l. עמק st. עם (von R^p). in 11 המרחקה אשר אתי von R^p. v 13 R^p. in 33 כנו באוהל spätere Einarb.	**Budde** der kürzere Bericht stammt nicht von E sondern von J^1. **Kittel**: J 3—9 14azyb 15 16a 17b 19 20 in 22 רבי אותם 23 24azb 25 — E 10—12 14aβ 16b 17a ... 24aβ 18 26 30 31b. — R^d 13 21 22* — D^2 31a 32 35. **Sämtliche Kritiker** lesen in 9b יעמק statt רעם	8
9	15b 17—21 27*	6b 7 14 15aα 16	Hauptbericht in JE	3—9aα 11—15a 16 22s 26s*	R^d: 1 s 9* 10 24 25 27*	15b 17—21	2? 3—15a 16 22 23 26 27abα	24 25 27bβ	In JE gehört J 4—7 (6*) 12—14, der Rest E (vgl. die מלכים: v 11). R in 27 לעדה.	15b 17—21 27a	1—15a 16 22 23 26	15b 17—21 23*	3* 4 s 6* 7 9aα 12— 6a* 8 11* 14 15aβ 16 22 23* 24 Anf. 25* 26	1aα 2 3a* 15aα		1 Rest 9aβb 10 24 27bβ	1aα — bis עיקרן; in 23 P Holzhauer und Wasserschöpfer, 24 Anf — 4 Worte. in 6 del. אל, in 25 יעזר.	**Kittel**: Quellenhaft 3—7 9 11—14 16 22 23* 26* **Budde**: das Quellenhafte nur J, aber J^1 u. J^2, nichts von E. R^d: in 6 אל wahrscheinl. auch אל ישוע, weiter עמרים אותו statt מאתיים אותו, v 8 10, in 14 nach מלכים ausgelassen (jetzt in 15a verwendet) יבשרו לחם בדרך, v 24 — Lies in 12 שם ohne ', in 14 ישוע statt יהוה?	9

	Pg	JE		Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung.	Cap.
8		1—15	כאשר an. är.	**Kittel**: 1—11 15 E; in 12—14 ist 12aαb 13a E, 12aβγ 13b 14 D^2; 16—27 J; 28—43 D^2. **Budde**: J^1 12—14 (darin dt'istisch 12aβγ von ביום תת an, in 12b לעיני ישראל?, 14b). — J^2 1—11 15. — J^3 28—39 43 und 16—27; Rest D.	10
s.		1—9		**Kittel**: 1—9 D^2 auf Grund von (E oder) J; 10—23 D^2. **Budde**: 1—9 J^s, aber schon stark dt'istisch bearbeitet.	11
				Cornill: cp 1—12 wesentlich Werk von R^d. cp 13—24 wesentlich Werk von R.	12
on 32.				**Budde**: v 13 J^1. **Kittel**: v 13 J. **Driver**: v 15—32 P.	13
	1—5		jünger als R.		14
	1—4a 5—12a 20—62			Die Verse 13* 14 15—19 63 nach **Budde** J^1, nach **Kittel** J. **Driver**: 1—13 28—44 48—62 P.	15
	4—8	1—3 9 10	n 17, 8 s R?	**Kittel**: 1—3 E. **Budde**: 10 J^1.	16
	1—7* 9* 10a		R umgestellt.	**Kittel**: 11—13 16—18 J; 14 s E. — **Budde** 11—13 14—18 J^1; v 14—18 verwirrter Text; in 11 Jibleam, Ên-dor, Thaanach mit Anhang nicht ursprüngl. — **Driver**: 1a (1b 2) 3 s 7 9ac 10a P.	17
	1 11—28	2—10	ünglich vor 14, 1.	**Kittel**: 2—6 8—10 E.	18
die 28 en en m- en.	1—51*	15 24 25a 28 35—3 47 ? 49 50	len der Ueber- R^p entweder ge- ganz zugesetzt.	**Kittel**: v 47 J. **Budde**: v 47 J^1; v 47a nach LXX. **Driver**: 1—8 10—46 48 51 P.	19
γ.	1—3 6* 7—9		sätze von jüngster	**Driver**: 1—3* 6a 7—9 (vgl LXX) P.	20
	1—40	41—4		**Driver**: 1—42 P.	21
zu- er-	9—34	8		**Driver**: v 9—34 P, aber sekundär? (von Dr. eingeklammert).	22
					23
26a		1—33 aus E		**EMeyer** (ZatW I, 125) die kanaanit. Völker v 11 Einschiebsel in JE oder JED.	24

