



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.















STADTBIBLIOTHEK  
FEB. 1881

Zeitschrift  
für die  
alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

Dr. **Bernhard Stade**,  
ordentlichen Professor der Theologie zu Gießen.

---

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

---

1881.  
Erster Jahrgang.

---

Gießen,  
J. Neuberger'sche Buchhandlung  
1881.





**Zeitschrift**  
für die  
**alttestamentliche Wissenschaft.**

Herausgegeben  
von  
**Dr. Bernhard Stade,**  
ordentlichem Professor der Theologie zu Gießen.

---

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

---

1881.  
Erster Jahrgang.

---

**Gießen,**  
*J. Ricker'sche Buchhandlung.*  
1881.




## I n h a l t.

---

	Seite
Stade, Deuteroszacharja. Eine kritische Studie. 1. Theil	1
Hollenberg, Zur Textkritik des Buches Josua und des Buches der Richter . . . . .	97
Baethgen, Nachricht von einer unbekanntenen Handschrift des Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi . . . . .	105
Stade, Lea und Rahel . . . . .	112
Meyer, Kritik der Berichte über die Eroberung Palästinas	117
Stade, Nachwort zu vorstehendem Aufsätze . . . . .	146
Harkavy, Mittheilungen aus Petersburger Handschriften	150
Hoffmann, zur Geschichte des syrischen Bibeltexes . . . . .	159
Stade, Bemerkungen über das Buch Micha . . . . .	161
Bibliographie . . . . .	172
Giesebrecht, zur Hexateuchkritik. Der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten . . . . .	177
Derselbe, über die Abfassungszeit der Psalmen . . . . .	276
Derenbourg, zur Psalmenerklärung . . . . .	332
Hoffmann, Lexikalisches . . . . .	334
Stade, zur Entstehungsgeschichte des vordeuteronomischen Richterbuches . . . . .	339
Derselbe, zur phönicischen Epigraphik . . . . .	343
Derselbe, IEVE ἀδωνάει . . . . .	346
Derselbe, wo entstanden die Sagen über den Ursprung der Hebräer . . . . .	347
Bibliographie . . . . .	350

---



Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil bemerkt ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.

**Deuterozacharja.**  
Eine kritische Studie.  
Vom Herausgeber.

---

Unter den Aufstellungen der a. t. Kritik hat wohl kaum eine solche Verbreitung gefunden <sup>1)</sup>, als die Meinung Za. cc. 9—14 <sup>2)</sup> seien nicht von dem Zerubbabel und Josua

---

<sup>1)</sup> Man kann die Sachlage nicht besser characterisiren als mit den Worten Bleeks, welcher unter allen Vertheidigern der kritischen Aufstellungen den Kernpunkt der gegnerischen Beweisführung am besten durchschaut und allein denselben, wengleich mit unzureichenden Mitteln und ungeeigneter Methode, zu widerlegen versucht hat. Er bekennt im Eingange seiner Abhandlung über das Zeitalter von Za. 9—14 (*Studien und Kritiken*, 1852, S. 248 f.), „dafs er von jeher, seit er sich zum Behufe seiner Vorlesungen genauer mit diesem Buche beschäftigt habe, der Ansicht gewesen sei und sie für eins der sichersten Ergebnisse der Kritik über das A. T. gehalten habe, dafs die sechs letzten Capitel nicht demselben Verfasser angehören können, wie die vorhergehenden, sondern einem früheren und zwar theilweise bedeutend früheren Zeitalter, und dafs sie ohne diese Annahme und bei der Voraussetzung des nachexilischen Zeitalters sich auf natürliche Weise gar nicht verstehen lassen.“ Diese Aeußerung ist geradezu typisch für die Aufstellungen der neueren Kritik.

<sup>2)</sup> Ich wähle dafür den Ausdruck Deuterozacharja, einmal, weil derselbe an der ziemlich allgemein adoptirten Bezeichnung Deuterojessais seine Empfehlung und Analogie findet, dann, weil bei ihm die Meinung,  
Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrgang 1. 1861. 1

unterstützenden Propheten Zacharja verfaßt worden, dessen Weissagungsbuch uns Za. c. 1—8 vorliegt, sondern das Werk eines oder zweier vorexilischer Propheten <sup>1)</sup>.

Umgekehrt hat es immer der neueren Apologetik als ein Hauptziel vorgeschwebt, die Herkunft dieses Abschnittes von dem nachexilischen Propheten Zacharja zu beweisen.

