

Der Monojahwismus des Deuteronomiums.

Von Professor Dr. William F. Bade in Berkeley, Californien.

In christlichen Volkskreisen gilt der bekannte Vers von der Einheit Jahwes im sechsten Kapitel des Deuteronomiums als der Begründungssatz des mosaischen Monotheismus. Dazu hat die Tatsache, daß er zur theologischen Losung des Judentums wurde, viel beigetragen. Obwohl das Deuteronomium nicht mehr als mosaisch gilt, sondern als ein priestertlich-prophetischer Kompromiß des siebenten Jahrhunderts, darf man wohl nochmals die Frage aufwerfen, ob die Bedeutung dieses Satzes, im geschichtlichen Zusammenhange aufgefaßt, richtig als Monotheismus bezeichnet werden kann. Eine mehrjährige Beschäftigung mit dem Entwicklungsgang des Gottesbegriffs in der alttestamentlichen Literatur hat mich zur Überzeugung geführt, daß man es im Deuteronomium nicht mit Monotheismus, sondern mit Monojahwismus zu tun hat¹. Ich will im Folgenden einige Gründe anführen, die mich zu diesem Urteil bestimmen. Zu diesem Zwecke seien einige Randbemerkungen vorausgeschickt.

Insofern die Quellenscheidung in Betracht kommt, habe ich keine Abweichung zu konstatieren von der in wissenschaftlichen Kreisen anerkannten Analyse des Deuteronomiums, wie sie z. B. vorliegt in den Einleitungen von CORNILL oder DRIVER. Daß die Überarbeitungen des Urdeuteronomiums nicht vor, sondern erst nach 621 erfolgt sind, ist wahrscheinlich². Ohne hier auf strittige Einzelheiten der sprachlichen Konstruktion einzugehen, möchte ich betonen, daß ich es vorziehe den Satz יהוה אלהינו יהוה אחד zu übersetzen mit „Jahwe, unser Gott, Jahwe ist Einer“, d. h., nicht eine Mehrzahl von Jahwen. So dem Sinne nach treffend in der *English Revised Version*, „JHVH our God is one JHVH“³.

¹ Vgl. W. F. BADE, Not Monotheism, but Monojahwism asserted in Deuteronomy (Abriss) in Proceedings and Transactions of the American Philological Association, 1908, Vol. 39.

² Vgl. MARTI, Einleitung zum fünften Buch Mose, in KAUTZSCH, HSAT 3, 1909, S. 239.

³ MARTI, op. cit., entschließt sich augenscheinlich nur zögernd zur Annahme der Übersetzung, „Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein“.

