



# Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

<http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks>



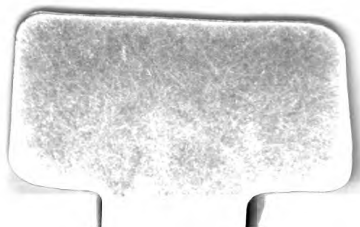
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.

1011 d.l. Horst, L. Leviticus XVII-XXVI und Hezekiel. Ein Beitrag zur  
Pentateuchkritik. 1881.





600032262L















**LEVITICUS XVII-XXVI**

und

**HEZEKIEL**

~~~~~

**Ein Beitrag zur Pentateuchkritik**

von

**L. HORST**

lic. theol.

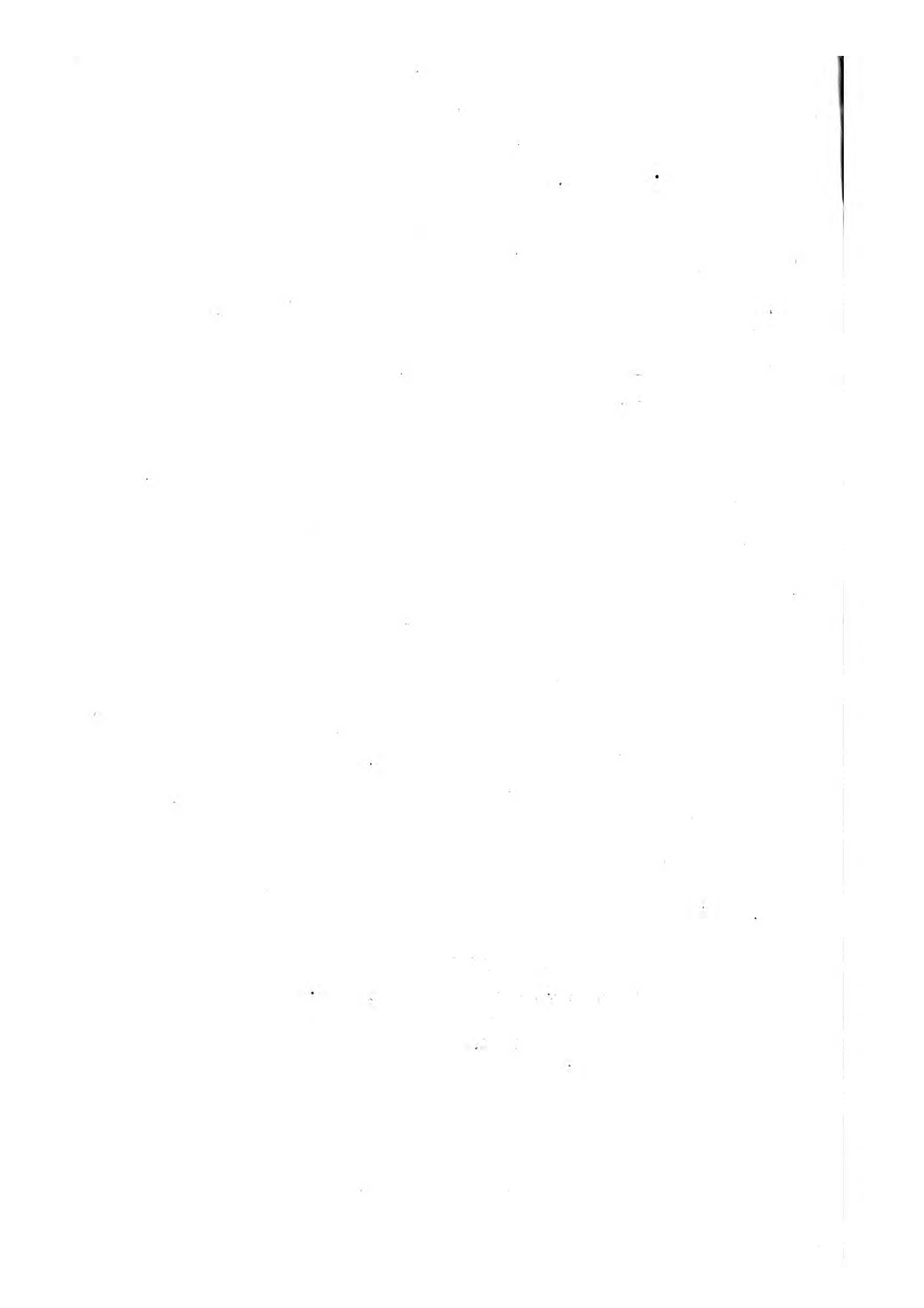


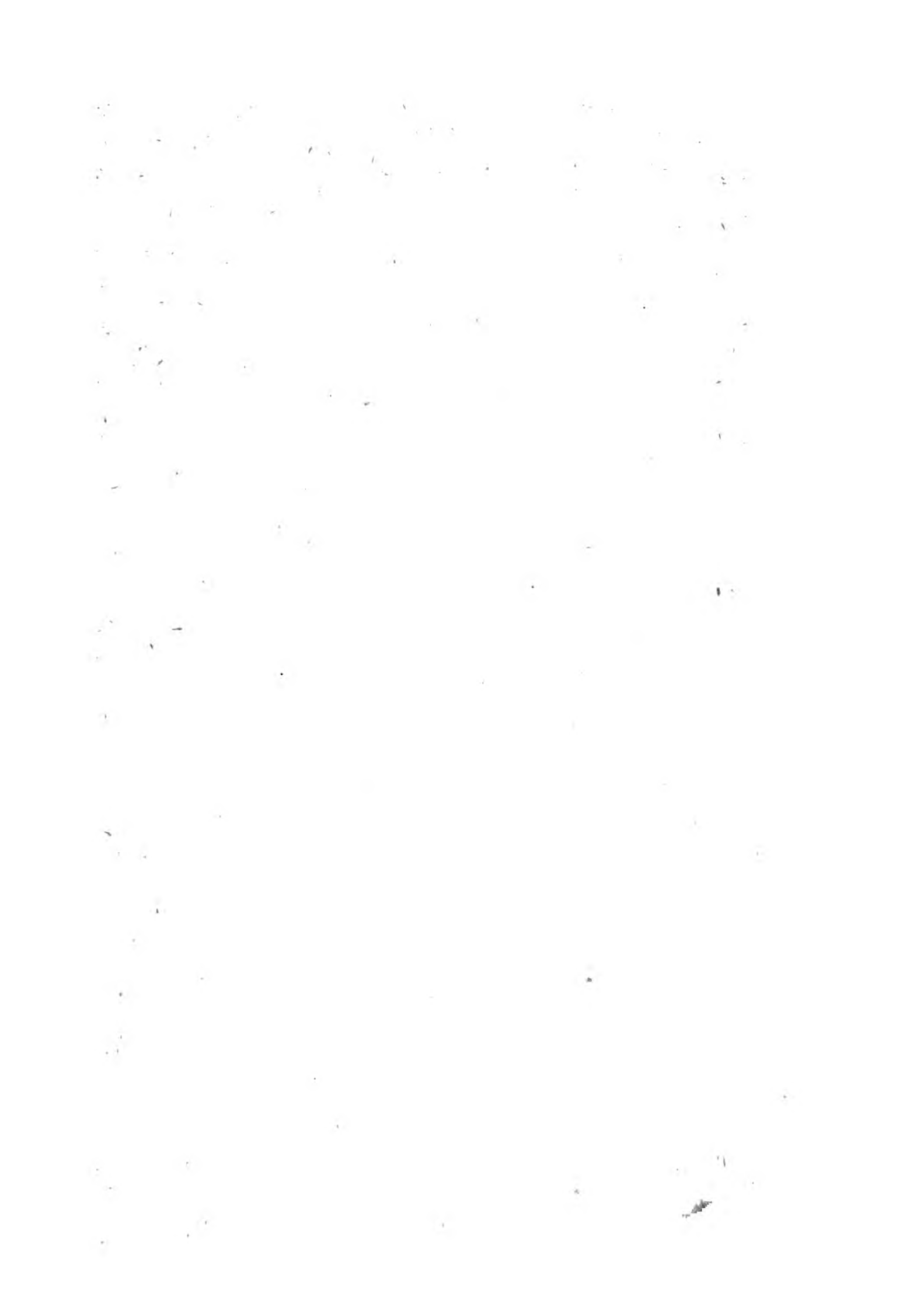
~~~~~

**COLMAR**

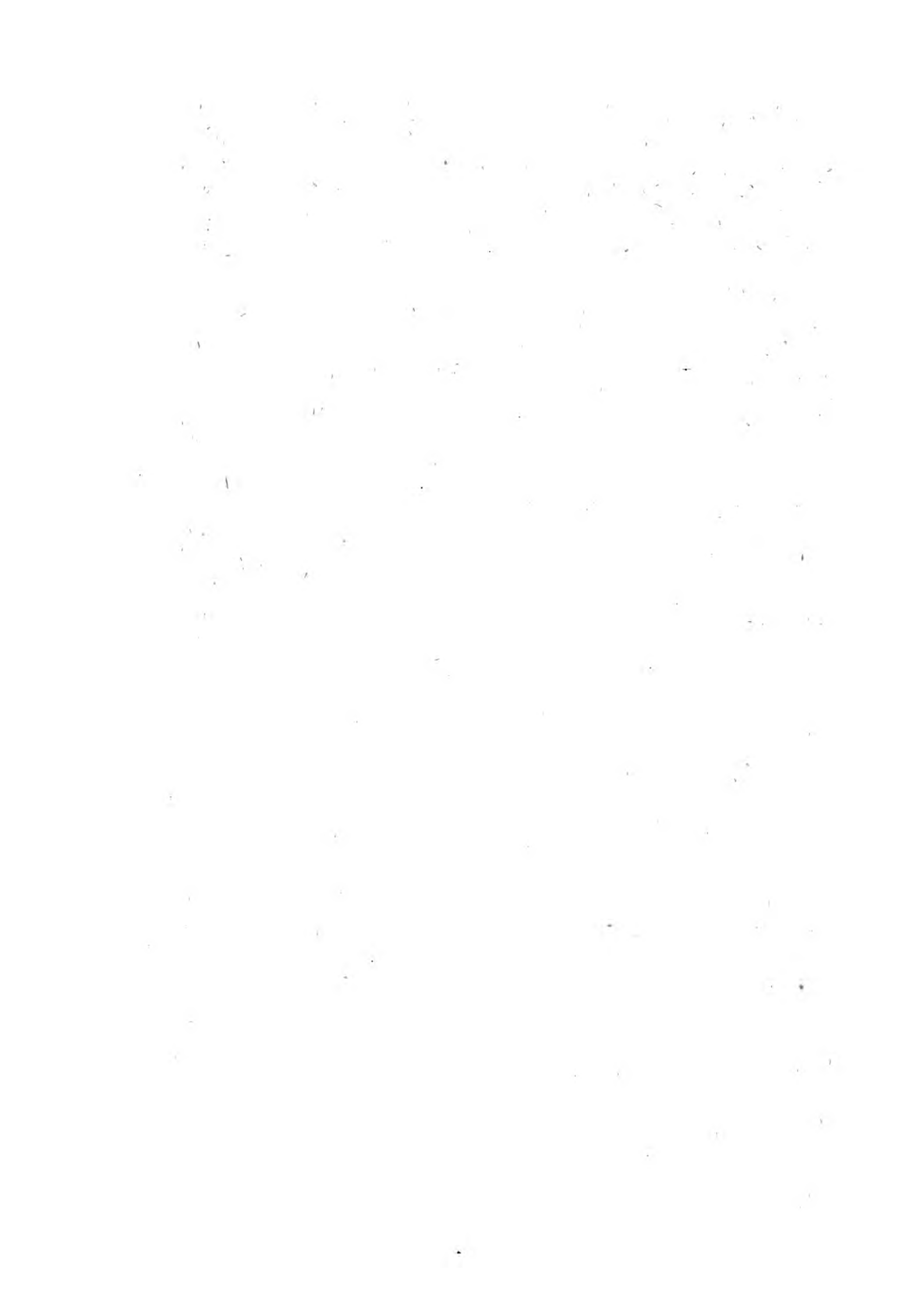
Verlag von Eugen Barth.

1881.









## LEVITICUS XVII-XXVI UND HEZEKIEL





# LEVITICUS XVII-XXVI und HEZEKIEL

EIN BEITRAG ZUR PENTATEUCHKRITIK

von

**L. HORST**

lic. theol.

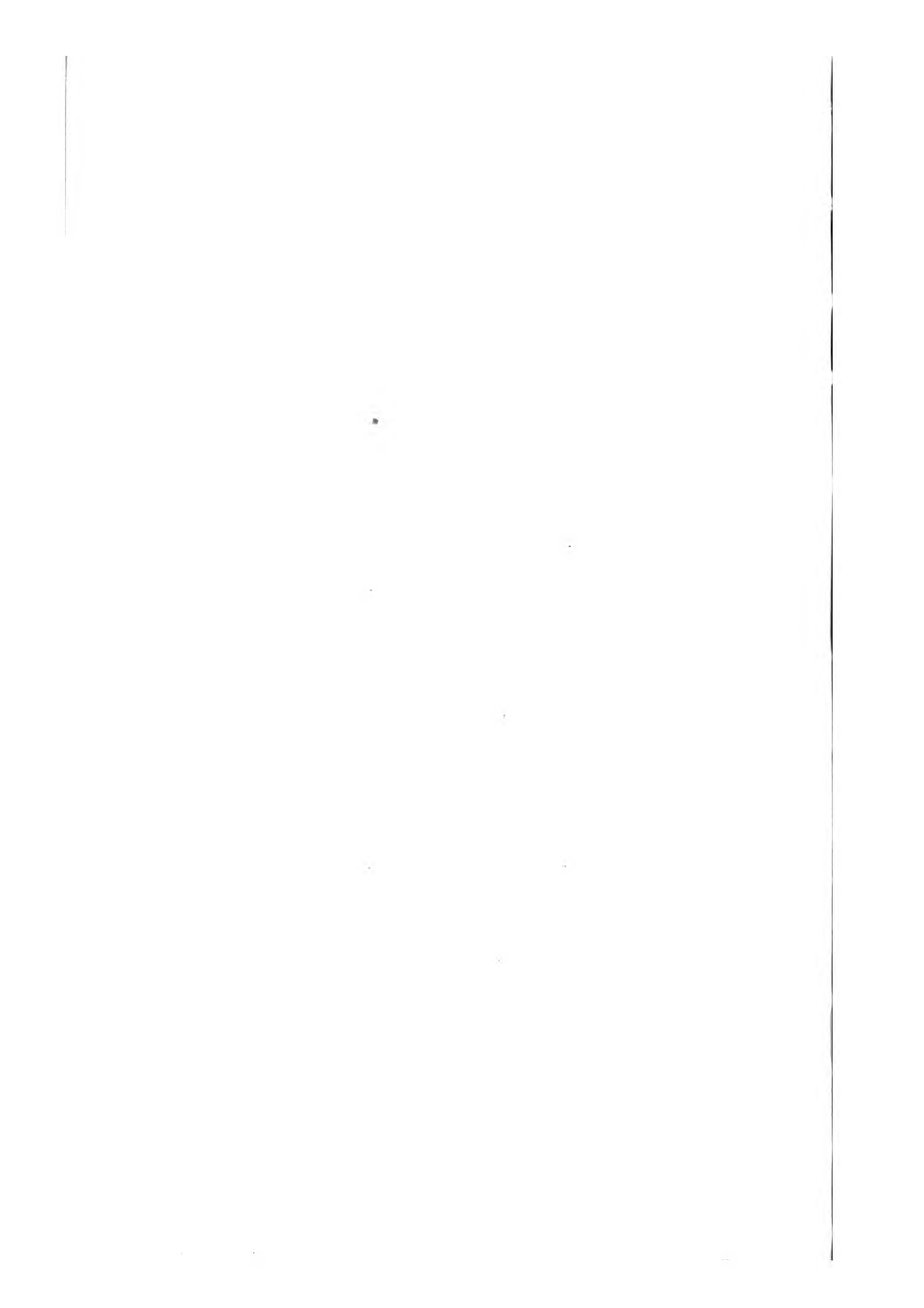


**COLMAR**

Verlag von Eugen Barth

1881.

10.11.61



## Einleitung.

---

Die Religionsgeschichte des Volkes Israel wird von den kritischen Fragen, welche den Pentateuch betreffen, fast vollständig beherrscht. Es ist gelungen hinsichtlich der s. g. Jehovistischen Schrift, des hineinverarbeiteten Bundesbuches, endlich des Deuteronomiums so ziemlich einig zu werden, während die Frage nach der Entstehung des s. g. Elohistischen Buches immer noch mit grossem Eifer verhandelt wird. Die Graftsche Hypothese, durch die erneuten Untersuchungen von Kuenen, Kayser, Wellhausen und zuletzt von Reuss, ihrem eigentlichen Urheber, in ihren wesentlichen Ergebnissen bestätigt, bricht sich allmählig Bahn. Von den ehemaligen Vertheidigern der Priorität des Elohisten ist mehr denn einer wankend geworden und hat die frühere Ansicht von dem hohen Alterthume dieses Schriftstellers modificirt, wenn auch der letzte Schritt — über die Grenze des Exils — noch nicht gethan wird. Einige haben diesen entscheidenden Schritt zu thun gewagt; andere bleiben beim Alten, und betrachten die Arbeiten der letzten Jahrzehnte, die in Graftschem Sinne geschrieben sind, als « die grossen Wasser der Kritik, welche sich über den Pentateuch ergossen haben, und allmählig sich zu verlaufen beginnen », so dass, « die nüchterne Besinnung und das maassvolle billige Urtheil — wie sie dem Bibelerklärer und Geschichtsforscher ziemen — wieder ankommen

können. » Einerseits gilt Hezekiels Zukunftweissagung als die Brücke, welche von der Deuteronomischen Zeit hinüberführt zum Elohisten ; andererseits wird behauptet, dass « aller und jeder » Beweis fehle dafür, dass die elohistische Schrift in dem Jahrhunderte nach dem Exil geschrieben sei, und dass Hezekiel dagegen zeuge. Ebenso wenig wie die grosse Frage sind eine Reihe damit in Zusammenhang stehender spezieller Fragen bisher einmüthig gelöst worden, unter anderen die in folgender Abhandlung zu besprechende Frage nach der Entstehung von Lev. XVII-XXVI und dem Verhältnisse dieses Abschnittes des Pentateuchs zu Hezekiel.

Es ist eine wohlbekannte Thatsache, dass die Berührungen Hezekiels mit dem Pentateuch überhaupt in sachlicher und in sprachlicher Hinsicht sehr zahlreich sind. Der Prophet ist mit den Schriften des Jehovisten und des Deuteronomikers wohl vertraut ; nur wird seine Bekanntschaft mit dem Elohisten von den einen bejaht, von den anderen verneint.

Was die sachlichen Berührungen Hezekiels mit dem Pentateuch betrifft, möge hier Folgendes bemerkt werden ; die Aeusserung in der Selbstrechtfertigung des Propheten vor Jahveh 4, 14 : Todtes und Zerrissenes habe ich nicht gegessen, geht auf das Verbot des Bundesbuches Ex. 22, 30 zurück, womit Deut. 14, 21 zu vergleichen ist. Die Drohung, welche das 4. Cap. beschliesst (4, 16-17) und sich Lev. 26, 26 fast wörtlich wiederfindet, ist nicht beweiskräftig für die Abhängigkeit Hezekiels vom Elohisten (vid. infra). Die Aussprüche von den Vätern, welche ihre Kinder fressen, und umgekehrt, Hez. 5, 10 haben ihre Parallelstelle, ausser Lev. 26, 29 mit geringen Variationen im Ausdruck auch Deut. 28, 53, und die Rede von den bösen Pfeilen des Hungers Hez. 5, 16 scheint auf Deut. 32, 23. 24 zurückzugehen (Hitzig, comment. p. 39. Reuss. Proph. II. 24). Die dunkle Stelle

Hez. 7, 11-13 enthält keine Allusion zum Jubeljahre (cf. Smend, der Proph. Ez. erklärt. p. 43); und geht Hez. 7, 20 auf das goldene Kalb zurück, so liegt hier eine Berührung mit der Jehovistischen Stelle Ex. 32, 2 sq. vor, wie auch die Erwähnung von Sodom, Hez. 16, 48 sq. auf das Jehovistische Capitel Gen. 19 zurückweist, wobei aber der Prophet, den Fall Sodoms auf die Verhältnisse der Gegenwart anwendend, die Bosheit der Sodomiter frei nach seiner Art ausmalt. Die Hez. 18, 6-8 erwähnten Verbote lesen wir zum Theil im Deuteronomium, zum Theil im Bundesbuch und in Lev. XVII-XXVI: dass man niemanden bedrücken solle, Ex. 22, 20 (Lev. 25, 17); dass man die Pfande zurückgeben solle Ex. 22, 25. Deut. 24, 10 sq. cf. Hez. 33, 15; dass man nicht Wucher treiben solle, Ex. 22, 24. Deut. 23, 20 (Lev. 25, 35 sq.). Die Offenbarung des Namens Jahveh, wovon Hez. 20, 5. 6, die Rede ist, findet sich Ex. 3, 15-17 beim Jehovisten und Ex. 6, 2 sq. beim Elohisten; und überhaupt lässt nur der Jehovist Gott schwören (Hez. 20, 5. 6. Schrader, Einl. ins. A. T. 280. Kayser, vorexil. Buch. 122). Was Hez. 20, 7 sq. vom Götzendienste des Volkes in Aegypten gesagt wird, passt weder zum Elohisten noch zum Jehovisten. Das Vorhaben Jahvehs seinen Grimm über Israel auszuschütten und seinen Zorn an ihm auszulassen, schon in Aegypten Hez. 20, 8 ist ebenfalls Privateigenthum des Propheten; jedoch nimmt Jahveh seine Drohung zurück 20, 9, ähnlich wie anlässlich des Wüstenzuges in der jehovistischen Stelle Num. 14, 12 sq. zu lesen ist.

Unter den Satzungen, welche Gott dem Volk in der Wüste gab, wird Hez. 20, 12 der Sabbat erwähnt, der durch alle Gesetzgeber des Pentateuchs geboten wird. Das in der Wüste gegebene Gesetz Hez. 20, 11 ist wohl das Bundesbuch; von der Widerspenstigkeit des Volkes Hez. 20, 13 wird in der Jehovistischen Stelle Ex. 32, 1-6 erzählt; eine Sabbatent-

weihung Hez. 20, 13 kommt sowohl beim Jehovisten Ex. 16, 27 (cf. Kaysér, Vorex. Buch. 50-54) als auch beim Elohisten vor Num. 15, 32 und die Drohung der Zerstreuung Hez. 20, 23 findet sich Deut. 28, 25. 36. 64. 29, 21 sq. wieder.

Im 22. Cap. werden eine Reihe von Sünden aufgezeichnet, deren Verbot im Bundesbuch und im Deuteronomium steht: 22, 7 Vergehen gegen die Eltern Ex. 20, 12. Deut. 27, 16 (Lev. 20, 9); Kränkung des Fremdlings u. s. w. Ex. 22, 20-22. Deut. 24, 14 sq. (Lev. 19, 33-34); 22, 10-11 ist zu den verschiedenen aufgezählten Schandthaten Deut. 27 (Lev. 18) zu vergleichen; 22, 12 zur Corruption des Gerichts Deut. 27, 25; endlich zu den אֱנָשֵׁי רְכִיל 22, 9 die nicht elohistische Stelle Lev. 19, 16.

Aehnlich verhält es sich mit den Parallelen aus Hez. 18 zum Gesetz.

Endlich, nach einer andern Seite hin, geht die Erwähnung Edens, des Gartens Gottes Hez. 28, 13. 31, 9. 36, 35 auf die jehovistischen Stellen Gen. 2, 8. 13, 10 zurück; Abrahams, der das Land besitzen soll, entweder auf das Jehov. Cap. Gen. 15, oder auf das eloh. Cap. Gen. 17. Für den Jehovisten entscheidet der Gebrauch von יְרֵשׁ Hez. 33, 24 Gen. 15, 7. 8, während der Elohist sich des Verb. יָרַשׁ bedient Gen. 17, 8. Es ist bekannt, dass die Bezeichnung Kanaans als des Landes, fliessend von Honig und Milch, eine Jehovistische und Deuteronomistische ist (Hez. 20, 6. 15). Das Verbot des Blutgenusses steht sowohl beim Elohisten Gen. 9, 4, als auch in den nicht elohistischen Stellen Lev. 17, 10-14. 19, 26. Wenn schliesslich Hez. 37, woselbst Jahveh von seinem Odem redet, den er in das Knochenfeld senden will um die Todten wieder zu beleben, auf Gen. 2, 4 sq. geht, bearkundet sich auch hier ein Jehovistischer Anklang, wie auch die Erwähnung der Wasser von Meriba Hez. 47, 19 auf die Erzählung des Jehovisten Num. 20, 13 zurückgeht.



Hezekiel ist also mit der Jehovistischen Geschichte durchweg bekannt : mit der Schöpfungsgeschichte, mit Eden, dem Garten Gottes, mit dem Lande, das von Milch und Honig fließt, mit den Wassern von Meriba, folglich auch mit der Geschichte des dortigen Vorfalles, mit Sodoms und Gomorras Sünde und Fall, wohl auch mit der Geschichte des goldenen Kalbes. Anderes, das der Prophet berührt, findet sich sowohl beim Jehovisten als auch beim Elohisten vor : Abrahams Erwählung, die Offenbarung des Namens Jahveh, die Sabbatentweihung. Allein nirgends zwingt der Ausdruck oder der Inhalt der Erzählung bei Hezekiel den Elohisten als die Quelle zu betrachten ; bei der Erwählung Abrahams schwebt dem Propheten vielmehr die Jehovistische Ausdrucksweise vor. Nirgends also findet sich eine Spur von Bekanntschaft Hezekiels mit der elohistischen Geschichte, während andererseits der Prophet, wie bemerkt, manchmal seine eigenen Wege in diesen Dingen geht. Aus den gesetzlichen Anführungen ergibt sich sichere Bekanntschaft mit dem Bundesbuche, mit dem Deuteronomium und mit dem nicht elohistischen in Lev. 17-26 enthaltenen Codex.

Aus Hez. 4, 4-6 mit Ex. 12, 40 Num. 14, 34 verglichen, und aus Hez. 28, 13 mit Ex. 28, 17 sq. 39, 10 sq. verglichen, hat man zwar auf Bekanntschaft Hezekiels auch mit dem Elohisten schliessen wollen, jedoch mit Unrecht. Die zweite Stelle aus der Schrift des Propheten hat das ihr mit gar vielen anderen gemeinsame Schicksal, als Originalstelle, oder als eine Nachahmung, eine Reminiscenz betrachtet werden zu können, je nach der Ansicht die man vom Elohisten hat. Nöldeke findet bei Hezekiel deutliche Nachahmung von Exodus (Untersuch. p. 68. An. 2) ; Smend hingegen (l. c. p. 222) kommt es vor « als ob jene Exodusstelle aus der Hezekielischen variirt wäre. » Was die erste hezekielische

Stelle in ihrem Verhältniss zu Ex. 12, 40 Num. 14, 34 betrifft, so genügt es hier auf die Bemerkungen von Duhm (Theologie der Propheten, 253. Anm. 1 und von Smend (l. c. 29-30) hinzuweisen.

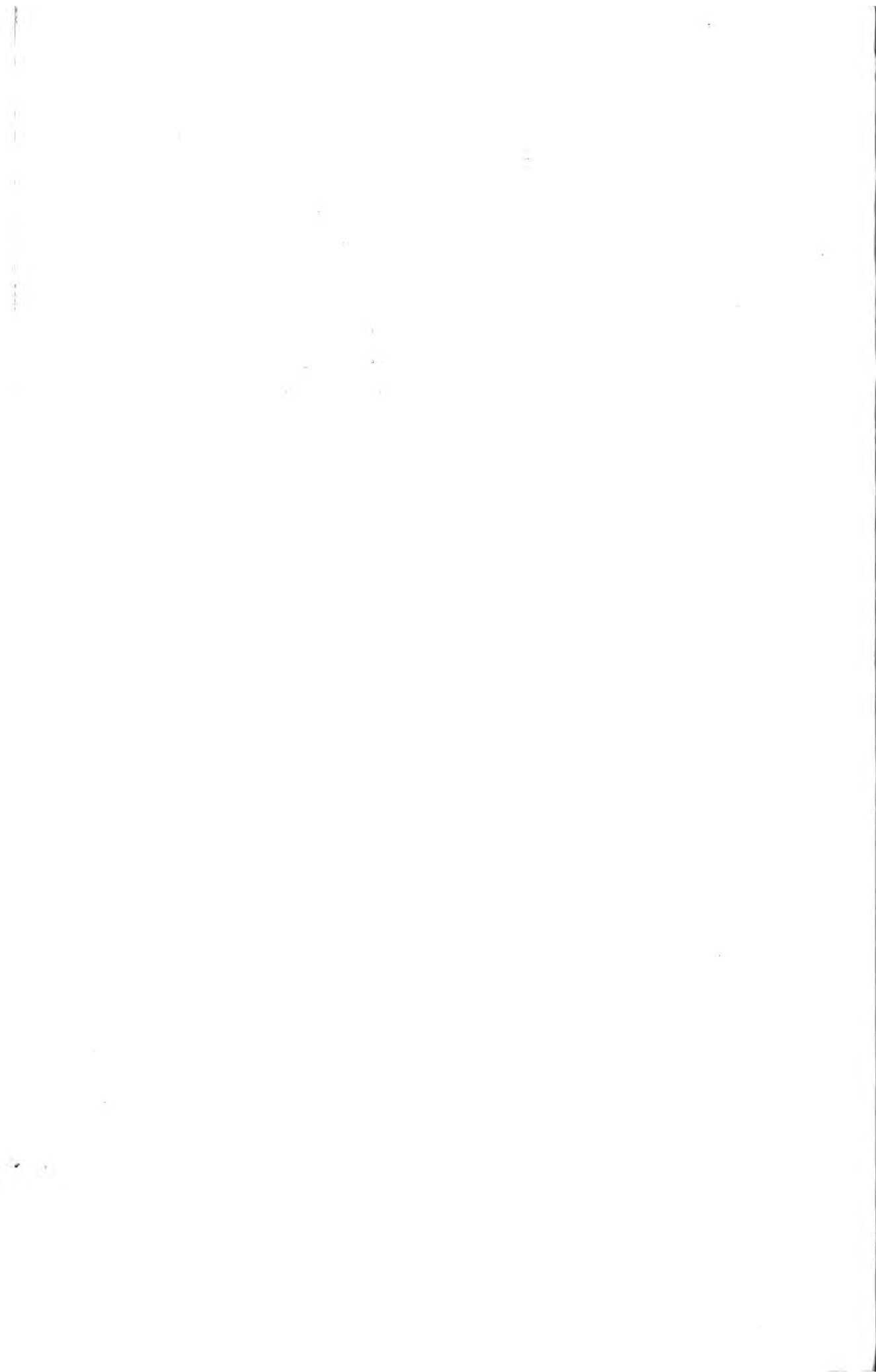
Die elohistische Gesetzgebung ihrerseits setzt die Hezekielische voraus; nicht umgekehrt (vgl. zuletzt Reuss, *l'Histoire Sainte et la Loi* I).