Zwar hat es bisher an Widerspruch gegen die Meinungen dieser beiden Richtungen nicht gefehlt <sup>2)</sup>. Derselbe ist jedoch immer in verschwindender Minorität geblieben und meistens gänzlich überhört worden. Das Erscheinen von Ben. Gilb. Flügge's <sup>3)</sup> anonymer Schrift ward für die gedeihliche Weiterentwicklung der in Deutschland bereits vorhandenen Ansätze zu einer richtigeren Lösung dieser Frage verhängnissvoll, wie dieselbe auch in ihrem großen kritischen Ungeschick und hochgradigen

dafs etwa diese Capitel an zwei Verfasser zu vertheilen seien, von vornherein ausgeschlossen ist. Die gegen ihn sprechenden Bedenken sind mir nicht verborgen, sie wiegen aber die Vortheile eines kurzen Ausdruckes nicht auf, welcher schliesslich nicht missverstanden werden kann.

<sup>1)</sup> Es wird um so mehr gestattet sein für die Einzelheiten auf von Ortheberg's Zusammenstellung in „*die Bestandtheile des Buches Zacharja.*“ Gotha. 1859. S. 1 ff. und A. Köhler's Uebersicht in den „*Nachexilischen Propheten*“ Bd. 3 S. 297 ff. zu verweisen, als seitdem über den betreffenden Gegenstand wenig von Belang veröffentlicht worden ist.

<sup>2)</sup> C. P. W. Gramberg, kritische Geschichte der Religionsideen des A. T. Bd. 2. Berlin 1830. S. 520 ff. W. Vatke, die biblische Theologie I, 1. Berlin 1835. S. 553. A. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. Breslau 1857. S. 55 ff. J. Wellhausen in Götting., Gelehrt. Anzeigen 1877. S. 185. Geschichte Israels Bd. I. Berlin 1878. S. 420. S. auch *Gieseler Ludwigstagprogramm* vom J. 1880 S. 19, wo aus Versehen B. Duhm mitgenannt worden ist. Aus S. 222 ff. des Buches von B. Duhm, die Theologie der Propheten u. s. w. Bonn 1875 geht deutlich hervor, dass dieser Gelehrte die Aufstellungen der Kritik auch über Za. 12—14 theilt.

<sup>3)</sup> Die Weissagungen, welche den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind, übersetzt und kritisch erläutert. Hamburg 1784.



Mangel an Congenialität mit den prophetischen Gedanken für die weitere kritische Behandlung dieser Weissagung von ominöser Vorbedeutung ward.

Der Verf. hat die Ueberzeugung gewonnen, daß sowohl die Meinung der Kritik als die der Tradition über die Herkunft dieser Capitel eine irrige ist. Die Kritik ist vollständig im Irrthume, wenn sie dieselben für vorexilisch hält. Unter den im A. T. befindlichen nachexilischen Schriftstücken nichthistorischen Characters verräth keins die nachexilische Entstehung so deutlich als die Schrift Deuterozacharjas. Ohne Zweifel ist es den Apologeten gelungen, das Unrecht der Kritiker in diesem Punkte zu erweisen. Namentlich Hengstenberg's <sup>1)</sup> Nachweis, daß Deuterozacharja durchweg von älterem prophetischen Schriftthum, namentlich aber von Jeremias und Ezechiel, abhängig ist, ist von der Kritik niemals widerlegt, nur von Bleek <sup>2)</sup> zu widerlegen versucht worden.

Freilich waren es wesentlich die große Ungeschicklichkeit der kritischen Aufstellung und die von Oberflächlichkeit nicht frei zu sprechende Methode der Untersuchung der Kritiker, welche den Vertheidigern der Tradition diesen Sieg

<sup>1)</sup> Beiträge zur Einleitung ins A. T. Bd. 1. Berlin 1831. S. 367 ff. Christologie des A. T. Theil 2. Abth. 1. Berlin 1832. S. 90 ff. 2. Aufl. Th. 3. Abth. 1. Berlin 1856. S. 327 ff. F. B. Köster, *meletemata critica et exegetica in Zachariae partem posteriorem, c. IX.—XIV.* Göttingen 1818. S. 139 hatte diesen Punkt zwar angedeutet, jedoch ohne ihn genauer zu untersuchen.