Um den Sinn dieses merkwürdigen Satzes besser feststellen zu können, erscheint es mir zweckmäßig, einen kurzen Abriss der sozial-religiösen Zustände zu geben, aus denen das Deuteronomium herauswuchs. Man ist jetzt genügend über den kanaanitischen Höhenkult orientiert, um sich ein ziemlich anschauliches Bild von dem Durch- und Nebeneinander von Jahwe- und Ba'aldienst im alten Palästina zu machen. Dazu haben die Tel-el-Amarna Tafeln und die Ausgrabungen von MACALISTER, SELIN und SCHUMACHER viel beigetragen. Von einem allgemeinen Religionswechsel, wie er von den deuteronomistischen Redaktoren, z. B. im Richterbuche, vorausgesetzt wird, findet sich keine Spur. Auch bietet das Alte Testament allein Anhaltspunkte genug, um zu der Überzeugung zu gelangen, daß die Eroberung Palästinas Jahrhunderte dauerte und vielleicht mehr durch langsame Verschwägerung und Verschmelzung der Eindringlinge mit den Kanaanitern zustande gebracht wurde als durch kriegerisches Verfahren. Daß Jahwe in vorisraelitischen Zeiten schon unter den Kanaanitern als eine Lokalgöttheit verehrt wurde, läßt sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen¹, aber noch nicht mit Sicherheit feststellen. Jedenfalls war die Religion der Kanaaniter gegen Ende des zweiten Jahrtausends vor Christo vorwiegend ein Ba'aldienst. Aber der Einfluß Ägyptens und Babyloniens war nicht effektiv geblieben, denn, wie die Ausgrabungen beweisen, florierte daneben auch die Verehrung von fremden Gottheiten² wie Amon, Anath, Gad, Nergal, Hadad, u. a. Wie es die Religionsgeschichte allenthalben an den Tag legt, sind die sozial-ökonomischen Verhältnisse immer die Hauptfaktoren, die bei der Entwicklung einer Volksreligion mitwirken. Folglich waren ihre zahlreichen Localnumina die sogenannten Ba'ale, Patrone des Ackerbaues. Man glaubte, die Fruchtbarkeit des Landes hinge ab von ihrer Gunst. Indem man sich befeiligte, diese zu erlangen, werden sich in dem weitverbreiteten Opferkultus besonders diejenigen Gebräuche ausgebildet haben, in denen die Erträge des Landes eine Rolle spielten. Natürlich muß man das Zentrum der kanaanäischen Kultur in den fruchtbaren Ebenen suchen. Dazu paßt die von der alttestamentlichen Überlieferung bestätigte Tatsache, daß sich die eindringenden Israeliten, die ihrerseits Nomaden³ waren, zuerst in den Gebirgsgegenden festsetzten. Was fast immer geschieht unter solchen Umständen, geschah auch hier im Laufe

¹ Vgl. MARTI, Jahwe und seine Auffassung in der ältesten Zeit, Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1908, S. 321. — Auch SELIN, Tell Ta'aneq, Wien 1904, S. 116.

² Vgl. S. A. COOK, Religion of Ancient Palestine, 1908, S. 83 f.

³ Vgl. E. MEYER, Israeliten, S. 301 f., und die Ausführungen H. GRESSMANNs, Sage u. Geschichte in den Patriarchen-Erzählungen, ZAW, 1910, S. 24.

der Zeit. Die höher entwickelte Kultur des ansässigen Volkes, von dem man schon in Thutmosis' III Zeiten berichtete, es habe mehr Getreide als Sand am Meeresstrande, drang ein in das Leben der Israeliten. Auch die JE- und Dt-Überlieferung weiß noch von dem altherkömmlichen Reichtum des Landes zu erzählen. Die Kultur und der Kultus aber waren in jenen Zeiten so miteinander verwachsen, daß schlechterdings nicht das eine ohne das andere Aufnahme finden konnte. Der Übergang der Israeliten vom Nomadenstande zu dem eines sesshaften Bauernvolkes setzte daher alle Faktoren in Bewegung, durch die eine Vermischung der Jahwereligion mit der kanaanitischen Religion herbeigeführt werden mußte. Hierbei lassen wir noch außer Sicht beträchtliche kanaanitische Völkerschaften, die dem Israelitentum samt ihren Religionsbräuchen einverleibt wurden. Ferner muß der Besitz einer gemeinsamen Sprache die Verschmelzung stark gefördert haben. Bezeichnend ist die Tatsache, daß die Propheten des achten Jahrhunderts, die die Religionsübung ihrer Volksgenossen als eigentlich kanaanitisch ansehen, sich zu gleicher Zeit gegen gewisse Verfeinerungen des Lebens auflehnen, weil sie dieselben für Erzeugnisse der kanaanitischen Kultur halten. Die kulturfeindlichen Abneigungen der Nasiräer (die Amos 2 12 mit den Propheten zusammenstellt), und der Rechabiten, darf man wohl auf dieselben Ursachen zurückführen.

Den Ertrag des allmählichen Zusammenwachsens der beiden Religionen hat man schon längst als eine Absorbierung der Ba'algötter durch Jahwe abgeschätzt. Es war ein Vorgang, der sich von der Richterzeit bis in die Königszeit mit wenig Störung vollzog. Die ursprüngliche appellative Bedeutung von בעל (= „Herr“ oder „Eigentümer“) erleichterte die Übertragung des Wortes auf Jahwe. Daß Jahwe wirklich als Ba'al bezeichnet wurde, läßt sich entnehmen aus Eigennamen wie אשבעל (I Chr 8 33), טריבעל (I Chr 9 40), und בעלירע (I Chr 14 7)¹.