Weit zahlreicher als die sachlichen sind die sprachlichen Berührungen Hezekiels mit dem Pentateuch. Es wäre zwecklos das klar liegende Verhältniss des Propheten zum Jehovisten und zum Deuteronomiker mit Beispielen zu illustriren. Es finden sich auch eine ganze Reihe von Ausdrücken vor, welche er mit dem Elohisten gemein hat. Es mögen hier nur einige wenige Beispiele stehen: die « כבוד אלהי » oder כבוד יי « 1, 28. 3, 12. 23. 9, 3. 10, 4. 18. 19. 11, 22. 23 ist auch elohistisch; das נפל על-פנים 1, 28 bei der Erscheinung derselben, ebenfalls; ferner die Wendung עצם היום הזה 2, 3. 24, 2; רבו ופרו 36, 11 cf. Jerm. 3, 16. 23, 3; כל-צפור 17, 23; u. s. w. » Es wäre unnütze Arbeit sie alle anführen zu wollen (1). Stände die Priorität des Elohisten fest, so müsste man auf die Abhängigkeit Hezekiels von demselben schliessen. Allein, seitdem « die letzten Eierschalen der Ergänzungshypothese abgestreift » sind, gestaltet sich die Sache nicht mehr so einfach. Es fragt sich, auf welcher Seite die Abhängigkeit liegt, und es dürfte schwer fallen, mit Hülfe der gemeinsamen Redensarten und Wendungen *allein*, die Prioritätsfrage zu lösen.

Das Verhältniss Hezekiels zu Lev. XVII-XXVI ist ein viel intimeres. Die Aehnlichkeit der ganzen Art und Weise des Propheten mit diesem Abschnitte ist eine so grosse, eine so

(1) cf. eine längere Liste bei Nöldeke, *Untersuch.* p. 68-69, Anm.; ferner auch bei Smend, l. c. p. XXVII-XXVIII.

über das Einzelne sich erstreckende, dass von vorn herein auf sehr nahe Beziehungen des einen zu dem andern geschlossen werden muss. Die Zusammensetzung und Entstehung von Lev. XVII-XXVI und dessen Verhältniss zu Hezekiel bilden eines der eigenthümlichsten und schwierigsten Räthsel der Pentateuchkritik. Die Untersuchung der Composition und der Entstehungsverhältnisse von Lev. XVII-XXVI ermöglicht die Erörterung der Frage nach dem Verhältnisse dieses Abschnittes der Thora zum Propheten und bereitet die Lösung derselben vor.



## I. Capitel.

### § 1. Die Quellenscheidung in Leviticus XVII-XXVI.

Das Buch Leviticus wird gewöhnlich ganz dem Elohisten zugeschrieben. Allein schon *George* (Die älteren jüdischen Feste, mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs, Berlin 1835) und nach ihm *Hupfeld* (Commentatio de prima et vera temporum festorum et feriarum apud Hebraeos ratione et origine, ex legum mosaicarum varietate eruenda, Part. I. 1851; Part. II. 1852; Part. III. 1858; Append. 1865) haben mehrere Stücke aus der Festgesetzgebung als nicht elohistisch ausgeschieden. Auf diesem Grunde hat *Knobel* (Die Bücher Exodus und Leviticus erklärt, Leipz. 1857) weiter gearbeitet und eine Reihe feiner und anregender Bemerkungen aufgestellt. *Nöldeke* (Untersuchungen zur Kritik des A. T., Kiel 1869) erkennt mit Recht an, dass es in Levit. XVII-XXVI dem Style an Einheit fehle, lässt sich aber in eine Scheidung der verschiedenartigen Elemente nicht ein, was auch *Schrader* nicht thut (Einleit. ins A. T. 1869). Indessen hatte *Graf* (Die geschichtl. Bücher des A. T., Leipz. 1866) Levit. Cap. 18-23. 25. 26 dem Elohisten abgesprochen und als deren Verfasser den Propheten Hezekiel bezeichnet. *Kayser* (das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen, Strassburg 1874) versuchte zuerst eine genaue Sonderung elohistischer und anderweitiger fremder Bestandtheile in den mittleren und den Schlusscapiteln des Leviticus und schrieb das so wieder hergestellte Gesetzbuch, in Uebereinstimmung mit Graf, Hezekiel zu. Späterhin lieferte *Wellhausen* (Jahrbücher f. deutsche Theolog. 1877) eine sorgfältige und genaue Analyse jener Capitel; endlich bearbeitete *Dillmann* in der neuen Auflage des kurzgefassten exegetischen Handbuches zum

A. T. denselben Gegenstand in eingehender Weise (Exod. und Levitic. 1880), worauf sich *Kayser* darüber nochmals aussprach in seinem zweiten und dritten Aufsätze über den gegenwärtigen Stand der Pentateuchfrage (Jahrbücher für protest. Theol. 1881). So viel zur Orientirung und nun zur Sache.

In den sieben ersten Capiteln des Leviticus stehen die elohistischen Opfergesetze. Es folgt c. VIII-X die Einweihung der Aaronen zum Priesteramt; c. XI handelt von den reinen und unreinen Thieren und schliesst mit einigen Ermahnungsworten, welche nicht sehr rein elohistisch klingen; c. XII redet von der Unreinheit der Wöchnerin u. s. w.; XIII-XIV vom Aussatz, XV von geschlechtlichen Verunreinigungen. Dann folgt c. XVI das Gesetz über den grossen Versöhnungstag.

Cap. XVII handelt weiter von den Opfern, v. 1-9; v. 10-16 vom Blutgenuss und vom Genusse des Zerrissenen und Gefallenen.

Knobel (l. c. 495) anerkennt zunächst in diesem Capitel manches mit dem Elohisten Gemeinsame; z. B. die Redensarten כָּל־בָּשָׂר v. 14, נֶפֶשׁ, im Sinne von « Person » v. 10. 12. 15; רֵיחַ נִדְחָה v. 6; die « ewigen Satzungen » und « nach ihren Geschlechtern » v. 7. Dennoch, sagt er, könne es nicht vom Elohisten herrühren; denn er würde es an Cap. I-VII, wo es am besten an seinem Ort gewesen wäre, oder wenigstens wegen v. 15 sq. an cap. XI-XV angereicht, nicht aber hinter das Gesetz vom Versöhnungstag gestellt haben; ferner habe der Elohist die Verbote des Blutessens, sowie das des Gefallenen und Zerrissenen bereits gegeben, und zwar so, dass man bei ihm nichts mehr über diesen Gegenstand erwarte; ebenso passe die nachtheilige Aeusserung über abgöttisches Treiben des mosaischen Israels v. 7 nicht, da der Elohist eine günstigere Ansicht vom Volke in jener Zeit hege; endlich weiche der Ausdruck vom elohistischen Sprachgebrauche ab und treffe mit der Sprache anderer Stücke zusammen, namentlich mit cap. XVIII-XX. XXVI, von denen mit Sicherheit behauptet werden könne, dass sie nicht dem Elohisten angehören. Die ausführliche Motivirung des Verbotes des Blutgenusses v. 10-14 widerspreche der Art des Elohisten, der seine Gebote und Verbote gewöhnlich unmotivirt lasse. Anstatt



וּנְכַרְתָּ הָאִישׁ הַהוּא v. 4. 9. sage der Elohist הַנִּפְשׁ הַהוּא Lev. 7, 20. 21. 27. Ex. 12, 15. 19 etc.; dem Elohisten fremd sei מִזְבַּח יְהוָה, komme aber sonst vor, z. B. Deut. 12, 27. 16, 21. 26, 4. 27, 6 Jos. 22, 29; זָנָה vom Götzendienste finde sich wohl Ex. 34, 15 beim Jehovisten, aber nicht beim Elohisten; auch bediene er sich nicht des Ausdrucks וְהִכַּרְתִּי אֹתָהּ v. 10 sondern gebrauche die passive Construction. Aus diesen Gründen spricht Knobel das ganze Capitel dem Elohisten ab.

Allein die hervortretenden elohistischen Eigenthümlichkeiten dürfen nicht unterschätzt werden: Gottes Anrede an Moses, der es Aaron und dessen Söhnen wiedersagen soll, v. 1. 2; das elohistische Lager v. 3; das Versammlungszelt v. 4. 5. 6. 9 und die vorher schon nach Knobel angeführten Ausdrücke. Es ist aber schwer sich auf befriedigende Weise von den Textverhältnissen Rechenschaft zu geben.

Man bemerke zunächst, dass v. 3-4, mit einer einzigen geringen Ausscheidung einen guten Zusammenhang aufweisen: jeglicher Mann aus dem Hause Israels, der da schlachtet Kalb, Schaf oder Ziege im Lager oder ausserhalb des Lagers und es an die Thüre des Versammlungszeltes nicht bringt, um es Jahveh als Opfergabe darzubringen, als Blut soll es angerechnet werden selbigem Manne; Blut hat er vergossen und ausgerottet werde dieser Mann aus seinem Volke.

« לִפְנֵי מִשְׁכַּן יי » fällt in diesem Zusammenhang weg, als unnöthig nach אֶל-פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. In v. 5<sup>b</sup> wird der Faden wieder aufgenommen: sie sollen sie bringen (i. e. die Thiere, welche sie schlachten wollen) vor die Thüre des Versammlungszeltes zum Priester, und sie als Dankopfer für Jahveh opfern; und es sprengt der Priester das Blut (an den Altar Jahveh's), vor der Thüre des Versammlungszeltes und zündet das Fett an zum lieblichen Geruch für Jahveh. Eine ewige Satzung soll ihnen dies sein, auf ihre künftigen Geschlechter hin (5<sup>b</sup>-6. 7<sup>b</sup>). Wir erkennen sofort den Elohisten, an dem Lager v. 3, dem Versammlungszelte v. 4. 5. 6, an der rituellen Regel, die er zu erwähnen nicht ermangelt, v. 6; an dem Schlussworte v. 7<sup>b</sup>.

Allein v. 5<sup>a</sup> und 7<sup>a</sup> gehören ihm gewiss nicht an. Sie lauten: auf

dass die Kinder Israels ihre Opfer, die sie auf dem Felde schlachten, dem Jahveh darbringen, und fürder nicht mehr ihre Opfer den Böcken schlachten, denen sie nachhuren. Was kam aber vorher? Das « לפני משכן יי », die Bemerkung, dass die Anfangsworte von v. 3 nicht rein elohistisch klingen (איש איש מבית ישראל) können vielleicht zum Wegweiser dienen. Bei einer solchen Textverschmelzung muss der beiderseits behandelte Gegenstand, wenn nicht derselbe, so doch ein ähnlicher sein. Auch bei dem zweiten Gesetzgeber muss das Verbot gestanden haben anderswo als bei der Wohnung Jahvehs zu schlachten; dennoch sind beide Gesetze nicht identisch gewesen. Zweck der elohistischen Verordnung ist die Aufhebung jeder *profanen Schlachtung*; es soll jedesmal ein sebah selamim daraus werden. Der Zweck des zweiten Gesetzgebers ist hingegen der, dass die Israeliten fernerhin *ihre Opfer* nicht mehr den Seirim darbringen sollen; die זבחים in v. 7 und v. 5 sind *keine Schlachtungen*, sondern *gottesdienstliche Opfer*; dem entsprechend muss sein Gesetz nicht auf die *profanen Schlachtungen*, sondern auf die *Opferfrage* Bezug gehabt haben: wer seine *Opfer* nicht vor d. « לפני משכן יי » bringt, der soll ausgerottet werden; damit durch diese Massregel der Bamotdienst und der Seirimdienst draussen, בשדה, zerstört werde. Hinsichtlich dieses nicht-elohistischen Texttheiles kommt Kayser (Jahrb. f. prot. Th. 1881. 542-544) auf anderem Wege, durch Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlautes mit Hülfe der Septuaginta, zu einem ähnlichen Ergebnisse. Seine Ansicht über den elohistischen Theil des Textes scheint indess bedenklich; es ist sehr fraglich ob hier blos eine Verordnung über den Ritus des Dankopfers vorliege und ob man dasselbe in v. 3 erst so hineinragen dürfe. Nein: es wird gerade gefordert, dass jede Schlachtung zum sebah selamim werde. Zu dieser seiner Reconstituierung des eloh. Textes scheint Kayser geführt worden zu sein durch Wellhausens Bedenken gegen die Ableitung dieses Theiles des Capitels aus Q, weil darin die profane Schlachtung verboten, in Q gestattet; vgl. aber darüber Dillmann l. c. 535. Noch auf anderem Wege fände sich leicht die Lösung dieser Schwierigkeit, bei der Annahme, dass « das von Esra eingeführte

Gesetz noch nach diesem Schriftgelehrten Zusätze erhalten, theils nähere Bestimmungen, theils Umänderungen, alle aber in demselben Geiste und in verwandter Redeweise. » Noch ist zu bemerken, dass die als elohistisch ausgeschiedenen Verse 3-4. 5<sup>b</sup>. 6. 7<sup>b</sup> selbst nicht mehr ganz rein sind; es befremdet v. 3 das **איש איש מבית**, v. 4 das **ונכרת האיש ההוא**, statt **הנפש**, v. 6 das **על־מזבח יי**. Man wird sich aber leicht überzeugen, dass diese Erscheinungen, bei einem so sehr gemischten Texte, für die Richtigkeit der oben versuchten Quellenscheidung im Ganzen nicht von Belang sind.

V. 8-9 bilden die Fortsetzung des nicht elohistischen Textes, nur dass **אל־פתח אהל מועד** als eingeschoben zu streichen ist. Das Hauptziel dieser Vorschrift ist, wie **לעשות אתו ליי** ausweist, dasselbe wie Ex 22,19 (Dillmann, l. c. 537). « Du sollst ihnen sagen: ein jeglicher aus dem Hause Israel und von den Fremdlingen, welche sich aufhalten unter ihnen, der ein Brandopfer oder Schlachtopfer opfert, und es nicht bringt, es dem Jahveh zu opfern, ausgerottet werde selbiger Mann aus seinem Volke. »

Das breitmotivirte Verbot des Blutgenusses mit den Ausdrücken **נתן פנים ב הכרתי אתה** kann nicht für elohistisch gelten (10-14). Dahin aber gehören v. 15-16, woselbst der Genuss des Gefallenen und Zerrissenen verboten wird (cf. Kayser, vorex. Buch. 70. Jahrb. f. prot. Th. 1881, 544): hier wie in den elohistischen Abschnitten von cap. XI und in cap. XII wird auf die Dauer der Unreinheit Rücksicht genommen. V. 1-2 gehören der Hand des Redactors an. Levit. XVII enthält also, aus nicht elohistischer Quelle: ein Verbot anderswo als bei der Wohnung Jahvehs zu opfern; ein Verbot den andern Göttern Opfer darzubringen; endlich ein Verbot des Blutgenusses; es enthält aus elohistischer Quelle, ein Verbot der profanen Schlachtung und ein Verbot des Genusses der nebelah und terefah.

Cap. XVIII handelt vom verbotenen geschlechtlichen Umgang und bildet ein ununterbrochenes Ganzes. Es beginnt ganz im Gegensatz zur elohistischen Art, mit einer kleinen Ermahnungsrede v. 1-5 und schliesst ebenfalls mit einer solchen v. 24-30. Der Ab-

schnitt wimmelt von eigenthümlichen Redensarten ; es ist nicht möglich, dass er vom Elohisten herrühre. Hier findet sich die Formel **אני יהוה אלהיכם** / **אני יהוה** 18,23. cf. 20, 12. **הקיא** 18, 25. 28. cf. 20, 22 ; **בחקות הלך** 18, 3. 4 cf. 20, 23 ; **שמר ועשה** 18, 4 cf. 19, 37. 20, 8. 22 **זמה** 18, 17 cf. 19, 29 20, 14 ; ferner, Aeusserungen über den sittlichen Charakter der Cananiter 18, 3. 24 cf. 20, 23 ; die Notiz von ihrer Vertreibung 18, 24. 28 cf. 20, 23 ; Warnung vor Abgötterei 18, 21 cf. 19, 4. 26. 31. 20, 2-6. 27. Vom Molochdienste ist im Gesetze nur hier 18, 21 und 20, 2 sq. die Rede. Ferner bemerke man die Ausdrücke **הביא** vom Bringen in das Land Canaan 18, 3 ; 20, 22 ; **תועבה** 18, 22. 26. 27. 29. 30 ; **משפטי וחקתי** 18, 4. 5 ; die Gesetze die einer thut **והי בהם** vom Lande das durch die Unzucht und den Götzendienst verunreinigt wird und die Bewohner ausspeiet 18, 5. 25. 28. So wird man nicht umhin können dieses Capitel dem Elohisten abzusprechen, und es dem Verfasser der nichtelohistischen Abschnitte in Cap. XVII zuzuschreiben, indem die sprachlichen Merkmale und der Inhalt auf Zusammengehörigkeit hinweisen. An den elohistischen Sprachgebrauch erinnert nicht sowohl **ארץ כנען** v. 3, welches hier durch das vorhergehende **ארץ מצרים** hervorgerufen sein kann, als die Fassung von v. 29, der jedenfalls von einer andern Hand herrührt ; zur Erklärung des Standpunktes in v. 25. 27. vgl. mit v. 24 genügt doch die Annahme, dass der Schreiber des Abschnittes v. 24-30 aus der Rolle gefallen ist. Sonst findet sich hier durchaus kein Anklang an die elohistischen Redensarten, auch nicht in dem Ausdruck **האזרה** . . . . . **והגר** v. 26, wie aus dem bestimmt nicht elohistischen Verse 19, 34 zu ersehen ist. Somit ist kein Grund anzunehmen, dass hier zwei verschiedene Texte, etwa des A und des C (Dillmann, v. infra) vom Redactor zusammengestellt worden seien.

Das 19. Capitel enthält eine Sammlung von religiösen und bürgerlichen Vorschriften ; die Berührungen mit dem Bundesbuche und dem Deuteronomium, was den Inhalt betrifft, sind auffallend ; in der Form stimmt das Capitel überein mit cap. 17-18, e. g : **רבע** 18, 23. 19, 19 ; **זמה** 18, 17. 19, 29 ; **שמר ועשה** 18, 4. 19, 37

משפטי וחקתי 18, 4. 5. 26. 19, 37. Die Vorschrift über die selamim v. 5-8 steht an nicht geeigneter Stelle mitten unter bürgerlich-sittlichen Vorschriften und wird wohl ein Einschiebsel sein; mit Recht bemerkt Kayser, dass die Verse 6. 7. 8 einfach aus Lev. 7, 17. 18 wiederholt seien (Kayser, vorexil. Buch. 69). Auch v. 21-22 sind hier urspränglich fremd, vgl. 4, 26. 31. Dies beweist schon die lose Verbindung des 21. Verses mit dem 20. Das Subjekt zu dem והביא muss im vorhergehenden Verse über לא יומתו, über בקרת תהיה hinaus, in dem איש כישכב am Anfang des Verses gesucht werden. Auch in v. 1. 2 woselbst die Wendung כל-עדת בני-ישראל vorkommt ist die Hand des Redaktors bemerklich. Mit diesen geringen Ausnahmen ist das ganze Cap. dem Elohisten abzusprechen. Nichts berechtigt zur Annahme, dass es aus zweierlei Bearbeitungen eines älteren «Pflichtbüchleins» von einem Redaktor zusammengestellt worden sei. Warum sollte 30-36, und gar noch v. 37 aus der Bearbeitung des A stammen? weil 35<sup>a</sup> das erste Verbot von v. 15 wiederholt? Dieser Grund genügt nicht; 36<sup>b</sup> beweist nichts, weil der elohistische Ursprung von Ex 29, 46 Lev. 11, 45. 22, 33 Num 15, 41, worauf Dillmann (l. c. 559) hinweist, nichts weniger als gewiss ist; endlich erinnert die Fassung von v. 37 keineswegs an den Elohisten und v. 21-22 sind interpolirt.

Im zwanzigsten Capitel steht voran das Verbot Kinder dem Moloch zu opfern, v. 1-5, was gewiss nicht elohistisch ist, um so weniger, da die Ausdrücke זנה אחרי, הכרתי, נתן פנים ב, מות יומת hier wiederkehren. In Zusammenhang hiemit steht das Verbot der Wahrsagerei und Traumdeuterei, wobei der Verfasser sich abermals der oben vermerkten Ausdrucksweisen bedient. Es folgt die Mahnung heilig zu sein, die Gesetze zu befolgen, in den dieser und ähnlichen Stellen eigenen Wendungen. Dann wird der in Cap. 18 behandelte Gegenstand wieder aufgenommen und auf ähnliche Weise fortgeführt, doch nicht in völliger Uebereinstimmung; auch wird die Strafe der einzelnen Vergehen erwähnt. Auf diese Verbote folgt, wie in Cap. 18, eine Art Predigt, in demselben Style wie dort, unter Wiederholung der eigenthümlichen Redensarten



vom Thun und Hüten der Gesetze, vom Lande das seine Bewohner ausspeiet, vom Austreiben der Cananiter. V. 24 kommt die jehovistisch-deuteronomische Redeweise vom Land fliessend von Milch und Honig vor. Auch **תִּירְשׁוּ אֶת־אֲרָמָתָם** klingt jehovistisch. V. 20, 18 stimmt nicht zum anerkannt elohistischen Passus 15, 24 woselbst für das betreffende Vergehen, statt des Todes, nur eine achttägige Verunreinigung statuiert wird. Nach der Ermahnung v. 25 zwischen reinen und unreinen Thieren zu unterscheiden, erwartet man umsonst ausführliche Bestimmungen über diesen Punkt, die hier ganz an ihrer Stelle wären. V. 27 kommt wieder auf die Wahrsager und Todtenbeschwörer zu sprechen, steht aber ganz vereinsamt da, wahrscheinlich nicht an ursprünglicher Stelle. Vom Elohisten ist im ganzen Capitel keine Spur zu entdecken. Dass Cap. 20 mit Cap. 17-19 zusammenhängt, braucht nicht erst im Einzelnen nachgewiesen zu werden.

Das XXI. Capitel bringt Verordnungen über die priesterliche Reinheit und Unreinheit, über Tüchtigkeit und Untüchtigkeit zum Priesteramt. Es handelt v. 1-9 von gewissen an die gewöhnlichen Priester gerichteten Geboten und Verboten; v. 10-15 vom Hohenpriester, v. 16-24 von der leiblichen Beschaffenheit der Priester. Die Introductionsformel v. 1 klingt ganz elohistisch. Jahveh sagte zu Moses: sprich zu den Priestern, den Söhnen Aarons und sage zu ihnen. Hierauf erwartet man eine Anrede in der 2. Pers. plur. Statt dessen folgt **לֹא־יִטְמָא בְּעַמִּי** eine Anrede an den Priester, in der 3. pers. sing. Das ist nicht des Elohisten Art (cf. Wellh. 1. c. 429). Demnach ist die Ueberschrift als vom Redactor herrührend auszuscheiden. Da wir nun von Cap. XVII an, mit wenigen Ausnahmen ganz ausserhalb des elohistischen Zusammenhanges stehen, so haben wir auch keinen Grund v. 1<sup>c</sup>-4 für elohistisch zu halten. Sie verbieten dem Priester sich bei einer Leiche zu verunreinigen, es sei denn dass es sich handle um Mutter, Vater, Sohn, Tochter, Bruder und ledige Schwester in seinem Hause. Ausgeschlossen sind sein Weib und ihre Angehörigen. Der Text schreitet in der *dritten* Pers. plur. fort, was auch nicht mit der Ueberschrift v. 1 stimmt: sie (die Priester) sollen sich der äusseren Trauerzeichen

enthalten, und, v. 6, sie sollen heilig sein ihrem Gott, den Namen ihres Gottes nicht entweihen. Nur den Satz des Grundes v. 6<sup>b</sup> möchte Kayser als Interpolation ausscheiden, weil die Ausdrücke « **לחם אלהים** und **אשי יי** » Q eigen seien (Jahrb. f. prot. Theol. 1881 545); indess scheint auch dies nicht geboten; denn, während es hier « **לחם אלהי** (ך יו יכם) » und einfacher « **לחם אלהי** (הם) » ohne Zusatz heisst, v. 8. 17. 21. 22. 22, 25 schreibt der Elohist durchgängig **אשה ליהוה** oder « **אשי יי** » je nachdem, ohne Zusatz, cf. Lev. II passim; und Num. XXVIII, 24... **לחם אשה**, v. 2. **לחמי לאשי**. Der beiderseitige Sprachgebrauch ist also nicht derselbe. Somit wird auch wohl v. 8, worin das Volk ermahnt wird den Priester heilig zu halten ganz beibehalten werden müssen. V. 9 gebietet die unordentlich lebende Priestertochter zum Feuertod zu verurtheilen.

Auch der dem Hohenpriester gewidmete Abschnitt v. 10-15 kann nicht elohistisch sein: schon der Ausdruck **הכהן הגדל מאחיו** gehört nicht dem Elohisten. Der Hohepriester heisst bei ihm durchgängig Aaron, und die übrigen Priester sind nicht seine Brüder, sondern seine Söhne. Das Heiligthum heisst in unsrer Stelle **מקדש**, während doch das Versammlungszelt stehen müsste, wenn die Stelle elohistisch wäre. V. 12. 15 kehrt die für unsern Verfasser charakteristische Formel « **אני יי** » **מקדשו**, **אני יי** » wieder. Jedoch sind auszuscheiden und als Zusätze des Redactors zu betrachten v. 10<sup>a</sup> von **אשר יוצק** an und 12<sup>b</sup> cf. Lev. VIII, 12 (Kayser, vorex. Buch. 72. Dillmann l. c. 564).

Fraglich ist, ob v. 16-23<sup>a</sup> mit Kayser (vorex. Buch. 72-73. Jahrb. f. prot. theol. 1881. 545) dem Elohisten zuzuschreiben sind. V. 23<sup>b</sup> bildet zu dem Abschnitt einen angemessenen, nicht elohistischen Schluss, in genauem Parallelismus mit V. 15, dem Schlussverse der vorhergehenden Verordnung; die Vergleichung von v. 21 mit v. 18 lehrt, dass in ersterer Stelle die Worte **מזרע אהרן הכהן** als Glosse zu betrachten sind, was auch durch ihre Stellung hinter **אשר-בו מום**, anstatt gleich nach **כל-איש** bestätigt wird; endlich bemerkt Dillmann (l. c. 568) ganz richtig, *dass nur v. 17 als Anrede an Aaron erscheint*, nicht mehr v. 21, ein Beweis, dass die Stücke

älter sind als die Ueberschriften. Folglich müssen 16. 17<sup>a</sup> das Schicksal von v. 1<sup>a</sup> theilen, und v. 17<sup>b</sup> hiess es ursprünglich **מִזְרַע אֱהֲרָן** oder **אִישׁ מִזְרַע הַכֹּהֲנִים** (Dillmann l. c.). Nur ersteres ist möglich; denn sowohl v. 1<sup>a</sup>. 17<sup>a</sup> als auch v. 21 die Worte « aus dem Samen Aarons des Priesters » gehören einem Redaktor an; und erst durch diesen ist Aaron in den Text hereingekommen, weil er im Sinne und nach der Art des Elohisten schrieb; hätte v. 17<sup>b</sup> **מִזְרַע אֱהֲרָן** ursprünglich schon gestanden, so würde er die Worte: « sprich zu Aharon » nicht geschrieben, und seine Vorlage nicht unnöthiger Weise geändert haben. Da nun diese vermeintlichen Spuren elohistischer Abfassung unächt sind, so fallen die Worte « **וּמִן הַקֹּ** » ebenfalls als Einschub weg, so wie v. 23<sup>a</sup> wegen des elohistischen Vorhangs. Dillmann hat hier ganz richtig gesehen, dass auch 21, 16-24 nicht aus A sind, sondern dass irgend ein Redaktor blos einiges aus A oder nach A eingesetzt hat (l. c. 564). V. 24 schwebt ganz in der Luft; denn die Uebersetzung: « Moses that dies alles Aaron, seinen Söhnen und den Israeliten kund », ist doch nur ein Nothbehelf. Dazu muss man erst das fehlende Objekt zu **וַיְדַבֵּר** ergänzen.

Cap. XXII bietet noch grössere Schwierigkeiten; es zerfällt in mehrere Abschnitte; der im Zustande der Unreinheit sich befindende Priester soll sich der **קִדְשִׁים** enthalten v. 1-7; der Priester soll sich des Gefallenen und Zerrissenen enthalten v. 8-9; v. 10-16 handelt von den anderen zum Genusse der **קִדְשִׁים** berechtigten und unberechtigten Personen; v. 17-27 von der Beschaffenheit der Opferthiere; v. 28-30 wird verboten « an einem und demselben Tag ein Rind oder ein Schaf, sammt seinem Jungen zu schlachten » und von dem Lobopfer etwas bis zum Morgen übrig zu lassen, worauf einige Worte der Ermahnung folgen. V. 1-16 sind offenbar nicht von einer und derselben Hand; elohistische und fremdartige Elemente durchkreuzen sich; diese letzteren kommen in den vv. 28-33 zahlreich zum Vorschein, während sie im mittleren Abschnitte v. 17-27 durchaus fehlen; selbst das « **אֲנִי יי** » kommt am Schlusse von v. 25 und 27 nicht vor; hingegen erinnert an den Elohisten die Wendungen « **אִשָּׁה לִי** » v. 27. 22; « **עַל-הַמִּזְבֵּחַ לִי** » v. 22



(vgl. dagegen das nicht eloh. « על-מזבח יי » XVII, 6), die Unterscheidung verschiedener Gattungen von selamim (Kayser, Jahrb. f. Prot. Theol. 1881, 545), so dass wir wohl am sichersten gehen werden, wenn wir ihm diesen Abschnitt zusprechen. Nur v. 25 befremdet: und aus der Hand eines Fremden sollt ihr die Speise eures Gottes von keinem dergleichen darbringen; denn ein Verderben, ein Fehl ist an ihnen; sie werden nicht wohlgefällig für euch sein. Es ist überraschend, dass hier plötzlich die בני-נכר eingeführt werden, und ausdrücklich denselben verboten wird schlecht beschaffene Opferthiere darzubringen. Wenn es den Israeliten verboten, wie viel mehr den Ausländern, das brauchte nicht besonders angemerkt zu werden, in einem eigenen Verse, und war selbstverständlich. Aber es befremdet auch der nicht elohistische Ausdruck את-לחם אלהיכם. So könnten allerdings die Worte v. 25 ומיד בן-נכר לאתקריבו את-לחם אלהיכם dem elohistischen Texte fremd, und Wellhausens Aufstellung (Geschichte Israels I. 390) nicht so unbegründet sein, wie dies Dillmann (l. c. 574) zu meinem scheint. V. 28-30 sind wohl nicht elohistisch, wegen der Schlussformel « אני יי » v. 30, ihrer Aufeinanderfolge cf. Ex. 23, 18. 19 und ihres auf diese Stelle zurückweisenden Inhalts; v. 31-33 bilden den Schluss zu den bisher ausgeschiedenen nicht elohistischen Theilen von Cap. XXII. Nur die Schlussworte des sonst mit Ex. 22, 29 stimmenden v. 27 verhindern denselben auch dazu zu rechnen, oder man müsste eine Uebersetzung desselben annehmen. Bestimmt gehören dahin v. 8, der ausserhalb des Zusammenhanges des in diesem Abschnitt behandelten Gegenstandes steht, mit « אני יי » schliesst, und v. 9 mit « מקדשם / חלל », wahrscheinlich v. 2, mit Ausnahme der Anfangsworte; v. 15-16 wenigstens theilweise; alles Uebrige ist höchst unsicher; v. 3<sup>b</sup> steht das nicht-eloh. « אני יי » neben dem eloh. ונכרתה הנפש . . . . יהוה; das meiste scheint elohistisch zu sein; dafür sprechen v. 6. 7; v. 14 mit Lev. 5, 15-16 nahe verwandt. Auch Kayser's Annahme (Jahrb. f. prot. theol.) 881. 546), dass, während Q den Priestern Enthaltung vom Geheiligten Israëls im Falle der Unreinheit gebiete, Ez. ihnen vorschreibe, sich nicht durch Vorwegnahme eines An-

theils an den heiligen Gaben des Volkes zu vergreifen, ist sehr gewagt; denn gerade von « der Vorwegnahme » ihres Antheils ist im Texte eigentlich nicht die Rede.