<sup>2)</sup> Studien und Kritiken, a. a. O. S. 316 ff. Mancherlei Schwächen der Hengstenberg'schen Aufstellungen machen diese Nichtberücksichtigung derselben durch die Kritiker begreiflich, wiewohl sie dieselbe nicht entschuldigen können. Es lag z. B. nahe, daß man Hengstenberg's Nachweis nach der Meinung taxirte, es werde dem Propheten befohlen die 30 Silberlinge ins Haus Gottes zum Töpfer d. h. ins Thal Hinnom zu werfen und es werde dies gesagt, um auf Jer. 18. 19 anzuspielen. Christologie III., 1<sup>a</sup>. S. 456 ff.

ermöglichten. Die Kritiker haben bei Bestimmung der Abfassungszeit dieser Capitel viel zu großes Gewicht auf Einzelheiten der Darstellung und der Einkleidung der prophetischen Gedanken gelegt, sie haben es fast ganz versäumt, die letzteren selbst zu untersuchen und auf ihre Stellung innerhalb der prophetischen Entwicklung zu prüfen.

Indem die Apologeten sich dieser Aufgabe, wenngleich weder in dem nöthigen Umfange, noch auch mit der ein sicheres Resultat versprechenden Methode, unterzogen, vermochten sie freilich die nachexilische Abfassung zu beweisen, sie vermochten aber nicht denjenigen Platz innerhalb der a. t. Religionsgeschichte zu finden, an welchen Deuterozacharja gehört. Es war ihnen ja auch von vornherein nicht hierum, sondern um Widerlegung der kritischen Position, um den Erweis der Wahrheit der Tradition zu thun. Daher folgen ihre Argumente lediglich denen der Gegner. Mit dem Erweise nachexilischer Abfassung glauben sie auch die Authentie erwiesen zu haben. Die bereits von Eichhorn <sup>1)</sup>, wenn man von dem über Tempel und Religionswesen Bemerkten absieht, richtig geschilderte Verschiedenheit der Darstellung Deuterozacharjas von der Zacharjas ist in ihren Untersuchungen niemals zum vollen Rechte gekommen.

So verfehlten denn beide Richtungen, da die eine sich ein unrichtiges Ziel der Untersuchung steckte, die andere

---

<sup>1)</sup> Einleitung ins A. T. 4. Aufl. Göttingen 1824. Bd. 4. S. 442 ff. In der 1. Auflage hatte sich Eichhorn trotzdem für die Authentie entschieden. Die 2. Auflage, Leipzig 1787, wiederholt den betreffenden Paragraphen, wiewohl sich Eichhorn S. 326 Anm. unter dem Eindrucke der Flügge'schen Schrift der Entscheidung für die Nicht-authentie suneigt. 9, 1—8 möchte er auf die Siege Alexanders beziehen. Bei 9,9—10,18 läßt auch er sich durch die Erwähnung Assurs und Aegyptens, Israels und Judas täuschen. c. 14 möchte er in die Zeit der Zerstörung des Tempels setzen. In der 3. Auflage, Leipzig 1808, S. 362 ff., wiederholt er die Aufstellungen der zweiten.

em richtigen Ziele sich auf irreführenden Wegen zu nähern  
chte, die Wahrheit. Der Verlauf des ganzen Streites  
er kann darüber belehren, daß wissenschaftliche Unter-  
suchungen, bei welchen die Blicke der Untersuchenden so  
inlich von den Gründen der Gegenpartei hingegenommen  
erden, den sie weder rechts noch links abzuschweifen ver-  
ögen, niemals zu reinlichen Resultaten führen können.

Richten sich nun die Ausführungen des Verf. sowohl  
egen die Resultate der Kritik als gegen die der Apolo-  
etik, so wird es nöthig sein, zunächst Stellung zu nehmen  
egenüber den principiellen Voraussetzungen, von welchen  
as diese beiden Richtungen die Herkunft einer a. t. Weis-  
agung herkömmlicher Weise beurtheilen. Es wird das  
m kürzesten dadurch geschehen können, daß der Verf. die  
igenen kurz skizzirt. Ich verkenne hierbei nicht, daß meine  
Ausführungen nur für denjenigen volle Beweiskraft haben  
werden, welcher von gleichen Voraussetzungen über das  
Wesen und die Entwicklung der hebräischen Prophetie  
ausgeht. Um so mehr wird verlangt werden dürfen, daß von  
Anfang an über diesen Punkt kein Zweifel gelassen werde.