Die Träger dieser Namen, deren ursprüngliche Form die Chronik richtig überliefert hat, wie es sogar die Verunstaltung in den Samuelsbüchern beweist, waren Söhne Sauls, Jonatans und Davids. Hierher gehört auch בעליה (Ba'al=Jahwe), in dem die Gleichsetzung direkt ausgedrückt wird. Mit MARTI ist auch das Auftauchen von Scharen von Neb'im am Ende der Richterzeit als Zeugnis für den Synkretismus herbeizuziehen. Denn obwohl sie nun im Dienste Jahwes fungieren, sind sie wohl als

¹ Was der Name ירבעל bedeutet, auch ob er gleichbedeutend mit Jeru'el ist, bleibt fraglich. Aber die deuteronomistische Umdeutung des Namens (Jdc 6, 32) und der Umstand, daß ein Eiferer für Jahwe den Namen trägt, legen auch hier die Vermutung der Gleichung Jahwe=Ba'al nahe.

direkte Abkömmlinge ähnlicher Scharen zu betrachten, die früher im Dienste der Ba'algötter standen. Zu dieser Annahme nötigt uns das minderwertige Ansehen, das sie genossen (I Sam 109f.), die derwischhafte Raserei, die ihnen für Gottesbegeisterung galt, und die Ähnlichkeit ihres Auftretens mit dem der tyrisch-phönizischen Ba'alspropheten zur Zeit Elias (I Kön 18). Daß Samuel noch mit einem derartigen Prophetenwesen in Verbindung steht, darf als Hinweis auf Einflüsse gelten, durch die sich solch wilde Schwärmerei mit der Zeit läuterte und versittlichte. In den Schriften der Propheten Amos und Hosea stoßen wir nun auf Anzeichen einer Art Synkretismus, wie sie die skizzierte Religionsmengerei ohnehin schon erwarten ließ. Lokalnumina, oder Ortsba'ale, sind in Jahwe aufgegangen. Die ehemaligen kanaanitischen Höhenheiligtümer sind zu Opferstätten Jahwes geworden, und im Volksmunde erzählt man sich von Erscheinungen und Offenbarungen Jahwes, die den Patriarchen Anlaß zur Gründung¹ derselben gegeben haben sollen. Zugleich wird der an diesen Orten übliche Kultus damit sanctioniert, manchmal vielleicht auch modifiziert². Hosea aber weiß, daß dieser Kultus aus von Urzeiten stammenden kanaanitischen Gebräuchen besteht, die das Volk zugleich mit der alten Kultur des Landes übernommen und auf Jahwe übertragen hat. Wie GUTHE treffend bemerkt³, schließen Hos 56 und 8 11—13 die Vermutung aus, daß die gerügten Opfer nicht Jahwe, sondern andern Göttern galten. Es ist ein Jahwe-Ba'alkult, mit dem Hosea sowohl als Amos sich auseinandersetzt. Dieselben Mittel, mit denen man sich einst befleißigte, die Gunst der Ba'ale für den Ackerbau zu gewinnen, werden jetzt angewandt, um den an ihre Stelle getretenen Jahwe⁴ zu beschwichtigen. Sogar das unzüchtige Kedeschenwesen spielt noch eine beträchtliche Rolle dabei (Am 27 Hos 4 14 Dtn 23 19). Ferner waren viele der kanaanitischen Lokalkulte nach altherkömmlichem Brauche mit Gottesbildern ausgestattet, die dem Volke nun als Bilder Jahwes galten. Darunter sind besonders die Stierbilder („goldene Kälber“ = wegwerfende Bezeichnung der Propheten) hervorzuheben, da der Stier sicher ein Ba'alsymbol war. Es lag in der Natur der Sache, daß ein auf diese Weise ba'alisierte Jahwismus in der Volksreligion zum Poly-

¹ Vgl. die Erzählungen von J und E in der Genesis.