In Cap. XXIII ist die Sachlage ziemlich deutlich. Es wird dasselbe gewöhnlich mit Ausnahme von v. 22 für elohistisch gehalten (cf. Schrader, l. c. 286 sq.). Es enthält Gesetze über 1) Sabbat 2-3; 2) Passa und Mazzoth 4-8. 9-14; 3) Pfingsten 15-22; 4) siebenten Neumond 23-25; 5) Versöhnungsfest 26-32; 6) Laubhüttenfest 33-44. Schon George (l. c. 127. 143) hat erkannt, dass 9-22. 39-43 nicht von derselben Hand herrühren, welche das übrige Capitel geschrieben hat. Hupfeld (l. c. Part. II. 3 sq.) urtheilt auf ähnliche Weise: 9-22 seien sowohl der Form nach als auch dem Inhalt nach dem kurzgefassten Festkalender, den das Capitel enthält, fremd; auch 39-43 sei ein Zusatz zum Laubhüttenfest, der offenbar aus derselben Quelle wie 9-22 stamme. Zu den fremden Bestandtheilen rechnet Hupfeld ferner v. 3, vom Sabbat; 26-32, vom Versöhnungstag, besonders wegen der Weitschweifigkeit der Ausdrucksweise, die er zu erkennen glaubt. Im Ganzen stimmt Grafs Urtheil (l. c. 78) mit dem von George und von Hupfeld überein. Nur sieht Graf ein, dass das Wochenfest im « ursprünglichen » Verzeichnisse nicht leicht hat fehlen können und betrachtet daher nicht den ganzen Abschnitt 9-22 als Einschaltung, sondern nur 12-13. 16<sup>b</sup>-30. Kayser hat das Einzelne schärfer zu bestimmen versucht. Er geht von ähnlichen Prämissen wie Hupfeld aus, verfolgt aber dabei seine eigenen Wege. Vier Grundsätze leiten ihn bei seiner Quellenscheidung. Bei den meisten Festen stelle der Elohist das Datum der Feier voran; er gebe die Tage an, an welchen Festversammlung gehalten werden solle; er füge einmal bei (v. 31) « eine ewige Satzung auf eure zukünftigen Geschlechter in allen euren Wohnungen »; weder beim Versöhnungsfeste, noch beim siebenten Neumond, noch beim Laubhüttenfest sei von Opfern die Rede; bei den beiden anderen Festen müsse es sich wohl, im elohistischen Abschnitte, ebenso verhalten. (Kayser, vorex. Buch. 73-75). Somit kommen, nach Kayser, dem Elohisten zu die Ueberschrift v. 4, Passa und Mazzoth 5-8. 14<sup>b</sup>, Wochenfest 15<sup>a</sup>. 16<sup>a</sup>. 21;

für die übrigen Feste 23-36 mit den Unterschriften 37. 38. 44. Die übrigen Verse seien dem Elohisten abzusprechen und als Ueberbleibsel einer andern durchaus auf Ackerbauverhältnisse Bezug nehmenden Gesetzgebung zu betrachten. Ganz richtig ist dabei die Annahme, dass auch beim Elohisten das Pfingstfest nicht gefehlt haben könne; nur ist wenig wahrscheinlich, dass 15<sup>a</sup>. 16<sup>a</sup> als ein Anklang an dasselbe zu betrachten seien. Es entsteht dabei die Schwierigkeit, dass man den **יום השביעי** 15<sup>a</sup> auf den **שבת** v. 8 beziehen muss, wodurch implicite gesagt wäre, dass der siebente Tag des Osterfestes ein Sabbat wäre, es sei denn, dass man das Wort **שבת** im Sinne von *Miqra Qodes* nehme, was doch wohl nicht zulässig ist, oder dass man den Sabbat darunter verstehe, der auf den siebenten Tag des Osterfestes folgt, wozu der Text selbst keine Anleitung giebt. Rechnet man hingegen **ממחרת השבת** mit zur auszuschheidenden nicht elohistischen Gesetzgebung, so ist man genöthigt es aus sich selbst zu erklären, mit Hülfe der daneben stehenden näheren Bestimmung: **מיום הביאכם** **את עמר התנופה**, von dem ersten Tag der Woche, in welcher die Ernte anfang; cf. Hupfeld l. c. Part. II. 4, wozu Graf (l. c. 129) mit Recht bemerkt es sei ganz natürlich, dass die Ernte officiell mit dem ersten Wochentage beginne. Demnach stimmt der Text trefflich zu dem was Deut. 16 gesagt wird, dass das Pfingstfest 7 Wochen nach Anfang der Ernte gefeiert werden solle. Jedenfalls aber erkennt man Spuren von Zusammenarbeit zweier Quellen in dem neben **יום המשים** unnützen **שבע שבתות תמימות** und in den Anfangsworten v. 15 **וספרתם לכם** **תהיינה** neben dem **תספרו** v. 16 unnöthig sind. Endlich wird wohl Kayser hinsichtlich von v. 18-20 das richtige getroffen haben (Jahrb. f. prot. theol. 1881. 547). Auch vom Laubhüttenfest liegt eine doppelte Codificirung vor. In der ersten v. 33-38 erkennt man leicht die rein elohistische Fassung, und mit 37. 38 ist der Abschnitt bestimmt abgeschlossen. Nun aber ist v. 39 von einem siebentägigen Laubhüttenfest die Rede, das stattfinden soll, wenn man einsammelt den Ertrag des Landes. Somit stossen wir in v. 39-43 wieder auf die nicht elohistische Quelle. Die Hand des Redaktors ist hier leicht zu unterscheiden, gleich in der genauen Zeitbestimmung

v. 39: auch am 15. des 7. Mondes; ferner v. 39, in dem kleinen Satze, welcher das hier durchgängig siebentägige Fest in ein acht-tägiges umgestaltet, im Einklang mit dem Elohisten. Aus v. 38 kann mit Wahrscheinlichkeit gefolgert werden, dass auch das Sabbathgebot v. 3 dem elohistischen Zusammenhange fremd ist. Der ländliche, mit Exod. und Deuter. übereinstimmende Charakter der Feste, Bestimmungen, welche, wie v. 22 direkt auf diese beiden Gesetzbücher zurückweisen, die Wendung « אלהיכם » v. 22. 43, der Hinweis auf die ägyptische Befreiung v. 43 zeigen an, dass der nicht-elohistische Festcalender: Sabbath 3; Erstlingsgarbe an Ostern 9-13. 14<sup>a</sup> mit Ausnahme von « עַד-עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה »; Pfingsten, 15<sup>a</sup> 16-17. theilw., 18-20 (letztere Verse aber stark interpolirt, so dass im ursprünglichen Texte nur die zwei « כַּבֻּשִׁים » beizubehalten wären), 22; Laubhütten 39-43 mit Ausnahme der oben gestrichenen Zusätze — zu der in Lev. 17-22 ausgeschiedenen nicht-elohistischen Gesetzgebung hinzuzählen sind.

Der Sachverhalt in Cap. XXIV ist im Ganzen ziemlich einfach. Es liegt hier wiederum eine Zusammenfügung zweier verschiedener Quellenschriften vor. Es ist zunächst ausser Zweifel, dass v. 1-4, welche vom Leuchter handeln, vom Elohisten herrühren: die in v. 3 genannten Gegenstände, das Versammlungszelt, Aaron, welche hier unzweifelhaft echt sind, beweisen es zur Genüge; ebenso gehören v. 5-9, welche von dem Schaubrodtisch handeln, dem Elohisten, wie auch die Conclusion v. 9 lehrt, dass die Brodte Aaron und seinen Söhnen zufallen sollen. Anders verhält es sich mit dem Abschnitt 10-23. Derselbe zerfällt in eine Geschichte und in eine Reihe von gesetzlichen Vorschriften verschiedener Art, so verbunden, dass die Erzählung v. 10-14. 23 den Rahmen der dazwischen enthaltenen Gesetze bildet. Der gesetzliche Theil bestimmt, dass wer den heiligen Namen fluchend ausspricht, sein Verbrechen büssen und gesteinigt werden solle (v. 15-16), wobei « יָמַת » und « מוֹת יָמַת » stehn, wofür der Elohist in den allermeisten Fällen « יָמַת » schreibt, ferner, v. 17, dass wer einen Menschen tödtet, « מוֹת יָמַת »; v. 18 dass wer ein Vieh erschlägt, dasselbe wieder erstatten solle, Stück um Stück; ferner v. 19, dass dem,

welcher seinem Nächsten eine Körperverletzung zugefügt, ebenso gethan werden solle, insofern v. 20 das jus talionis in seinem ganzen Umfange gilt: Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn. Schliesslich wird das v. 17-18 Gesagte nur in bündigerer Form nochmals eingeschärft v. 21; nach v. 22 sollen diese Bestimmungen für Fremdlinge wie für Eingeborene gelten, « denn ich bin Jahveh, euer Gott. » Man sieht sofort dass diese Gesetze, welche rein bürgerlicher Art sind, mit dem Elohisten, der auf Cultusangelegenheiten Rücksicht nimmt, nichts gemein haben. Dazu wird deutlich darin auf das Bundesbuch Cap. 21, dessen Bestimmungen verschärft werden, Rücksicht genommen. Sie rühren nicht vom Elohisten her, sondern sind, wie es die Formel « ich bin Jahveh, euer Gott », das passive יְיָ, endlich die besprochenen Materien selbst zeigen, zu der zweiten in Levit. 17 sq. ausgeschiedenen Gesetzgebung hinzuzuziehen. Nun noch die Geschichte, welche das Gesetz gegen das Fluchen bei dem Namen Gottes illustriert. Derartige Geschichten finden sich im Deuter. und im Bundesbuche nicht, mit welchen die nicht-elohist. Gesetzgebung in Lev. 17. sq. nach Form und Inhalt so grosse Aehnlichkeit hat. Bei dem Elohisten finden sich aber welche: man denke nur an die Erzählung vom Mann, der am Sabbat Holz auflest Num XV, 32 sq. an die Geschichte von Nadab und Abihu Lev. X. Dazu weist der Ton, in welchem die kleine Erzählung abgefasst ist, auf den Elohisten hin: so das Lager, die כַּל־הָעֵדָה, welche dann auch in v. 16 heringebracht worden ist. Ob diese Illustrirung zum Gesetze v. 15-16 vom Elohisten niedergeschrieben worden ist, oder von der Hand eines Redaktors stammt, wird erst gesagt werden können, wenn es klar geworden sein wird, ob die Gesetzgeb. Lev. 17 sq. vom Elohisten selbst in sein eigenes, oder ob dieselbe von einem Anderen in das Elohistische Buch verwoben worden ist.

Das 25. Capitel, welches vom Sabbat- und vom Jubeljahr handelt, bietet wieder verschiedene noch nicht gelöste Räthsel.

Das Bundesbuch hatte bestimmt, dass im siebenten Jahre die Armen den Ertrag des von dem Besitzer sechs Jahre lang besäeten und geernteten Feldes geniessen sollten. Lev. 25, 1-6 wird daraus



ein festes, alle sieben Jahre wiederkehrendes Sabbatjahr, an welchem der Boden ruhen soll, an welchem nicht gesäet und nicht geerntet werden darf. Dieser Abschnitt, welcher ganz und gar auf dem Gesetze des Bundesbuches beruht, ist schon deswegen gewiss mit den nicht-elohistischen Gesetzen in Lev. 17 sq. zusammenzustellen. Zu dieser Verordnung über Sabbatjahr gehören zweifelsohne v. 18-22, woselbst *nur* von dem siebten Jahre die Rede ist. Hier finden sich wieder die bekannten Ausdrücke: meine Satzungen thun, — meine Rechte beobachten und thun. In dieses Gesetz über Sabbatjahr ist aber ein anderes fremdartiges eingeschaltet worden, v. 8-17, das von der Feier des fünfzigsten Jahres handelt und von den Kritikern mit Recht dem Elohisten zugeschrieben wird. Die Frage ist aber die ob in v. 8-17 und von v. 23 an wirklich *Alles* demselben angehört. Manches klingt nicht elohistisch, z. B. v. 17: ihr sollt nicht einer seinen Nächsten drücken, und fürchte dich vor deinem Gott; ebenfalls v. 35-38, worin vom Jubeljahr nicht die Rede ist, sondern verboten wird Wucher und Zins zu nehmen; in v. 39-55 kommt auch mehreres vor, das mit dem Jubeljahr nicht in Zusammenhang steht. Nun wird v. 10 gleichsam das Programm des Jubeljahres aufgestellt (cf. Kayser, vorex. Buch. 75-77): heiligt so das 50. Jahr und rufet Freiheit aus im Lande all seinen Bewohnern; ein Jubeljahr soll es euch sein, da ihr ein jeglicher wieder kommet zu seinem *Eigenthum* und zu seinem *Geschlechte*. Dies Wiederkommen zu dem verkauften Eigenthum findet seine Anwendung auf die Grundstücke, v. 23-28; auf die Wohnhäuser in Städten mit Mauern und in Dörfern v. 29-31; auf die Levitenstädte, von welchen einzig und allein beim Elohisten die Rede ist, v. 32-34. Auszuscheiden sind aber v. 35-38, ein Zins und Wuchergesetz, das mit dem Jubeljahr in keinem Zusammenhange steht. Das Wiederkommen zum Geschlechte findet seine Anwendung in v. 39-55. Der erste Abschnitt v. 39-46 handelt vom Hebräer der sich einem andern Hebräer als Sklaven verkauft. Am Jubeljahr soll derselbe frei ausgehen. Damit hat auch wohl v. 39<sup>b</sup>-40<sup>a</sup> nichts zu thun:... du sollst ihn nicht Knechtsdienst thun lassen; wie ein Miethling, wie ein Beisass soll er

bei dir sein. Der Elohist schrieb blos: und so dein Bruder verarmt neben dir und sich dir verkauft, bis zum Jubeljahr soll er bei dir dienen, dann, v. 41, gehe er frei aus von dir, er und seine Söhne mit ihm, und komme wieder zu seinem Geschlechte und zum Eigenthum seiner Väter komme er wieder. Denn meine Knechte sind sie, die ich ausgeführt aus dem Lande Aegypten; sie sollen nicht verkauft werden, wie man Knechte verkauft. 44-46<sup>a</sup> Knechte die ihr auf ewig behalten dürft möget ihr euch kaufen von den fremden Völkern und von den Söhnen der Beisassen unter euch (der Israelit aber, der sich einem andern Israeliten verkauft, soll am Jubeljahr frei werden). V. 39<sup>b</sup>-40<sup>a</sup>. 43. 46<sup>b</sup> verordnen einfach milde Behandlung des hebräischen Knechtes. Der zweite Abschnitt 47-55 handelt von der Freilassung des Hebräers der sich einem Fremdling oder einem Beisassen verkauft hat; wobei nur v. 53, der den Zusammenhang zwischen v. 52-54 unterbricht, abermals milde Behandlung des Knechtes fordert, auszuschneiden scheint, zugleich mit dem Schlusssatze von v. 55, ich bin Jahveh euer Gott. Es erübrigt noch von dem Abschnitt v. 11-17 zu sprechen. V. 11<sup>b</sup>-12 stehen ausserhalb des v. 10 aufgestellten Programmes, sind dazu aus den für das Sabbatjahr v. 3-4 gebrauchten Ausdrücken zusammengestellt, gehören also nicht dem ursprünglichen elohistischen Texte an, sondern dem Redaktor des Sabbat- und Jubeljahrgesetzes, welcher in Betreff der Ruhe des Landes beide Festzeiten gleichmachte; v. 13 ist einfache Wiederholung von 10<sup>c</sup>. V. 14. 17 gebieten beim Ankauf und Verkauf den Nächsten nicht zu bedrücken, und sind nicht elohistisch, wie der Schluss von v. 17 beweist: fürchte dich vor deinem Gott (cf. v. 43); denn ich bin Jahveh euer Gott. Dieses Billigkeitsgesetz wird nun mit Rücksicht auf das Jubeljahr erläutert und applicirt: nach der Zahl der Jahre seit dem Jubeljahre sollst du kaufen von deinem Nächsten; nach der Zahl der Jahre der Ernten soll er dir verkaufen. Nach der Mehrheit der Jahre sollst du den Kaufpreis mehren und nach der Minderheit der Jahre den Kaufpreis mindern; denn die Zahl der Ernten verkauft er dir. Somit werden wir auch in 15-16 die Hand des Redaktors zu erkennen haben, der eine

nicht-elohistische Bestimmung v. 14. 17. nach Anleitung des elohistischen Gesetzes Lev. 25, 27. 50. 51 erläuterte und mit dem Gesetze des Jubeljahres in Verbindung brachte. Auch das 9. Jahr v. 22 mag ihm zuzuschreiben sein. Eine sehr späte Glosse finden wir in v. 9: und lasse den Posaunenhall ergehen im 7. Mond, am 10. des Monden, am *Tage der Versöhnung* sollt ihr die Posaune ergehen lassen durch euer ganzes Land. Es ist jedenfalls schwer zu glauben, dass Beginn des Jubeljahres und Versöhnungsfest zusammengefallen wären. Die Conjectur באחר statt des fehlerhaften בעשור ist sehr ansprechend; dann würden die Worte «am Tage der Versöhnung» einfach wegfallen.

Endlich tritt die reine Art des Verfassers der nicht-elohistischen Gesetzgebung in Lev. XVII sq. nochmals hervor in den zwei ersten Versen des 26. Capitels worin der Götzendienst abermals verboten wird und die Heiligung der Sabbate empfohlen, wobei die Ausdrücke שמר, «אני יי», «אלהיכם, אני יי» wiederkehren. Mit V. 3 beginnt eine lange Ermahnungsrede, sehr eigenthümlich in Styl und Gedanken, welche nicht anders aufgefasst werden kann, denn als Schlussrede zu der voranstehenden Gesetzgebung. Mit dem Elohisten kommen wenige Berührungen vor; so in v. 9 פרה ורבה, v. 31 ריח נידח, v. 46 ביד־משה. Um so zahlreicher sind die Parallelstellen aus Exodus, aus Deuteronomium, aus den Propheten, besonders aus Hezekiel. Diese Rede bildet ein Ganzes, von einer und derselben Hand Geschriebenes. Voran stehen Verheissungen; wenn ihr meine Satzungen befolgt und nach meinen Geboten handelt; so sollen die Erzeugnisse der Erde gedeihen; Friede soll im Lande herrschen; die wilden Thiere wird Jahveh vertilgen und die Feinde vertreiben; er wird wohnen unter seinem Volke, v. 3-13. Dann folgen Drohungen, in fünffacher Gliederung und Steigerung: v. 14-17, wenn ihr nicht gehorchet, und den Bund brechet, dann bestelle ich, Jahveh, Krankheiten über euch, dass ihr verschmachtet, und Feinde, die eure Saaten verzehren; v. 18-20 gehorcht ihr noch nicht, dann züchtige ich euch siebenfach ob eurer Sünden, und mache euren Himmel wie Eisen und eure Erde wie Erz; v. 21-22 fahret ihr fort im Gegensatze zu mir zu wandeln, so wird die Strafe siebenfach



erhöhet, und des Feldes Thiere kommen über eure Heerden und über euch; v. 23-26, lasst ihr euch trotz alledem nicht zurechtweisen, wird die Strafe eine siebenfach schrecklichere; dann kommt Kriegsnoth und Elend und Pest über euch, und Hungersnoth, dass ihr esset und nicht satt werdet; v. 27-33 gehorchet ihr dennoch nicht, so züchtige ich euch noch siebenmal furchtbarer; Söhne und Töchter werdet ihr auffressen müssen, um nicht Hungers zu sterben; das Letzte wird sein Verwüstung des Landes, Zerstörung der Städte; endlich wird Jahweh sein ungehorsames Volk unter die Völker zerstreuen, hinter ihnen das Schwert ausziehen — und da liegt das Land wüst und öde, und die Städte in Trümmern. V. 34-39. Dann hat auch die Noth und das Elend den Höhepunkt erreicht bei den Uebriggebliebenen im Lande und den in die Fremde Weggeführten. Und nun, wie in den Reden der Propheten, wendet sich das Blatt. Auf den Ungehorsam ist die Strafe gefolgt, auf die Strafe folgt die Bekehrung und die Aussicht auf bessere Zeiten, v. 40-45. Die Unglücklichen wenden sich zu Gott zurück und er gedenkt seines Bundes mit Jacob, mit Isaac und mit Abraham. Wohl werden sie die Strafe ihres Vergehens büßen, abtragen müssen; doch will sie Gott nicht völlig vernichten, wenn sich ihr unbeschnittenes Herz demüthigt, er will seiner Verheissungen an die Vorfahren gedenken, welche er vor den Augen der Völker aus dem Lande Aegypten geführt, um ihr Gott zu sein.

Also auch hier, obwohl in weiter Ferne, nachdem die Strafe abgetragen ist, die Hoffnung auf eine zweite Exode! Der Unbekannte in Jes. 40 sq. durfte ausrufen: Tröstet, Tröstet mein Volk — spricht Jerusalem Muth ein und ruft ihm zu, dass vollendet ist sein Kriegsdienst, dass bezahlt seine Schuld! In Levit. XXVI ist die Erlösung noch nicht so nahe, aber die Hoffnung auf Erlösung steht fest.

Somit ist diese Rede eine durchaus einheitliche, von einer und derselben Hand geschriebene. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Lev. XXVI von dem Verfasser der nicht elohistischen Gesetzgebung in Lev. XVII sq. herrührt. Den Beweis davon liefern die Ausdrücke **אלילים** v. 1. Lev. 19, 4; **הלך ב** v. 3. Lev. 20, 23 und ö. in diesen

Capiteln; שמר ועשה v. 3. Lev. 18, 4. 19, 37. 20, 8. 22. 25, 18  
אכל לשבע v. 5. Lev. 25, 19; פנה אל v. 9. Lev. 19, 4. 31. 20, 6  
נתן פנים v. 5. Lev. 25, 18. 19; ישב לבטח v. 10. Lev. 25, 22.  
v. 17. Lev. 17, 10. Man bemerke ferner den Hinweis auf die Aus-  
führung aus Aegypten 26, 13. 45. 22, 33. 19, 36; die Be-  
ziehung auf das Sabbatjahr v. 34. Lev. 25, und die Wendungen, ich  
bin Jahveh; ich bin Jahveh, euer Gott v. 44. 45.

Es werde noch hervorgehoben, dass der Elohist seine Gesetze  
nicht mit Ermahnungen und Predigten zu verflechten pflegt. Im  
Bundesbuche geschieht es wohl; noch mehr liebt unser Verfasser  
diese Manier, cf. ausser Cap. 26, auch 18, 24 sq. 1 sq. 20, 22  
sq. Am weitesten treibt sie der Deuteronomiker.

Nach Zeit und Ort wird die in Lev. XVII-XXVI enthaltene nicht-  
elohistische Gesetzgebung in die Tage Moses und an den Sinai  
verlegt: 26, 46 בהר סיני ביד-משה

Es fragt sich nun ob auch sonst noch in Leviticus Spuren des  
Verfassers dieser Gesetzgebung zu entdecken sind. Es lassen sich  
deren keine nachweisen in den neun ersten Capiteln; in diesen  
Stücken ist alles durchaus elohistisch, wenn auch verschiedenen  
Schichten der elohistischen Gesetzgebung angehörend (cf. Kuenen,  
Theol. Tijdschrift 1870. 485 sq. Wellhausen, Jahrb. f. deutsche  
Theol. I. c.).

Die Geschichte von Nadab und Abihu, sowie die Unterhandlung  
zwischen Moses und Aaron 10, 1-8. 12-20 stammen aus derselben  
Quelle. In der Mitte steht sonderbarer Weise das an Aaron und  
seine Söhne gerichtete Verbot, Wein zu trinken, wenn sie ins Hei-  
ligthum eintreten und die Ermahnung zwischen Heiligem und Pro-  
fanem zu unterscheiden, zwischen Reinem und Unreinem, und die  
Kinder Israels Gottes Gesetze zu lehren. Die Verbindung von v. 10  
mit v. 9 ist eine lose, und erinnert stark an das והביאם 17, 5;  
mit den Worten « ein ewiges Gesetz für eure Geschlechter » ist die  
Vorschrift v. 9 unwiderruflich abgeschlossen, dies um so mehr,  
da der folgende Vers mit ולהבדיל nur angehängt ist. Man ver-  
gleiche Hez. 44, 21 mit dieser Stelle: Wein soll kein Priester  
trinken, wenn sie in den inneren Vorhof eingehn; 22 sie dürfen nur

die und die Frauen heirathen . . . . . 23 und sie sollen mein Volk lehren; den Unterschied zwischen Heiligem und Profanem, zwischen Reinem und Unreinem sollen sie ihnen kund thun. Somit wird man sich des Gedankens kaum erwehren können, dass Lev. 10, 9-11 nicht von einer und derselben Hand niedergeschrieben worden ist. Entweder hat ein Redaktor den ersten Theil der nichtelohistischen Vorschrift umgearbeitet und zwar so, dass der im elohistischen Zusammenhang nöthige Aaron und das Versammlungszelt hinzugekommen sind; oder er hat eine nichtelohistische Bestimmung durch eine entsprechende elohistische ersetzt und den zweiten Theil des ersteren Textes, so gut es ging, folgen lassen: du und deine Söhne dürfet nicht Wein trinken, wenn ihr ins Versammlungszelt eintretet, dass ihr nicht sterbet, ein ewiges Gesetz für eure Geschlechter und zu trennen zwischen u. s. w. Man möge nun sich bemühen wie man wolle um dieses ך mit inf. und ך, es übersetzen mit « und zwar », oder mit « sowohl-als auch » zusammen mit v. 11; oder es als eine Fortsetzung von בְּבִאֲכֶם v. 9 betrachten; oder es übertragen durch: c'est afin de pouvoir distinguer ce qui est sacré de ce qui est profane . . . . . (Reuss) oder: ce sera une loi perpétuelle parmi vos descendants, afin que vous puissiez distinguer ce qui est saint de ce qui est profane . . . . . (Second), syntaktisch bleibt es dennoch unerklärlich und wenn man es auch auslässt, so passt v. 10 dennoch nicht als Zwecksatz zu 9<sup>a</sup> « da das v. 10 f. Geforderte nicht oder nicht bloß während des Dienstes im Heiligthum ihnen (den Priestern) als Pflicht zukam » (Dillmann l. c. 473). Aber auch die Uebersetzung: Und ihr sollt unterscheiden . . . . und lehren, ist ein Nothbehelf, weil es anders nicht gehen will. In Wahrheit haben wir hier den Schluss eines Nachsatzes, dessen regierender Satz fehlt. Wenn nun v. 10-11 nicht als die Fortsetzung von v. 9, in der jetzigen Gestalt des Textes, gelten können, würde es vielleicht richtiger sein, sie als eine unvollständig erhaltene und an einen unrichtigen Ort versetzte Ueberschrift von Cap. XI zu betrachten, wo gerade von einem solchen Trennen und Unterscheiden die Rede ist; und da diese beiden Verse gar keinen elohistischen Anstrich haben, im Gegentheil, so wird der Verdacht

rege, ob nicht in Cap. XI vielleicht auch Nichtelohistisches enthalten sei, zumal da die Schlussverse des Capitels von v. 44 an, woselbst die wohlbekanntesten Ausdrucksweisen: ich bin Jahveh, euer Gott; seid heilig wie ich heilig bin, und ein Hinweis auf den Auszug aus dem Aegypterlande sich vorfinden, an die nichtelohistischen Abschnitte in Lev. XVII-XXVI lebhaft erinnern. Laut Unterschrift v. 47 und Ueberschrift v. 2 soll das XI. Capitel von Unterscheidung zwischen Rein und Unrein handeln, in Anwendung auf die Thiere, d. h. von essbaren und nicht essbaren Thieren, nicht mehr und nicht weniger. Dazu stimmt nun was v. 2-23 gesagt wird. (1) Nur sind v. 8<sup>b</sup> und 11<sup>b</sup> mit Kayser (Vorex. Buch. 181) auszuscheiden. Mit v. 24 aber kommt etwas Neues, der Unter- und Ueberschrift Fremdes, nemlich die Bestimmung, *wie lang* derjenige, welcher dieses oder jenes unreine Thier berührt hat, unrein bleibt, also ein Einschiebsel, welches sich bis v. 40 genau constatiren lässt, da auch v. 32-38 wohl von gewissen Verunreinigungsfällen, aber nicht von essbaren und nicht-essbaren Thieren die Rede ist, und 39-40 wiederum auf die Dauer der Unreinheit Gewicht legen. Dass ferner die kleine Liste unreiner « Gewürmer » v. 41-43 als nicht elohistisch zu betrachten ist, beweist schon v. 41, worin alles « kriechende Gewürm » — also Fortsetzung von 21-23 — verboten und der ursprüngliche Zusammenhang wieder aufgenommen wird bis zum Ende des Capitels. Es ist nicht zu bezweifeln, dass Lev. 11, 1-23. 41-47 zu Lev. XVII sq. zu rechnen sei, um so mehr, da am Schluss von cap. XX ein derartiges Gesetz ausgefallen zu sein scheint. Warum der Redaktor diesen Abschnitt gerade an den Ort versetzt hat, wo wir ihn jetzt finden, muss dahin gestellt bleiben. Nicht zu übersehen ist, dass zu Lev. XI in Deut. XIV eine genauere Parallelstelle sich findet.

Cap. XII handelt von der Unreinheit der Wöchnerinnen. Der Umstand, dass hier, wie in den elohistischen Stellen von cap. XI,

(1) V. 41-42 stehen in keinem Widerspruch zu v. 21-23, hier wird כל־שרץ verboten, mit Ausnahme von etc.; dort כל־השרץ על־האדמה; hier ist von dem geflügelten dort von dem kriechenden שרץ die Rede. V. 20-23 gehören zusammen. וְלֹא־לֶחֱדָה v. 24 ist auf das Folgende zu beziehen, vid. Reuss, l'hist. sainte et la loi II. 131; anders Kayser, Jahrb. f. prot. Theol. 1881. 357.

das Gewicht *auf die Zeit* der Unreinheit gelegt wird, der cultische Charakter des Abschnittes, die Erwähnung des Sündopfers, des Versammlungszeltes weisen Zweifelsohne auf den Elohisten hin.

Wir wissen aus Deut. XXIV, 8, dass es unter den Priestern eine Thora vom Uebel des Aussatzes gab. Eine ähnliche nichtelohistische Verordnung über diesen Gegenstand in cap. XIII, 2-44. 47-58 und XIV, 34-45. 48 mit Kayser (Vorex. Buch 181. 182) finden zu wollen, scheint gewagt, da hier alle sonst zahlreich vorkommenden sprachlichen Merkmale fehlen. Aber Ex. 31, 12-14 bis **מֹת יוֹמָת** gehört eben dahin, ferner Num. 15, 37-41 das Zizithgesetz cf. Deut. XXII, 12 (Delitzsch, Zeitsch. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1880, 622), nicht aber Lev. 5, 21 sq., woselbst das vereinzelt **עֲמִית**, bei dem Mangel sonstiger sprachlicher Merkmale und dem elohistischen Anstriche des ganzen Abschnittes, nicht beweisend ist (gegen Delitzsch und Dillmann II. cc. cf. Kayser, Jahrb. f. prot. Theol. 1881. 651) (1). Wie Dillmann dazu kommt in Lev. II. VI-VII Spuren seines « Sinaigesetzes » in der Bearbeitung des Elohisten zu entdecken ist schwer zu begreifen; unsicher ist wohl die Herleitung von Ex. 6, 6-8; 12, 12<sup>b</sup> aus der nichtelohistischen Gesetzgebung, deren Fragment in Lev. XVII-XXVI übriggeblieben sind; nicht der ganze Abschnitt Ex. 29, 38-46 trägt entschieden das Gepräge unserer Sammlung, wie Klostermann behauptet (Zeitschrift f. luther. Theol. 1877. 409), sondern nur v. 46; nicht einmal ganz entschieden v. 45. Mitten in diesen ganz fremden Zusammenhang wird dieser Vers auf irgend eine Weise eingeschoben worden sein; und wiederum in fremdem Zusammenhang erscheinend ist das « **אֲנִי יי** » Num. III, 13 nicht genügend um den kleinen Abschnitt v. 11-13 dem Elohisten absprechen zu dürfen. Dasselbe gilt von Num. X, 9-10 nicht; mit Recht macht Reuss (l'hist. sainte et la loi I. 247) darauf aufmerksam, dass der Befehl 1-8 wohl Bezug habe auf das unmittelbar Vorhergehende und auf das in v. 11 Folgende. Dazwischen ist in v. 9. 10 vom Gebrauche der Trompeten im Kriege

(1) Daraus ersieht man auf wie schwachen Füßen die Beweisführung von Delitzsch (l. c. 622-623) steht, dass **אֲדָל מוֹעֵד** auch dem Heiligkeitsgesetz bekannt, also kein Phantasiebild des Elohisten sei.



und an den Festen die Rede; ein vielleicht zu Lev. XVII-XXVI gehörendes Fragment.