Aus den Ansichten des Verf. über das Wesen he-  
bräischer Prophetie folgt für denselben zunächst, was zu  
merken auch heut zu Tage noch nicht überflüssig ist,  
daß eine Weissagung nur einerlei Sinn haben kann d. h.  
nur das enthalten kann, was der Prophet mit ihr zu sagen  
beabsichtigte. Man darf nicht scheiden zwischen einem  
vom Propheten und einem von Gott mit der Weissagung  
beabsichtigten Sinne. Keine Weissagung hat einen andern  
Sinn als denjenigen, welchen sie nach ihrem Wortverstande  
und den Gesetzen menschlichen Denkens haben kann. Mit  
der Ermittlung ihres Wortverstandes ist das exegetische  
Geschäft beendigt, nur mit diesem operirt die biblische  
Theologie.

Zweitens : bei der Untersuchung eines prophetischen  
Textes ist die Frage zunächst gänzlich auszuschließen,

ob dasselbe seine Erfüllung gehabt habe d. h. eingetroffen sei <sup>1)</sup>. Versteht man unter Weissagung soviel wie prophetisches Wort, so sind für den Verf. Weissagung und Erfüllung überhaupt keine sich genau entsprechenden Gegensätze. Er lehnt aber überhaupt jene dem herkömmlichen Begriffe von Weissagung widersprechende Gleichsetzung ab. Nur ein Theil der Gedankenwelt der prophetischen Bewegung findet in dem Begriffe *Weissagung* Platz, welcher eine *Erfüllung* im Sinne von *Eintreffen* gegenübersteht. Die Propheten geben Gottes Willen, geben Gottes Gedanken über die Gegenwart, sie geben ihren Zeitgenossen Weisung. Aber insofern ihr Auftreten den Zweck hat zu verhüten, daß die Gegenwart in eine Zukunft auslaufe, welche dem Gnadenplane Gottes mit seinem Volke widerspricht, spitzt sich naturgemäfs die Weisung der Propheten zu einer Weissagung im engeren Sinne, einer Verheißung oder Drohung zu. Indem der Prophet den Schleier von der Zukunft hebt, beleuchtet er greller als es durch irgend eine Unterweisung geschehen kann die Thaten der Gegenwart, zeigt er sie auch dem blödesten Auge in ihrer wahren Gestalt, warnt er am eindringlichsten vor dem zum Abgrunde führenden Wege, entflammt er die guten Geister des Volkes zu unentwegter, durch kein Unglück zu beugender Ausdauer.

Hieraus ergibt sich des weiteren, daß jeder prophetische Ausspruch über die Zukunft bedingter Natur ist, mag das nun vom Propheten ausgesprochen sein, vgl. z. B. Jer. 7, 5 ff. 26, 4 ff., oder nicht. Mit der gesammten Weisung hat auch die Weissagung bestimmte Voraussetzungen. Und zwar einmal bestimmte Verhältnisse der Gegenwart

---

<sup>1)</sup> Nur in diesem engern Sinne nehme ich hier das Wort Erfüllung. Deun insofern die a. t. Gedankenwelt für mich in der n. t. ihre nothwendige Vollendung gefunden hat, fand für mich jedes prophetische Wort seine Erfüllung.

und eine die Weiterentwicklung desselben bedingende bestimmte Haltung der Zeitgenossen, dann aber auch eine bestimmte prophetische Erfahrung <sup>1)</sup>). Die letztere wächst naturgemäss mit der Dauer der prophetischen Wirksamkeit, die Haltung der Zeitgenossen kann sich sehr rasch und in sehr unerwarteter Weise ändern und damit kann die Weiterentwicklung der Verhältnisse der Gegenwart einen sehr unerwarteten Verlauf nehmen. Daher ist sowohl möglich, das Propheten zu verschiedenen Zeiten einander widersprechende Behauptungen geben, als auch, das einzelne Weissagungen unerfüllt bleiben, wie denn bestimmte Weissagungen nicht erfüllt worden sind, z. B. Hos. 1, 5. Jes. 10, 28 ff. Jer. 46, 13 ff.

Es ist daher der Umstand, das eine Weissagung nicht eingetroffen sei, kein Grund gegen dieselbe, am allerwenigsten ein Grund, der sich als exegetisches Argument gegen eine bestimmte Auffassung derselben verwerthen liesse. Wir sehen aus ihm nichts weiter, als das sich nach dem Aussprüche der Weissagung die Verhältnisse geändert haben, an deren Bestehen dieselbe anknüpfte. Es ist das auch die Auffassung der Propheten gewesen, wie Jer. 18, 7—10 bezeugt.