² Vgl. Gen 22 und Jdc 6. Die Zähigkeit, mit welcher Religionsbräuche unter primitiven Völkern, trotz Umdeutung und Übertragung, fortbestehen, ist noch nicht überall genügend berücksichtigt worden.

³ KAURTZSCH, HSAT, Einleitung zu Hosea.

⁴ Hosea spricht von Ba'alen; ein deutlicher Hinweis auf eine Volksreligion, die eine Mehrheit von Jahwen kennt.

jahwismus wurde. Die Tatsächlichkeit einer solchen Entwicklung braucht man nicht aus Allgemeinheiten zu folgern, obwohl die allgemeine Religionsgeschichte parallele Erscheinungen in genügender Menge als Belege dafür bietet. Trotz jahrhundertelanger Überarbeitung weisen die altprophetischen Überlieferungen noch deutliche Spuren von einem Volksglauben auf, in dem die Existenz von mehr als einem Jahwe vorausgesetzt wird. Allerdings muß man solche Erscheinungen unter dem Volke, und nicht unter den religiösen Führern des Volkes suchen. Aber auch für besonnenere Kreise muß die Gefahr, Jahwe in eine Mehrheit von Gottheiten aufzulösen, nahe genug gelegen haben. Gilt es doch als selbstverständlich, daß Absalom ein in der Fremde gemachtes Gelübde dem Jahwe in Hebron einlösen muß. Es darf wohl als sicher gelten, daß es sich Amos 8 14 um den Jahwe von Bethel, den Jahwe von Dan und den Jahwe von Beerseba handelt, denn bei einer „Schuld“, einer „Wallfahrt“, oder einem „Kultus“ schwört man nicht. Es stecken die Gottheiten der betreffenden Orte hinter diesen Worten. Zu diesem Sachverhalt paßt die Überlieferung von besonderen Namen für verschiedene Opferstätten und für die Numina, die man dort verehrte¹. „Hagar nannte den Jahwe, der zu ihr geredet hatte: du bist אל ראי“ (Gen 16 13). Ein J-Berichterstatter weiß noch, daß man bei einem heiligen Baume zu Beerseba Jahwe als אל עולם anrief (Gen 21 33)². Die Erzählung von der Übernahme einer altkanaanäischen Opferstätte bei Ophra erklärt, wie der dort verehrte Jahwe den Namen יהוה שלום erhielt (Jdc 6 24). Wie in dem letztgenannten Falle beziehen sich Gen 22 14 35 7 und Exod 17 15 ursprünglich auf die Namen der an diesen Stätten angebeteten Gottheiten. Diese Unterscheidungen, hinter denen sicher verschiedene in Jahwe aufgegangene Ortsba'ale³ stecken, sind, m. E., unverkennbare Spuren eines Volksglaubens, der auf naive Weise eine Mehrzahl von Jahwen voraussetzte.

¹ Die interessante Vermutung GRESSMANN'S (ZAW 1910, S. 28), daß in der Genesis eine El-Religion von der späteren Jahwe-Religion zu unterscheiden sei, kann ich nicht unterschreiben. El ist eine zu gewöhnliche Bezeichnung in der semitischen Religion; fernerspricht das in Betracht kommende religionsgeschichtliche Material dagegen. GUNKEL scheint mir das Richtigere getroffen zu haben. Um nur einen Fall anzuführen in Jdc 9 4 und 46 ist doch sicher EL=Ba'al. So auch E. MEYER, Israeliten S. 547 f., und R. KITTEL, (KAUTZSCH) HSAT, S. 358. An vielen anderen Stellen wird man dieselbe Gleichung haben. Das Vorwiegen der El-Bezeichnung in der Genesis bedarf, m. E., einer anderen Erklärung.

² E. MEYER, Israeliten; S. 258, vermutet, daß der jahwistische Schriftsteller mit diesem „indifferenten“ Namen den ursprünglichen „Schrecken Isaaks“ (פחד יצחק) umtaufte.