Cap.	Dillmann: P^g	J	E	JE	D	Wellhausen: P^g	JE	D^1	Kuenen: P^g	JE	D^2	Albers: P^g	J	E	D: D^a	D^b	Cornill: P	J	E	JE	R^d	Sonstige Beiträge zur Quellenscheidung.	Cap.
10			Hauptquelle f. JE.	1—11* 16—27*	12 14 R^d: 1* (wie Wellh) 2* 6* 7* 8 15 19* 24* 25 26* 27* 28—43		1—15*	28—43 In 1-15 jüngere Einschübe; in v 1 ירושלם (2) — באשר, v 8. — 12—14 Nebenquelle in JE. 16—27 (JE*, vordeuteron, aber deuteron. bearb.).		1—7 9—24 26 27? 28—39 43	8 25 27? 40—42 R in 27 עד עצם היום הזה; in 28 30 32 35 37 39 היום.	J¹	1aα 2* 10bβ 12 14,*?) 16 —24 26b 28 J²: 28—39* 43	1aα* b* 3—7 9 10aβα 11 15	8 25	1a z. T. 19b? (28—39*) 40—42	1a z. T. = von באשר an. 1bβ 2bα sekundär.					Kittel: 1—11 15 E; in 12—14 ist 12aαb 13a E, 12aβγ 13b 14 D^2, 16—27 J, 28—43 D^2. Budde: J^1 12—14 (darin dt'istisch 12aβγ von בנים תת an, in 12b ולבני ישראל?, 14b). — J^2 1—11 15. — J^2 28—39 13 und 16—27; Rest D	10
11				1—9*	R^d in 2 4 6 8 9, auch in 10 ss. 10—23		1—9	10—20 28b? 2 s dt'istisch gefärbt, 21—23 späterer Anhang.		1—9	2* 3*? 10—20 23b R in 11 הגבש v 21—23a späterer Zusatz.	J¹	10s* 13 16—19 20(b*) 23b* J²: 7—24*?	1 4—7 8a* 9	2—3 8a Anf. 8b 12 14 s 21—23a						Kittel: 1—9 D^2 auf Grund von (E oder) J; 10—23 D^2. Budde: 1—9 J^2, aber schon stark dt'istisch bearbeitet.	11
12					1—24 R^d.			1—24			1—24					1—6 7b 8b					Cornill: cp 1—12 wesentlich Werk von R^d. cp 13—24 wesentlich Werk von R.	12
13	15—33*				1 6b 1—14 R^d. — 7 15—33 von R^d überarbeitet, von R^d speziell 20—22 27 29—32.			1—14 15—33 in Anlehnung an P^g von sekundärer Hand.	14b 15 23b 24 25 29a.T. 31b.T 32		1—7 8—12 14 33 1—7 8—12 JED — 21b 22 P^g. — Die P^g zugewies. Verse sind nach LXX zu korr.						das Meiste	13			1—14a* v 7 R. v 21b 22 noch jünger als R.		Budde: v 13 J^1. Kittel: v 13 J. Driver: v 15—32 P	13
14	1—5		6—15*		6—15 von R^d überarbeitet.	1—5		6—15	1—5		6—15 6—15 entw. D od. JED	1—5				6—15							14
15	1—12 20 21—25 29—44 48—62	13* 14—19* 63	13?	63?	13* R. 15b R^d. 26—28 späterer Zusatz 45—47 R. Zwischen 56 u. 60 eine Lücke	1—4a 5—12a 20—62		4b 12b-19 63	1 20 21	JED: 13—19 63	In cp 15—17 ist JED und P^g in einer Weise zusammengestellt, welche die Scheidung der Quellen unmöglich macht. Dazu kommen Verwirrung und Schwierigkeit des Textes. Ein sicheres Urteil über die Thätigkeit von R ist unmöglich	das Meiste	13—19 63		4b 12*							Die Verse 13* 14 15—19 63 nach Budde J^1, nach Kittel J. Driver: 1—13 28—44 48—62 P	15
16	4* 5—9	10?		1—3 10		4—8	1—3 9 10		4—8	JED: 1—3 9 s sicher nicht P, v 10—18 sicher nicht P v 14—18 J.		4—8	10		1—3							Kittel: 1—3 E. Budde: 10 J.	16
17	1a 3s 7* 9* 10*	12 13	14—18*	1b 2* 8 9s* 12—18	R: 1* 2* 5 6 11.	1—7* 9* 10a		8 9aβ 10a? 10b-18 9aβ In 1—7 v 5 mit JE verwandt? v 6 Glosse zu v 5. = von עיים an.	1a 3—6	v 10—18 sicher nicht P v 14—18 J.		1—4 6 7 10a	11—18		5 8 9 10b						9 auf Grund von 17, 8 s R? cp 16 u 17 von R umgestellt.	Kittel: 11—13 16—18 J, 14 s E. Budde: 11—13 14—18 J^1; v 14—18 verwirrter Text; in 11 Jibleam, En-dor, Thaanach mit Anhang nicht ursprüngl. — Driver: 1a 1b 2b 3 s 7 9ac 10a P	17
18	1 11a 12—28			2—10* 11b	v 1 ursprünglich vor 14, 1. R^d: 3* 4* 6* 7 10b	1 11—28	2—10*	7	1 11a 20b 28b	2—6 8—10	18, 11—19, 51 ist wie cp 15—17 aus JED und P^g zusammengestellt.	1 11—28					1			2—10	7	v 1 bei P ursprünglich vor 14, 1.	Kittel: 2—6 8—10 E.	18
19	1—51* (vielfach*)	47	49	8a 9 27* 47 49*	von R: in 1 10 17 24 32 40 die Ueberschriften, in 15 25 s 28 30 35—38 41 die Städtenamen nach JE geänd., ausserd Namen ausgel., daher die nichtstimmenden (urspr.) Summierungen.	1—51*	15 24b 25a 28 30 35—38 47? 49 50	Die Summierungen sind von einem späteren Ueberarbeiter in den Text eingetragen	1 z T 8b 16 23 s 31 32 z T 39 40 18 51			1—51*	47	49 s	1 10 17						Die Ordinalzahlen der Ueberschriften von R^d entweder geändert oder ganz zugesetzt.	Kittel: v 47 J. Budde: v 47 J^1; v 47a nach LXX Driver: 1—8 10—16 48 51 P.	19
20	1—9*				v 1 P? R^d: in 3 בכל רעת, v 4 5 6aγ.	1 3 6* 7—9		In 6 למשפט — עד עמדו P^g. Späterer Zusatz: in 3 בכל רעת, v 4—6.	1—9*		überarbeitet, vgl LXX.	1—9*										„dt'istische" Zusätze von jüngster Hand	Driver: 1—3* 6a 7—9 (vgl LXX) P.	20
21	1—40				41—43 v 11 s R ausser ויתו להם	1—40	41—43?	41-43?	1—40		41—43	1—40				41—43							Driver: 1—42 P.	21
22	9 10 13—15 19—21 30 31 32a		8* (Hauptquelle f. JE)	11—12 24—27 32* 33 34	1— R^d. v 9—34 von R aus P und JE zusammengesetzt, von R^d überarbeitet.	9—34	8	1—6 7b? 7a Glosse. — 7b R^d?			1—6 R: in v 1 משה, in 4 אורה. v 7 8 R oder später. v 9—34 P^g (späte Diaskeuase)		8?			1—6	9—34 P^g.						Driver: v 9—34 P, aber sekundär? (von Dr. eingeklammert).	22
23					1—16 (nicht R^d.)			1—16			1—16					1—16								23
24			1—33*		R 2* 6* 7* 11* 18* 19 s*. R^d in 1 s 7 s 10 s 13 17 19 s 26a 31 spürbar		1—33* aus E	1bα 1bα = ומשטרי — יקרא. — 13 31 2aα spät. R^d*: die 7 Völker in v 11.	29b?	1—33*	1b 13 31 dt'istisch gefärbt ist v 2 4 7 16 17b 24 9 s?	29b*?		1—33*		Retouche von E						EMeyer (ZatW I, 125) die kanaanit. Völker v 11 Einschiebsel in JE oder JED	24