Aus dem bisher Auseinandergesetzten erhellt, dass aus dem elohistischen Zusammenhang in Leviticus eine Reihe von Stellen auszuscheiden sind, welche dem Elohisten nicht angehören können, die aber alle von einer und derselben Hand niedergeschrieben worden sind.

Es giebt sich zwischen dem Elohimbuch und jener anderen Quellenschrift, was die Verarbeitung beider betrifft, im Kleinen sich dasselbe Verhältniss zu erkennen, das im Grossen zwischen dem elohistischen und dem jehovistischen Werke besteht. Auch hier liegt eine oft handwerksmässige Ineinanderschachtelung verschiedener Quellen vor, auch hier wird aus der einen Quelle manches zu Gunsten der andern bei Seite gelassen. Bei dieser Arbeit giebt sich oft ein harmonistisches Streben kund, die nichtelohistische Quelle mit der elohistischen in Einklang zu bringen, während wiederum andererseits, ja in den meisten Fällen, der ursprüngliche Text der ersteren glücklicher Weise rein überliefert und einfach an die andere angereicht worden ist. Die Frage, wer beide Schriften ineinandergearbeitet und vereinigt hat muss für den Augenblick noch offen bleiben. Zunächst aber fragt es sich, ob die bisher gewonnenen Ergebnisse durch Dillmann's literarische Kritik von Lev. XVII-XXVI nicht etwa umgestossen werden.

## § 2. Dillmanns Hypothese über Lev. XVII-XXVI.

Dillmann erkennt an, dass durch die meisten Stücke des Leviticus von Cap. XVII an eine bald mehr bald minder stark hervortretende Eigenthümlichkeit der Vortragsweise hindurchgeht. Nach einer kurzen Uebersicht über die Lösungsversuche von Ewald, Nöldeke, Schrader einerseits, von Knobel andererseits; ferner von Graf und Kayser, endlich von Kuenen, Colenso, Wellhausen und Smend (der Prophet Ezeziel erklärt. 1880), deren Anschauung Dillmann mit derben Worten zurückweist, wird die « Wahrheit » verkündigt. Dillmann's Ansicht lässt sich in folgende Punkte zusammenfassen :

1. Cap. XVII-XXVI, so wie sie vorliegen, waren vor ihrer Aufnahme in den Pentateuch nie eine Versammlung für sich.
2. Es existirte einst ein älterer, vollständiger Codex, das Sinaï-gesetz (S).
3. Es wurden von demselben zwei Bearbeitungen verfertigt.
4. Die eine davon durch A, den Elohisten.
5. Die andere wahrscheinlich durch den Jehovisten (C).
6. Aus der Zusammenarbeitung dieser beiden Bearbeitungen durch einen Redaktor (R) entstanden die Cap. Lev. XVII-XXVI, so wie sie jetzt beschaffen sind.

Dass der vorliegende Abschnitt aus Leviticus nicht sammt und sonders von einer und derselben Hand niedergeschrieben worden ist, und einst, *in seiner jetzigen Gestalt*, kein besonderes unabhängiges Gesetzbuch bildete, wie etwa das Bundesbuch und das Deuteronomium vor ihrer Einverleibung in die übrigen Quellschriften des Pentateuchs, ist ohne weiteres zuzugeben. Sowohl nach der Analyse Dillmanns, als auch der oben versuchten Quellscheidung gemäss sind Lev. XVII-XXVI, sowie sie gegenwärtig vorliegen, aus verschiedenen Quellschriften von einem Redaktor zusammengearbeitet worden. Die beiden von Dillmann statuirten Quellschriften sind aber selbst zwei verschiedene von einander unabhängige Bearbeitungen eines älteren verloren gegangenen Sinaïgesetzes; die eine Bearbeitung rührt von A, dem Elohisten, die andere wahrscheinlich von C, dem Jehovisten her. Diese Combination ist gewiss scharfsinnig und sehr kunstreich. Es ist wohl der Mühewerth ihr genau nachzugehen.

Wie verhält es sich mit der von A herrührenden Bearbeitung des hypothetischen S? Wir setzen beim 23. Cap. des Leviticus an. Hier soll ein Capitel vom Elohisten vorliegen, in welches ein Abschnitt des Sinaïgesetzes aufgenommen worden wäre, mit andern Worten, ein Capitel aus der Bearbeitung des S durch A. « An der Abkunft der einzelnen hier zusammengestellten Gesetze von A ist nicht zu zweifeln. » Richtig wird anerkannt, dass 9-22. 39-43 durch Inhalt und Vortragsweise von den übrigen Abschnitten in diesem Capitel stark abweichen. Hier liegt also die Quelle S zu Grunde,

welche sonst auch vielfach von A in seiner Weise neu soll bearbeitet worden sein. Für dies Capitel kommt also Dillmanns Ansicht auf diejenige, welche Ewald, Nöldecke, Schrader über Levit. 17-26 im ganzen ausgesprochen haben, zurück. Von der Bearbeitung des S durch C ist in unserm Capitel nichts vorhanden; die Bearbeitung des S durch A liegt ausschliesslich vor. Der Punkt aber auf den es hier ankommt ist gerade der, ob der Elohist selbst das Stück Sinaïgesetz in sein Werk aufgenommen und verarbeitet hat, oder ob nicht viel mehr A und S von einem Dritten zusammengebracht worden sind? Zunächst werde bemerkt, dass bei der ersten Betrachtung der rein elohistischen Theile unseres Capitels, das Pfingstfest zu fehlen scheint; von A selbst rühren her die Gesetze über Mazzot 4-8, siebenten Neumond 23-25, Versöhnungstag 26-32, und Laubhüttenfest 33-36; warum Sabbat und gewöhnliche Neumondfeiern hier nicht erwähnt werden ergibt sich aus v. 38; aber für das Pfingstfest allein hätte der Elohist ausschliesslich einem Andern das Wort gegeben? Ist es nicht natürlicher anzunehmen, dass ein dritter, ein Redaktor, das elohistische Pfingstfestgesetz durch ein anderes ersetzt hat, aus derselben Quelle, der auch v. 9-14. 39-44 entnommen wurden? Nun aber finden sich in 15-22 deutliche Spuren, dass auch im ursprünglichen elohistischen Texte von einem Pfingstfeste die Rede gewesen ist. Die Zeitbestimmung in v. 15. 16 verräth eine Verarbeitung von zwei Texten; in v. 21 ist der elohistische Wortlaut vollständig erhalten, vgl. v. 8. 30-31. 36; v. 18-20 sind von elohistischen Redensarten durchzogen, und zwar so, dass Dillmann selbst anerkennen muss, dass ein Redaktor hier thätig war; und das gilt nicht nur für v. 18-20, sondern für den ganzen Abschnitt über das Pfingstfest. So verfährt kein Schriftsteller mit seinem eigenen Werke.

Ferner kann es Niemanden entgehen, dass v. 37. 38 den definitiven Schluss der elohistischen Gesetze bilden; es wird nachher nichts mehr erwartet. Nun kommt aber, mit  $\text{¶}$  angehängt ein zweites Gesetz über Laubhütten; das einzig Neue was dasselbe bietet ist in v. 40 und 42 enthalten; die abweichende Zeitbestimmung und Festdauer wird nach 33-36 harmonisirt. Wären nun



diese besonderen Bestimmungen in v. 40. 42 von demselben Schriftsteller aufgenommen worden, der 33-38 verfasste, so würden sie wohl vor 37-38 zu stehen gekommen sein, und das übrige aus 39-44 hätte er wohlweislich weggelassen. Es ist unwahrscheinlich, dass ein Verfasser selbst seinem eigenen Gesetze ein fremdartiges angehängt habe, in dem die Zeitbestimmung des verordneten Festes eine andere ist, in dem noch deutlich das Laubhüttenfest ein sieben-tägiges, während bei ihm es achttägig ist; dass er die Ausgleichung so ganz äusserlich vollzogen, indem er v. 39<sup>a</sup> (Anfang) aus v. 34 nahm, und daneben die andere Bestimmung.... באספכם stehen lies, den achten Tag seines eigenen Textes gelegentlich herein-brachte, ohne selbst die Differenz bei der Gesetzgebung in diesem Punkt zu verwischen. Zwischen der Anreihung und Verarbeitung durch A oder durch R ist die Wahl nicht zweifelhaft. Sie kann nur auf R fallen. Endlich ist 9-14 an 4-8 nur angereiht, und zwar so äusserlich, dass in v. 11 ממחרת השבת unverständlich geworden ist, was nicht nur darauf hinweist, dass hier eine von 4-8 verschiedene Quelle vorliegt, sondern auch, dass in dieser zweiten Quelle, vor v. 9 ein mehreres stand: es kann dies nur ein Mazzot-gesetz gewesen sein; denn sonst sieht man nicht ein, warum der Sammler das Fragment 9-14 an das elohistische Mazzotgesetz an-gereiht haben würde. Es liegen also hier, wie die Quellenschei-dung es übrigens schon erwiesen hat, Fragmente zweier vollständiger Festgesetzgebungen vor: die des A, nach Dillmanns Bezeich-nungen, mit Mazzot, Pfingsten, siebtem Neumond, Versöhnungstag, Laubhütten, und die des S mit Mazzot, Pfingsten und Laubhütten. Beide Texte sind von einem Redaktor miteinander verarbeitet wor-den. Somit fällt zugleich auch der erste gegen obige, auch von Kayser und Wellhausen vorgetragene Ansicht gerichtete Einwand, dass keines von den beiden Festgesetzen vollständig sei, und jenem das Pfingstfest, diesem das Mazzotfest fehle. Der zweite Einwand ist der, dass durch die angeblich fremde Hälfte die Zeichen des A so durchgehen, dass man mit Annahme von blossen Interpolationen nicht auskomme. Es ist schwer einzusehen, was damit bewiesen werden soll. Dillmann erkennt ja selbst an, dass die « angeblich

Fremde Hälfte », in der That fremd ist, weil sie dem S entnommen ist; die Zeichen des A in S sind doch Interpolationen; wie sollte man dieselben sonst nennen? Die Frage ist gerade, ob diese Interpolationen von der Hand des A oder des R herrühren. Ferner, daraus «dass A zwar von Passah-Mazzoth und Versöhnungstag schon früher ausführlich, dagegen von Pfingsten und Laubhütten bisher noch nirgends gehandelt hat und diese unmöglich übergehen oder mit den dürren Sätzen 34-36 abthun konnte», folgt noch nicht, dass 15-22. 39-44 ein durch A überarbeitetes Stück von S seien. Prämisse und Schluss stimmen nicht zu einander. Uebrigens hat A, auch wenn 15-22 ihm fast ganz fremd ist, das Pfingstfest nicht unberücksichtigt gelassen, und den siebenten Neumond auch mit einem dürren Satze abgethan. Dass 23, 15-21 in Num. 28, 26 sq. vorausgesetzt ist, ist zu viel gesagt und auf die acht elohistischen Fragmente in 23, 15-21 zu beschränken; die Dublette v. 22 neben 19, 9, welche letztere Stelle gewiss nicht aus A ist, beweist nicht dass v. 22 aus A sei; aus der Prämisse wird zu viel gefolgert; nur dies geht aus ihr hervor, dass Lev. 23, 15-22. und Lev. 19, 9 nicht aus derselben Quelle stammen; endlich, dass A auch sonst viele Stücke des S in seiner Weise neu bearbeitet hat ist gerade das quod demonstrandum, und die Behauptung, dass Kaysers Quellenscheidung, mit welcher die oben vorgetragene in den meisten Punkten stimmt, willkürlich und unthunlich sei, ist keine Widerlegung.

Somit fällt die Ansicht, dass in Lev. 23, ein Abschnitt aus der Bearbeitung des S durch A vorliege.

Gehen wir über zu Cap. XXV. Es ist hier, auch mit Delitzsch (Zeitsch. f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 622) daran festzuhalten, dass v. 1-7 über das Sabbatjahr nicht elohistisch sind. Das beweist die Vergleichung mit den nicht elohistischen Stellen v. 18-22; 26, 34 sq. Bei der Behauptung, dass v. 1-7 elohistisch seien, trotz v. 18-22; 26, 34 sq., welche sich darauf beziehen, muss Dillmann annehmen, dass bei C die gleiche Fassung des Gesetzes über das Sabbatjahr stand. Daraus folgt aber gerade dass 1-7, welche kein einziges elohistisches Merkmal tragen, zu

18-22 gehören, dass 26, 34 sq. und 25, 1-7 aus derselben Quelle stammen. Wenn dem also ist, so sind v. 11-12, auf Grund von v. 4-5 von einem Redaktor geschrieben worden, der auf diese Weise das elohistische Gesetz über Jubeljahr mit dem nicht-elohistischen Gesetz über Sabbatjahr verband; denn in S, wie Dillmann zugiebt, stand ersteres nicht. Dass eine so ungeschickte Combination zweier Gesetzgebungen, wie sie in v. 7-22 vorliegt nicht von dem einen oder von dem anderen Gesetzgeber selbst, der ja sein eigenes Werk jämmerlich dabei zugerichtet hätte, sondern von einem Dritten zu Stand gebracht worden ist, springt in die Augen. Das Jubeljahr stand nicht im s. g. Sinaïgesetze; es standen aber in demselben eine Reihe kleiner Vorschriften über milde Behandlung der Knechte, gegen Uebervortheilung des Nächsten, gegen Wucher. Nun sollte der Elohist sich von seiner Vorlage so haben beeinflussen lassen, — worin, man merke es wohl, vom Jubeljahr nicht die Rede war — dass er die hieher nicht gehörigen Bestimmungen z. B. v. 17-18. 14. 43 und am Schlusse einzelner Verse (cf. die Analyse des Cap.), so wie die Stelle 35-38, welche in der That den Zusammenhang unterbricht, und von der Dillmann in gemilderter Form wenigstens dies zugeben muss, dass « der Zusammenhang des A diese Sprüche nicht nothwendig erforderte », in sein eignes sonst wohl geordnetes und gegliedertes Jubeljahrgesetz eingeschoben haben? So wie die überarbeitende und zusammenfügende Hand eines dritten in v. 7-22 sich deutlich zu erkennen giebt, so auch im Reste des Capitels. Der Elohist hat sein Gesetz über Jubeljahr selbstständig, ohne es mit fremdartigen Bestandtheilen zu versetzen, geschrieben; die Zusammenarbeitung desselben mit der nicht-elohistischen Quelle ist das Werk eines Redaktors. Wiederum werden Kayser's und Wellhausen's Ansichten gerade zu als willkürliche und im Ernst undurchführbare bezeichnet und damit abgefertigt. Nun auch hier fällt die Hypothese, dass A eine ältere Vorlage benutzt habe; von einer Bearbeitung des S durch A ist keine Spur zu entdecken.

In Levit. XXIV sollen v. 15-22 von S herrühren, und von A mit der Erzählung des Gotteslästerers in Verbindung gebracht und

durch dieselbe illustriert worden sein. Nun aber stösst sich Dillmann an das **השם** an Stelle des Namens « **י** »; das sei Sprachgebrauch der späteren Juden; aber der Hypothese zu lieb, dass die Erzählung von A herrühre, und ferner dass A sehr alt sei, heisst es: es versteht sich, dass dieses **השם** hier und **שם** v. 16 nicht ursprünglich ist, sondern erst von jüdischen Schreibern statt **יהוה** oder « **י** » eingesetzt wurde. So wäre der eine Stein des Anstosses auf eine höchst bequeme Weise beseitigt. Es ist aber noch ein anderer vorhanden. V. 12<sup>b</sup> fällt Dillmann das Wort **פרש** auf, das nur noch Num. 15, 34 und in nachexilischen Schriften, wie im Aramäischen vorkomme; nun, die Sache ist ganz einfach: 12<sup>b</sup> rührt her von der allerjüngsten Redaction. Aber dieses unglückselige Versglied darf in der Erzählung nicht fehlen; die Leute wissen nicht, welche Strafe sie dem Gotteslästerer auferlegen sollen; desswegen bringen sie ihn zu Moses, damit er ihnen von Gott her Bescheid gebe, und sie setzen ihn ins Gefängniss, bis die göttliche Entscheidung ertheilt worden; dann spricht Jehovah zu Moses: Führe den Lästerer aus dem Lager heraus, u. s. w. — Das Wort **פרש** ist sehr jung, die Wendung **השם** ebenfalls, desswegen darf man sie dennoch nicht ausscheiden, sondern es ist einfach anzuerkennen, dass die kleine Erzählung selbst der allerjüngsten Redaction angehört. Freilich ist dann mit der Bearbeitung des S durch A wieder nichts, und es bleibt unbewiesen, dass v. 15-22 aus S durch A aufgenommen worden seien. Dass v. 16 von **רגום** an unächt ist, beweist die Vergleichung mit v. 11. 14. 23.

Da Dillmann Cap. XXI dem C zuschreibt, mit Ausnahme einiger kleinen Zusätze aus A oder nach A, durch einen Redaktor, ist hier darüber weiter nichts zu bemerken; und da nun einmal ausgemacht ist, dass in Cap. XXIII-XXV eine Verarbeitung von zweierlei Quellen durch einen Redaktor vorliegt, wird es sich in Cap. XXII nicht anders verhalten.

Sehr interessant für die Würdigung der Hypothese Dillmanns ist Cap. XVII. Die erste Vorschrift, dass alle Schlachtung opferbarer Vierfüssler an der Stiftshütte geschehen, Blut und Fett derselben Gott dargebracht werden solle, ist, nach Dillmann, nicht

einheitlicher Natur. Sie enthält das diesbezügliche Gebot des A, mit Grundlegung des S, und darin verarbeitet, das Gebot des C, über denselben Gegenstand, mit Grundlegung desselben S, wobei besonders v. 4-7 einen gemischten Text enthalten, beide Gebote von dem R zusammengearbeitet. A priori fragt man sich, wie es Dillmann möglich sein wird, die Fragmente des S, welche A verarbeitet hat, von denen zu unterscheiden, welche C verarbeitet hat, da doch beide, A und C, denselben Text aus S benutzt haben. Wenn also mitten in einem elohistischen Satze, ein Stück S vorkommt, woran kann man erkennen, ob dieses Stück S der Bearbeitung des A oder des C angehöre, zumal da ein Redaktor die beiden auf derselben Grundlage gemachten Bearbeitungen, wiederum zusammengearbeitet hat! Doch sehen wir zu, was in unserm Abschnitt A zu kommen kann. V. 3 und v. 4, letzterer Vers mit Ausnahme von « **לפני משכן יי** », das nach dem **אהל-מועד** nicht nöthig ist; eine Cumulation der Ausdrücke, welche wohl auf Verarbeitung von zwei Texten beruht, also nicht ein Stückchen S, von A beibehalten; warum hätte A zweimal dasselbe mit andern Worten geschrieben? aber höchst wahrscheinlich, ein Stückchen S aus C, vom Redaktor hier eingeschoben. In v. 5 haben wir, nach Dillmann selbst, eine Verarbeitung von A und C durch R (l. c. 535). In v. 6 ist « **מזבח-יי** » dem Elohisten fremd, ist es ein Stück S, durch A, dem der Rest des Verses angehört, aufgenommen oder ein von R eingeschobenes Fragment aus SC? Dillmann spricht sich darüber gar nicht aus. Aber was für ein Interesse konnte A haben hier gerade den Wortlaut des S beizubehalten, der ihm sonst fremd ist, anstatt ihn leise zu verändern in **על-המזבח**? Besser nimmt man an, dass auch hier der Redaktor thätig gewesen ist, gerade wie in den vorhergehenden Versen. V. 7<sup>a</sup> gehört nicht zu A; während v. 7<sup>b</sup> von seiner Hand ist, und beide Vertheile aus C und aus A von R zusammengestellt worden sind. Wo bleibt denn nun, nachdem wir an Dillmanns eigener Hand den verwickelten Weg gegangen sind, bei A eine einzige Spur der Vorlage S, der Bearbeitung von S? Denn das einzige **איש איש** (auch eloh. Num 5, 12. 9, 10) kann nicht als solche gelten. S verschwindet vollständig aus dem Texte



von A. Und wenn Dillmann sagt, dass bei S ursprünglich etwa stand, dass man opferbare Thiere nicht schlachten solle, ohne das Blut davon an den Altar Gottes zu geben (was übrigens nicht aus 1 Sam. 14, 32-35, wo vom *Blutgenuss* die Rede ist, erhellt) — wobei, zum Ueberfluss, da S uralt sein soll, an eine Vielheit von Altären zu denken ist —; und bei dem Elohisten die Fassung eintritt, dass wer ein Thier schlachtet, es zur Stiftshütte zu bringen habe, damit der Priester Blut und Fett weihe — so heisst dies, nicht dass der Elohist den Text von S zu Grund legt und ihn bearbeitet, sondern dass er einfach von sich aus ein anderes Gebot aufstellt. Uebrigens ist diese Fassung bei S reine Hypothese, da es sich über die Bedeutung des nicht-elohistischen Gesetzes in unserem Abschnitt, das ja auch auf Grund des S verfasst sein soll, streiten lässt.

Also auch hier wiederum zwei verschiedene, von einander unabhängige Texte, welche von einem Redaktor zusammengearbeitet worden sind. Demnach verhält es sich ebenso in v. 8-9. V. 10-14 gehören nicht zu A und in der rein-elohistischen Stelle 15-16 zeigt sich keine Spur der Bearbeitung irgend einer Vorlage. Am Schlusse des einleitenden Abschnittes zu Cap. XVII, macht Dillmann die liebenswürdige Bemerkung, dass die von andern aufgestellte «Behauptung einer nachdeuteronomischen oder gar nachexilischen Abfassung dieses Stückes geradezu widersinnig» sei.

Ebenfalls ist zu fragen, nach welchen Merkmalen Dillmann in cap. XIX dazu kommt, unterscheiden zu können, dass 2<sup>b</sup>-29 und 30-37 aus zwei verschiedenen Bearbeitungen einer und derselben Vorlage herzuleiten sind? Wegen der Dubletten v. 30 cf. v. 3, v. 35 cf. v. 15? Es geht nur daraus hervor, so wie aus der Unordnung des Capitels, dass dasselbe ein Sammelwerk ist, aus verschiedenen Quellen von einem R zusammengestellt. Aber dass v. 30-37 in A je gestanden habe, kann auf diese Weise nicht bewiesen werden; denn es kommt in diesem Abschnitt kein einziges Wort vor, das die Hand des A verriethe, auch nicht 36<sup>b</sup>. V. 21-22 sind offenbar eine Interpolation. Von wessen Hand; von A oder R? Das kann hier kein Mensch sagen; die Wahl muss sich nach dem

Gesamtergebnisse über die Composition von Lev. XVII-XXVI richten.

Was Cap. XVIII betrifft, ist der einzige Grund, warum Dillmann 6-20 dem Elohisten zuschreibt, der, dass er in 20, 8-24 den C zu erkennen glaubt. Allein in 6-20 kommt keine einzige Spur des Elohisten vor; höchstens den Schluss kann man aus dem Vorhandensein beider Paralleltexte in cap. 18 und 20 ziehen, dass sie aus zwei verschiedenen Quellen stammen; daraus folgt aber nicht, dass 18, 6-20 in A stand und 20, 8-24 in C. Noch mehr; derselbe Redaktor, der das XVIII. Capitel geschrieben hat, hat auch das XX. verfasst, wie klar und deutlich gerade aus den Schlussversen von cap. XVIII und aus 20, 7-8. 22-24 sich ergibt.

So verschwindet jegliche Spur einer Bearbeitung des hypothetischen S durch A. Ein solches Buch hat niemals existirt. Die angeblichen aus S herrührenden, durch A überarbeiteten, von A aufgenommenen Fragmente sind weder durch A aufgenommen noch durch A überarbeitet, sondern von einem Redaktor mit demselben in Verbindung gebracht und zum Theile harmonisirt worden.

Steht es vielleicht besser mit der Bearbeitung des S durch den Jehovisten? In einer Hinsicht ja; denn, während es niemals eine Bearbeitung des S durch A gegeben hat, rührt doch die in allen nichtelohistischen Partien von Levit. XI. XVIII-XXVI enthaltene Gesetzesammlung von einem und demselben Schriftsteller her, der in cap. XVIII und sonst die paränetischen Einleitungs- oder Schlussverse geschrieben hat, und dazu noch die grosse Rede in cap. XXVI. Es ist aber die Frage, ob dieser Schriftsteller der Jehovist wirklich sei? Auf ihn weist nach Dillmanns Ansicht die grosse Rede cap. 26, wegen der fliessenden Schreibweise — ein sehr dürftiger Grund — und auch einiger (sic) ihm geläufigen Ausdrücke, wovon acht angeführt werden, während auf die zahlreichen Ausdrucksweisen, welche in Lev. XXVI vorkommen, dem Jehovisten aber ganz fremd sind, kein Gewicht gelegt wird. Das schon ist bedenklich für Dillmanns Hypothese. Noch mehr; dieser Gelehrte muss selbst zugeben, dass hier eine Reihe anerkannt junger Ausdrücke vorkommen, welche auf die Zeit des Jehovisten nicht passen; dass endlich in

dieser Rede die traurigen Zustände des Exils sehr lebhaft und erfahrungsmässig geschildert sind. Und nun, ein salto mortale; hinaus mit den verdächtigen Stellen. Dillmann sagt: liest man unbefangen v. 3-31 — warum denn nicht 3-46? — so wird man darin *ausser einigen Ausdrücken kaum* etwas finden, was nicht im 8. Jahrhundert schon so gesagt werden konnte; gegenüber von den kurzen Worten v. 16. 19. 29 erscheinen die längeren Schilderungen Dt. 28, 22. 23 sq. 53-57 doch als weitere Ausführung, nicht als ursprünglicher Text. — Was hindert uns aber anzunehmen, dass *gerade die kurzen* Worte in Lev. XXVI Reminiscenzen sind aus den *längeren* Schilderungen des Deuteronomiums? — Endlich die vielen Berührungen des Jer. und namentlich des Ezeziel mit unserm Stücke, lassen in anbetracht des schriftstellerischen Charakters bei den Propheten am natürlichsten diese als die Benutzer vermuthen. — Daraus folgt aber noch lange nicht, dass der Rede Lev. XXVI das hohe Alter des Jehovisten zugedacht werden müsse. Und was folgt aber aus Alle dem? Dass die Entstehungszeit von Lev. 26 vor allem aus Lev. 26 selbst erkannt werden müsse; aus inneren sprachlichen und sachlichen Gründen muss sie erforscht werden und die Beurtheilung der Abhängigkeitsverhältnisse, welche sich so leicht umkehren lassen, welche so sehr dem bloß subjektiven Urtheile Raum lassen, muss sich nach dem so gewonnenen Ergebnisse richten. Allein selbst bei den obigen sehr gewagten Aufstellungen Dillmanns bleiben Zweifel übrig: « nur die oben erwähnten offenbar jungen Ausdrücke und das Bild vom unbeschnittenen Herzen bleiben bei dieser Auffassung noch als ein unbegriffener Rest zurück. » Bedenkt man aber einerseits, heisst es weiter, dass gerade eine solche Mahnrede in der Zeit, da ihre Drohungen sich erfüllten, wie von Ez. so auch von Anderen ungemein viel gelesen und erklärt worden sein wird, andererseits dass diese Ausdrücke doch erst von v. 32 an sich häufen, dass v. 34 f. sehr lose eingefügt sind, v. 39 durch nochmalige Aufnahme der **הנשאים** (v. 36) auffällt, v. 40 ff. auch die Rede schwerfälliger wird und Einiges wie v. 41<sup>b</sup> geradezu den Eindruck einer Glosse macht, oder wenigstens wie v. 11<sup>b</sup>. 13<sup>b</sup>. 26 u. a. (sic) entbehrlich ist, so wird die



Vermuthung nahe gelegt, dass eine ursprüngliche, den grössten Theil des Stücks umfassende Rede späterhin im Exil zum Theil nach den jüngeren Propheten, besonders gegen ihren Schluss hin allerlei Erweiterungen erfahren hat und sie bei der Endredaktion des Pentateuchs in einer solchen erweiterten Form aufgenommen worden ist.

Durch eine solche Beweisführung ist aber Dillmanns Hypothese schon gerichtet. Eine Bearbeitung des s. g. Sinaigesetzes durch den Jehovisten hat es nie gegeben.

Zugleich aber wird die Existenz des postulirten allerältesten S höchst zweifelhaft. Wir haben in Levit. XI. XVII-XXVI: 1) Bruchstücke des Elohisten, 2) Zusammengehörige Bruchstücke einer nichtelohistischen Gesetzessammlung, welche in der Anfangszeit des Exils verfertigt wurde, deren Zusammensetzung aber eine solche ist, dass man als ihre Grundlage nicht eine allerälteste Schrift S, die verloren gegangen wäre, zu betrachten hat, sondern, wie im Folgenden gezeigt werden soll, das Bundesbuch, das Deuteronomium, sammt einigen anderen schon schriftlich fixirten Elementen aus der priesterlichen Tradition. Es ist dabei unmöglich den Beweis zu liefern, dass ein einziges der Gesetze in Lev. XI. XVII-XXVI vordeuteronomisch sei, während mehrere derselben ganz deutlich einer späteren Stufe der Entwicklung angehören.

### **§ 3. Leitender Gesichtspunkt und Plan des Gesetzbuches.**

Es fragt sich nun ob in den ausgeschiedenen nicht-elohistischen Fragmenten noch irgend eine Spur von einem Plan, von einem Zusammenhang zu entdecken, oder ob der Verarbeiter so zu Werk gegangen ist, dass nur noch die zerrissenen und zerstreuten Glieder eines ehemals wohlgeordneten Ganzen vorliegen.