³ Man muß stets mit der Möglichkeit rechnen, daß zuweilen auch eine andersartige Gottheit in den Schmelztiegel fiel.

Setzen wir uns nun über die Zeiten hinweg, in denen Amos, Hosea und Jesaja gegen das kultische, von keinen ethischen Forderungen getragene, Religionswesen in die Schranken traten, so gelangen wir an den Schluß des achten Jahrhunderts. Der Prophet Micha erwähnt eine offenbar zahlreiche Gegenpartei der Propheten und ihrer Gesinnungsgenossen, deren Parole lautete: „Jahwe ist in unserer Mitte; uns kann kein Unglück treffen“ (3 11). Diese Partei scheint die Ereignisse des Jahres 701 als eine wunderbare Machtbezeugung Jahwes verwertet zu haben, der seine Stadt und seinen Tempel in Schutz genommen habe. Der schon erfolgte Übergang der Heiligtümer des Nordreiches in Feindeshand hat gewiß auch eine bekräftigende Wirkung gehabt auf den Glauben, daß Jerusalem der alleinige und unantastbare Sitz Jahwes sei. Die Schlußjahre des achten Jahrhunderts bilden daher gewissermaßen das Vorbereitungsstadium für das Deuteronomium und die Zentralisierung des Kultus zu Jerusalem. Jer 7 und 26 beweisen, wie sich das abergläubische Vertrauen auf den Bestand des Tempels und der Tempelstadt als Gottesresidenz zum Dogma ausgebildet hat. Es sei hier nur im Vorübergehen auf die fast allseitig anerkannte Tatsache hingewiesen, daß wenigstens zwei verschiedene Strömungen in der josianischen Reformation zusammentrafen. War die Zentralisierung des Kultus einerseits der Zielpunkt prophetischer Tätigkeit, so befriedigte sie andererseits das Verlangen der oben genannten Palladiumspartei, deren Ansichten, wie Micha und Jeremia beweisen, von den ethisch gesinnten Propheten nicht gebilligt wurde. Schon Jesaja hatte die Drohung ausgesprochen, Jahwe wolle Jerusalem zu einem Altare machen, triefend vom Blute der Erschlagenen (29 2, 3), während Micha dem Zionsberge dasselbe Los zudenkt, das seiner Zeit manche verödete Kultstätte im Ostjordanlande betroffen hatte: „Jerusalem soll ein Trümmerhaufen werden und der Tempelberg eine bewaldete Höhe“ (3 12). Die altprophetische Partei befürwortete die deuteronomistische Bewegung, weil die Beschränkung der Kultübungen auf Jerusalem, und die Beseitigung der Winkelheiligtümer das einzige Mittel zu sein schien, durch das der Jahwe-Baakult, samt neueingedrungenen fremdländischen Kulte, ausgerottet werden konnte. Aber die Reformation erfreute sich auch sicher der lebhaften Unterstützung der Palladiumspartei, deren Zentrum wahrscheinlich die Zionspriester bildeten. Für sie knüpfte der Wahlspruch: ein Jahwe, ein Tempel und ein Klerus, an ganz persönliche Interessen an. Wenn sie Jerusalem als den alleinigen, uneinnehmbaren Sitz Jahwes proklamierten, so konnte das nur ihr eigenes Ansehen steigern. Sie scheinen es auch nicht verschmäht zu haben, sich auf das