		Kittel		
		D^1	D^2	
osesrede umgesetzt u g, von R^d an den jet glich geschichtlichen nleitung herübergeno ter **27**, 1—3, von R^d a s ursprünglicher D^1-T nit vielen Ueberarbeit nicht mehr zu gewin n R^d alteriert (im üb	26—28 ursprüng- st hinter cp **28**. — on einem jüngeren	**1**—3* **4**? **5**—**26** **27**, 9 10 **28*** (**28**, 69—**30**, 20?) **31**, 9 - 13 (v 24—30?)	**27**, 1—8 **28**, 69—**30**, 20 **31**, 24—30	Für cap **1**—3 nimmt Kittel den gleichen Prozess wie Dillm. an.

	D^1		Interpolationen nach **Valeton**.
—49 **11** **30**	**12**—**26**, 15 **32**, 45—47	ri- 14 zu	In **1**, **1**—5 ist 1a 5 D^2, 1b—4 R. In cp **1**—**4**: **2**, 10—12 20—23 **3**, 9 10b 11 13b—17 **4**, 11 22 (23—31?) In cp **5**—**11** (nach Val. auch D^2): **5**, 5 **7**, 17—26 **9**, 18—20 22—25 **10**, 1—10a 18—20 **11**, 13—31 (oder doch v 16 18—20 26—28 29—31). In cap **28** ursprünglich (übrigens D^2) nur v 1—6 15—19, das übrige, v 7—14 20—68, ist jünger.

			Sonstige Beiträge zur Scheidung der P-Schichten.	
P^h	P^g	P^s etc.		
	Fast sämtliche P-Stücke	G E 15—20 43—50.	**Driver**: Ex **6**, 6—8 **12**, 12 s alte mit P^h verwandte Thoroth. **Jülicher**: Ex **12**, 15—20 P^s.	Ge **1**—Ex **24**
	Ex **25**—**29**	Zusätze wie Ex **28**, 41	**Schmoller**, StKr 1891 S. 233: Ex **29**, 1—35 ist ein Ganzes, v 36 s Zusatz.	Ex **25**—**29**
		E. wie Kue.)	**Driver**: Ex **31**, 13 14a mit P^h verwandt.	Ex **30** **31**
		E E	**Wurster**: Ex **35**—**40** P^s.	Ex **35**—**40**
		L usser den Nachträgen 7—19) . 7 (darin wieder Nach- 7—16 **7**, 8—10 22—36.	**Wurster**: Lev **1**—**7** P^s.	Lev **1**—**7**