Aber von secundärer Bedeutung ist dennoch bei jeder Untersuchung eines prophetischen Schriftstückes die Frage, ob die in ihm enthaltenen Weissagungen eingetroffen seien.

Die uns im Canon erhaltenen prophetischen Stücke stellen für den Verf. eine im Ganzen gradlinig verlaufende Entwicklung der prophetischen Bewegung dar, neben

---

<sup>1)</sup> Für Weiteres genügt es, auf die trefflichen Ausführungen Bertheau's in seinem Aufsätze „die a. t. Weissagung von Israels Reichthümlichkeit in seinem Lande“ in den *Jahrbüchern für Deutsche Theologie* Bd. 4. Gotha 1859. S. 384 ff. zu verweisen.

welcher es jedoch noch andersartige gab. Nur indirecte Zeugnisse über jene von dieser gradlinigen Entwicklung abweichenden Phasen der prophetischen Bewegung sind uns erhalten. Denn derselben zuwiderlaufende prophetische Schriftstücke mußten von der Ueberlieferung in immer steigendem Maße ausgeschlossen werden, wie dies ja auch auf anderen Gebieten religiöser Entwicklung beobachtet werden kann. Aber was uns in einem besonders drastischen und belehrenden Beispiele 1 Kō. 22 aus den Zeiten des alten israelitischen Prophetenthums berichtet wird, gilt auch von der Bewegung der schriftstellernden Propheten. In sehr verschiedene, einander oftmals widersprechende Gedankenreihen lief zuweilen die prophetische Bewegung aus je nach der Tiefe der Einsicht und der Kraft der religiösen Idee in den einzelnen Propheten, und, was zu beachten besonders nöthig ist, je nach dem größeren oder geringeren Einflusse älterer Propheten auf dieselben. Die falschen Propheten, über deren Wirken die uns erhaltenen Propheten so oft klagen, werden für uns im Wesentlichen als Repräsentanten abweichender prophetischer Richtungen gelten müssen. Es ist bereits von anderer Seite darauf aufmerksam gemacht worden, daß sich dies besonders deutlich bei den Jer. 7 und 26 bekämpften Propheten zeigt. Dieselben verkünden Gedanken, welche in den Kreis der prophetischen Gedanken des Jesaias gehören. Ihr Unrecht besteht darin, daß sie die Zeichen der Zeit nicht zu deuten und aus ihnen nicht zu lernen wissen, daß Gottes Plan mit seinem Volke jetzt ein anderer ist, als er damals war.

Für die Weitertüberlieferung eines prophetischen Schriftstückes war nun sicher von jeher die Frage mit entscheidend, ob dasselbe seine Erfüllung gefunden habe. Denn eben danach, ob eine gegebene Drohung oder Verheißung eingetroffen sei, bemafs man nach dem zwar nicht den prophetischen wohl aber den volksthümlichen Anschauungen entsprechenden Canon Dt. 18, 22, ob eine

eissagung von Gott sei oder nicht<sup>1)</sup>. Von den Jer. 4. 14, 13. 26. 27. 28. 29 erwähnten, von Jeremias be-  
 mpften, Weissagungen ist daher begreiflicher Weise keine  
 isige auf uns gekommen.

Nicht überall aber war die Sachlage so klar. Oefters  
 ritt wohl das Gewicht eines prophetischen Namens gegen  
 e aus der Nichterfüllung der Weissagung zu entnehmen-  
 m Gründe. Hier nun war das Feld, auf welchem durch  
 eberarbeitung abgeholfen werden konnte. Dafür, daß  
 es wirklich geschehen ist, haben wir eben im Buch Za-  
 charja im Abschnitte 6, 9—15 ein classisches Beispiel.  
 Wenn dort Zacharja in Serubbabel den geweissagten  $\text{מַלְאָכִים}$   
 rönt<sup>2)</sup>, so fällt dieses Stück hierdurch aus der Analogie