neugefundene Gesetzbuch zu berufen, um so dem Jeremia als Rechtgläubige gegenüber zu treten¹. Es wäre nicht das letzte Mal gewesen, daß eine auf Unkenntnis beruhende Orthodoxie die Errungenschaften kühnerer Mitkämpfer benutzt hat, um ihnen dann in den Rücken zu schießen. Jedenfalls darf es als sicher gelten, daß das Deuteronomium, weder in seinen Ursprüngen noch in seiner Einführung, aus einheitlichen Motiven hervorgegangen ist. Nur aus diesem Verständnis der Sachlage erklärt sich die Stellungnahme Jeremias zu dem neuen Gesetze. In der Religion vertritt er die Ethik, seine Gegner die Magie, bzw. den Kultus. Wiewohl das Deuteronomium die religiösen Leitgedanken der Propheten praktisch verwertet hatte, war es in einer solchen Auseinandersetzung doch viel besser geeignet, den Zionsseifern Vorschub zu leisten als den ethischen Forderungen des Jeremias. Das ging ganz natürlich aus seiner ursprünglichen Bestimmung hervor, welche im zwölften Kapitel (wahrscheinlich der Anfang des Urdeuteronomiums) deutlich an den Tag tritt. Die vom Bundesbuch legitimierten Heiligtümer mit ihrem Jahwe-Baal-kultus sollen nun abgeschafft werden. Das soll geschehen durch Konzentrierung an einem, von Jahwe gewählten, Platze², Jerusalem. Durch die eine Kultstätte aber soll das Volk lernen, daß es nur einen Jahwe gibt, dem es dienen soll. Wie schon dargetan, hatte das Aufgehen vieler Lokalnumina in Jahwe, und das konsequente Wallfahrten nach vielen Heiligtümern einen naiven Polyjahwismus groß gezogen. Selbstbewußt aber mag er erst geworden sein, als es ihm ans Leben ging. Bei selbhaftem Leben wird das Gefühl der Stammeszugehörigkeit verstärkt durch die Anhänglichkeit an den gewohnten Boden, ans Vaterland. Dieses Verwachsensein des Menschen mit seiner Umgebung hat man in Israel, wie anderwärts, begrifflich ausgedehnt auf den Stammes- oder Nationalgott. Wie zu Davids Zeiten glaubte man auch später noch in weiten Kreisen an die Zugehörigkeit Jahwes zum Lande³. Das erklärt die Fertigkeit, mit der die Palladiumspartei nun die einzig legitime Kult-

¹ Vgl. Jer 7 8—15 und 8 9. Mit Unrecht, scheint mir, verwehrt sich ROTHSTEIN, HSAT (KAUTZSCH) S. 697, gegen Bezugnahme auf das deuteronomische Gesetz. Das Bundesbuch kann hier nicht in Betracht kommen, denn es kennt Jerusalem nicht als Kultzentrum. Dagegen ist dies der Ausgangspunkt des Deuteronomiums. Jeremia bekämpft den falschen Gebrauch, den seine Feinde vom Deuteronomium machen, indem sie aus der göttlichen Bestimmung des Kultortes ohne weiteres eine Gewährleistung seines eigenen Bestandes herauslesen.

² In der Art dieser Anordnung lag schon eine neue Betonung von Ort und Kultus, den die in Betracht kommenden Priester sofort heraushörten.

³ Vgl. I Sam 26 19 Gen 4 6 u. II Kön 17 25 f.

stätte als Jahwes besonderen Wohnsitz im Lande aufbaute; hing doch die Anlage der verpönten Heiligtümer mit dem volkstümlichen Glauben zusammen, daß an diesen Orten die Gottheiten hausten. Gegen die tief in das religiöse Leben einschneidende Neuerung hat sich gewiß manche Stimme erhoben, welche die D- und P-Redaktoren nicht zu uns haben herüberklingen lassen. Die stichhaltigste Einwendung, welche die altgewohnte Religion dagegen erheben konnte, war, entweder daß verschiedene Jahwe (Ba'ale) an den verschiedenen Heiligtümern zu verehren seien, oder daß sich Jahwe an verschiedenen Orten auf verschiedenartige Weise wirksam erweise. Für beide Anschauungen, die wahrscheinlich gleichzeitig Vertreter hatten, wäre die große Paränese, Dtn 6—11, wohl berechnet gewesen. Als ein kurz nach 621 gemachter Zusatz soll sie über ein besonderes Hindernis hinweghelfen und dem Volke die treue Befolgung der Konzentrierungsanordnungen ans Herz legen. Das Urdeuteronomium macht die Mehrheit der Kultstätten, die große Paränese die Mehrheit der Gottheiten, zum Angriffspunkt. Die geforderte Einheit der Kultstätte setzte, nach semitischer Denkart, nur einen Jahwe voraus. Da sich nun der Polyjahwismus zu regen und zu sträuben beginnt, tritt man ihm schroff entgegen in der großen Paränese, die anhebt¹ mit der monojahwistischen Behauptung: „Höre, Israel, Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einer!“ Dieser Satz vertritt daher in erster Linie den Monojahwismus gegenüber dem Polyjahwismus, d. h. dem ba'alisierten Jahwismus; erst sekundär wird er geltend gegen den Polytheismus im allgemeinen. Wie weiter unten noch betont werden soll, kann im Deuteronomium nur von einem hineingelesenen Monotheismus die Rede sein².