Unser Gesetzbuch geht von der Forderung aus, dass «Jehovah und nicht den Götzen, beim Heiligthume und nicht anderswo, geopfert werde» (cf. Kayser, Jahrb. f. prot. Theol. 1881, 543). Es soll den Israeliten nicht mehr gestattet sein nach Gutdünken ihre

Opfer darzubringen, wo sie wollen, « auf dem Felde », etwa auf den Bamot, wie dies die alterthümliche Sitte war — eine Sitte, welche ja bis Josia frei und ungehindert fortbestanden hatte, und erst durch das Deuteronomium gesetzlich aufgehoben wurde, in der That aber, trotz der Localisirung des Gottesdienstes im Tempel, bis zum Exil niemals völlig ausgerottet werden konnte. Da mit dem Opfer meistens ein Festessen zusammenhing, folgt naturgemäss das Verbot des Blutgenusses. Dies die *erste Gruppe*. Störend ist, dass nun nicht, in Zusammenhang mit obigem Gesetze, sofort von den Priestern und den Festen die Rede ist, sondern vielmehr in Cap. XVIII Ehe- und Keuschheitsgesetze, also Verordnungen bürgerlich-sittlicher Art folgen, wie solche auch durchgängig in Cap. XIX-XX vorliegen. Diese drei Capitel hängen demnach ziemlich eng zusammen und bilden, nach den Gesetzen in Cap. XVII, eine *zweite grössere Gruppe*. Cap. XVIII bildet ein wohlgeordnetes Ganzes, mit einer Einleitungsrede, worin die Israeliten ermahnt werden, nicht wie die Cananiter und die Aegypter zu leben, sondern Jahve's Rechte und Satzungen zu befolgen, und mit einer kleinen Schlussrede, worin ungefähr dasselbe steht wie in der Einleitung, und noch dazu die Drohung, das Land würde seine Bewohner ausspeien, wenn sie sich durch die im Gesetze verbotenen, gräßlichen Handlungen verunreinigten. Es bringt 6-23 Ehe- und Keuschheitsgesetze. Das Verbot dem Moloch Kinder zu opfern v. 21 scheint sich in diesen Zusammenhang hinein verirrt zu haben: In Cap. XIX folgt eine abermalige Anrede, und eine lange Reihe bürgerlich-sittlicher Gebote, gestellt unter die Rubrike: Heilig sollt ihr sein, denn ich bin heilig. Von einem Plane innerhalb dieses Capitels kann keine Rede sein; die darin enthaltenen Vorschriften verbindet nur der gemeinschaftliche Grundcharakter, im übrigen sind sie einfach aneinander gereiht, wie die einzelnen Perlen einer Perlschnur. Es heisst: *ehret* Vater und Mutter, *treibet* keinen Götzendienst; die Ecken des Feldes *sollst du* nicht abernten und nicht Nachlese halten; *ihr sollt* nicht stehlen, lügen, betrügen, nicht falsch bei Jahve's Namen schwören; *du sollst* den Nächsten nicht bedrücken, und dergleichen mehrere auf den

Nächsten sich beziehende Gebote und Verbote, bald mit *du*, bald mit *ihr* eingeleitet. Verboten wird ferner zweierlei Samen vermengt zu säen, worauf folgt, was geschehen soll, wenn eine Magd von ihrem Herren verführt wird. Unmittelbar darauf hebt eine neue Reihe von Verboten an: Verbot vor dem fünften Jahre die Frucht der Obstbäume zu geniessen, Verbot des Blutgenusses, der Zauberei, des Abscherens der Ecke des Bartes, der Einschnitte, der Trauerzeichen, des Tætowirens; Verbot Unrecht zu thun, die dem grauen Haare gebührende Ehrerbietung zu versagen, den Fremdling zu bedrücken; Verbot falscher Wage, falschen Masses! Fast möchte man glauben, es läge hier ein Capitel aus dem Bundesbuche vor! Ein dritter Abschnitt folgt im zwanzigsten Capitel, welches deutlich sowohl an Cap. XVIII als auch an Cap. XIX anknüpft, nichts Eigenthümliches oder Neues bringt, sondern nur zu manchen in Cap. XIX und zu den meisten in Cap. XVIII aufgezählten Verboten die durch Uebertretung derselben verwirkten Strafen anführt, wesswegen es in die Sammlung aufgenommen wurde. Zum Schlusse ist eine kleine Ermahnungsrede ganz an ihrer Stelle. Allem Anscheine nach sollten v. 25-26 den Uebergang zu einem mit dem Verhandelten verwandten Gesetze bilden, über Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren. Statt dessen folgt v. 27 ein vereinzelt dastehendes Gebot, die Wahrsager und die Todtenbeschwörer mit dem Steinigungstod zu bestrafen, das richtiger nach v. 6 stünde. Ein nicht-elohistisches Gesetz über reine und unreine Thiere, wie es 20, 25-26 zu fordern scheint, steht in Lev. XI. Aller Wahrscheinlichkeit nach folgte dasselbe ursprünglich sofort auf 20, 26 und bildete in unserer ausgeschiedenen Gesetzgebung einen 4. Abschnitt zu der zweiten in Cap. XVIII-XX enthaltenen Gruppe. Es folgen als *dritte Gruppe* die Priestergesetze, welche unmittelbar nach Cap. XVII besser an ihrem Orte wären. Auch hier dreht sich alles um Reinheit und Unreinheit. Die Priester sollen sich nicht durch Berührung von Leichen verunreinigen, sich der äusseren Trauerzeichen enthalten, bei der Wahl eines Eheweibes gewisse Vorschriften beachten. Auch die «dem Hohenpriester aus seinen Brüdern» ertheilten Satzungen beziehen sich

auf Reinhaltung, Heilighaltung. Hieran schliesst sich ganz naturgemäss an die Verordnung über die leibliche Beschaffenheit derjenigen, welche sich dem Priesterthume widmen: leitender Gedanke ist hierbei die Reinhaltung des Heiligthums. Die Gesetze hinsichtlich des Genusses der Qodasim, der heiligen Gaben, verfolgen denselben Zweck. Auf die Priester und Opfergesetze folgen als *vierte Gruppe* ganz angemessen die Festgesetze Cap. XXIII, und eben so folgerichtig Cap. XXV die Verordnung über Sabbatjahr, woran sich Gebote milder Behandlung der israelitischen Knechte anschliessen. Wie das elohistische Cap. XXIV sich zwischen Cap. XXIII und XXV hineinverirrt hat, und wo ursprünglich die damit in Verbindung gebrachten nicht elohistischen Verordnungen über Gotteslästerer, Menschenerschläger, Vieherschläger, in der Gesetzgebung Lev. XVII sq., der sie angehören, gestanden haben, muss dahin gestellt bleiben. Das Ganze beschliesst ein zusammenhangslos dastehendes Verbot des Götzendienstes, mit einer Ermahnung die Sabbate zu halten und der Schlussformel: ich bin Jahveh.

Aus dem dargelegten Sachverhalt ergibt sich im Grossen und Ganzen ein ziemlich befriedigender Zusammenhang. *Der leitende Gesichtspunkt ist der des Reinen und Unreinen*, des Geheiligten und Profanen: Reinhaltung des Monotheismus durch Opferung nur zu Ehre Jahvehs und nur am Tempel; Reinhaltung der religiös-sittlichen Verhältnisse im gesellschaftlichen Leben; Reinhaltung des Priesterstandes und des Altars; Reinhaltung der Gottgeweihten Tage und Zeiten. Mit Recht nennt Klostermann diese Gesetzsammlung das «Heiligkeitgesetz» (*Zeitschrift für lutherische Theologie* 1877, 416. cf. Delitzsch, l. c. XII. 618.). Allerdings erscheint der Zusammenhang hie und da unterbrochen und doch kann nicht verkannt werden, dass hier ein Ganzes, Einheitliches vorliegt. Dabei ist nicht zu übersehen, dass unser Gesetzbuch nicht so auf uns gekommen ist, wie es aus den Händen des Verfassers hervorging, sondern von einem Redaktor überarbeitet, zerstückelt, und in das grosse Priestergesetzbuch eingeschaltet worden ist. Was Graf zuerst geltend gemacht hat, nemlich dass in Leviticus XVII-XXVI der wohl grösste Theil eines eigenthümlichen nicht elohistischen Ge-

setzbuches aufbewahrt ist, kann somit kaum mehr bezweifelt werden.

Zu diesem Gesetzbuche fehlt der Eingang, aber der Schluss ist treu aufbewahrt worden. Cap. XXVI kann nemlich nicht anders aufgefasst werden, denn als Schlussrede zu demselben. Der Verfasser hat ohnehin das Predigen und Ermahnen nicht ungerne; er liebt es, die verschiedenen Gesetzesabschnitte mit etlichen ermahnen- den Versen zu beschliessen oder dieselben in Ermahnungen einzu- rahmen. Diese Eigenthümlichkeit, welche gegen die Methode des Elohisten so sehr absticht, hat der Verfasser, wie schon bemerkt mit dem Deuteronomiker, der hierin das Grösste leistet, gemein; bei diesem verschwimmen die Gesetze fast in den Predigten; das Bundesbuch, welches unserm Gesetzbuch in Leviticus sehr ähnlich ist, enthält, nachdem die einzelnen Verordnungen alle gegeben, zum Schluss, eine Rede, Ex. XXIII, 20 sq, in welcher das Volk ermahnt wird der Stimme Jahvehs zu gehorchen, nicht wider- spenstig gegen ihn zu sein. Im Grunde ist es dasselbe Thema, wel- ches Lev. XXVI behandelt wird; nur die Situation hat sich verän- dert. Dass die Rede Lev. XXVI ein geschlossenes Ganzes bildet, dass sie von derselben Hand geschrieben sein muss, welche die nicht elo- histischen Gesetze in Lev. XVII-XXV zusammengestellt hat, von der Hand des Verfassers des Gesetzbuches, ist bereits nachgewiesen worden. Es ist kein Grund vorhanden diese Rede nicht als Schluss- rede zu dem Buche zu betrachten. (1)

#### § 4. Charakter und Abfassungszeit.

Es ist bereits schon auf die grosse Aehnlichkeit dieses Gesetz- buches mit dem Bundesbuche und dem Deuteronomium hinge- wiesen worden, und zwar besteht diese Verwandtschaft nicht nur in einzelnen hier und dort vorkommenden Ausdrücken, sondern sie geht tiefer und berührt das Wesen der Sache. Somit entsteht

(1) Vgl. zu dieser Auffassung die nicht beweiskräftigen Einwände von May- baum, die Entwicklung des altisraelitischen Priesterthums, Breslau 1880. p. 74-79.



die Frage nach den Quellen, aus welchen der Verfasser von Lev. XI. XVII-XXVI geschöpft hat, nach dem Verhältnisse seines Werkes zu Exodus und Deuteronomium. Zunächst muss aber festgestellt werden, in welchem Sinne von einem *Verfasser* unseres Gesetzbuches die Rede sein kann. Es erweist sich nemlich dasselbe bei näherer Betrachtung nicht als ein selbstständiges Erzeugniss, wie etwa Hez. 40-48, sondern als ein *Sammelwerk*, eine *Zusammenstellung* schon schriftlich fixirter Gesetze. Darauf weisen hin die *Dubletten*, welche ziemlich zahlreich vorkommen und wahrscheinlich Dillmann zur Annahme einer doppelten Verarbeitung seines Sinäigesetzes veranlasst haben. Es gehören dahin Lev. 19, 3. 19, 30. 26, 2, woselbst dreimal das Sabbatgebot in der eigenthümlichen Form **אֶת־שַׁבְּתִי תִשְׁמְרוּ** vorkommt, in der ersten Stelle in Verbindung mit der Ermahnung die Eltern zu ehren, in den beiden anderen mit der Aufforderung **וּמִקִּדְשֵׁי תִירָאוּ**. Solches erklärt sich wenn ein aus verschiedenen schriftlichen Vorlagen zusammengestelltes Sammelwerk vorliegt. 19, 30<sup>b</sup> mit dem noch nicht dagewesenen Gebote **וּמִקִּדְשֵׁי תִירָאוּ** zog das damit in Verbindung stehende Sabbatgesetz 30<sup>a</sup> mit sich, obwohl ein solches, aber in anderem Zusammenhang, in v. 3 schon aufgenommen worden war. 26, 2, welches sich mit 19, 30 vollständig deckt, kann kaum anders als durch irgend ein Versehn wiederholt worden sein; übrigens sind ja die beiden Verse 26, 1. 2. aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen worden und schweben so ziemlich in der Luft. Auf eine ähnliche Weise erklärt sich das Vorkommen von 26, 1 neben 19, 4. Beide Verse besagen im Grunde dasselbe, decken sich aber nicht vollständig; der Sammler des Gesetzbuches hat beide aufgenommen; ein Verfasser im vollen Sinne des Wortes würde anders zu Werk gegangen sein. Lev. 19, 9 wird 23, 22 wiederholt. In der Vorlage aus der Lev. XXIII geflossen ist, stand dieser Vers in Verbindung mit dem Pfingstfestgesetze, an geeignetem Orte, und wurde mit demselben aufgenommen, obschon dieselbe Verordnung schon mitten unter den Geboten in Cap. XIX stand. Ebenso ist das Vorkommen von 20, 6. 20, 27 neben 19, 31; von 19, 15 neben 19, 35 zu verstehen. Beide letzteren Verse be-

ginnen mit denselben Worten, aber der sonstige Inhalt ist ein verschiedener; in 20, 2 sq. wird die über das 18, 21 angeführte Vergehen zu verhängende Strafe bekannt gemacht; ferner kommen vor 24, 17. 18 neben 24, 21. Endlich wird die Sache völlig klar durch das Verhältniss von Lev. XX zu Lev. XVIII, welche denselben Gegenstand behandeln, aber nicht von einer und derselben Hand herrühren können. Cap. XX ist als eine Art Ergänzung zu Cap. XVIII, und zum Theile auch zu Cap. XIX aufgenommen worden, weil es die durch Uebertretung einzelner in diesem, und der meisten in jenem Capitel nahmhaft gemachten Vergehen verdiente Strafe anführt. Auch Lev. XI beruht auf einer schriftlichen Quelle, und hat in Deut. XIX seine Parallelstelle. (1) Unser Gesetzbuch ist also ein Sammelwerk, keine selbstständige Arbeit; sein Verfasser ein Sammler.

In welchem Verhältniss steht es nun zum Bundesbuche und zum Deuteronomium? Die allgemeine Anschauung, wie sie Kayser zuletzt ausgedrückt hat (Jahrb. f. prot. Theol. 1881, 660), ist, dass zur Abfassung dieses Codex derjenige, welcher ihn zusammengestellt, keiner anderen Gesetzesquellen bedurfte als des Bundesbuches und Deuteronomiums, sammt einiger Rücksichtnahme auf die Praxis seiner Zeit.

Die sachlichen Berührungen mit dem Bundesbuche sind ziemlich zahlreich. Beiderseits wird als Hauptmotif für die Beobachtung der Gebote und Satzungen des Herrn die Heiligkeit des Volkes Israël hingestellt: ihr sollt sein ein Volk von Priestern, ein heiliges Volk, ihr sollt mir heilige Männer sein (Ex. 19, 6. 22, 30); ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (Lev. 19, 2). Ehrfurcht vor den Eltern, Heiligung des Sabbattages werden gefordert (Ex. 20, 12. 20, 8 Lev. 19, 3); Götzendienst und Götzenbilder verboten (Lev. 17, 3-9. 19, 4. 26, 1. Ex. 22, 19. 20, 23. 24, 34, 14. 17.); vor Diebstahl, Lügen, Betrugerei, falschem Eide beim Namen Gottes wird gewarnt (Ex. 20, 15. 16. 23, 7. 20, 7 Lev. 19, 11. 12); man soll sich nicht durch das Ansehen der Person beim Richten leiten lassen (Ex. 23, 3 Lev. 19, 15); Wahrsagerei wird verboten

(1) Vgl. auch den abwechselnden Gebrauch von עמית Lev. 18, 20. 19, 11. 15. 17. 24, 19. 25, 14. 17 und עַן Lev. 19, 13. 16. 18. 20, 10.



(Lev. 19, 26. 31. 20, 6. 27. Ex. 22, 17), und milde Behandlung der Fremdlinge gefordert (Ex. 22, 20. 23, 9. Lev. 19, 33-34); Ehebruch, unnatürliche Vermischung untersagt (Lev. 18, 20. 23. Ex. 20, 14. 22, 18. Lev. 20, 15. 16). Wer seinem Vater und seiner Mutter flucht soll des Todes sterben (Ex. 21, 17. Lev. 20, 9). Das junge Thier soll sieben Tage bei der Mutter bleiben, erst von dem achten Tage an ist es als Opfer wohlgefällig (Ex. 22, 29. Lev. 22, 27); das Fett des Festes soll nicht bis am andern Morgen aufbewahrt werden (Ex. 23, 18. Lev. 22, 29-30); Gott soll man nicht fluchen (Ex. 22, 27. Lev. 24, 15); das strenge Vergeltungsgesetz soll eingehalten werden (Ex. 21, 12. Lev. 24, 17. Ex. 21, 24-25. Lev. 24, 20.). Dieselben drei Jahresfeste werden vorgeschrieben, sowie auch das Sabbatjahr. Allein der Parallelismus der Gedanken beweist an und für sich noch nicht, dass unser Gesetzbuch aus dem Bundesbuche geflossen sei; auch die Form muss berücksichtigt und verglichen werden. In mehreren Fällen nun beurkundet sich dieselbe als eine verschiedene, obwohl das Wesen der Gebote identisch ist. So heisst es z. B. in Ex. 20, 7. (Deut. 5, 11) **לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם יי אֱלֹהֶיךָ לְשָׂוֹן**; derselbe Gedanke wird in der Parallelstelle Lev. 19, 12 in anderer Form ausgedrückt: **וְלֹא־תִשְׁבְּעוּ בִשְׁמִי לְשָׁקֵר וְחָלַלְתָּ אֶת־שֵׁם אֱלֹהֶיךָ וְגו'**, während Deut. 5, 11 sich genau an den Wortlaut des Exodus hält. Das Gebot Ex. 20, 12 **וְגו' כָּבֵד אֶת־אֲבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ וְגו'**, welches Deut. 5, 16 ganz gleich formulirt ist, heisst in der Parallelstelle Lev. 19, 3 **אִישׁ אָמוֹ וְגו' וְאֲבִיו תִּירָאוּ**, worauf ein Sabbatgebot folgt, aber in einer sowohl dem Bundesbuche als auch dem mit demselben übereinstimmenden Deuteronomium fremden Fassung; ebenso verhält es sich mit dem Verbote den fremden Göttern zu opfern Ex. 22, 19 vgl. mit Lev. XVII, 3-9. Während Ex. 20, 14 und wiederum im Einklang damit Deut. 5, 18 **לֹא תִנְאֹף** schreiben, heisst es in Lev. 18, 20 **וְאֵל־אִשְׁתְּ עֵמִיתְךָ לֹא־תִתֵּן שִׁכְבְּתְךָ לְזָרַע לְטַמְאָה־בָּהּ**, und ähnlich beim Verbote der unnatürlichen Vermischung Ex. 22, 18 und Deut. 27, 21 **שָׁכַב עִם בְּהֵמָה**, Lev. 18, 23 aber **וּבְכָל־בְּהֵמָה לֹא־תִתֵּן שִׁכְבְּתְךָ**. In einer Reihe von Stellen betrifft demnach der Parallelismus zwischen Leviticus und Bundesbuch wohl den Gedanken,

nicht aber die Form. Das Bundesbuch kann also nur indirekt als die Quelle dieser Gesetze betrachtet werden.

In einer zweiten Reihe von Stellen ist aber dasselbe, resp. Ex. 34, direkt, für Form und Inhalt die Quelle gewesen. So sind auf die Gestaltung von Lev. 26, 1. 2 von Einfluss gewesen Ex. 20, 4. 5. 20, 23. 34, 13; ebenso kommt der zweite Theil von Lev. 19, 4 aus Ex. 34, 17 her, **אלהי מסכה לא־תעשה־לך**; ebenso das Verbot des Diebstahls Lev. 19, 11. cf. Ex. 20, 15 (Deut. 5, 19), und wahrscheinlich in Erinnerung an das **ודל לא תהדר בריבו** Ex. 23, 3 heisst es Lev. 19, 15 **ולא תהדר פני** גדול Ex. 22, 20 **וגר לא־תונה** (cf. Ex. 23, 9) und Lev. 19, 33-34 sind dem Inhalt und der Form nach nahe verwandt; auch die Begründung dieses Gebotes ist beiderseits dieselbe: **כי־גרים הייתם ומקלל אביו** Lev. 20, 9 beruht auf Ex. 21, 17 **בארץ מצרים ואמו מות יומת**, nur ist die Formulirung etwas breiter; ganz ähnlich ist das Verhältniss von Lev. 22, 27 zu Ex. 22, 29; von Lev. 22, 29-30 zu Ex. 23, 18; ebenso weist Lev. 24, 15 auf Ex. 22, 27 zurück; Lev. 24, 17 auf Ex. 21, 12. Endlich beruht das Gesetz über Sabbatjahr Lev. 25 auf Ex. 23, 10-11.

Es liegt also hier ein doppeltes Verhältniss vor: einerseits Abhängigkeit vom Bundesbuch in Form und Gedanken; andererseits Parallelismus nur der Gedanken. Für die erste Reihe von Stellen muss das Bundesbuch als die direkte Quelle betrachtet werden, während die zweite Reihe *formell* von demselben unabhängig ist und als eine besondere Gestaltung des gemeinsamen Stoffes erscheint.

Die Berührungen mit dem Deuteronomium sind zahlreicher als die Berührungen mit dem Bundesbuche und schreibt man sich die Inhaltsangabe der Parallelstellen nach Capitel und Verszahl auf, so scheint es beim ersten Blick, dass unser Gesetzbuch direct aus ersterem müsse hergeleitet werden. Hier wie dort stehen die Verbote anderen Göttern als Jahveh und anderswo als am Tempel zu opfern, in Verbindung damit das Verbot des Blutgenusses; hier wie dort steht das Verbot des Ehebruches, der Bestialität, des Kinderopfers beim Molochdienste; wird die Todesstrafe über Ehebrecher und Ehebrecherin verhängt; das Vergeltungsgesetz Auge

um Auge u. s. w. als oberste Regel hingestellt; der Wucher untersagt, die Heiligung des Sabbats empfohlen; der Bilderdienst, die Nachlese, der Diebstahl, der falsche Eid, die Bedrückung des Arbeiters verboten. Den Blinden solle man auf dem Wege nicht stolpern machen; das Recht nicht verkehren, nicht richten nach dem Ansehn der Person, sondern nach gerechtem Richterspruche. Es wird verboten Heterogenes miteinander zu vermischen, Wahrsagerei zu treiben, sich Einschnitte in den Leib zu machen, gottesdienstliche Buhlerei zu üben, den Fremdling zu bedrücken, falsches Mass und Gewicht zu halten. Wahrhaftig Parallelstellen genug um beim ersten Blicke das Deuteronomium als die schriftstellerische Vorlage des levitischen Gesetzes zu betrachten und zu dem Schluss zu gelangen, dass wirklich hier die Hauptquelle desselben vorliege. Und dennoch, beobachtet man genau den beiderseitigen Wortlaut, so kommt man zu dem unerwarteten Ergebniss, dass kaum in ganz vereinzelt Fällen die Parallelstellen in der Form sich decken. Die Beobachtung, welche eben hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Leviticus und Bundesbuch gemacht worden ist, gilt hier in noch viel weiterem Umfange. Doch es muss die Sache an den einzelnen Stellen gezeigt werden.

Gebot der Ehrfurcht vor den Eltern und Sabbatgebot werden verschiedentlich formulirt: Lev. 19, 3 **אִישׁ אָמוּ וְאָבִיו תִּירָאוּ** 3, Deut. 5, 16 hingegen, in Uebereinstimmung mit Ex. 20, 12 **כָּבֵד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ**; ferner **וְאֶת־שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמְרוּ** Deut. 5, 12 hingegen **שְׁמֹר אֶת־יְמֵי הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ** Die Wendung **אֶל־תִּפְנּוּ** Lev. 19, 4 ist dem Deuteronomium fremd. Deuteronomium 24, 19-22 und Leviticus 19, 9-10 decken sich dem Inhalte nach. Es heisst: Deut. 24, 19. 22 **כִּי תִקְצַר קִצִּירְךָ בַשָּׂדֶךְ וּשְׂכַחְתָּ עִמֶּר בַּשָּׂדֶה לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לְגַד לִיתוֹם וּלְאִלְמָנָה יִהְיֶה לָמַעַן יִבְרַכְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ; כִּי תַחֲבֹט זֵיתֶךָ לֹא תִפְאַר אַחֲרֶיךָ לְגַר לִיתוֹם וּלְאִלְמָנָה יִהְיֶה; כִּי תִבְצֹר כֶּרֶמְךָ לֹא תַעֲוִלֵל אַחֲרֶיךָ לְגַר לִיתוֹם וּלְאִלְמָנָה יִהְיֶה; וְזָכַרְתָּ כִּי־עַבְדֵי הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל־כֵּן אֲנֹכִי מִצְוֶךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה:**  
**וּבִקְצֹרְכֶם אֶת־קִצִּיר אֲרָצְכֶם לֹא תִכְלֶה פֶּאֶת** Lev. 19, 9-10  
**שָׂדֶךְ לְקַצֹּר וּלְקַט קִצִּירְךָ לֹא תִלְקֹט; וְכִרְמֶךָ לֹא תַעֲוִלֵל וּפְרֵט כֶּרֶמְךָ לֹא תִלְקֹט לְעַנִּי וּלְגַר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:**

Der Grundgedanke ist identisch, aber das zweite Gesetz ist nicht eine bloße Abkürzung des ersten; sondern eine von demselben der Form nach unabhängige Redaction. Man kann nicht sagen, dass das zweite literarisch aus dem ersten geflossen sei, oder umgekehrt.

Auf das **לא תגנבו** Lev. 19, 11, welches nicht allein Deut. 5, 19 zu lesen ist, sondern auch Ex. 20, 15, kann kein Gewicht gelegt werden; aber während es Deut. 5, 20 in Uebereinstimmung mit Ex. 20, 16 heisst (**שוא**) **ולא תענה ברעך עד שקר** (שוא), steht Lev. 19, 11 in der Parallelstelle **ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו**, und auch mit der Wendung v. 12 **ולא תשבטו בשמי לשקר** steht Leviticus allein gegenüber den übereinstimmenden Stellen Ex. 20, 7 und Deut. 5, 11.

Der Inhalt von Lev. 19, 13 ist Deut. 24, 14-15 anders formulirt; ebenso verhält es sich mit Lev. 19, 14 und Deut. 27, 18. Das Gebot Recht und Gerechtigkeit zu üben hat in Deut. 16, 18-19 keine dem Wortlaute nach stimmende Parallele. Das Verbot des Blutgenusses heisst in Lev. 19, 26 **לא תאכלו על-הדם**, in Deut. 12, 23 **חזק לבלתי אכל הדם**. Lev. 19, 28 und Deut. 14, 1 sind verwandt und dennoch verschieden; dort heisst es **ושרט לנפש לא** **לא תתגדרו** **לא תתנו בבשרכם** **וכתבת קעקע לא תתנו בכס** **ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת**; ferner Lev. 19, 29 und Deut. 23, 18: **לא תהיה קדשה** **אל תחלל את-בתך להזנותה**; ferner Lev. 19, 31 und Deut. 18, 11 **אל תפנו אל-האבת ואל-הידעונים אל-תבקשו** **ולא יהיה קדש מבני ישראל** **לא ימצא בכך** **והכבר חבר ושאל אוב וידעני** **לשמאה בהם** **ודרש אל-המתים**. Lev. 19, 33-34 beruht auf Exod. 22, 20, 23, 9 nicht auf Deut. 24, 17, 18. Man vergleiche auch das Verbot des Molochdienstes Lev. 18, 21 und Deut. 18, 10: **ומזרעך לא תתן** **לא ימצא** **להעביר למלך ולא תחלל את-שם אלהיך אני יהוה** **בך מעביר בנובותו באש**. Deut. 27, 21 steht mit Ex. 22, 18 gegenüber Lev. 18, 23, 20, 15, 16; und Lev. 24, 20 mit Exod. 21, 24-25 gegenüber Deut. 19, 21.

Man sieht, dass in allen diesen Fällen, Deuteronomium und Leviticus wenigstens der Form nach von einander unbeeinflusst geblieben sind, wie wohl die einzelnen Gesetze dem Inhalt nach sehr

nahe verwandt sind. Eine längere Parallelstelle findet sich vor in Deut. 14 und Lev. 11, woselbst von den reinen und unreinen Thieren die Rede ist. Hier ist die Uebereinstimmung fast durchgängig eine wörtliche; dennoch walten wieder Verschiedenheiten ob, welche es wahrscheinlich machen dürften, dass beide Gesetze nicht sowohl direct von einander abhängig sind, als sie hier vielmehr auf einer gemeinsamen Unterlage beruhen werden. Die Enumeration der essbaren Behemah fehlt in Levit. XI; nur die allgemeine Regel: alles was gespaltene Klauen hat, u. s. w., ist stehn geblieben; Deut. 14, 7 und Lev. XI, 4. 5 folgen die Thiernamen nicht in derselben Ordnung aufeinander; die « Weihe » Deut. 14, 13 fehlt Lev. 11, 14 und die Vogelnamen Deut. 14, 16. 17 Lev. 11, 17. 18 stehen nicht in derselben Reihenfolge. Endlich wird Deut. 14, 19 alles Gewürm mit Flügeln als unrein verdammt, während Lev. 11, 21. 22 etliche Ausnahmen verzeichnet werden. Es dürfte schwer sein anzunehmen, dass dieses Gesetz direct aus Deuteronomium herübergenommen und modificirt worden wäre: die kleinen unerheblichen Veränderungen, z. B. in der Reihenfolge gewisser Thiere, erklären sich dann nicht; es dürfte eben so schwer sein über die Priorität des einen Textes vor dem andern zu entscheiden; denn, können einerseits Lev. 11, 21. 22 die Ausnahmen bei dem « geflügeltem Gewürme » als ein Nachtrag und eine Milderung der deuteronomischen Bestimmung betrachtet werden, so ist auch immerhin der umgekehrte Fall denkbar, und es kann behauptet werden, der Deuteronomiker habe das levitische Gesetz strenger fassen wollen, und habe desswegen die Ausnahmen einfach gestrichen. (1) So sieht man sich darauf geführt, dass beide Abschnitte wohl aus einer gemeinsamen Quelle geflossen sind. Es sind, wie Delitzsch (l. c. 446.) sich ausdrückt, zwei Recensionen eines und desselben Gesetzes. Dass die Fassung aber offenbar eine elo-

(1) Dazu dass aus dem Zusatze Deut. 14, 8 « und die Aeser von unreinen Thieren sollt ihr nicht berühren cf. Lev. 11, 8 nicht auf die Posteriorität des Deut. geschlossen werden kann, cf. Kayser Jahrb. f. prot. theol. 1881, 356-358. Auch ist es richtig, dass « die Einzelstelle nach dem Charakter des ganzen Buches beurtheilt werden » muss.



historische sei, wie dieser Gelehrte behauptet, ist in Deuteronomium nicht der Fall, in Lev. XI nur zum Theile (siehe die Quellscheidung).

Allein auch das Deuteronomium scheint auf die *Gestaltung* einiger vereinzelter Gesetze in unsrer levitischen Gesetzsammlung *formell* eingewirkt zu haben. Es liegt z. B. in Lev. 19, 19 vgl. mit Deut. 22, 9-11 mehr als Uebereinstimmung in dem Gedanken vor: Lev. 19, 19 אֶת־חֻקֵי תִשְׁמְרוּ בְּהַמְתֵּךְ לֹא־תִרְבִּיעַ כְּלָאִים שֹׁדֵךְ לֹא־תִזְרַע כְּלָאִים וּבְגֵד כְּלָאִים שְׁעִטְנָה לֹא־יַעֲלֶה עֲלֶיךָ : Deut. 22, 9-11 לֹא־תִזְרַע כְּרֵמֶךָ כְּלָאִים פֶּן־תִּקְדַּשׁ הַמְּלֵאָה הַזֹּרַע אֲשֶׁר תִּזְרַע וּתְבוֹאֲרָה הַכְּרֵם : לֹא־תִחַרֵּשׁ בְּשׂוֹר־וּבַחֲמֵר יַחְדָּו : לֹא־תִלְבַּשׁ שְׁעִטְנָה צִמְרֵן וּפְשֵׁתִים יַחְדָּו :

Ebenso sind auch der Form nach sehr nahe verwandt Deut. 25, 13-15 und Lev. 19, 35-36.

Deut. 25, 13-15 לֹא־יְהִי־לְךָ בְּכִיסֶּךָ אֶבֶן וְאֶבֶן גְּדוּלָה וְקִטְנָה : לֹא־יְהִי־לְךָ בְּבֵיתְךָ אֵיפָה וְאֵיפָה גְּדוּלָה וְקִטְנָה : אֶבֶן שְׁלֵמָה וְצִדֵּק יִהְיֶה־לְךָ אֵיפָה שְׁלֵמָה וְצִדֵּק יִהְיֶה־לְךָ וְגוֹי :  
Lev. 19, 35 לֹא־תַעֲשׂוּ עוֹל בְּמִשְׁפַּט בְּמִדָּה בְּמִשְׁקָל וּבְמִשׂוֹרָה : מֵאֲזֵנֵי צִדֵּק אֲבִנֵי־צִדֵּק אֵיפַת צִדֵּק וְהֵיֵן צִדֵּק יִהְיֶה לָכֶם :

Dasselbe scheint der Fall zu sein bei Deut. 23, 20-21 und Lev. 25, 35-38, bei Lev. 17, 10 sq. und Deut. 12, 23-24, der Begründung des Verbots des Blutgenusses; endlich weist wohl das sich Freuen vor Jahveh am Laubhüttenfeste Lev. 23, 40 direct auf Deut. 16, 14. 15.