Dillmann

D^1 1, 6–3, 29*	1, 1–5: 1b 2 Exzerpt von R^d aus D; 1a 4 5 R^d; 3 P
	1, 6–3, 29 ursprünglich Erzählung von D^1, von R^d in Mosesrede umgesetzt und im einzelnen vielfach alteriert (vgl S 269 ss).
4, 1–40*	4, 1–40 bei D^1 ursprünglich zu den Schlussreden gehörig, von R^d an den jetzigen Ort gebracht und im einzelnen verändert (in v 1 2 8 40 Präs. statt ursprüngl. Perf.; v 11 s 15–18 20 25–32).
	4, 41–43 R^d auf Grund von D^1, bei diesem zur ursprünglich geschichtlichen Einleitung (1, 6–3, 29) gehörig. – 4, 44–49 von R^d, in v 48 [illegible] von einem späteren eingesetzt.
5–11*	9, 25–10, 11 von R^d aus der ursprünglich erzählenden Einleitung herübergenommen und in Rede umgesetzt – 10, 6 s von einem späteren Bearbeiter? 6bβ (nach Colenso) wegen [illegible] auf Grund von P – 10, 8 9 E? – 11, 26–28 ursprünglich hinter cap 28. – 11, 29–32, ursprünglich hinter 27, 1–3, von R^d an den jetzigen Ort gebracht und glossiert.
12–26	Ueber die Integrität von cap 12–26 vgl. S. 263 ss.
27, 9 10 28–30*	In 27–30 stärkere Eingriffe von R^d in 27 ist nur v 9 s ursprünglicher D^1-Text, und zwar Einleitung zu cap 28; dagegen ist v 1–8 Kompilation: v 1–3 D, [4] 5 7a E, 7b 8 R^d, das Ganze steht jetzt an falscher Stelle, einst hinter cp 28. – 27, 11–26 ist von späterer Hand cp 28 ist D^1 mit vielen Ueberarbeitungen: 20bβ 22? 25b 26 35 36 s 41 42 45 47–57* 58* 59* 61 64 68 (wegen [illegible]), R^d gehört v 69. – cp 29 und 30 haben ihre jetzige Gestalt von einem jüngeren Bearbeiter (R^d?); die ursprüngliche Grundlage ist nicht mehr zu gewinnen.
31, 1–8* 9–13 24–30*	In 31 ist v 9–13 intakter D^1-text; v 1–8 24–30 ist von R^d alteriert (im übrigen vgl die Haupttabelle).

Kittel

D^1	D^2	
1–3*		Für cap 1–3 nimmt Kittel den gleichen Prozess wie Dillm. an.
4?		
5–26		
27, 9 10 28*	27, 1–8	
(28, 69–30, 20?)	28, 69–30, 20	
31, 9–13 (v 24–30?)	31, 24–30	

Reuss

D^1	D^2 (nach Reuss = $R^{(c+d)}$)
5–26 28	1, 1–40 29 30 31, 1–13 24–29.
	4, 41–43 gehört vielleicht zu Nu 35, 9–34 (P).
	10, 6–9 ist Einschiebsel von zweifelhafter Herkunft
	cp 27 ist jüngere Kompilation

Wellhausen

D^1	D^2 a	D^2 b
	1–4, 40	
		4, 45–49
		5–11
cp 12–26		
	27	
		28–30

Cornill

D^1	D^2 a (D^b)	D^2 b (D^p)	
	1, 6–4, 8		1, 1–5*
	4, 44	4, 45–49	4, 9–40 exil. Zusatz zu 1, 6–4, 8.
		5–11*	4, 41–43 10, 6 7 R.
12–26, 15			26, 16–19 späteste Wucherung in D^b (wie 4, 9–40).
	27, 1–8		27, 9 10 Ueberleitung von D^1 zu D^p.
		28–30	
		31, 9–13	
32, 45–47			27, 15–26 jüngere Kompilation.

Kuenen

D^1	D^2 a	D^2 b	R^{p+d}
	1, 1–4, 40		Zu 1, 1–5 1 2? 3 4 R; 5 D?
4, 45–49			4, 41–43 D^b. – 4, 44 R^{d+p}
5–11			
12–26			
27, 9 10			27, 1–8 27, 1–8 auf Grund eines älteren Originals.
28		29 30	
31, 9–13	31, 1–8		31, 24–30 27, 11–13 spätere Interpolation; v 14 32, 44? 45–47 –26 noch jünger (Interpolation zu 34, 4 6 7a 11 12 v 11–13).

Interpolationen nach Valeton.

In 1, 1–5 ist 1a 5 D^2, 1b–4 R.
In cp 1–4 2, 10–12 20–23 3, 9 10b 11 13b–17 4, 11 22 (23–31?)
In cp 5–11 (nach Val. auch D^2) 5, 5 7, 17–26 9, 18–20 22–25 10, 1–10a 18–20 11, 13–31 (oder doch v 16 18–20 26–28 29–31).
In cap 28 ursprünglich (übrigens D^2) nur v 1–6 15–19, das übrige, v 7–14 20–68, ist jünger.