<sup>1)</sup> Es ist gewiß nicht richtig, wenn Bertheau a. a. O. S. 352  
 en angegebenen, durchaus allgemein gehaltenen Canon, auf *Heils-*  
 erheisungen einschränkt. Auch Jer. 18,7 ff. zeugt dagegen. Es geht  
 ber auch nicht an, ihn mit Riehm, *sur Charakteristik der messia-*  
*ischen Weissagung* in Stud. u. Krit. 1865, S. 489 auf *bestimmt* ausge-  
 rochene Weissagungen einzuschränken. Auch Jona 3, 4 ist eine solche.  
 s tritt dieser Canon in ausgesprochenen und zwar beabsichtigten  
 gegensatz zu der Lehre der Propheten. Er vermochte gegen die letztere  
 urchsundringen, denn er entsprach den volksthümlichen Anschauungen  
 ber das Wesen der prophetischen Weissagungen zur Zeit der schrift-  
 tellernden Propheten, wie dies aus Jes. 5,19. Jer. 17,14. 15. Ez. 12,21 ff.  
 ervorgeht. Reden die Propheten, deren Weissagungen nicht eintreffen,  
 ach altisraelitischer Vorstellung von der Gottheit bethört, so reden  
 ie jetzt  $\text{אֲנִי הָיִיתִי וְאֵינִי}$ . Wenn Jer. 28, 8 f. seinen Worten 18,7 ff. widerspricht,  
 o bedenke man, daß letzteres eine allgemeine Erörterung, ersteres ein  
 ymentum *ad hominem* enthält. Man kann nicht besser überzeugen,  
 s wenn man sich auf den Standpunkt des zu Ueberzeugenden stellt.  
 ie Kraft der Ueberzeugung hebt im Einzelfalle leicht über die allge-  
 eine Regel hinaus. Daß Jer. 28 überarbeitet ist, ist hierbei irrelevant.

<sup>2)</sup> Dieser längst von H. Ewald nachgewiesene Zusammenhang der  
 alle wird immer wieder verkannt, selbst noch von H. Schultz, *Alt-*  
*stamentliche Theologie*, 2. Aufl. Frankfurt 1878. S. 745. Daß davon  
 s richtige Verständniß der Entwicklung der messianischen Idee  
 ht unabhängig ist, bedarf keines Nachweises. Hitzig beurtheilt  
 Bedeutung des ursprünglichen Inhaltes der Stelle für die letztere

der gesammten uns im A. T. erhaltenen Prophetie heraus. Eben deshalb ward es umgedeutet und aus ihm der Anstoß entfernt, daß Zacharja in Serubbabel die Erscheinung des geweissagten  $\pi\pi\gamma$  erblickt habe. Insofern nun die Schicksale einer prophetischen Weissagung von ihrer Erfüllung oder Nichterfüllung mitabhängen, ist diese Frage allerdings von einiger Bedeutung für die Beurtheilung der uns erhaltenen Weissagungen.

Andererseits ermöglicht es aber gerade jener Umstand, daß uns in den im A. T. erhaltenen prophetischen Schriften im Wesentlichen Erzeugnisse einer gradlinig verlaufenden Geistesrichtung vorliegen, den einzelnen Schriften ein bestimmtes Zeitalter anzuweisen. Es wird dasselbe je nach der Stellung zu bemessen sein, welche dieselben in jener Entwicklung einnehmen. Naturgemäß werden die Gedanken jüngerer Schriften abhängig sein von denen älterer, mögen letztere nun Gemeingut der religiösen Ueberzeugung geworden oder durch die Kenntniß der älteren Literatur dem jüngeren Propheten vermittelt worden sein. Je mehr eine geistige Bewegung in ein festes Bett geräth, je mehr sie sich ihrem Ende nähert, desto mehr werden die jüngeren Träger derselben von ihren Vorgängern abhängig sein. Wollen wir daher ein prophetisches Schriftstück auf sein Zeitalter prüfen, so haben wir vor allem das Verhältniß zu untersuchen, in welchem seine Gedanken zu denen der übrigen stehen.

Hierbei ist unser Augenmerk besonders darauf zu richten, ob etwa in dem betreffenden Schriftstücke einzelne Gedanken in Isolirung sich finden, welche in einem andern

---

ganz richtig, sieht aber daraus den irrigen Schluss, daß derselbe eben deshalb ein anderer gewesen sein müsse. Für Ewald's Auffassung entscheidet außer Sinn und Zusammenhang der ganzen Stelle eine Vergleichung des vierten Nachtgesichtes. v. 18 ist für das zweite  $\text{ל-לך ע}^{\text{ל}}$  mit  $\text{LXX } \epsilon\kappa \delta\epsilon\lambda\tau\omega\upsilon\sigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  zu lesen  $\text{ל-לך ע}^{\text{ל}}$ .