In diesem Zusammenhange möchte ich noch auf zwei Tatsachen aufmerksam machen, die den oben geschilderten Sachverhalt zu bestätigen scheinen. 1. In der Verpönung des Bilderdienstes hat das Deuteronomium ast ausschließlich Jahwebilder im Auge. Um nicht aus ihrer Rolle zu fallen, müssen die Verfasser bestehende Zustände vom mosaïschen Standpunkte aus als künftige Möglichkeiten und Gefahren bekämpfen. Deshalb werden die Israeliten daran erinnert, daß sie keinerlei Gestalt sahen, als Jahwe am Horeb aus dem Feuer zu ihnen redete, folglich auch keine Jahwebilder angefertigt werden dürfen (4 11 f.). Es kommen aber die Jahwebilder besonders in Betracht in dem verpönten Höhenkult, und zwar in der Form des auf Jahwe übertragenen Stiersymbols des

¹ 6 1—3 hat man als nachträgliche Vergrößerung der ursprünglichen kurzen Überschrift erkannt. S. STEVERNAGEL und MARTI.

² Vgl. auch die Anmerkung von MARTI zu Dtn 6 4 bei KAUTZSCH HSAT.

Ba'al. Daher handelt es sich hier nicht um die Abschaffung fremder Götter, sondern um die Reinigung des ba'alisierten Jahwekultes¹.

2. Die große Paränese bezieht sich allein auf den Jahwe-Ba'alkult, wo sie spezifisch wird². Im historischen Rückblick wird als Beweis der Widerspenstigkeit die Herstellung des „goldenen Kalbes“ am Horeb herausgegriffen. Dtn 9 7^b—28 ist Bezugnahme auf Ex 32 1—35 (JE). Auch hier handelt es sich um ein Jahwe-Ba'al-Stierbild, für dessen Beseitigung das Verfahren Moses eine gewisse Mustergültigkeit beansprucht³. Ferner ist zu bemerken, daß Aharon auftritt als Repräsentant des Jahwe-Ba'alkultes. Das beweist, wie stark die Tradition an die Tatsache gebunden war, daß die israelitische Priesterschaft den kanaanitischen Ba'alkult auf Jahwe übertragen habe. In der Auffassung von Ex 32 ist Mose der Vertreter der prophetischen Polemik gegen den Bilderdienst und der ihr zugetanen Priesterschaft. Wenn man die Umstände in Betracht zieht, unter denen die josianische Reformation in Angriff genommen werden mußte, so wird die Absicht des deuteronomistischen Verfassers sofort erhellen. Dasselbe gilt auch von dem in einer nachträglichen Einleitung gebotenen Hinweis auf die Geschichte von Ba'al Peor (43). Die Abschlichtung derer, die sich am Dienste dieses moabitischen Ba'als beteiligten, ist sicher in der jetzt zu Gunsten einer P-Tradition unterdrückten JE-Partie berichtet worden (Num 25 1—5). Ein Redaktor des zweiten Königsbuches, vielleicht um zu behaupten, das Prophetenwort, I Kön 13 2, habe sich erfüllt, läßt den Höhenpriestern „in den Städten von Samaria“ das gleiche Geschick widerfahren. „Alle die Höhenpriester, die daselbst waren, schlachtete er [Josia] auf den Altären“ (23 20).