III. Die Schichtung von P.

Dillmann

	P^h	P^g	P^s etc.
Ge 1–Ex 24	(Ex 6, 6–8)	Sämtliche P-Stücke	Ge 46, 8–27 P^s*.
Ex 25–29	(Ex 29, 46)	Ex 25–29	Ex 27, 20 s 29, 38–42 an falschem Ort.
Ex 30 31	Ex 31, 12–17* (13ac 14a)	Ex 30, 1–10? v 11–16 31, 1–6 18a	Ex 30, 11–16 31, 12–17 an falschem Ort. P^s: Ex 30, (1–10?) 17–21 22–28 31, 7–11 13 s*.
Ex 35–40		Ex 35, 1–3 4 s 20 s 36, 2–6 40, 1 s 34–38	Alles übrige P^s, darunter 36, 5–38, 20* 38, 21–39, 1 39, 33–42 35, 30–36, 1 36, 7 39, 3a 40, 3–14 15 17–33 sehr spät (offizielle Diaskeuase des Pentat.)
Lev 1–7	(Lev 2*?) Lev 5, 1–6 7? 20–26* (spez. v 21–24 P^h) (Lev 6* u. 7*?)	Lev 1 3 5, 8–19? 6, 1 2a 12 17a 7, 3b–5a 22 s 28 29a 35–38*)	Von jüngerer Hand Lev 1, 15 s 2, 2a 13b 3, 5a 6, 9* 13 s* 19* 22 23 cp 4 7, 36a 38b. [In Lev 2 und 7 sind alte Thoroth verarbeitet.]

Wellhausen

	P^h	P^g	P^s etc.
Ge 1–Ex 24		Fast sämtliche P-Stücke	Ge 46, 8–27 von später Hand Ex 6, 13–28*.
Ex 25–29			Ex 27, 20 s 28, 13 14 41–43 29, 35–37 (29, 34–46?) späte Zusätze
Ex 30 31			Ex 30 und 31, 1–18a.
Ex 35–40			Ex 35–40, jünger als Ex 30 s. Ex 40, 15 Glosse.
Lev 1–7			Lev 1–7 sind ältere Stücke von einem jüngeren Verfasser benützt; aus derselben Schule stammen die Aufsätze 4, 1–35 5, 1–13 14–26. 7, 36 Glosse.

Kuenen

	P^h	P^g	P^s etc.
Ge 1–Ex 24		Sämtliche P-Stücke, ausser nebenstehenden	Ge 46, 8–27 späte Komposition. Ex 6, 13–30.
Ex 25–29		Ex 25–29*	P^s: Ex 27, 20 s 28, 41–43 29, 36 s 38–42.
Ex 30 31			P^s: Ex 30 31, 1–17. (Ex 34, 29–35 sehr später Nachtrag.)
Ex 35–40			P^s: Ex 35–40
Lev 1–7			P^s: Lev 1–5* (1, 1 im Widerspr gegen 7, 37 s [R der Sammlung Lev 1–7] von dem R, welcher die Sammlg. an die jetzige Stelle brachte, geändert) P^s: 5, 1–13 17–19 6, 1–6 7–11 17–23 7, 1–7 11–21 Noch jünger: 6, 12–16 (nicht ganz jung) 7, 8–10 22–27 28–36.

Cornill

	P^h	P^g	P^s etc.
Ge 1–Ex 24		Fast sämtliche P-Stücke	Ge 46, 8–27. Ex 6, 13–30 12, 15–20 43–50.
Ex 25–29		Ex 25–29*	Einige kleinere Zusätze wie Ex 28, 41 (29, 28–42?).
Ex 30 31			Ex 30 31, 1–18a. (Ex 34, 29–35 wie Kue.)
Ex 35–40			Ex 35–40.
Lev 1–7			Lev 1–7, darin primär 1–5 (ausser den Nachträgen 5, 1–13 17–19) sekundär cp 6 u. 7 (darin wieder Nachtrag 6, 12–16 7, 8–10 22–36.

Sonstige Beiträge zur Scheidung der P-Schichten.

Driver. Ex 6, 6–8 12, 12 s alte mit P^h verwandte Thoroth Jülicher: Ex 12, 15–20 P^s.	Ge 1–Ex 24
Schmoller, StKr 1891 S 233: Ex 29, 1–35 ist ein Ganzes, v 36 s Zusatz.	Ex 25–29
Driver Ex 31, 13 14a mit P^h verwandt.	Ex 30 31
Wurster: Ex 35–40 P^s	Ex 35–40
Wurster Lev 1–7 P^s	Lev 1–7