in enger Verknüpfung mit dem übrigen Gedankeninhalte auftreten. Da, wo ein Gedanke sich als nothwendiges Glied der Kette der übrigen Gedanken einfügt, wird seine ursprüngliche Stelle sein. Findet er sich daneben isolirt, so wird er in den meisten Fällen entlehnt sein. Ich sage absichtlich : in den meisten Fällen. Denn in der That findet sich vereinzelt das Auftreten prophetischer Gedanken, welche sich mit den übrigen desselben Propheten nicht zu einem Systeme zusammenschließen, oder es kreuzen sich wohl gar verschiedene Gedankenreihen. Dann wird aber der die Disharmonie verursachende Gedanke nur dann als Eigenthum und Erzeugniß des betreffenden Propheten anerkannt werden können, wenn derselbe bestimmte gleichzeitige Ereignisse oder Bewegungen zur Voraussetzung hat, an ihnen erwachsen ist. Und das gilt ja überhaupt von den Gedanken der Propheten. Soweit sie ihnen eigen sind, sind sie durchweg abhängig von der geschichtlichen Situation, haben diese zur naturgemäßen Voraussetzung. Begegnet uns also ein Gedanke losgelöst von seinen naturgemäßen Voraussetzungen, begegnet er uns in ungewohnter Umgebung, ohne daß sein Vorkommen an dieser Stelle durch den geschichtlichen Hintergrund gerechtfertigt wird, so ist er als von dem Propheten älterem Schriftthum entlehnt zu erachten. Dies um so sicherer, je unversehrter der Gedankengang des betreffenden Propheten bleibt, wenn man jenen Gedanken streicht.

Ein solcher auf Entlehnung aus älterem Schriftthum beruhender Gedanke hat aber bei Bestimmung der Abfassungszeit nur insofern Bedeutung, als er uns verräth, daß das betreffende Schriftstück erst nach einem andern entstanden sein kann. Sein Inhalt muß bei Bestimmung der Abfassungszeit aufser Ansatz bleiben. Es ist das ebenso selbstverständlich, als es bisher bei Untersuchung prophetischer Schriftstücke meist aufser Acht gelassen worden ist. Grade für unsere Frage ward dies verhängnißvoll.

Eine methodische Untersuchung des Verhältnisses der Gedanken Deuterozacharja's zu denen der übrigen Propheten würde die Kritik vor dem eingeschlagenen Irrwege bewahrt haben. Aus bestimmten Erwähnungen einzelner historisch zu fixirender Dinge kann man überhaupt nur dann etwas schliessen, wenn man den Zusammenhang, in welchem die Erwähnung geschieht, zuvor begriffen hat. Dieser Aufgabe ist die Kritik bei Bestimmung der Abfassungszeit Deuterozacharjas nicht gerecht geworden. Sie ist mit ziemlicher Oberflächlichkeit an den Einzelheiten haften geblieben ohne deren Zusammenhang begriffen zu haben. Schon der Umstand, daß das historische Colorit einer Stelle auf Nachahmung älterer Muster beruhen kann, hätte vor dieser Oberflächlichkeit warnen sollen. Der herkömmliche kritische Ansatz der Abfassungszeit von Za. c. 9—14 ruht auf einer kritiklosen Zusammenstellung unverstandener Einzelheiten.

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich, daß der Verf. sich mit dem Leser erst über den Inhalt von Za. c. 9—14 auseinandersetzen muß, ehe er daran gehen kann, die Abfassungszeit zu bestimmen. Dies wird in aller Kürze in Form einer Inhaltsangabe <sup>1)</sup> geschehen können. Ausgedehnter exegetischer Beweisführungen bedarf es dabei nicht. Denn die exegetischen Möglichkeiten sind bereits von Vertretern der verschiedenen Richtungen in scharfsinniger Weise erwogen worden. Nur auf den Text der LXX werden wir in höherem Maasse, als es bisher meist geschehen ist <sup>2)</sup>, zur Feststellung des ursprünglichen

<sup>1)</sup> Eine solche ist um so nöthiger, als die in den Einleitungswerken gegebenen Uebersichten und Analysen vielfach die nöthige Exactheit vermissen lassen.