Werden diese Ausführungen dem Tatbestand gerecht, so war die Bekämpfung des Polyjahwismus der ursprüngliche Zweck des Satzes יהוה אלהינו יהוה אחד. Das anderweitig verblüffende יהוה אחד dient dann zu betonen, daß Jahwe eine Einheit, nicht eine Mehrheit, ist. Der selbstbewußte Monotheismus einer späteren Zeit erst hat den Satz zu seinem Losungsworte gegen den Polytheismus gemacht. Nimmt man es aber genau mit dem Worte Monotheismus, so kann man es keineswegs für den Gottesbegriff im Deuteronomium in Anspruch nehmen. Denn nicht nur wird die reelle Existenz anderer Götter noch vorausgesetzt; auch der Polytheismus fremder Völker wird sogar auf Jahwes Willen

¹ Damit will nicht gesagt sein, daß keine fremdländische Abgöttereie in Juda existierte. Gestirndienst und Shamashkult werden II Kön 23 erwähnt.

² Dtn 6 14 7 5 7 25 können sich auch schwerlich auf etwas anderes bezogen haben. Vgl. Dtn 8 10 u. Hos 2 10.

³ Vgl. II Kön 23 u. Dtn 12.

zurückgeführt. „Denn Jahwe, dein Gott, hat sie [andere Götter] allen Völkern unter allen Himmelsstrichen zugeteilt“ (4 19)¹. Missionen wären demnach ein unberechtigter Eingriff in göttliche Bestimmungen! Vom Standpunkte früherer Anschauungen aus beurteilt, bedeutet das Deuteronomium, wie aus diesen Ausführungen hervorgehen muß, moralisch und begrifflich einen großen Fortschritt für die israelitische Religion. Man kann aber, wie gewöhnlich geschehen ist, dieses Verdienst leicht zu hoch veranschlagen. Mißt man das Deuteronomium mit dem Maßstabe eines Deuteromesaja, so merkt man, wie primitiv und unzureichend der deuteronomistische Gottesbegriff noch ist. Es ist in der Tat ein sehr engherziger Partikularismus, der das Deuteronomium kennzeichnet. Jahwe ist nur für Israel da, Israel nur für Jahwe (4 20). Einem nokri (Ausländer) darf der Israelit Aas als Speise verkaufen (14 21), weil Jahwe, als Nationalgott, das bestehende Recht nur unter Israeliten schützt. Die Heiden sollen erbarmungslos hingeschlachtet werden (7 16). Vom geschichtlichen Gesichtspunkte erklärt sich dieser unerbittliche Rachegeist aus dem Zwecke des Buches. Auch ist zu erwägen, daß die Verfasser eigentlich schon verschwundene oder absorbierte Völkerschaften unter den Bann legen. Das tritt manchmal ziemlich *ex eventu* zu Tage (7 20). Aber der schriftliche Niederschlag dieses Fremdenhasses ist für den religiösen Fortschritt späterer Zeiten verhängnisvoll geworden.

Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß der Gottesbegriff sowohl als die daraus fließende Ethik² des Deuteronomiums nicht als monotheistisch bezeichnet werden kann. Vielmehr wird uns da ein modifizierter Henotheismus geboten, in dem Jahwe, als Nationalgott, noch gewissermaßen an Land und Volk gebunden ist, und als solcher die Monolatrie aufs strengste fordert. Zugleich erweitert sich der Begriff seines Machtbereiches durch Unterstellung anderer Götter.

¹ Dtn 32 8 9 kommt hier nicht in Betracht; denn es spiegelt sich in dieser Stelle die Anschauung einer späteren Zeit wieder, wie sie ausgebildet vorliegt im Buche Daniel.

² Vgl. BADE, *The Growth of Ethical Ideals in Old Testament Times*. *Biblical World*, University of Chicago Press, I, March; II, May; III, Sept. 1909.