P^h	P^g	P^s etc.	Sonstige Beiträge zur Scheidung der P-Schichten.	—
	Lev **9 10**, —5 12—1	s 8—11 16—20.	**Wurster**: Lev **8—10** P^g. **Schmoller** (l. c. S. 237 Anm): Lev **9**, 6 s Gl. **Driver**: **10**, 9a 10 11 mit P^h verwandt.	Lev **8—10**
Lev **11** der Kern	Lev **11—15**	cp **1—7**) darin Nachträge:) (**12**, 2) **14**, 33—53.	**Wurster**: P^h **11*** **12 13**, 1—46abα **14**, 1—8aα; P^s **11**, 8 24—40 43—45 **13**, 46bβ—59 **14**, 8aβ—32? 33—53 cp **15**. **Driver**: **11**, 44 mit P^h verwandt.	Lev **11—15**
	Lev **16**	ıng wie Benzinger.	**Benzinger** (ZatW IX 65—89): P^g v 1—4 6 (resp. 11a) 12 s 34b 29—34a; P^s 5 7—10 14—28. Glossen: in v 4 בגדי קדש הם, in 6 u. 11a אשר לו, v 11b.	Lev **16**
Lev **17—26***		on cp **23 24 25**. Ausser- arbeitungen: **17**, 1 s, Lager itte in 3—6 9 (überall die), 2a 21 s **21**, 1a 6bα 10aβ 21 23aα z. T. **22**, (1—7?)	**Reuss**: weist in Lev **23** an P^h die Verse 4—8 14b 16a 21 23—38 (41—43); sekundäre Einarbeitung wäre 9—14a 15 16b—20 22 39 s 44.	Lev **17—26**
				Lev **27**
	Nu **1**, 1—1 48—54 cp **2** **3**, [1—4] 5- 13 (**4**, 34—48)	**4 5 6 7 8**, 1—5 6—22 **9**, 2—8 der Grundlage nach ber nach P^g überarbeitet in P^g aufgenommen.	**Wurster**: P^h Nu **5**, 11—31 **6**, 2—8; P^g cp **1—4** **8**, 5—26 **9**, 15—23 **10**, 11—28; P^s cp **5—7** z. T. **8**, 1—4 **9**, 1—14 **10**, 1—10.	Nu **1—10**
	Nu **13** s z.	I.		Nu **13** s
(Nu**15**, 1—41)		(v 37—41 wie Nu **5**, 11—).	**Wurster**: Nu **15**, 1—41 P^s. **Driver**: Nu **15**, 37—41 mit P^h verwandt.	Nu **15**
	Nu **16** z.	I.		Nu **16**
	Nu **17** **18**	**19**? (cp **19** wie Nu **15**, 37		Nu **17—19**
	20—25 z. T	— (Nu **25**, 16—18 wie Kue).		Nu **20—25**
	Nu **26 27**	1 **28—30 31**.	**Wurster**: P^g Nu **26**? **27**; P^s **28—31**.	Nu **26—31**
	Nu **32** z. T **33**, 50—**36**,	gl Tabelle I. 9.		Nu **32—36**
	Dt **31-34** z	I.		Dt **31—34**