In formeller Hinsicht ist also das Deuteronomium auf die Gestaltung der in Lev. XVII-XXVI enthaltenen Gesetze von nur geringem Einfluss gewesen; wie sehr auch die Uebereinstimmung dem Inhalte und dem Geiste nach eine grosse ist. Dazu kommt, dass Lev. XVII-XXVI ein Mehreres enthält. Lev. 19, 16. 17. 18. 20. 23. 27. 32 haben in Deut. keine, die beiden Codices der Moralität Lev. XVIII. XX. nur ganz vereinzelt Parallelstellen. Die nicht elohistischen Abschnitte in Lev. XXI. XXII stehen allein für sich; auf Lev. 24, 15-20 kommt nur Deut. 19, 11. 21; cf. 27, 24; endlich schweigt das Deuteronomium vom Ruhejahr des Feldes.

Die Priorität des Deuteronomiums vor unserm levitischen Ge-

setzbuche ist in diesem Abschnitte erst vorausgesetzt worden. Es entsteht nun die Frage ob der Inhalt des letzteren dies rechtfertige. Gehören die in Lev. XI. XVII-XXVI gesammelten Gesetze der vor- oder der nachdeuteronomischen Periode an? Durch die Beantwortung dieser Frage, wird zugleich die Lösung der andern Frage angebahnt: wann wurden sie zu unserm Gesetzbuche zusammengestellt?

Es herrscht also, im Grossen und Ganzen, zwischen Deuteronomium und Lev. 11. 17-26 Uebereinstimmung in Gedanken, bei Variation in der Form, was aber in Leviticus eine Fortbildung der in Exodus und Deuteronomium bereits vorliegenden Gesetze nicht ausschliesst. Das Verhältniss von Lev. 11. 17-26 zum Deuteronomium mag mithin sich ungefähr so gestalten, wie das Verhältniss des Deuteronomiums zum Bundesbuch. Dazu Folgendes:

Die Gesetzgeber in Deut. XII und Lev. XVII verfolgen hinsichtlich der Einheit, der Centralisation des Cultus einen und denselben Zweck. Es ist eine bekannte Thatsache, dass bis auf das deuteronomische Gesetz volle Cultusfreiheit herrschte, keine Cultuscentralisation vorhanden war. Wie richtig stimmt nun zu dieser Situation die Formulirung eben dieses Gesetzes über Cultuseinheit im Deuteronomium: wenn ihr in das gelobte Land kommt, sollt ihr nicht thun, so wie wir heute hier thun, ein jeglicher nach seinem Gutdünken; — so war es ja eben noch als Josias seine Reform in Angriff nahm — sondern an den Ort, welchen Jahveh erwählen wird, seinen Namen daselbst wohnen zu lassen, dahin sollt ihr eure Opfer bringen, u. s. w. Und da dieses Gesetz etwas Neues, zum ersten Male Gefordertes ein- und durchführen will, wird genau bestimmt, wie es sich mit den Opfern, dem Zehenten, und Aehnlichem fernerhin verhalten solle. Man merkt und fühlt es dem ganzen Gesetze an, dass es zum ersten Male in die Welt tritt. Sachlich ist mit diesem deuteronomischen Gesetze Levit. XVII identisch; hier ist aber der Ton ein anderer. Es heisst, so ist es; nicht mehr: so soll es einst werden, dass nur bei der Wohnung Jahvehs geopfert werden dürfe. Es ist eine bereits bekannte Sache. Auch die Erwähnung der Seirim v. 7 weist auf nachdeuterono-



mische Zeit hin. Dieselben kommen nur in exilischen und nach-exilischen Schriften des A. T. vor (cf. Baudissin, Studien I, 139). Ehe und Keuschheitsgesetze giebt das Deuteronomium nur im Vorübergehen, ohne die verschiedenen möglichen Fälle zu erwähnen und zu codificiren. Es berührt nur allgemeine und selbstverständliche Punkte: Verbot des Ehebruches Deut. 22, 22 cf. Lev. 18, 20 und Verbot das Weib seines Vaters zu nehmen Deut. 23, 1 cf. Lev. 18, 8. Leviticus XVIII und XX liegen nun zwei Codices der Moralität vor, mit genauer Aufführung der einzelnen vorherzusehenden und zu bestrafenden Fälle. Es wäre gewagt hieraus allein auf die Posteriorität letzterer Gesetzgebung zu schliessen. Dass bereits zur Zeit des Deuteronomikers ähnliche ausführliche Codificationen vorhanden waren, zeigt das Gesetz über reine und unreine Thiere; und wenn in Ehesachen das Deuteronomium es mit zwei einfachen Verboten bewenden lässt, so kann daraus auf das Nichtvorhandensein einer eingehenderen Gesetzgebung nicht geschlossen werden. Dass aber eine solche nicht in das Deuteronomium, sondern in die levitische Gesetzsammlung aufgenommen worden ist, ist am Ende doch ein Zeichen der Zeit. Nun wird in Deuteronomium die Schwagerehe nicht nur erlaubt, sondern gefordert, in Leviticus aber verboten; es liegt also eine Modification eines bekannten Gesetzes vor. Auf welcher Seite ist die Ursprünglichkeit zu suchen? Das deuteronomische Leviratsgesetz, so wie es gefasst ist, kann nur auf einer alten Sitte beruhen; es ist demnach anzunehmen, dass in Leviticus dieser im Deuteronomium noch erhaltene alte Gebrauch, abgeschafft worden ist (cf. Wellhausen, a. a. O. 443). Auch Delitzsch, welcher dieser Consequenz nur mühsam zu entgehen versucht, muss zugeben, dass, wenn auch die Specificirung des Incestes zur Zeit des Deuteronomiums der Sache nach ohne Zweifel bereits festgestellt war, dies doch nicht in der Formulirung des «Heiligkeitgesetzes» geschehen zu sein braucht (Zeitsch. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben. 1880. p. 623 Anm.; p. 447): so steht auch ihm kein Hinderniss im Weg Levit. XVIII: XX. als nachdeuteronomisch zu betrachten. Auch darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass überhaupt die in Leviticus vorliegende nicht

elohistische Gesetzgebung sehr lieb auf das Einzelne sich einzulassen. Es ist dies der Fall hinsichtlich der Ehegesetze und des Speisegesetzes cap. XI, und auch, wenn dieser Abschnitt theilweise wenigstens dazu zu rechnen sein sollte, hinsichtlich des Gesetzes über die Beschaffenheit der Opferthiere. Deut. 15, 21 heisst es blos, dass an den Erstgeburten, welche dargebracht werden, kein Fehler sein solle, und 17, 1, dass man Jahveh kein Rind oder Schaf opfern solle, an welchem ein Fehl wäre, irgend etwas Böses; denn ein Gräuel für Jahveh, dein Gott, ist es. Lev. XXII, 17 sq. fühlt sich der Verfasser bewogen sorgsam die Aufzählung der einzelnen Fälle in sein Buch aufzunehmen: Blindes, Beschädigtes, Verwundetes, Blatteriges, mit Krätze oder Flechte; Langgliederiges, Zwerghaftes. Und da fragt es sich wieder, mit Berücksichtigung des Geistes, welcher das Ganze durchdringt, ob nicht der alle Fälle mit Aengstlichkeit aufführende Gesetzgeber der spätere sei? Hinsichtlich der Priestergesetze macht Wellhausen (l. c. 429) darauf aufmerksam, dass dieselben sowohl durch ihre Materie, Priester und Opfer, als auch durch ihre Anschauung von der hervorragenden Stellung des heiligen Clerus, von dem Hohenpriester, von dem Heiligthume als Mittelpunkt der Theokratie, mit dem Priestercodex nahe verwandt seien und eine Vorstufe dazu bilden. Bezeichnend ist die Redensart «der Priester» schlechthin, als ob ein einheitliches priesterliches Collegium vorhanden sei mit einem «Hohenpriester aus seinen Brüdern» an der Spitze, für den noch strengere Reinheitsgesetze gelten als für die übrigen. Das Deuteronomium redet hingegen immer nur von den Priester-Leviten, und ist bemüht, zugleich mit der Cultuscentralisation und durch dieselbe, ein wirkliches Priestercollegium zu bilden. Was die Priester zu Jerusalem, aus deren Kreise das Deuteronomium hervorgegangen ist, angestrebt, ist nun bereits geschehen. Eben so bezeichnend ist auch hier wieder die Genauigkeit der Vorschriften, worin ein jeder Punkt des Dürfens oder nicht Dürfens bestimmt hervorgehoben wird. Das Deuteronomium hält sich mit seinen Vorschriften viel mehr ans Allgemeine. Dies Alles scheint jedenfalls nicht für die Priorität der kleinen Gesetzgebung in Leviticus vor dem Deutero-

nomium zu sprechen. In der Festgesetzgebung Lev. XXIII, wo eine bewusste und gewollte Weiterbildung der deuteronomischen Bestimmungen sich klar kundgiebt, kommt deutlich zum Vorschein, dass jene die spätere ist. Die Grundlage ist eine gemeinsame: hier wie dort sind es drei Feste, hier wie dort sind es Ackerbau-feste, hier wie dort richtet sich die Zeit des Festes nach dem Stand der Ernte. Aber bereits «die Zeit wo die Sichel anhebt in der Saat» Deut. 16, 9 wird Levit. 23, 15 genauer bestimmt als der erste Wochentag, der den officiellen Anfang der Ernte bilden soll. Deut. 16, 10 heisst es weiter: dann halte das Fest der Wochen; nach Massgabe der freiwilligen Gaben die du gibst, sowie dich Jahveh dein Gott segnet; und Deut. 16, 16. 17: vor dem Angesichte Jahvehs soll man nicht leer erscheinen, sondern ein jeglicher bringe nach dem was seine Hand geben kann, nach dem Segen, den dir Jahveh, dein Gott, gegeben. Ein jeder bringt also zum Altar was er will und was er kann. Anders in Leviticus. Da bleibt keine Spur von der levitischen Freiheit mehr übrig; vom Mazzotfest heisst es (23, 12-13): opfert am Tag da ihr die Garbe webet ein Lamm, fehlos, jährlich, zum Brandopfer für Jahveh, und ein Speisopfer dazu, zwei zehnthelle Weissmehl, begossen mit Oel, als Feuerung Jahvehs, lieblichen Geruchs, und ein Trankopfer dazu, Wein, ein viertel Hin. Ebenso wird die Opfergabe für das Pfingstfest bestimmt. Beim Laubhüttenfeste wird es sich wahrscheinlich im ursprünglichen vollständigen Texte nicht anders verhalten haben, und wenn jetzt diese Bestimmungen fehlen, ist dies einfach dem Redaktor zuzuschreiben. Hier wird also das alte Gesetz — ihr sollt geben was ihr für gut findet — aufgehoben, und zum ersten Mal ein bestimmter Opfertarif festgestellt. Gleichzeitig können die beiden Gesetze nicht sein; das eine schliesst das andere aus: somit bestätigt sich die Ansicht, welche in dem Specialisierungstrieb, der Codificirungslust unseres Verfassers einen Beweis dafür findet, dass er einem jüngeren Geschlechte als der Deuteronomiker angehört. Delitzsch (l. c. 622) behauptet wohl, dass der Name תגהסכות, welchen das Deuteronomium dem Einsammlungsfeste giebt, ohne Lev. 23, 40-43 nicht zu verstehen sei. Ge-

wiss, für uns; nicht also für die Zeitgenossen des Deuteronomikers, welche aus eigener Ansicht, auch ohne Lev. 23, 40-43, wissen mussten, wie es am Laubhüttenfeste zuging, folglich auch, warum man es mit diesem Namen nannte.

Das Gesetz über Sabbatjahr Lev. XXV, 1-7 giebt Anlass zu einer ähnlichen Bemerkung. Am deutlichsten wäre es, wenn hier wirklich das alte Gesetz aus dem Bundesbuch bewusster Weise modificirt worden wäre, zwar nicht vermöge eines eigenthümlichen Kunstgriffes, sondern einfach weil man es in späterer Zeit unrichtig gedeutet. Zu Grunde liegt in Leviticus, die Stelle Ex. 23, 10-11: sechs Jahre sollst du dein Land besäen und sein Erzeugniss einsammeln, aber im 7. Jahre sollst du es ruhen und liegen lassen (das Erzeugniss), dass die Armen deines Volkes davon essen, u. s. w. Es wäre dies nicht ein Verbot am siebenten Jahre die Aecker zu bebauen, sondern ein Gebot den Ertrag des siebenten Jahres den Armen zu überlassen. Levit. XXV hingegen lesen wir: wann ihr in das Land gekommen seid, welches ich euch gebe, so soll das Land einen Sabbat dem Jahveh feiern. Darauf wird erklärt worin dieser Sabbat bestehe. zunächst mit Entlehnung der Ausdrücke des Bundesbuches, v. 3: 6 Jahre sollst du dein Feld (שָׂדֶךְ statt אֲרֶצְךָ) besäen und dessen Ertrag einsammeln..... v. 4. 5: im siebenten Jahre aber soll eine Ruhefeier sein für das Land, ein Sabbat dem Jahveh: dein Feld sollst du nicht besäen und deinen Weinberg nicht beschneiden.... Ein Jahr der Ruhe soll es sein für das Land. Man sieht wie man auf diese Deutung des Gesetzes Ex. 23, 10 sq. gekommen ist, man hat die Suffixe Ex. 23, 10. 11. von נַמְשָׁתָהּ und תִּשְׁמַטְנָהּ auf אֲרֶצְךָ statt auf תְּבוֹאֲתָהּ bezogen (Hupf. l. c. Part III. 18 sq. Graf. l. c. p. 79 und zuletzt Reuss l. c. II. 64. Uebersetz. von Exod. 23, 10-11 und Anm. 5). Allein die Sache, wenn gleich möglich, ist dennoch unsicher (vid. Dillm. l. c. zu Ex. 23, 10-11 und Delitzsch l. c. 623 Anm.). Nichts desto weniger offenbart sich der spätere Standtpunkt von Leviticus XXV darin, dass der Erklärungsgrund von Exodus: ihr sollt es den Armen eures Volkes lassen, damit sie sich davon nähren — also die Wohlthätigkeit, gerade wie beim nachfolgenden Sabbatgesetz — ver-

lassen wird, und an die Stelle davon ein religiöses Motiv tritt, «das Ruhenlassen des Landes für Gott.»

Aus alledem ergibt sich deutlich genug, dass die in Lev. XI. XVII-XXVI zusammengestellten Gesetze wesentlich einer späteren Zeit als der des Deuteronomiums angehören.

Ihre Sammlung zum kleinen levitischen Gesetzbuche muss also wenigstens in der letzten Zeit des Reiches Juda geschehen sein. Darauf hin führt auch das Schlusscapitel: die Verheissungen nehmen den kürzesten Raum darin ein, es ist eine düstere und harte Rede, welche unser Verfasser dem ungehorsamen Volke hält, wiewohl die Aussicht auf bessere Zeiten in den Schlussversen nicht fehlt. Da er jedenfalls nach dem Deuteronomiker schrieb und die Farben zu seinem Gemälde nur den Ereignissen seiner eigenen Zeit entnehmen konnte, so lässt sich dieselbe daraus annäherend bestimmen. Wenn ihr gehorchet, ruft er seinem Volke zu, soll es gut gehen; wenn nicht, so trifft euch unfehlbar die göttliche Strafe. Diese Strafe, es ist der Krieg mit all' seinen schrecklichen Begleitern, Hungersnoth, Zerstörung der Städte, Verwüstung des Landes, Zertrümmerung der Heiligthümer, endlich Wegführung in Feindesland. *Die Strafe ist zukünftig*: wenn ihr nicht gehorcht, so züchtige ich euch und zerstreue euch unter die Völker. Das Bild, welches der Verfasser von dieser Noth entwirft, ist aber so lebendig, so wahr, die Bestimmtheit mit der er das Strafgericht ankündigt ist so gross, er redet von Wegführung in Feindesland, von Zerstörung der Heiligthümer mit solcher Gewissheit, dass er selbst kaum noch Hoffnung für eine Wendung zum Bessern in seinem Herzen zu haben scheint. Das Strafgericht steht demnach unmittelbar bevor, ja vielleicht haben die Zerstörung, die Verwüstung schon begonnen, die Wegführung schon angefangen. Unser Verfasser schrieb also in der allerletzten Zeit des Reiches Juda, wenigstens unter Jojakin, vielleicht sogar in der ersten Zeit Zedekias; aber nach der vollzogenen Zerstörung des jüdischen Staates hätte er kaum noch so schreiben können, wie er es thut. Die Thatsache, dass nun die göttliche Strafe vollständig eingetroffen ist, müsste klar und deutlich hervortreten, wie etwa in der dritten Gruppe



der Hezekielischen Weissagungen (cap. 33 sq.), welche aus der Zeit nach der Zerstörung stammen, während Levit. 26 mit den Reden der ersten Gruppe (cap. 1-24) sich gut vergleichen lässt. Nach dem Fall Jerusalems und des Tempels wären Drohungen einer zukünftigen Zerstörung, wegen Ungehorsams gegen Jahve's Gesetz nicht mehr am Platz gewesen. Die Bekehrung und die bessere Zukunft waren das, worauf es nach der Zerstörung ankam. Die Aussicht auf dieselbe fehlt zwar Lev. XXVI nicht, konnte auch in der prophetisch gehaltenen Rede nicht fehlen; aber die Zeit scheint noch fern zu sein: alsdann wird das Land seine Ruhejahre abtragen, die ganze Zeit der Verwüstung, da ihr in dem Lande der Feinde seid. Zuerst müssen die Exulanten die Strafe ihres Vergehens erdulden, sich bekehren; dann wird Gott ihrer gedenken. Das lautet ganz anders als die Sprache des am Ende des Exils lebenden Propheten, der bereits ausrufen durfte: bezahlt ist ihre Schuld, zu Ende ihr Kriegsdienst.

Der Verfasser des in Lev. XI. XVII-XXVI enthaltenen Gesetzbuches veröffentlichte dasselbe höchst wahrscheinlich unter dem Namen des Moses, wie der Verfasser des Bundesbuches und der des Deuteronomiums vor ihm bereits gethan hatten, und verlegte die Promulgation seiner Gesetze — wie es auch für das Bundesbuch der Fall ist — an den Sinai. Sein Verhältniss zum Elohisten ist ein rein negatives: er kennt ihn nicht, obwohl er sich demselben in mancher Hinsicht, dem Geiste nach, nähert. Diese kleine Gesetzesammlung ist mit dem elohistischen Gesetzbuche in Verbindung gebracht, und im Sinne desselben überarbeitet worden. Zweierlei ist nun möglich: entweder hat der Elohist selbst dieselbe in sein eigenes Buch hineingewoben, wie dies — nach der einen der verschiedenen über diesen schwierigen Punkt cursirenden Ansichten (vgl. dazu Kayser, Jahrb. f. prot. Theol. 1881. 522-528) — der Jehovist mit dem s. g. zweiten Elohisten gethan haben soll, oder ein Sammler und Redaktor ist hier verfahren so, wie mit dem jehovistischen und elohistischen Buche in ihrem ganzen Umfange, bei Gelegenheit ihrer Vereinigung zum Hexateuch, verfahren worden ist. Gegen das Erstere (cf. auch p. 18 sq. 36 sq.) spricht der



Umstand, dass die beiden Gesetzgebungen gar sehr auseinander gehen, nicht bloß etwa in Einzelheiten, sondern in den wichtigsten Punkten: der elohistische Gesetzgeber würde sich wohl gehütet haben in sein Werk Gesetze aufzunehmen, die zu den eigenen Vorschriften nicht stimmen, und dazu noch manches, wofür er sich gar nicht interessirt. Von welchem Interesse konnte für ihn der Dienst der Seïrim, der Molochdienst sein, da in seinem Buche für den Götzendienst einfach keine Stelle da ist, weil derselbe für ihn nicht existirt? Wozu hätte er also die darauf bezüglichen Fragmente aufgenommen? Die bürgerlich-sittlichen Gesetze in Lev. XVIII-XX würden ihm eben so unpassend erschienen sein: sein Zug geht auf das cultische Element hin; das ist das Feld, welches er sorgfältig bebaut. Und erst die Festgesetze in Levit. XXIII? dieselben stehen ja in Widerspruch mit seinen eigenen Gesetzen: hier rein historische Feste mit bestimmtem Datum; dort Feste, welche sich nach dem Stand der Ernte richten, und eigentliche Erntefeste sind. Und der Elohist sollte dies alles so ungeschickt in sein eigenes Werk eingeflickt haben, ohne das Unpassende wegzulassen? Dazu kommt, dass die Harmonisirungsversuche fast nur äusserlicher Art sind: z. B. in cap. XVII und sonst die Einschlebung Aarons und der Stiftshütte. Aus alledem, aus dem äusserlichen Verfahren bei der Bearbeitung des Textes, aus der Unterbrechung des elohistischen Zusammenhanges durch fremdartige Stoffe, aus den vorhandenen Gegensätzen zum elohistischen Gesetze, leuchtet die Unwahrscheinlichkeit hervor, dass der Elohist selbst das Buch mit dem seinigen in Verbindung gebracht habe. Der solches bewerkstelligte, kann nur ein Redaktor sein, welcher, eine gewisse Geistesverwandtschaft zwischen der Gesetzgebung in Levit. XI. XVII-XXVI und dem elohistischen Buche herausführend, ohne sich um die Widersprüche zwischen beiden viel zu kümmern, Gleichartiges mit Gleichartigem verband, so gut es eben ging (1).

(1) *Reuss*, l. c. I. 251. *Kayser*, *Jahrb. f. prot. Theol.* 1881. 552. 553. Ganz richtig ist die Bemerkung von *Kayser*, dass die Combination von Ez. mit Q ihrer Verbindung mit dem vom Deuteronomisten erweiterten jehovistischen Buche vorangegangen sein müsse.

Hier ist der Punkt, wo die Kritik des Verhältnisses Hezekiels zu diesem Abschnitte aus dem Pentateuch einzusetzen hat: die zahlreichen Berührungspunkte des Propheten mit dem « Heiligkeitsgesetze » haben besonders seit Graf die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf diesen Punkt gelenkt. Die Untersuchung dieses Verhältnisses wird zugleich auch eine Probe sein für die vorgeschlagene Zeitbestimmung unseres Gesetzbuches.

Wie soll es nun aufgefasst werden?



## II. Capitel.

### § 1. Das Verhältniss von Lev. XVII-XXVI zu Hezechiel.

Graf war der erste, der mit besonderem Nachdruck auf das intime Verwandtschaftsverhältniss hinwies, welches zwischen den von ihm ausgeschiedenen nicht elohistischen Abschnitten des Leviticus und dem Buche des Propheten Hezekiel besteht (die gesch. Büch. des A. T. p. 81 sq.). Er zog daraus den Schluss, dass kein anderer als Hezekiel selbst der Verfasser besagter Abschnitte sein könne. Diese Ansicht stiess damals auf fast allgemeinen Widerspruch und es konnte dem wohl nicht anders sein: denn Graf hatte die elohistischen Bestandtheile in Levit. XVII-XXVI nicht ausgeschieden, was auch Colenso (1) nicht genau genug gethan hat. Letzteres hat mit grosser Sorgfalt und sehr viel Scharfsinn Kayser versucht (das. vorex. Buch etc. vgl. Jahrb. f. prot. Theol. 1881. 541 sq.) und dabei die Graftsche Ansicht wieder aufgenommen: «wenn trotz der überzeugenden Beweisführung dieses Gelehrten, sagt Kayser, seine Meinung mehr Widerspruch als Zustimmung gefunden hat, so scheint mir der Grund hievon in der von ihm nicht vollzogenen Sonderung der verschiedenen Bestandtheile des Stückes zu liegen, ein Mangel, der es gestattete, mit Hülfe der ne-

(1) Colenso, Pentateuch etc. p. VI 1871. «in ch. I. I have produced evidence to show that the prophet Ezekiel was very probably the writer of Lev. XXVI.» — in ch. II. I have shown that Lev. 18-20 is also very possibly due to Ezekiel's hand.... while the rest of them (den 10 letzten cap. des Leviticus) seems to have been composed — if not by that prophet himself — by a writer or writers standing in some close relation to him (so wegen der dem Ezekiel fremden in Lev. 23. 24. 25. 27 vorkommenden Ausdrucksweisen).

benherziehenden elohistischen Merkmale in einzelnen Theilen desselben, seine Gründe theilweise zu entkräften. Die genauere Scheidung des Verschiedenartigen, die wir oben versucht haben, stellt die Verfasserschaft Hezekiels ausser Zweifel.» Allein auch diesmal konnte sich diese Ansicht nicht Bahn brechen. Sie wurde allerseits zurückgewiesen; auch Wellhausen hat sich absprechend darüber geäußert (die Composition des Hexateuchs 1877. in Jahrb. f. deutsche Theolog. — Bleecks Einleit. ins A. T. 1878. p. 173); endlich verwirft sie auch Reuss in dem von dem Pentateuch und Josua handelnden Theile seines grossen Bibelwerks (*L'histoire sainte et la Loi* 1879. I 250-253).

Der Beweisführung Kayzers, in seinem «Vorexilischen Buche», kann man allerdings den Vorwurf machen, dass sie wohl die Berührungspunkte, welche in sehr grosser Anzahl angeführt werden, berücksichtigt, so dass, wären nur diese vorhanden, der Schluss auf Hezekiels Verfasserschaft unabweisbar wäre; allein die Widersprüche zwischen der Hezekielischen Gesetzgebung für die Zukunft und jener andern lässt Kayser im Schatten. Diesen Mangel hat er selbst gefühlt, und er versucht nun von Neuem das Räthsel zu lösen, in seinem zweiten Artikel «über den gegenwärtigen Stand der Pentateuchfrage.» Wellhausen spricht sich über das in Frage stehende Verhältniss folgender Massen aus: die Berührungen von cap. XVII-XXVI mit Hezekiel stehen nicht für sich und seien nicht aus einer individuellen Vorliebe dieses Propheten gerade für dieses kleine Corpus zu erklären, sondern auf einen allgemeineren Boden zu stellen (Jahrb. f. deutsche Theol. 1877. 444); welche letztere Aeusserung Delitzsch (l. c. XII. 619) als ein «orakulöses Urtheil» betrachtet, wodurch der helle Thatbestand verdunkelt werde. Das Problem ist noch nicht gelöst und die Frage steht immer noch offen. Es dürfte wohl sehr gewagt erscheinen, sich zu unterwinden, dieselbe noch einmal in Uebereinstimmung mit Graf und Kayser zu beantworten (1); jedenfalls dürfte es nicht unnöthig

(1) cf. *Klostermann*, *Zeitsch. f. luther. Theol.* 1877. p. 401 sq. .... «zum Zwecke der Widerlegung eines unbefangener Untersuchung im Wege stehenden Einfalls.»

sein, die Gründe der Gegner der Grafschen Ansicht genau zu prüfen. Die Frage nach der Autorschaft Hezekiels ist weder so wichtig, wie Delitzsch behauptet (l. c. 618); denn auch ohne dass dieselbe bejahend beantwortet werde lässt sich « ein sicheres Datum für die Entstehung jener Gesetzsammlung und überhaupt für die Zeitfolge der legislativen Bestandtheile des Pentateuchs gewinnen »; noch so unwichtig, wie Kayser (Jahrb. f. prot. Theol. 1881. 549) sagt; denn wird die Frage nach der Autorschaft Hezekiels verneinend beantwortet, so wird es gewiss viel mehr Mühe kosten sich über unser levitisches Gesetzbüchlein zu einigen. « Wie sehr, nachdem die Autorschaft Ezeikiels aufgegeben, das Urtheil in Schwanken gerathen, zeigt sich daran, dass Wellhausen den originalen Bestandtheilen des Heiligkeitsgesetzes in Lev. XVII-XXVI exilischen Ursprung zuspricht und das Verhältniss Ezeikiels zu demselben in der Schwebe lässt, während Smend in seinem Commentar zu Ez. S. XXVII. 315. es entschieden für jünger als Ezeikiel und die Schlussrede Cap. XXVI für eine Nachahmung Ezeikiels erklärt, wodurch der wahre Sachverhalt geradezu auf den Kopf gestellt wird » (Delitzsch l. c. 619). Immerhin ist es ein interessantes literarisches Problem, das sehr verdient ins Auge gefasst zu werden, den Kern der Sache aber nicht berührt. Und hier ist Kayser wiederum im Recht, wenn er sagt: « nachdem Zeitalter und Art desselben (Gesetzbuches) hinlänglich festgestellt sind, hat die Frage nach seinem Verfasser keine Wichtigkeit mehr, wenigstens für die Entstehungsgeschichte des Pentateuchs ist es gleichgiltig, ob es dem Propheten

*Wellhausen*, Einl. in das A. T. von Bleek. 1878. p. 173, « Leider wiederholt er (Kayser) dabei die Hypothese Graf's, dass Lev. 17-26 direkt von Ezeikiel verfasst seien. »

*Reuss*, l'Histoire sainte et la Loi I. 1879, p. 253: nous ne croyons donc pas qu'il faille attribuer au grand prophète de l'exil une part directe dans la composition des chapitres XVII à XXVI du Lévitique.

*Smend*, der Prophet Ezeikiel erklärt. 1880. XXVII. Trotz dieser grossen Uebereinstimmung von Lev. 17 ff. mit der Sprache und den Gedanken Ez. s kann dieser doch unmöglich für den Verfasser jenes Corpus gelten, wie man neuerdings mehrfach behauptet hat.

*Delitzsch*, Zeitsch. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1880. XII. 618. Die Autorschaft Ezeikiels ist gegenwärtig allgemein aufgegeben.

Ezekiel selbst oder einem Manne aus seiner Schule zugeschrieben wird» (l. c. 549), nur dass gerade die Lösung der Verfasserfrage ein grosses Hülfsmittel werden könnte eben für die einstimmige Beantwortung der Hauptfrage, nach den Zeitverhältnissen und der Art der levitischen Gesetzsammlung c. XVII-XXVI.

Indessen ist die Anzahl der Hezekiel und Levit. XVII sq. gemeinsamen Ausdrücke und Wendungen gar gross. Dabei ist nicht aus dem Auge zu verlieren, dass die reine Art des Autors der Gesetzsammlung — eben weil es nur eine Sammlung schriftlich schon fixirten Materiales ist — in den kleinen Einleitungen und Schlussermahnung der einzelnen Capitel, und in der grossen Schlussrede vorkommt; es ist also nicht befremdend, dass fast alle Parallelen bei Hezekiel gerade diese Partien aus Lev. XVII-XXVI betreffen.

Vor allen andern fällt in die Augen die Formel « ich bin Jahveh », welche in verschiedenen Variationen bei dem Propheten äusserst häufig vorkommt; z. B. :

(וידעו כי) אני יהוה (דברתי) Hez. 5, 13. 6, 10. 7, 9. 17, 21. 24. 21, 37. 22, 22; oder

אני יהוה (דברתי) 5, 15. 17. 21, 22. 30, 12. 34, 24; oder

אני יהוה (וידעתם כי) 6, 13. 14. 7, 4. 27. 11, 10. 12. 12, 15. 16. 20. 13, 14. 21. 23. 14, 8. 15, 7. 16, 62. 20, 26. 38. 42. 22, 16. 24, 27. 25, 5. 7. 17. 26, 6. 28, 23. 29, 21. 30, 8. 19. 25. 26. 32, 15. 33, 29. 35, 4. 9. 15. 36, 11. 23. 38. 37, 6. 13. 38, 23; oder

אני יהוה (דברתי ועשיתי) 17, 24. 36, 36. 37, 14, oder

אני יהוה (אלהיכם) (וידעו כי) 20, 7. 19. 20. 28, 26. 39, 22.

אני אדני יהוה (וידעתם כי) 13, 9. 23, 49. 24, 24; oder

אני יהוה (מקדש את־ישראל) 37, 28; oder

אני יהוה (מקדשם) 20, 12.

In Leviticus findet sich das Grundthema **אני יהוה** am häufigsten vor; begreiflicher Weise, weil es je am Schluss von kurz formulirten Gesetzen am Besten zu stehen kommt; z. B. Lev. 18, 5. 6. 21. 19, 12. 14. 16. 18. 28. 30. 32. 37. 21, 12. 22, 2. 3. 30. 31. 33; ferner finden wir

אני יהוה (מקדשכם)

אני יהוה (כי) Lev. 20, 8. 21, 8. 14. 24. 22, 9. 16. 32;



אני יהוה (אלהיכם) Lev. 18, 4. 30. 19, 2. 3. 4. 10. 25. 31.  
34. 20, 7. 24, 22.

Wenn das Volk *in den Gesetzen und Satzungen Gottes wandelt, dieselben beobachtet* — הלך בחקות יהוה — משפטים וחקות — dieselben עשה, שמר, äusserst häufig bei Hezekiel und in Lev. XVII sq. — *wenn das Volk die Gesetze hält, die zum Leben führen,*

אשר יעשה אותם האדם וחי בהם Lev. 18, 5. Hez. 20, 11.  
13. 21 ;

dann giebt Gott Regen zu seiner Zeit, ונתתי גשמיכם בעתם Lev.  
26, 4 cf. Hez. 34, 26 ;

Gott wandelt unter ihnen, Lev. 26, 12 התהלך בתוך cf. Ez. 19,  
6. 28, 14 ;

die Bäume des Feldes sollen Frucht tragen, ועץ השדה יתן פריו  
Lev. 26, 4 cf. Hez. 34, 27,

und das Land seinen Ertrag hervor bringen, ונתנה הארץ יכולה,  
Lev. 26, 4 cf. 25, 19 Ez. 34, 27 ;

ihr werdet in Frieden in eurem Lande wohnen, וישבתם לבטח  
בארצכם Lev. 25, 18. 19. 26, 5. Ez. 28, 26 cf. Ez. 34, 25. 27.  
28. 38, 8. 11. 14. 39, 26,

und Niemand wird euch schrecken, ואין מהריד Lev. 26, 6 Hez.  
39, 26 cf. Jer. 7, 33 ;

Gott wird die wilden Thiere aus dem Land vertilgen, והשבתי חיה,  
רעה מן-הארץ Lev. 26, 6 Hez. 34, 25,

und das Schwert nicht über das Land bringen, וחרב לאתעבר,  
בארצכם Lev. 26, 6 Hez. 5, 17. 14, 17 ;

Gott wendet sich zu seinem Volke, ופניתי אליכם Lev. 26, 9 Hez.  
36, 9,

macht es fruchtbar und lässt es sich mehren, והפריתי אתכם,  
והרביתי אתכם Lev. 26, 9 Hez. 36, 11. 36, 37. 37, 26 ;

er hält seinen Bund mit ihm aufrecht, והקימתי את-בריתי אתכם,  
Lev. 26, 9. Hez. 16, 60. 62 ;

er stellt seine Wohnung in seiner Mitte auf, ונתתי משכני בתוכם,  
Lev. 26, 11 — cf. Hez. 25, 4 משכניהם 4.

נתתו את-מקדשי בתוכם 27  
cf. Hez. 37, 26.

והיה משכני עליכם ; zu מקדשי cf. Lev. 26, 31 ;

- und verabscheuet sie nicht*, ולא־תגעל נפשי אתכם, cf. zu געל  
 Hez. 16, 5. 45 cf. Lev. 26, 15. 30. 43. 44;
- er bricht ihr Joch*, ואשבר ממת עלכם Lev. 26, 13 Hez. 34, 27.
- Wenn aber das Volk Gottes Gesetz verachtet*, ואם־בחקתי תמאסו  
 Lev. 26, 15 במשפטי מאסו Lev. 26, 43 cf. Hez. 20, 13. 16;
- und den Bund bricht*, להפרכם את־בריתי, Lev. 26, 15 cf. Hez. 16,  
 59. 17, 15. 16. 18. 19. 44, 7;
- dann wendet sich Gott gegen sie* ונתתי פני בכם Lev. 26, 17. Hez.  
 14, 8 ואתן את־פני באיש ההוא 8, 6; cf. Lev. 20, 3. 6;
- denn sie huren den Götzen nach*, זנה אחרי, Lev. 17, 7. 20, 5. 6.  
 cf. Hez. 20, 30. 23, 30. 35. 43 etc.;
- und verüben Gräuelfhaftes*, תועבה Lev. 18, 27. 20, 13 Hez. 7, 3.  
 4. 8. 8, 6. 9. 13. 15. 9, 4. 14, 6. 16, 2. 18, 12. 20, 4. 22, 2.  
 33, 26. 36, 31. und Schändliches, זמה Lev. 18, 17. 19, 29. 20, 14  
 Hez. 16, 27. 23, 48. 16, 43. 58;
- sie verunreinigen das Land*, ותטמא הארץ, Lev. 18, 25. 27. Hez.  
 36, 17. 18. 37, 23 cf. Jer. 2, 7.
- Gott aber bricht den Stolz ihrer Kraft*, ושברתי את־גאון עזכם  
 Lev. 26, 19 Hez. 24, 21. 30, 6. 18. 33, 28 cf. 7, 24;
- er schickt die Thiere des Feldes gegen sie, welche sie kinderlos  
 machen*, והשלחתי בכם את־חית השדה ושכלה אתכם, Lev. 26,  
 22 Hez. 5, 17. 14, 15;
- und ihr Vieh ausrotten*, והכריתה את־בהמתכם, Lev. 26, 22  
 cf. Hez. 14, 13. 17. 19. 21. 25, 13. 29, 8, והכרתי ממנרה,  
 אדם ובהמה;
- sie selbst vermindern*; והמעטיטה אתכם, Lev. 26, 22. cf. Hez. 29, 15  
 והמעטים (die Reiche der Erde).
- Gott bringt das Schwert über sie*; והבאתי עליכם חרב, Lev. 26, 25  
 cf. Hez. 5, 17. 6, 3. 11, 8. 14, 17 etc.
- zu נקם נקם, cf. Hez. 24, 8. 25, 12. 15. נקם נקם (ברית),  
*er sendet die Pest in ihre Mitte*, ושלחתי דבר בתוככם, Lev. 26, 25  
 cf. Hez. 14, 19. 21. 28, 23;
- er bricht die Stütze des Brodes*, בשברי לכם מטה־לחם, Lev. 26, 26  
 Hez. 4, 16. 5, 16. 14, 13.
- ואכלו לחם, Lev. 26, 26 cf. Hez. 4, 16 והשיבו לחמכם במשקל  
 במשקל;

- er zerstört die Höhen* והשמדתי את־במתיכם Lev. 26, 30 cf. Hez. 6, 3. 6, 6 allerdings mit אבד und שמם ;
- er zerstört die Obelisken*, vgl. die חמנים Hez. 6, 4. 6., dann nur noch 2 Chr. 34, 4 Jes. 17, 8. 27, 9 ;
- die Leichname der Götzendiener wirft er vor ihre Götzenbilder hin*, ונתתי את־פגריכם על־פגרי גלוליכם Lev. 26, 30 cf. Hez. 6, 4 Hez. 6, 5. Die גלולים kommen 39 mal bei Hezekiel vor, dann nur noch 1 Reg. 15, 12. 21, 26. 2 Reg. 17, 12. 21, 11. 23, 24 Jerm. 50, 2 Deut. 29, 16 endlich Lev. 26, 30 sonst nicht im ganzen A. T. (cf. Baudissin, Studien I, 95).
- Gott verwüstet die Städte*, נתן חרבה cf. Hez. 5, 14. 25, 13. 29, 10. 30, 12 Lev. 26, 31 ;
- erfreut sich nicht am lieblichen Geruch der Opfer* ריח ניתח Lev. 26, 31 cf. Hez. 6, 13. 16, 19. 20, 28. 41 ;
- er verwüstet das Land*, Lev. 26, 32. Hez. 30, 12. 14, והשמתי אני את־הארץ,
- so dass darüber die Feinde erstaunen*, ושממו עליה איביכם Lev. 26, 32 cf. Hez. 19, 7. 26, 16. 32, 10 ;
- Gott zerstreuet sie unter die Völker* Lev. 26, 33 ואתכם אזרה בגוים cf. Hez. 5, 2. 10. 6, 8. 12, 15. 36, 19 ;
- er zieht das Schwert hinter ihnen aus*, והריקתי אחריכם חרב Lev. 26, 33. Hez. 5, 2. 12. 12, 14. 30, 11 ;
- das Land wird zur Wüste*, שממה Lev. 26, 33 Hez. 6, 14. 15, 8. 29, 9. 12 ;
- das Feindesland verzehrt die darin wohnenden Israeliten*, ואכלה אתכם ארץ איביכם Lev. 26, 38 cf. Hez. 36, 13. 14 *das die Menschen verzehrende Land* ;
- die Uebriggebliebenen verschmachten in ihrer Schuld*, והנשארים בהם ימקו בעונם Lev. 26, 39 Hez. 4, 17. 24, 23 ;
- denn gegen Gott haben sie sich verschuldet* ; מעל Lev. 26, 40 Hez. 39, 23. 26 ;
- ihr Herz ist unbeschnitten* הערל לבבם Lev. 26, 41 Hez. 44, 7. 9, vgl. noch zum Feindesland ארץ איביהם Lev. 26, 34. 36. 39. 41. 44 Hez. 39, 27 zu יען וביען Lev. 26, 43 Hez. 13, 10. 36, 3. Zu dem was Gott seinem Volke thut « vor den Augen der Völker »

לְעֵינֵי הַגּוֹיִם Lev. 26, 45 cf. Hez. 5, 8. 20, 9. 14. 22. 41. 22, 16. 28, 25. 38, 23. 39, 27.

Zur «*Entweihung des heiligen Namens Gottes*» חָלַל אֶת־שֵׁם קֹדֶשׁוֹ Lev. 18, 21. 19, 8. 12. 20, 3. 21, 6. 22, 2. 15. 32 cf. Hez. 20, 39. 36, 20. 22 etc. חָלַל אֶת־מִקְדָּשׁ אֱלֹהָיו Lev. 21, 12. 23 Hez. 24, 21. 28, 18. 44, 7; auch טָמֵא אֶת־מִקְדָּשֵׁי Lev. 20, 3 Hez. 5, 11. 23, 38.

Dazu kommen die Ausdrücke רָגַם בְּאֶבֶן Lev. 20, 27 Hez. 16, 40. 23, 47.

דָּמְיוֹ בּוֹ (יְהִיָּה) Lev. 20, 9. 11. 12. 13. 16. 27 Hez. 33, 45. 18, 13; יִשְׁמִיד הַכְרִית מִתּוֹךְ עַמִּי Hez. 14, 8. 9. cf. Lev. 17, 10. 20, 3. 5. 6 (מִקְרָב); נִשָּׂא עֵינָיִךְ Lev. 20, 17. 19 Hez. 14, 10. 16, 58 etc.; מוֹת יוֹמָת Lev. 19, 20. 20, 2. 9. 27. 24, 16. 17. 21 Hez. 18, 13. גְּלוּהָ עֲרוּהָ Lev. 18. 20 passim Hez. 16, 36. 37. 22, 10. 23, 10. 18. 29 תְּרַבִּית Lev. 25, 36. 37 Hez. 18, 8. 13. 17. 22, 12. בִּפְרוֹךְ Lev. 25, 43. 46. 53 Hez. 34, 4.

Diese Uebereinstimmung Hezekiels und des Verfassers von Lev. XVII sq. miteinander in den Ausdrücken, diese Gemeinschaft des Sprachschatzes ist gewiss merkwürdig (1). Wie ist nun dieselbe zu erklären. Es lohnt sich hier auf das Einzelne einzugehen. Unter den oben angeführten Redensarten fallen zunächst eine gewisse Anzahl stehender Locutionen in die Augen, welche, als solche, von beiden Schriftstellern aus dem Sprachgebrauch ihrer Vorgänger herübergenommen worden sind, und die sie sich angeeignet haben. Dazu gehören Beispielsweise folgende Wendungen:

Die Gebote, die Satzungen, die Rechte halten, שָׁמַר Deut. 4, 40. 5, 1. 29. 6, 2. 17. 25. 7, 9. 11. 10, 13. 11, 1. 8. 22. 32. 12, 1. 13, 1. 19. 28, 1. 9. 13. 15. 45. 30, 10. 16 etc. Jerm. 16, 11. 35, 18 Lev. 18, 4. 5. 26. 30. 19, 19. 37. 20, 8. 22. 25, 18. 26, 3. Hez. 11, 20. 18, 9. 19. 21. 20, 21. 36, 27. 37, 24. 43, 11. 44, 8. 16. 24. 48, 11;

dieselben thun, עָשָׂה Deut. 4, 1. 6. 13. 5, 32. 6, 3. 24. 25. 11, 32.

(1) Vgl. zu diesem Abschnitt die sehr interessanten statistischen Tabellen von Colenso, l. c.

12, 1. 16, 12. 26, 16. 27, 10. 28, 1. 13. 15. 58. 30, [8. 31, 5. 32, 46. Lev. 18, 4. 19, 37. 20, 8. 25, 18. 26, 3. 14. 15. Hez. 5, 7. 18, 19. 21 etc. ;

ich will euer Gott sein; Jerm. 11, 4. 24, 7. 31, 33. 32, 38 Lev. 26, 12 Hez. 11, 20. 14, 11. 34, 24. 36, 28. 37, 23. 27. etc. ;

ihr sollt mein Volk sein; Jerm. 11, 4. 13, 11. 24, 7. 31, 1. 33. 32, 38 Lev. 26, 12 Hez. 36, 28. 37, 23. 27 etc. ;

die Ausführung aus Aegypten; Amos. 2, 10. 9, 7 Mik. 6, 4. Deut. 1, 27. 5, 6. 6, 12. 29, 24 Jerm. 2, 6. 7, 22. 11, 4. 7. 31, 32. 32, 21. 34, 13 Lev. 11, 45. 19, 36. 22, 33. 23, 43. 25, 55. 26, 13. Hez. 20, 6. 9. 10 etc. ;

die Pestilenz als göttliche Strafe; Jerm. 14, 12. 21, 6. 9. 24, 10. 27, 13. 29, 17. 44, 13 Lev. 26, 25 Hez. 5, 17. 6, 11. 12. 7, 15. 14, 19. 21. 28, 23 etc. ;

das Land, welches zur **שַׁמְמָה** wird Jerm. 4, 27. 6, 8. 9, 10. 32, 43. 49, 33 Lev. 26, 33 Hez. 6, 14. 15, 8 etc.

Es sind diese Redensarten, gerade desswegen, weil sie schon als stehende aufgenommen wurden, für die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnisse Hezekiels und des Verfassers des kleinen levitischen Gesetzbuches von wenig Gewicht, wenn man sie nur für sich nimmt. Schon mehr Bedeutung hat der Umstand, dass auch seltenere bei Früheren vorkommende Wendungen, gerade von diesen Beiden aufgenommen worden sind und auch bei ihnen vereinzelt vorkommen; z. B.

**וְאֵין מִתְרִיד** Jerm. 30, 10. 46, 27 Lev. 26, 6 Hez. 39, 26 ;

**פָּרָה וְרֵבָה**, das auch dem Elohisten geläufig ist, findet sich Jerm. 3, 16. 23, 3 Lev. 26, 9 Hez. 36, 11 ;

die Stadt zur **הָרֵבָה** machen, Jerm. 25, 18 Lev. 26, 31. 33. Hez. 5, 14. 25, 13. 29, 10 ;

das Beraubtwerden von den Kindern durch die wilden Thiere (das Schwert) Deut. 32, 25 Lev. 26, 22 Hez. 5, 17. 14, 15 ;

das unbeschnittene Herz, Jerm. 9, 25. cf. 6, 10, Lev. 26, 41 Hez. 44, 7. 9 ;

die Gilulim, Deut. 29, 16 Jerm. 50, 2 Lev. 26, 30 Hez. 29 mal ;

die **תַּמְנִים** Jesaia. 17, 8. 27, 9 Lev. 26, 30 Hez. 6, 4. 6.

Die Wendung « ich bin Jahveh » in ihren verschiedenen Varianten gehört sonst in der gesammten A. T. Literatur zu den seltenen Redensarten, ist bei Hezekiel und dem Verfasser des kleinen levitischen Gesetzbuches geradezu zur Manier geworden.

Allein auch aus diesen selteneren von beiden Schriftstellern aus älteren Quellen gemeinsam herübergewonnenen Ausdrücken einen Schluss auf ein engeres Verhältniss zwischen ihnen zu ziehen, wäre *verfrüht*, da ja beide, nach denselben Mustern arbeitend, auch unabhängig von einander auf dieselben Entlehnungen verfallen konnten. Doch entsteht schon daraus eine ziemlich grosse Verwandtschaft in ihrem Style, im Colorit ihrer Sprache.

Diese Verwandtschaft wird aber noch gesteigert durch eine Reihe von Wendungen, welche nur bei Hezekiel und dem Verfasser von Lev. XVII-XXVI vorkommen, sonst nicht im ganzen A. T. In vielen Fällen haben sie an sich nichts oder wenig Auffälliges; desto bezeichnender ist es, dass sie sich nur bei diesen beiden Schriftstellern vorfinden.

Es sind etwa folgende:

ונתתי גשמים בעתם  
והשבתי חיה רעה מן אדמה  
וחרב לאדמתעבר בארצכם  
ולא חגעל נפשי אתכם  
(cf. Jerm. 14, 19)  
ושברתי אתגאון עונכם  
והשלחתי בכם אתדחירת השדה  
(ושכלה אתכם)  
ועץ השדה יתן פריו  
ונתנה הארץ יכולה  
ונתתי משכני בתוכם  
ואשבר מטת עלכם  
בשברי לכם מטה לחם

ונתתי אתפגריכם עלפגרי  
גלולים  
והריקתי אחריכם חרב  
(cf. Ex. 15, 9).  
בארץ איביכם  
והוצאתי אתכם ..... לעיני  
הגוים  
(והשיבו) לחמכם במשקל  
והשמתי אני אתדהארץ  
מקק בעון  
יען וביען  
מאם בחקות  
(mit Var. Am. 2, 4. 5, 21. 2 Reg.  
17, 15. Job. 31, 15. Es. 5, 24).

Dazu kommt noch ein Weiteres: beide Verfasser bringen nemlich manchmal bei gemeinsam herübergewonnenen Redeweisen und Gedanken gemeinsame Veränderungen an. Der Deuteronomiker 5, 33. 8, 6. 10, 12. 19, 9. 28, 9 redet von einem « Wandeln in den Wegen des Herrn —, Jeremia von einem « Wandeln in der Thora des Herrn »; « in der Thora und den Satzungen », « in der Thora, den Satzungen und den ערות Jahvehs » Jerm. 26, 4. 32, 23. 44, 10.



44, 23 ; Leviticus und Hezekiel immer von einem Wandeln in den Satzungen, Rechten, Gesetzen, niemals aber in der Thora oder auf den Wegen des Herrn. Der Deuteronomiker 5, 33 hatte geschrieben : wandelt in den Wegen Gottes, לַמַּעַן תַּחֲיוּן ; Hezekiel und der levitische Gesetzgeber haben den Gedanken aufgenommen, und ihn beide so gewendet, dass sie von Gesetzen und Satzungen reden אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וְחֵי בָהֶם Hez. 20, 11. 13. 21 Lev. 18, 5. Jeremia 2, 20. 5, 5. 30, 8 spricht von einem brechen des Joches, שָׁבַר עוֹל, Hezekiel und Leviticus von einem שָׁבַר מִטַּת עוֹל Lev. 26, 13 Hez. 34, 27. Jesaia spricht von dem מִשְׁעַן-לֶחֶם ; Lev. 26, 26 Hez. 4, 16. 5, 16 von dem מִטַּה לֶחֶם.

Bringt man *dies Alles* mit in Rechnung, so wird es am Ende doch kaum zulässig erscheinen, die ganze Frage auf einen allgemeineren Boden zu stellen, etwa so, dass beide Schriftsteller sowohl aus ihren Vorgängern als auch aus dem gemeinsamen Sprachgrund ihrer Zeit unabhängig von einander geschöpft haben sollten. Dazu ist die Verwandtschaft nicht nur im Allgemeinen, in der ganzen Art und Manier von beiden, sondern auch gerade in solchen eigenthümlichen Einzelheiten, wie die oben angeführten, zu gross. Es dürfte schwer sein diesem Schlusse auszuweichen. Beispielweise schreibe man sich die Stellen Hez. 6, 3-7 und Lev. 26, 30-33 zusammen :

Lev. 26, 30-33.

Ich vertilge eure Höhen und rotte eure Sonnensäulen aus, und werfe eure Leichname auf die Trümmer eurer Götzen, und meine Seele verabscheut euch. Und ich mache eure Städte zu Trümmern, und verwüste eure Heiligthümer, und will mich nicht laben an eurem lieblichen Geruch. Und ich verwüste das Land, dass darüber sich entsetzen eure Feinde, so darin wohnen.

Hez. 6, 3-7.

Siehe, ich bringe das Schwert über euch, und zerstöre eure Höhen und eure Altäre sollen verwüstet werden, und eure Sonnensäulen zerbrochen werden, und ich lasse eure Erschlagenen fallen vor eure Götzenbilder und lege die Leichname der Söhne Israels vor ihre Götzen, und zerstreue eure Gebeine rings um eure Altäre. In all' euren Wohnungen sollen die Städte wüste

Und ich will euch zerstreuen unter die Völker, und hinter euch das Schwert ausziehen, und euer Land soll wüste sein, und eure Städte Trümmer. und die Höhen verödet werden, auf dass eure Altäre verwüstet und zerstört, und eure Sonnensäulen umgehauen, und eure Machwerke vertilgt werden.

Hezekiel 34, 25-31 ist ganz und gar in der Art und Weise von Lev. 26 geschrieben und gedacht :

Wenn ihr in meinen Satzungen wandelt . . . . v. 6 schaffe ich Frieden im Lande, dass ihr schlafet, und niemand euch schreckt, und vertilge die wilden Thiere aus dem Lande . . . .

v. 5 und ihr wohnet sicher in eurem Lande.

v. 4 ich gebe eure Regen zu ihrer Zeit, und das Land giebt sein Gewächs, und der Baum des Feldes giebt seine Frucht.

v. 5<sup>e</sup>.

v. 13 Ich bin Jahveh, euer Gott, welcher euch ausgeführt aus dem Lande Aegypten, dass ihr nicht mehr dessen Knechte sein sollt, und ich zerbrach euer Joch, und lies euch aufrecht wandeln.

v. 22 ich sende über euch die Thiere des Feldes.

cf. v. 5<sup>a</sup>. 6<sup>a</sup> ואין מהריר

und ihr esset euer Brodt zur Sättigung.

v. 5.

Ich schliesse einen Bund des Friedens mit ihnen, und tilge die wilden Thiere aus dem Lande, dass sie sicher wohnen in der Wüste und schlafen in den Wäldern; ich mache sie, und was rings um meinen Hügel ist, zum Segen, und lasse den Regen fallen zu seiner Zeit und segensreiche Regen sollen sein. Der Baum des Feldes giebt seine Frucht, und das Land giebt sein Gewächs; sie wohnen auf ihrem Boden in Sicherheit, und sollen erkennen, dass ich Jahveh bin, wenn ich ihr Joch gebrochen und sie gerettet aus der Hand derer, die sie dienstbar machten. Sie sollen nicht mehr ein Raub der Völker sein, und die Thiere der Erde sollen sie nicht fressen; sie sollen wohnen in Sicherheit und niemand soll sie schrecken. Ich will ihnen eine Pflanzung aufwachsen lassen zum Ruhm, und sie sollen nicht mehr durch Hunger weggerafft werden aus dem Lande, und nicht mehr die Schmach der Völker

v. 12 und ich wandle unter euch, tragen; sie sollen erkennen, dass  
und bin euer Gott, und ihr sollt ich Jahveh, ihr Gott, bei ihnen  
mein Volk sein. bin, und sie, das Haus Israel,  
mein Volk sind, spricht der Herr  
Jahveh.

Beiden Verfassern endlich, erscheint der Götzendienst als ein Handeln wie das Handeln des Landes Aegypten und des Landes Canaan, in beachtenswerther Gedankenübereinstimmung vgl. Lev. 18, 2-5 Hez. 20, 6-8.

Diese Beispiele wären leicht zu vermehren; sobald nun die Verwandtschaft zwischen den Schriften des Propheten Hezekiel und dem kleinen Gesetzbuch in Lev. XVII-XXVI genauer beobachtet und erkannt wurde, war die erste und natürlichste Vermuthung die einer schriftstellerischen Abhängigkeit. Nehmen wir vorläufig an, es sei dem also, so entsteht die weitere Frage, auf welcher Seite die Nachahmung zu suchen sei. Ist Hezekiel von Lev. XVII-XXVI abhängig, oder umgekehrt? Bei der Hypothese schriftstellerischer Abhängigkeit ist nur ersterer Fall möglich; denn der Prophet nimmt an verschiedenen Stellen seines Buches deutlich Rücksicht auf den kleinen levitischen Gesetzcodex (1). So werden Hez. 18, 6 sq. verschiedene Verbote aufgezählt, welche gewiss auf bestimmte Stellen von Lev. XVII-XXVI hinweisen: das Verbot des Ehebruchs, das Verbot zu einer Frau in ihrer Krankheit zu nahen, jemanden zu bedrücken, das Verbot zu rauben, zu wuchern, Zins zu nehmen; Unrecht vor Gericht zu thun, während der Gerechtigkeit gemäss gerichtet werden soll. Das erste Verbot steht Lev. 18, 20 etwas breiter formulirt, aber auch mit dem Verbum טמא; Lev. 18, 19 lesen wir: ואל-אשה בנדת טמאתה לא תקרב לגלות ערותה; in der hezekielischen Stelle heisst es: ואל-אשה נדה לא יקרב;

(1) Der Satz von *Reuss*, l'Hist. sainte et la Loi I. 253: ne pourrait-on pas reconnaître dans le parallélisme de ces textes « une première trace de l'influence du prophète et de sa législation idéale sur celle des temps postérieurs? » — scheint schwerlich stimmen zu können zu seiner Ansicht von der Entstehungszeit des kleinen Codex Lev. XVII-XXVI, l. c. p. 252: l'auteur paraît ainsi se placer de sa personne au commencement de la période de l'exil.

וַאִישׁ לֹא הוֹנָה finden wir Lev. 25, 14. 17; Lev. 19, 13 steht גִּזְלָה לֹא יִגְזֹל; dem entsprechend bei Hezekiel גִּזְלָה לֹא יִגְזֹל; das Hezekielische בְּנִשְׁךָ לֹא יִתֵּךְ und וְתִרְבִּית לֹא יִקַּח steht Lev. 25, 36 mit denselben Ausdrücken, אֲלֵתִּקַּח מֵאֲתוֹ נִשְׁךָ וְתִרְבִּית; kein Unrecht zu thun, wird Lev. 19, 15 geboten, auch mit dem Ausdruck עוֹל, und dass man gerecht richten solle Lev. 19, 15. 35.

Von diesen Parallelstellen kommen drei auf Lev. XIX, zwei auf Lev. XVIII und zwei auf Lev. XXV.

Cap. XXII klagt Hezekiel bitterlich über das Treiben der Fürsten Israels: Vater und Mutter verachten sie in dir, am Fremden üben sie Erpressung in deiner Mitte, Waisen und Wittwen bedrücken sie in dir. Meine Heiligthümer verachtetest du und meine Ruhetage entweihest du. Verleumder sind in dir um Blut zu vergiessen; auf den Bergen essen sie (Götzenopferfleisch), Verbrechen üben sie in deiner Mitte. Die Scham des Vaters entblöst man in dir; die Weiber in ihrer Unreinigkeit beschlafen sie in dir; jeglicher treibt mit dem Weibe des andern Gräuel, und jeglicher befleckt seine Schwiegertochter durch Blutschande, und jeglicher beschläft seine Schwester, seines Vaters Tochter, in dir. Geschenke nehmen sie in dir, um Blut zu vergiessen; Wucher und Zins nimmst du, und übervortheilst deinen Nächsten durch Erpressung, und mich vergissest du, spricht der Herr Jahveh.

Dazu vergleiche man: Lev. 20, 9 כִּי־אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יִקְלַל אֶת־אָבִיו 9

וְאֶת־אִמּוֹ מוֹת יוֹמֵת

Lev. 19, 33 Verbot den Fremdling zu bedrücken, aber mit dem Ausdruck יָנָה hiph;

Lev. 19, 30 meine Ruhetage (שַׁבְּתוֹתַי) sollt ihr beobachten und mein Heiligthum ehren;

Lev. 19, 16 du sollst nicht mit Verleumdung umgehen unter deinem Volke (לֹא־תִלְךָ רֵכִיל בְּעַמֶּיךָ);

Lev. 18, 7 עֲרוֹת אֲבִיךָ לֹא תִגְלֶה;

Lev. 18, 19 וְאֵל־אִשָּׁה בְּנִדָּת טִמְאַתָּה לֹא תִקְרַב;

Lev. 18, 20. 20, 10 Verbot des Ehebruchs mit dem Weibe des Nächsten;

Lev. 18, 15 עֲרוֹת כְּלַתְךָ לֹא תִגְלֶה;

ערות אחותך בת־אבִיךָ או בת־אִמְךָ מולדת בית או 9  
מולדת חוץ לא תגלה ערותי

Die Parallelstellen zum Verbot des Zinses, des Wuchers und des Raubes sind oben schon verzeichnet worden; das Verbot des Blutgenusses Hez. 33, 25 findet sich Lev. 19, 26 mit denselben Ausdrücken, **לֹא תֹאכְלוּ עַל־הַדָּם**.

Die Art und Weise, wie Hez. 22, 26 von den Priestern die Rede ist, weist direkt auf Lev. 10, 10-11 hin. Es heisst: Ihre Priester übertreten mein Gesetz und entweihen meine Heiligthümer; zwischen dem Heiligen und dem Unheiligen machen sie keinen Unterschied, und den Unterschied zwischen dem Reinen und dem Unreinen lehren sie nicht. Was hier gerügt wird ist eben die Uebertretung der Lev. 10, 10-11 ertheilten Vorschrift, dass zwischen Heiligem und Unheiligem, zwischen Reinem und Unreinem unterschieden, und den Söhnen Israels Belehrung über alle Gebote Jahvehs ertheilt werden solle. Die beiderseits gebrauchten Ausdrücke stimmen völlig überein.