	Dillmann			Wellhausen			Kuenen			Cornill			Sonstige Beiträge zur Scheidung der P-Schichten.	
	P^h	P^g	P^s etc.	P^h	P^g	P^s etc.	P^h	P^g	P^s etc.	P^h	P^g	P^s etc.		
Lev 8—10		Lev 8—10*	Lev 9, 27* 10, 8 11*. Sehr späten Ursprungs ist 10, 16—20.		Lev 9 10, 1—5 12—15	P^s Lev 8 (aber älter als Ex 35—40) 10, 6 s (Gl.) 8—11 — Sehr spät 10, 16—20 (Ausgleich von Ex 29 Lev 8—10 mit Lev 4).		Lev 9 10, 1—5 12—15	P^1: Lev 8 (wie Ex 35—40) P^2: Lev 10, 6 s 8—11 16—20 (v 16—20 Ausgleich von Lev 9 mit Lev 4).		Lev 9 10, 1—5 12—15	Lev 8 10, 6 s 8—11 16—20.	Wurster: Lev 8—10 P^g. Schmoller (I 6.8 237 Anm): Lev 9, 6 s Gl. Driver: 10, 9a 10 11 mit P^h verwandt.	Lev 8—10
Lev 11—15	Lev 11* 12*	Lev 11, 24—40 44b 47 cp 12—15	In Lev 11, 2—23 41—44a J. — cap 12—15 Verarbeitung verschiedener Stücke durch P^g: cp 12 P^g; 13, 1—46 14, 1—20 älter; 13, 47—59 14, 21—32 jünger.	Lev 11 der Kero	Lev 11—15*	Lev 11, 24—40 cp 12 14, 33—57	Lev 11, 1—23 41—47*		P^1: Lev 11—15 (wie Lev 1—7), darin sekundär: 11, 24—40 (ausser 29 s) 41 ss* 12, 2 14, (1—32?) 33—53. Mit P^h verwandt: 13, 1—46a 14, 1—8a.	ev. wie Wurster, dann auch cp 12 15		11—15 (wie cp 1—7 darin Nachträge: 11, 24—40 (12, 2) 14, 33—53.	Wurster: P^h 11* 12 13, 1—46abα 14, 1—8aα. P^s 11, 8 24—40 43—45 13, 46bβ—59 14, 8aβ—32? 33—53 cp 15. Driver: 11, 44 mit P^h verwandt.	Lev 11—15
Lev 16		Lev 16	Schmoller, StKr 1891, 237 ss. Glossen in 4 בגדי קדש הם, v 6 (?), in 10 לכפר עליו, 11aβ 17b 30 34a.		Lev 16	Stade: v 3—10 P^s; 11—28 P^s. Wurster: Lev 16 P^s.		Lev 16*	Ueberarbeitung wie Benzinger. Oort P^s v 1—4 11b 14 16 meist 18a 19 23 24a 25a 29a		Lev 16*	Ueberarbeitung wie Benzinger.	Benzinger (ZatW IX 65—89): P^s v 1 4 6 (resp. 11a) 12 s 34b 29—34a. P^s 5 7 10 14—28. Glossen: in v 4 בגדי קדש הם, in 6 u 11a אשר לו, in 8 u 11a לעזאזל, v 11b.	Lev 16
Lev 17—26	Lev 17—26*	Lev 17, 4—6 7—9 13 15 18 22 26b 19, 2a 8b 19 s (Gl) 34a 35b 20, 2 13 27b 21, 10 17 21—24 22, 3 s 10—13 25 23, 1-8 21 23 38 41 24* 25—26, 2*	Lev 17—26 Verschmelzung zweier Bearbeitungen derselben Vorlage (bei Dillm durch S = Sinaigesetz bezeichnet), die sowohl J als P^s sich angeeignet haben (doch vgl S 60 ss). 9—22 39—43 24, 15—22 aus P^h geschöpft, aber von P^s (24, 16 22 bearbeitet. 25—26, 2 P^s mit Benützung von P^h.	Lev 17—26*		Aenderungen der Vorlagen vom Sammler des Korpus und von dem R, welcher P^h und P^s vereinigte. Von letzterem ein 20, 15 citiertes Gesetz über reine und unreine Tiere und eines über Thamid (dafür jetzt 24, 1—9) ausgelassen: ausserdem Ueberarbeitungen: 17, 1 2*; in 17, 4 6 9 19, 21 s אל פתח אהל מועד 19, 1 2a 20, 4 s 21, 22 23, 39b 42—47? (1—8 23—28?) 24, 1—9 10—14 23 25, 8 13* 24—28* 29—34 39—55* Zufällig umstellt ist 25, 19—22 (ursprüngl. hinter v 7).	Lev 17* 18 19* 20 21 z.T. 22 z. T. 23, 9—22* 39—43* 24, 15—22 25 z. T 26 ganz	Lev 17, 2* 4—6* 9 19, 2a 21 s 20 2* 21, 1a 17a 21—23* 24 22, 1—7* 14*? 17—25 29 s 23, 1—8 23—38 44	In 20, 2 מן בני ישראל P^g. In 21 P^s v 1b—9 10a bis מזרע 11 12* 13—15 16 17b—20 21 (ausser מזרע 8 מקדשם) in 22 לחם אלהיו מאכל 23aβb. In 22 P^h (1—7 wenig) 8—14 (14*?) 15 s 26—28 31—33. In 25 P^h v 1—7 18—22 und Spuren in 8—17 23—54. P^s: 23, 3 18—20 39—43* 24, 1—4 5—9 10—23 25, 8—17 23—55.	Lev 17—26* In 23 nur 10aβ—22 39aβ—43, in 24 nur 15b—22, in 25 nur 1—7 18—22.		Die Reste von cp 23 24 25. Ausserdem Ueberarbeitungen 17, 1 s, Lager u. Stiftshütte in 3—6 9 (überall die מועד?), 19, 2a 21 s 21, 1a 6bz 10aβ 12bz 17b 21 23az z T 22, (1—7?) 29 s	Renss: weist in Lev 23 an P^h die Verse 4—8 14b 16a 21 23—38 (41—43), sekundäre Einarbeitung wäre 9—14a 15 16b—20 22 39 s 44.	Lev 17—26
Lev 27		Lev 27				Lev 27 vom R des Priesterkodex.			Lev 27 P^1 oder noch jünger.			Lev 27		Lev 27