Endlich hat das Gesetz Hez. 44, 25 offenbar Lev. 21, 1 sq. zur Unterlage und zur Voraussetzung, nicht nur der Sache nach, sondern auch hinsichtlich der Form; mit Hez. 44, 31 ist Lev. 22, 8 zu vergleichen; ebenfalls hat die hezekielische Verordnung Hez. 44, 22 über die Verehelichung der Priester Lev. 21, 7. 13. 14 zur Unterlage. Bei der Annahme schriftstellerischer Abhängigkeit des einen Verfassers von dem andern ist dieselbe demnach bei Hezekiel zu suchen, nicht umgekehrt. Somit ist Delitzsch nicht im Unrecht (l. c. 619), wenn er sagt, dass, durch die Annahme, das kleine Gesetzbuch in Lev. XVII-XXVI sei jünger als Hezekiel, und die Schlussrede cap. XXVI eine Nachahmung Hezekiels, der wahre Sachverhalt geradezu auf den Kopf gestellt werde; « zu geschweigen, fährt er fort, dass die zahlreichen Widersprüche des Heiligkeitsgesetzes mit der ezezielischen Thora, die sich keineswegs auf Ez. 44, 22 vgl. Lev. 21, 7 beschränken, sondern tief in die Fest- und Opfergesetzgebung eingreifen, schlechthin unerklärlich wären, wenn der Gesetzgeber die ezezielische Thora der Zukunft vor sich gehabt und obendrein als ein integrirendes Glied der zeitgeschichtlichen Ausgestaltung des



nationalen Gesetzes angesehen hätte». Diese Bemerkung trifft völlig zu, und bildet nicht die schwächste Instanz gegen die Annahme der Posteriorität des Gesetzbuches Lev. XVII-XXVI. Ohne ein zu grosses Gewicht darauf legen zu wollen, kann noch bemerkt werden, dass man nicht einsieht, warum unser Verfasser, anstatt sich selbst treu zu bleiben, gerade wie Hezekiel zu schreiben sich bemüht hätte, was ihm auch gelungen wäre wie keinem. Warum hätte er wohl gerade einen Propheten, gerade diesen Propheten zum Vorbilde sich gewählt — denn es liegt offenbare Nachahmung vor — und nicht einen seiner Vorgänger im Gesetze, etwa den Deuteronomiker, mit dem er sich in dem Masse wie Hezekiel selbst, nicht mehr und nicht minder, in der äusseren Form, berührt, aber unendlich viel mehr als Hezekiel in dem Inhalt, während er die Gesetzgebung des Propheten, dieses seines Vorbildes, unberücksichtigt lässt? Wenn ein Schriftsteller einen andern so genau nachahmt, so verfolgt er dabei seinen Zweck. Wenn neutestamentliche Schriftsteller in Gedanken und Worten des Paulus zu schreiben sich bemüht haben, so hat dies seinen guten Grund: sie wollten eben ihre eigenen Produktionen unter den Schutz des Namens eines bewährten Mannes und Apostels stellen, um ihnen Geltung zu verschaffen; wenn ein unbekannter Verfasser gegen Ende des dritten Jahrhunderts eine Schrift vom beschaulichen Leben im Style und in der Art des Philo zu schreiben sich veranlasst fand, so hat es damit seine eigene Bewandniss (1). Und welchen Zweck kann unser Verfasser im Auge gehabt haben? er schrieb ja nicht im Namen Hezekiels, sondern im Namen Mosis und unter dem Namen Mosis. Hätte er nun einmal nachahmen wollen, so würde er gewiss nicht seinen Zeitgenossen Hezekiel nachgeahmt haben, sondern jenen, d. h. die Schriftsteller, welche vor ihm unter dem Namen Mosis geschrieben hatten, und deren Schriften als Schriften des Moses anerkannt waren. Ein zureichender Grund zur Nachahmung fehlt also. Bei der Annahme schriftstellerischer Abhängigkeit fasst Nöldeke (Untersuchungen zur Kritik des A. T., Kiel 1869, 67-71)

(1) Vid. P. E. Lucius, die Therapenten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Strassb. 1880.



das gegenseitige Verhältniss richtig auf, und urtheilt folgendermassen: Graf habe klar nachgewiesen, dass aus dem in Frage stehenden Abschnitt in Leviticus, besonders aus Cap. XXVI Ausdrücke, Redensarten und Gedanken bei Hezekiel auffälliger Weise wiederkehren; daraus schliesse Graf auf Identität der Verfasser; allein Hezekiel sei bei Originalität der Gedanken in den Ausdrücken am wenigsten originell; nun gebe es kaum eine Partie im Pentateuch, die Hezekiel so gut sich zum Vorbild hätte wählen können, wie diese im Leviticus, wo er Stoff für seine Drohreden und für seine allgemeinen Verheissungen fand, wie auch die Aufzählung der Verbrechen und der geschlechtlichen Vergehen besonders ihm sehr willkommen und geeignet erschien. Nun aber betrachten es Colenso (1) und Wellhausen (Jahrb. f. deutsch. Theol. 1877, 444) mit Recht als wenig wahrscheinlich, dass jene zahlreichen Berührungen von Lev. XVII-XXVI mit Hezekiel aus der individuellen Vorliebe dieses Propheten gerade für dies kleine Corpus zu erklären sei. Man bedenke, dass die Berührungspunkte fast ausschliesslich sich in Lev. XXVI finden, der einzigen grossen Rede im kleinen Gesetzbuch; denn die sonstigen Ermahnungen, welche darin vorkommen, sind wenig beträchtlich und beschränken sich auf etliche Verse: so hätten wir die wunderbare Erscheinung von einem Propheten, dem Verfasser eines 48 Capitel zählenden Buches, der ein einziges vereinzeltes Capitel im Leviticus so sehr durchstudirt, seinen Styl und seine Gedanken so sehr nach dem Style und den Gedanken dieses Stückes gebildet hätte, dass er in seinem Buche, sobald er Drohungen aussprach, sobald er Ermahnungen an das Volk richtete, sobald er ihm die Verheissungen Jahvehs verkündete, ebenso geschrieben hätte. Ein einziges Capitel hätte also der Prophet mehr

(1) *The Pentateuch and book of Joshua critically examined* part VI 1871, p. 9: It is surely extravagant to suppose that a writer so profuse and so peculiar, as this prophet is acknowledged to be, should have studied so very closely this particular chapter of Levit. (26) out of the whole Pentateuch, as to have become thoroughly imbued with its style and familiarized with its expressions — so thoroughly, indeed, as to have adopted nearly fifty of them as his own, of which eighteen, at last, occur nowhere else in the Bible. (cf. *ibidem* Colensos Listen der Parallelstellen.)

nachgeahmt, mehr ausgeschrieben als alle Schriften seiner übrigen Vorgänger im Prophetenamte und in der Gesetzgebung. Das wird aber kaum anzunehmen sein. Dann kommen wir aber auf den «allgemeineren Boden» Wellhausens zurück. Es ist oben schon angemerkt worden, dass die Verwandtschaft beider Schriftsteller dazu auch im Detail viel zu gross sei, und zu tief gehe.

Dabei ist nicht zu übersehen, dass, wenn die oben vorgeschlagene Zeitbestimmung von Lev. XVII-XXVI sich als richtig erweist, Hezekiel und der Verfasser des Heiligkeitsgesetzes *Zeitgenossen* sind.

Ist es wahrscheinlich, dass zwei *Zeitgenossen* so sehr nach denselben Vorbildern gearbeitet haben, so genau dieselben Gedanken in dieselbe Form gekleidet, so übereinstimmend gemeinsame Veränderungen an beiderseits aufgenommenen Redensarten angebracht haben; dass zwei zu gleicher Zeit lebende und wirkende Schriftsteller sich gegenseitig so genau nachgeahmt, dass sie einander so täuschend ähnlich geschrieben und gedacht haben sollten?

Es ist also ebenso unwahrscheinlich, dass Hezekiel Lev. XXVI nachgeahmt habe, als umgekehrt, dass Lev. XXVI dem Propheten nachgebildet worden sei. Mit der Hypothese der schriftstellerischen Abhängigkeit des einen Verfassers von dem andern kommt man ebenso wenig aus, als mit der Anschauung, als ob die Berührungen zwischen beiden auf einen allgemeinen Boden zu stellen sein, und man sieht sich zur Annahme der Identität der Verfasser getrieben; bis dahin scheint alles für Hezekiels Autorschaft zu sprechen.

Etwas anders gestaltet sich die Sache, sobald man auf einige stylistische Eigenthümlichkeiten in Lev. XVII-XXVI aufmerksam gemacht wird, und dann besonders, wenn die Hezekielische Gesetzgebung, Hez. XL-XLVIII, mit in die Vergleichung hereingezogen wird. Da stellen sich nemlich nicht geringe Schwierigkeiten heraus und eben darauf, als auf einen wunden Fleck, haben die Gegner der Anschauung von Graf und Kayser ihren Hauptangriff gerichtet.

So ausführlich Nöldeke in seinen trefflichen Untersuchungen zur Kritik des alten Testaments, Kiel 1869, S. 67 sq., woselbst mehrere Blätter der Widerlegung der Ansicht Grafs gewidmet sind. In seiner Anzeige der Schrift von August Kayser, in den Jahrbüchern

für protestantische Theologie I. 355 sq. 1875, bemerkt Nöldeke nur, dass er auch in dieser modificirten Form gegen die Hypothese manche Bedenken habe, selbst wenn er annähme, dass Hezekiel in diesen Partien das fertige Buch umgearbeitet hätte. Wie Nöldeke, so haben auch Kuenen (de Godsdienst von Israël II. 1870, 94-96) und Reuss (l'Histoire sainte et la Loi, Paris 1879, I. 252-253) die Graftsche Ansicht genau geprüft und verworfen, Nöldeke unter Hinweisung auf die sprachlichen und formellen Verhältnisse, die beiden letzteren Gelehrten unter Hinweisung auf die sachlichen (vergl. auch Smend, der Proph. Ezekiel erklärt, Leipz. 1880, XXVII.)

Nöldeke behauptet, den Gesetzen in Leviticus lägen kurze Sätze zu Grund, von denen die spätere Ausführung noch wohl zu unterscheiden sei, und eine solche spitze Kürze sei dem Hezekiel ganz fremd. Das träfe vielleicht wohl zu, wenn der Verfasser der fraglichen Capitel in Leviticus nicht durchweg nach Quellen gearbeitet hätte, woselbst, gerade wie bei denselben Materien im Bundesbuche und im Deuteronomium, der Ausdruck kurz und bündig sich vorfand: daher einerseits die quellenmässige, spitze Kürze, andererseits die weitere Ausführung. Hez. 40-48 kann übrigens hier nicht zum Vergleiche herangezogen werden, denn in diesen Capiteln tritt der Prophet meist selbstständig auf, ohne Rücksicht auf Quellen. Dazu, dass bei Hezekiel der breite Ritualstyl von Lev. XXI nicht vorkomme, ist zu bemerken, dass derselbe zum Theile auf Rechnung des Elohisten zu setzen ist, wie dies die Quellenscheidung beweist, ferner, dass der daselbst behandelte Gegenstand den breiten Ritualstyl schon mit sich brachte, und endlich dass derselbe doch Hez. 44, 15 sq. und sonst auch nicht fehlt. Es ist auch betont worden, dass der Redefluss Lev. XXVI bei Hezekiel etwas Ungewöhnliches sei. Aber Hez. cap. XVI, XVIII, XX, XXXVI und andere? Und der Einwand, dass der Gesamtcharakter dieser Capitel ein ganz anderer sei als der des Ezekiel, was namentlich eine unbefangene Vergleichung von Lev. XXVI mit dem Propheten ergebe, dürfte vielleicht nicht so leicht zu begründen sein (1).

(1) Gerade das Gegentheil dürfte sich ergeben bei Vergleichung der Composition dieser Rede mit mancher Rede aus dem Buche Hezekiel.

Als ein weiterer und gewichtiger Grund gegen die Verfasser-  
schaft Hezekiels wird hervorgehoben, «dass in Lev. XVIII-XX und  
XXVI manche Ausdrücke vorkommen, die sich bei Hezekiel nicht  
finden.» (Nöldeke 63-64. 65). Was wird aber dann aus dem an-  
geblichen eifrigen Studium, das Hezekiel von diesen Capiteln ge-  
macht haben soll? und ist es denn absolut nothwendig, wenn sie  
von Hezekiel sind, dass *alle* darin vorkommenden Ausdrücke auch  
wieder in den prophetischen Reden, oder selbst in Hez. 40-48  
wiederkehren?

Nun führt Nöldeke S. 63 solche bei Hezekiel nicht vorkommende  
Ausdrücke, und Hapaxlegomena aus Lev. XVII-XXVI an. Es sind  
folgende:

- תבל 18, 23. 20, 12;
- חסד Schande 20, 17;
- נחרפת 19, 20;
- שעמנו 19, 19;
- חפשה und חפש verb. 19, 20;
- כתבת קעקע 19, 28 Tätowierung;
- בקרת 19, 20;
- הקף 19, 27 den Bart abschneiden;
- אוב, ידעני 19, 31. 20, 6. 27.

Sämmtliche finden sich jedoch gerade in gesetzlichen Bestim-  
mungen, wo der Verfasser, wer er sei, nach Quellen gearbeitet hat;  
von anderen, die in cap. 21 vorkommen — Nöldeke, 64. Anm. 3.  
תבלל, חללה, שרוע, יהרום 21, 7. 14. 18. 20. 22, 23 — erkennt  
dieser Gelehrte selbst an, dass sie durch die Besonderheit des  
Inhalts bedingt sind; und hinsichtlich der fünf im 26. Capitel  
namhaft gemachten Hapaxlegomenen (Nöldeke. 65):

- הלך (ב) קרי 26, 27. u. ö.,
- מרך v. 36,
- מדיבות נפש v. 16,
- קוממיות v. 13,
- תקומה v. 37,

möchte man denn doch fragen, ob durchaus in verschiedenen  
Schriften eines und desselben Schriftstellers keine Hapaxlegomenen  
vorkommen dürfen, ohne dass dieselben Zweifel an der Authentie

erregen? Werden sie nicht aufgewogen durch die so zahlreichen Parallelen im Grossen und im Detail? könnte man nicht umgekehrt sagen: gerade weil, trotz aller Aehnlichkeit in den sprachlichen Erscheinungen und in den Gedanken, dennoch etliche besondere Wendungen vorkommen, gerade desswegen ist die Imitation ausgeschlossen — indem, trotz der Aehnlichkeiten, der Schriftsteller frei über Gedanke und Wortschatz waltet, und dabei sich selbst dennoch gleich bleibt? Nöldeke macht ferner darauf aufmerksam, dass mehrere Wendungen, welche bei Hezekiel oft vorkommen, z. B. שפך זעמו und שפך חמתו (Nöld. 70-71), in Leviticus fehlen. Darauf kann man nun kein Gewicht legen, wenn man bedenkt, dass man hier 48 Capitel gegen ein einziges in Vergleich zieht. Auch hier muss man fragen, ob denn *alle* bei Hezekiel vorkommenden Lieblingsredensarten auch gedrängt in dem einen Capitel Lev. XXVI wiederkehren müssen, woselbst sich doch deren so viele finden? Dass ferner Hezekiel עמית statt רע in seinem Buch niemals braucht, während das Wort in Lev. XVII-XXVI mehrmals zu lesen ist, schreibt sich gewiss daher, dass er es in seinen Quellen aufgefunden und unverändert aufgenommen hat; übrigens kommt das von Hezekiel gebrauchte Wort רע in Leviticus an mehreren Stellen vor. Aehnlich wird es sich mit עמיו (עמיד) Lev. 19, 8. 16. 21, 4. 15, das nur Hez. 18, 18 sich findet, verhalten.

Was die Wendung «Ich bin Jahveh» betrifft, welche in verschiedenen Variationen sowohl in Lev. XVII-XXVI als auch bei Hezekiel äusserst häufig zu lesen ist, so wird dieselbe einerseits als die frappanteste aller beiden Texten gemeinsamen Redensarten betrachtet (Reuss, l'Histoire sainte et la Loi I. 252); andererseits nimmt man Anstoss daran, dass das Grundthema in Leviticus häufig, bei Hezekiel niemals vorkomme (Smend, l. c. XXVII). Hier schon wieder ist der persönliche Eindruck massgebend und entscheidend. Nun kann man behaupten, dass die kürzeste Form אני יהוה, in Leviticus am Schlusse der kurzen, spitzen Gesetzesformeln vortrefflich am Platze ist, die längeren Varianten hingegen, im Flusse der Rede, also in Hezekiels prophetischen Schriften; sehr beachtenswerth ist, dass selbst in den kleinen ermahnenden



Sätzen, die manchmal am Anfang oder am Ende der Capitel Lev. XVII-XXVI stehen, das einfache **אני יהוה** am seltensten vorkommt: 18, 5. 19, 37. 22, 31. 33, während verschiedene längere Varianten zu lesen sind 18, 2. 4. 30. 19, 2. 36. 20, 7. 24. 26. 22, 9. 32. 23, 43. 25, 55. Meistens heisst es **אני יהוה אלהיכם** (cf. Hez. 20, 7. 19. 20. 28, 26.) In Leviticus 26 kommt **אני יהוה** nur ein einziges Mal vor V. 45, am Schlusse des Capitels, zwei Varianten hingegen im Körper der Rede V. 13. 44.

Allein Klostermann (l. c.) führt zu einem viel einfacheren und sicherern Weg der Erklärung. Er weist nach, dass Hezekiel der Schöpfer der Formel **אני יהוה (אלהיכם)** gar nicht ist; denn schon durch den Decalog erscheine die Sitte begründet durch mit **כי** angeschlossenes «ich Jahveh» Vorschriften religiösen und sittlichen Inhaltes zu motiviren, sei es nun, dass man darin hinwies auf die heilsgeschichtliche That, welche Israels Verhältniss zu Jahveh gesetzt hat, oder auf das ewige sittliche Wesen Jahvehs selbst. Dieser eigenthümliche Gebrauch beginne bei den Propheten mit Hosea und Joel, und ende bei Hezekiel in der grössten Entfaltung. Es werde diese eigenthümliche Erscheinung doch nicht ausser Zusammenhang stehen mit der gelehrten priesterlichen Bildung Hezekiels, und mit seiner stetigen Handhabung des Gesetzes. Denn, wenn der Decalog mit diesen seinen Formeln sogar die freie prophetische Rede bestimmt habe, wieviel grösser müsse sein Einfluss auf die Formulirung derjenigen Gesetze gewesen sein, in welchen der Inhalt des Decalogs seine Auslegung und Entfaltung finden sollte. Man müsse von vornherein annehmen, dass er vorbildlich gewesen sei für den Styl aller in Israel durch die Priester erlassenen Declarationen dessen, was religiös, sittlich, rechtlich zu gelten habe. Soweit Klostermann. Dies passt nun vortrefflich zur Erklärung der Differenzen in dem Gebrauch der Formel durch Hezekiel in seinem Weissagungsbuche und im Heiligkeitsgesetze. Mit diesen Gesetzen hat er, der Redaktor des Gesetzbuches, der Sammler desselben, auch die Formeln **אני יהוה אלהיכם**, **אני יהוה** aufgenommen. Was Wunder also, wenn dieselben, nicht nur am Schlusse der einzelnen aufgenommenen Gesetze und Gesetzesabschnitte stehen, son-



dern auch in den kleinen von dem Propheten zum grössten Theil herrührenden Einleitungen und Schlussermahnungen, welche er schrieb, beeinflusst nicht nur durch seine gelehrte Bildung überhaupt, sondern direkt durch seine bestimmt formulirten Quellen. Was Wunder, wenn er gerade durch die nackte Formel Ani Jahveh, welche ihm im Laufe seiner Redaktion so oft vorgekommen war, sein Gesetzbuch beschloss, während er in seinen prophetischen Reden dieselbe mit grosser Freiheit variirt. Klostermanns Beweisführung zeigt höchstens, dass Hezekiel nur *Sammler, Redaktor des Gesetzbuches* ist, nicht der Verfasser desselben im vollen Sinne des Wortes. Und im Uebrigen macht Klostermann, S. 439, selbst auf einen Grund aufmerksam, wesswegen Hezekiel diese und ähnliche Formeln in Cap. I-IV und XL-XLVIII nicht anwendet.

Ebenso erklärt sich das fünfmalige Vorkommen des Satzes «ich bin Heilig», Lev. 11, 44. 45. 19, 2. 20, 26. 21, 8, dem übrigens bei Hezekiel die Formel «ich bin es, der euch heiligt» cap. 37, 28. 20, 12, entspricht; cf. Lev. 20, 8. 21, 8. 15. 23. 22, 9 etc.

Somit scheint es, dass aus bloss sprachlichen Argumenten nicht erweisbar ist, dass Hezekiel, der Verfasser — i. e. Sammler und Redaktor — von Lev. XVII-XXVI nicht sein könne. Viel schwerer aber als diese wiegen eine Reihe anderer, besonders von Kuenen (de Godsdienst v. Israël, II. 94-96) aufgestellter, der Vergleichung zwischen den Gesetzen des Fragmentes in Leviticus und der Hezekielischen Gesetzgebung XL-XLVIII entnommener Gründe.

Kuenen weist hin auf Unterschiede, nicht im Sprachgebrauche, sondern in den Sachen. Er giebt zu, dass der Vorhang Lev. 21, 23 (cf. Hez. XLI, 23, die Thüren zwischen dem Allerheiligsten und dem Heiligen, wie 1. Koen. 6, 31-32), Aaron und seine Söhne, der Versöhnungstag, was alles in unsern levitischen Texten vorkommt, wovon aber Hezekiel nichts weiss, auf Rechnung des Interpolators oder des Redaktors zu setzen seien (1).

Allein auf dieselbe Weise kann von der Verschiedenheit der Ge-

(1) *Reuss*, l'Histoire sainte et la Loi I. 253, will mit Unrecht diese Vergleichungspunkte gegen die Hezekielische Verfasserschaft von Lev. 17-26 gelten lassen; vergl. auch dagegen *Kayser*, Jahrb. f. prot. Theol. 1881, 549.

setze in Lev. XXI und XXIII und der parallelen Hezekielischen Verordnungen nicht Rechenschaft gegeben werden. Mit Recht machen Kuenen und Reuss darauf aufmerksam, dass Lev. XXI, 5, wo es heisst, die Priester sollen sich keine Glatze auf ihrem Haupte scheren, die Ecken ihres Bartes nicht abschneiden und an ihrem Leibe keine Schnitte machen, nicht genau übereinstimmt mit Hez. 44, 20: ihr Haupt sollen sie nicht kahl scheren und nicht frei die Haare wachsen lassen; verschneiden sollen sie die Haare ihres Hauptes. Der Unterschied ist jedoch hier ein geringfügiger, und ein eigentlicher Widerspruch liegt nicht vor. (1)

Es wird ferner Lev. XXI unterschieden zwischen den einfachen Priestern und dem Kohen-haggadol meahav, und besondere strengere Verpflichtungen dem letzteren auferlegt: der Hohepriester aus seinen Brüdern soll zu keiner Leiche eines Todten treten; wegen seines Vaters und seiner Mutter soll er sich nicht verunreinigen. Hezekiel spricht aber nirgends von einem Hohenpriester oder Oberpriester, und kennt nur für alle Priester gemeinsame Pflichten.

Ferner: eine Wittve, mit Ausnahme der Priesterwittve, darf der Priester nicht heirathen, Hez. 44, 22; in Leviticus wird selbst die Priesterwittve dem Hohenpriester versagt, während den gewöhnlichen Priestern blos die Ehe mit Huren und Verstossenen verboten wird, Lev. 21, 7. 13. 14.

Endlich wird nicht nur das Pfingstfest bei Hezekiel übergangen, sondern auch die bei den Festen darzubringenden Opfer stimmen absolut nicht zu dem was wir über denselben Gegenstand in den nichtelohistischen Abschnitten von Lev. XXIII lesen. Darauf hingegen ist kein Gewicht zu legen, dass bei Hezekiel mehrere Verordnungen gegeben werden, welche im levitischen Codex nicht vorkommen; während dies allerdings von Bedeutung ist, dass Hezekiel bei den Opfern keinen Wein verwendet wissen will, sondern blos Oel. Diese Unterschiede sind nicht wegzuleugnen und nicht zu unterschätzen.

(1) cf. Kayser; l. c.

Wird um derselben Willen die Ansicht, als ob Hezekiel der Verfasser der nichtelohistischen Gesetzgebung in Lev. XVII-XXVI wäre, hinfällig? Dieser Consequenz will Kayser dadurch entgehen, dass er den Satz zu begründen versucht, das Gesetzbuch sei von Hezekiel selbst in Babylonien zur Wahrung israelitischer Eigenthümlichkeit unter den zum Abfall geneigten Exulanten verfasst worden. Ohne hier diesen sehr interessanten und doch gewagten Lösungsversuch prüfen zu wollen, sei auf die nicht unwichtige Bemerkung Kayzers hingewiesen (Jahrb. f. prot. Theol. 1881, 550), dass, hinsichtlich des Fürsten, der Herabsetzung eines Theiles des Stammes Levi zu Tempeldienern, der Sühngebräuche, *das Heiligkeitsgesetz sich zur Zukunftsordnung des Propheten nicht anders verhalte, als seine ersten Reden selbst*, in welchen ja auch die darin vermissten Bestimmungen fehlen.

Allein, auch wenn man Kayser's Lösungsversuch nicht gelten lassen will, und die Unterschiede zwischen der Gesetzgebung Lev. XVII-XXVI und Hezekiel auf das Stärkste betont, giebt es noch eine Auskunft; und auf die Frage, ob um derselben Willen die Autorschaft Hezekiel's hinfällig werde, wird man mit allem Rechte antworten können: nur insofern, als an eine *direkte Verfasserschaft* nicht mehr zu denken ist. Selbst der lange Zeitraum von 25 Jahren etwa zwischen der Verfassung von Lev. XVII-XXVI und Hezekiel XL-XLVIII, selbst die völlige Veränderung der Zustände können als unzureichend für die Erklärung der Unterschiede betrachtet werden. Sollte aber Hezekiel's Verfasserschaft ganz aufgegeben werden, dann würden sich jene anderen Schwierigkeiten sofort wieder einstellen, die unausbleiblich sind, sobald man annimmt, der Prophet habe den Gesetzgeber nachgeahmt, oder auch umgekehrt. Hingegen findet das Räthsel seine Lösung, wenn man bedenkt, dass das Gesetzbuch in Lev. XVII-XXVI nicht etwa ein neues *selbstständiges* Werk ist, sondern, wie die Analyse desselben erwiesen hat, eine *quellenmässige Zusammenstellung schon vorhandener Gesetze*, dass nur in diesem beschränkten Sinne von einer Hezekielischen Verfasserschaft die Rede sein kann. Das Werk des Propheten ist ein Sammelwerk, keine eigene Schöpfung: so erklären

sich sowohl die Aehnlichkeiten, als auch die Verschiedenheiten in Form und Inhalt.

Ist es nun undenkbar, dass Hezekiel selbst, viele Jahre später, indem er eine neue Gesetzgebung — diesmal eine eigene, selbstständige Schöpfung — mit Bezugnahme auf den neuen Gottesstaat, an den älteren von ihm selbst zusammengearbeiteten Gesetzen manches geändert habe? Doch wahrlich nicht. Hie und da kann man selbst noch errathen, warum die Abänderungen geschehen sind: z. B. das Passafest, mit Mazzot, ist schon beim Deuteronomiker zu einem historischen Feste geworden: somit war die Beziehung zum Ackerbau zwar nicht aufgehoben, aber dennoch gelockert. Sie besteht noch in Lev. XXIII. Nun aber, war einmal dieser erste Schritt gethan, so lag es nahe, die Beziehung zum Ackerbau noch völliger zu lösen, und das früher wandelbare Fest an einen bestimmten Tag zu binden: dies hat nun Hezekiel, durch das Exil von den früheren Volksverhältnissen losgelöst, für die Zukunft verordnet. Ganz ähnlich verhält es sich mit Laubhütten. Auf diese Weise hat Hezekiel das ältere Festgesetz, welches er einst aufgenommen, für die Zukunft modificirt. Was die Opfer betrifft, so lag es einem Priester wie Hezekiel nahe, im Hinblick auf die Zukunft, den herrlichen neuen Tempel und den neuen Staat, wie er dieselben träumte, auch glänzendere Opfer anzuordnen, über die einfacheren Forderungen von Lev. XXIII hinweg.

Unsere Gesetzgebung weiss noch nichts von der Herabsatzung eines Theiles des Stammes Levi zu Tempeldienern, welche Hezekiel fordert, und zwar zuerst. Diese Weiterentwicklung lässt sich leicht begreifen. Nachdem alle Cultusstätten ausser dem Jerusalemischen Tempel auf einmal aufgehoben, der Tempel Salomos zum allein wahren Heiligthum erhoben worden war, wohin allein gewallfahrtet, woselbst allein fernerhin geopfert werden durfte, befand sich eine grosse Anzahl von Leviten obdachlos, ohne Brodgewinn; die Stellung der schon bevorzugten Jerusalemischen Priesterschaft hob sich um so viel mehr. Die Leviten, welche Jahveh auf den Höhen, an den Heiligthümern im Lande gedient hatten, befanden sich nun in einer sehr peinlichen Lage. In Jerusalem, wohin das Gesetz

Deut. 18, 6-8 sie wies, waren die höheren Stellen schon besetzt, und nur etwa deren untergeordnete für die Neuangekommenen frei. Viele Leviten zogen vor, auf den Dienst am Tempel zu verzichten und auf andere Weise ihren Unterhalt zu suchen. Die Cultuscentralisation brachte der Jerusalemischen Priesterschaft allein Nutzen, aber in ausgezeichneter Weise. Dies ist so wahr, dass die Vermuthung nahe liegt, die Jerusalemische Priesterschaft möge nicht nur aus religiösen Gründen zu der Cultuscentralisation getrieben haben. Daraus ersieht man auch ganz klar, dass das Deuteronomium nicht ein *prophetisches*, wie man die Sache meistens darstellt, sondern ein *priesterliches* Buch ist. Es ist offenbar, dass die neue Massregel des Königs Josia und das deuteronomische Gesetz, Streit, Hass und Unordnung hervorrufen mussten, dass darauf eine Periode des offenen Kampfes zwischen den Jerusalemischen Leviten — den Zadokiden — und den Leviten vom Lande folgen musste. Zu Hezekiels Zeiten war dieser Prozess noch nicht zur Ruhe gekommen. In seiner Gesetzgebung für die Zukunft will er ihn entscheiden, und dekretirt die Unterordnung der Leviten unter die Zadokiden. So erklärt sich der Fortgang von dem Heiligkeitsgesetz, woselbst Hezekiel nur schon vorhandene Bestimmungen sammelt, zu Hez. 40-48, woselbst er die Verhältnisse der Zukunft definitiv bestimmen wollte.

Befremdender ist, dass bei Hezekiel der Hohepriester nicht vorkommt. Und doch scheint der Grund nahe zu liegen: der Prophet stellt sich den neuen Staat als eine Monarchie mit einem Davididen an der Spitze vor. Da nun an der Spitze sowohl seines weltlichen, als auch seines priesterlichen neuen Staates, oder besser, an der Spitze seiner Theokratie, nicht ein Priester, sondern ein Nasi stehen sollte, so brauchte Hezekiel keinen Hohenpriester, selbst als *primum inter pares*, und weiss nur von einfachen, sich untereinander in Allem gleichstehenden Priestern zu reden, unter denen als Tempeldiener die Leviten stehen: daher man sich auch nicht wundern darf, dass er die priesterlichen Verordnungen, wie er sie in Lev. XXI gesammelt hatte, für die Zukunft veränderte, und für Alle dieselben Bestimmungen gelten lies.

So ist denn Hezekiel auf ganz natürlichem Wege, als er seine Zukunftsgesetze schrieb, dahingeführt worden, an seinem früheren Codex manches zu ändern. Zuerst hat er, nach gewöhnlicher Sitte, und wahrscheinlich weil er sie schon so vorfand, die von ihm gesammelten Gesetze dem Moses in den Mund gelegt; später, als er eine neue Gesetzesordnung für Land und Leute aufstellte, begab er sich, als Prophet, unter die direkte Beeinflussung Jahvehs. Hier ist er Verfasser im vollen Sinne des Wortes, dort nur Redaktor gewesen: dies dürfte die natürlichste Lösung des die Pentateuchkritik theilweise beherrschenden Räthsels sein.





# INHALT.

---

Einleitung . . . . .	5—11
Capitel I.	
§ 1. Die Quellenscheidung in Leviticus XVII-XXVI . . .	13—36
§ 2. Dillmanns Hypothese über Leviticus XVII-XXVI . .	36—47
§ 3. Leitender Gesichtspunkt und Plan des Gesetzbuches .	47—51
§ 4. Charakter und Abfassungszeit . . . . .	51—68
Capitel II.	
§ 1. Das Verhältniss von Leviticus XVII-XXVI zu Hezekiel	69—96

---

Druck vollendet im Dezember 1881.

---

---

Druck von Wwe. C. Decker in Colmar.