Nu 1—10	Nu 3, (11—13 (5, 11—31) 10, 9 s	Nu 1 2* 3, 1—39* 4, 1—3 34—48 6, 1—4 7, 1—88* 89 8, 1—4] [8, 5 10 13b 14 12 13a 15a 20 22 9, 1—14* 10, 1—4 6b 8] (10, 13—28?)	Nu 2 aus Materialien von P^s (Nu 10, 13—28) gebildet und hier eingeschoben. — In cp 3 ist 32 36 überarbeitet, v 24—26 29—31 36—38 aus cp 4 versetzt. — 3, 40—51 4, 4—33 P^s. — 5, 5—10 eine (verstümm.) selbständige Thora — 5, 11—31 mit P^h verwandt, von P^s oder nach P^g*. — 6, 1—27 isoliert, aber nicht ohne Zeichen von P^s. — Die Grundlage von 7, 1—8, 4 urspr. im Zusammenhang von Ex 40, 1 ss 34 ss. — Die P^g-Stücke 8, 5—10, 8 einst hinter Nu 3 s, der Rest von cp 8 P^s; 9, 1—14* 9, 15—23* u an falschem Platz, 10, 5 6a 7 13—28(?) P^s.	Nu 1, 1—16 48—54 cp 2 3, [1—4] 5—13 (4, 34—48)	Nu 1, 17—47 3, 8 (ev 1—4) P^s. Zu 3, 1—13 ist erster Zusatz 3, 14—51, zweiter Zusatz cp 4 (jedenfalls v 1—33), dritter Zusatz 8, 5—26 cp 5 6 8, 1—4 9, 1—14 ist P^g gleichartig, aber nicht im ursprünglichen organischen Zusammenhang von P^g. cp 7 P^s.	(Ueber 3, 11 13 5, 11—31 6, 2—21 10, 9 10 vgl das Nebenstehende)	Nu 1, 1—3, 13 3, 14—4, 49* 9, 15—10, 28	Die Bedenken Wellhausens gegen 3, 14—4, 49 nicht grundlos. P^s gehören die Erzählungen cp 7 8, 5—26 und die Gesetze 5, 1—4 5—10 11—31 6, 1—21 22—26 8, 1—4 9, 1—14 (die meisten P^s). Mit P^h verwandt ist 5, 11—31 6, 2—21 wie auch 3, 11—13 10, 9 10	Nu 5, 11—31* 6, 2—8*	Nu 1 2 3, 5—51 9, 15—10, 28	Nu 3, 1—4 4 5 6 7 8, 1—5 6—22 9, 1—14 5, 11—31 6, 2—8 der Grundlage nach von P^h, aber nach P^g überarbeitet und dann in P^g aufgenommen.	Wurster: P^h Nu 6, 11—31 6, 2—8, P^g cp 1—4 8, 5—26 9, 15—23 10, 11—28, P^s cp 5 7 z. T. 8, 1—4 9, 1—14 10, 1—10.	Nu 1—10
Nu 13 s		Nu 13 s z. T	Vgl Tabelle I.		Nu 13 s z. T	Vgl Tabelle I.		Nu 13 s z. T.	Vgl Tabelle I.		Nu 13 s z T.	Vgl Tabelle I.		Nu 13 s
Nu 15	Nu 15, 17—21? (32—36?) 37—41	Nu 15, 1—16 22—30	v 31 Zusatz.	(Nu 15, 1—41)		Von einem Ueberarbeiter von P^h.	(Nu 15, 37—41 vgl neben)		Nu 15, 1—41, z. T vielleicht älter als P^g (v 37—41 erinnert an P^h), zugleich mit P^h in P^g aufgenommen.	Nu 15, 37—41*		Nu 15, 1—36 (v 37—41 wie Nu 5, 11—31 6, 2—8).	Wurster: Nu 15, 1—41 P^s. Driver: Nu 15, 37—41 mit P^h verwandt.	Nu 15
Nu 16		Nu 16 z. T.	Vgl Tabelle I.		Nu 16 z. T.	Vgl Tabelle I.		Nu 16 z. T.	Vgl Tabelle I		Nu 16 z. T.	Vgl Tabelle I.		Nu 16
Nu 17—19		Nu 17, 6—28 cp 18	Nu 17, 1—5 18, 16 cp 19 (auf einer alten Thora beruhend).		Nu 17 18	Nu 19		Nu 17, 6—28 cp 18	Nu 17, 1—5 cp 19 (darin v 14—22 Zusatz zu v 1—13).	Nu 19*?	Nu 17, 6—28 cp 18	Nu 17, 1—5 19? (cp 19 wie Nu 15, 37—41?).		Nu 17—19
Nu 20—25		20—25 z. T.	Vgl Tabelle I.		20—25 z. T.	Vgl Tabelle I		20—25 z. T	Vgl Tab I. — (Nu 25, 16—18 später R).		Nu 20 ss z. T	Vgl Tab. I. — (Nu 25, 16—18 wie Kue).		Nu 20—25
Nu 26—31		Nu 26* 27 30, 2—17	Nu 26, 8—11 59 z. T. 64 harmonist.; v 58 jünger; v 3 s verderbt (Dillm, Comp.: 26, 8—11 58—61 P^s). 28, 1—30, 1 wahrscheinl. P^s; cp 31 ganz jung.		Nu 26 27	Nu 28—30 31.		Nu 26* 27, 12—23 1—11?	Nu 26 nicht von einer Hand, v 9—11 P^s: P^s: cp 28—30 31		Nu 26* 27	Nu 26, 9—11 28—30 31.	Wurster: P^g Nu 26? 27; P^s 28—31	Nu 26—31
Nu 32—36		Nu 32 z. T 33—36	Zu cp 32 vgl Tab. I.		Nu 32 z. T. 33, 50—36, 13	Nu 33, 1—49 R Zu 32 33, 50—56 vgl Tabelle I		Nu 32 z. T. 33, 50—36, 13	Zu 32 vgl Tab I. — Nu 33, 1—49 R. — 36, 13 von der Hand des R, welcher die Teilung des Pentateuchs vollzog.		Nu 32 z. T. 33, 50—36, 13	Zu Nu 32 vgl Tabelle I. Nu 33, 1—49.		Nu 32—36
Dt 31—34		Dt 31-34 z. T.	Vgl Tabelle I.		Dt 31-34 z. T	Vgl Tabelle I.		Dt 31-34 z. T.	Vgl Tabelle I		Dt 31-34 z. T.	Vgl Tabelle I.		Dt 31—34

2|58

3 1197 00016 5651