<sup>2)</sup> Nur Klostermann in der Besprechung von Bredenkamp's Commentar in Schürer's Theologischer Literaturzeitung Bd. IV. Leipzig 1879. S. 561 ff. hat dies richtig erkannt und an mehreren Beispielen mit Geschick und Glück als nöthig erwiesen. Wir werden auf seine Emendationen noch zurückkommen müssen.

es recurriren müssen, da der massoretische mehrfach ändigt ist, einigemale auch auf falscher Deutung der ursprünglichen Consonantenlesart beruht. An diese Inangabe wird sich eine Untersuchung darüber schliessen lassen, in welchem Verhältnisse dieser Inhalt zu dem der übrigen prophetischen Schriften steht. Schon hier wird sich ergeben, ob die von uns gemachte Voraussetzung, daß c. 9—14 das Werk eines Schriftstellers sind, möglich oder ob ihr bestimmte Hindernisse entgegen stehen. Allem aber wird sie uns zugleich den Weg zur Aufklärung und reinlichen Bestimmung derjenigen zeitgeschichtlichen Voraussetzungen ebnen, an welche diese Prophetie anknüpft ist. Wir werden dann versuchen können, ob bestimmte Anhaltspunkte, wie sie uns einerseits die Gesichte der innerjüdischen Entwicklung, andererseits die äussere Geschichte des Volkes darbieten, es uns etwa ermöglichen, die Abfassungszeit dieses Schriftstückes genauer zu fixiren. Ferner wird, soweit der Verlauf der bis dahin durchgeführten Untersuchung diese Frage nicht löst, zu untersuchen sein, ob der Abschnitt Za. c. 9—14 wirklich als Werk eines Mannes angesehen werden muß, wie in dieser Untersuchung von Anfang an vorausgesetzt werden wird. Endlich aber werden wir die Frage aufzuwerfen haben, wie wahrscheinlich, daß die Schrift Za. 9—14 in dem Zwölfprophetenbuche ihre Stelle am Schlusse der Weissagungen Zacherja's, des Zeitgenossen Serubbabels und Josuas, fand. Der Verf. bekennt von vornherein, daß er nicht im Stande ist, alle Räthsel zu lösen, welche der Inhalt dieses interessanten Schriftstückes bietet. Allein die weitere Untersuchung wird lehren, daß hieran lediglich der Umstand die Schuld trägt, daß wir über die Zeit, in welcher es entstand, äusserst schlecht unterrichtet sind. Dann aber hofft sie, wie der Verf. hofft, zeigen, daß dieser Umstand die genaue Bestimmung der Abfassungszeit kein unüberwindliches Hinderniß in den Weg legt.

## I. Analyse des Inhaltes von Za. c. 9—14.

c. 9 hat die Ueberschrift **מִשָּׁנָה**. Dieselbe kehrt in c. 9—14 nur noch c. 12, 1 wieder. Sonach, scheint es, haben wir zu vermuthen, daß die 9, 1 gegebene Ueberschrift sich auf c. 9—11, die 12, 1 gegebene sich auf c. 12—14 bezieht. Dieser Schluss ist jedoch hinfällig. Auf das **מִשָּׁנָה** von 12, 1 folgt nämlich **דְּבַר-י' עַל יִשְׂרָאֵל** entsprechend dem 9, 1 auf **מִשָּׁנָה** folgenden **דְּבַר-י' בְּאַרְצָה חֲדָרָה**. Nun beschäftigt sich aber die Weissagung c. 12, wie auch c. 14, gar nicht mit Israel, sondern mit Jerusalem, Juda und den Heiden, wie denn auch das Wort **יִשְׂרָאֵל** in c. 12—14 gar nicht vorkommt. Hiernach ist zu schliessen, daß die Ueberschrift c. 12, 1 dem Verf. fremd ist. Sie ward von einem Späteren der Ueberschrift c. 9, 1 nachgebildet. Und zwar rechnete derselbe **דְּבַר י' בְּאַרְצָה חֲדָרָה** mit zur Ueberschrift, was, wie die Structur von 9, 1 beweist, ein Mißverständnis ist. Es beginnt sonach ursprünglich c. 12, 1 mit **נְאֻם-י'** c. 9, 1 mit **דְּבַר-י'**. Die Ueberschrift **מִשָּׁנָה** c. 9, 1 gehört ursprünglich zu dem ganzen Schriftstücke c. 9—14.

Wir beginnen also das Schriftstück mit **דְּבַר-י'**. Dasselbe <sup>1)</sup> ergeht wider das Land Hadrach und senkt sich

<sup>1)</sup> So ist der massoretische Text zu übersetzen und so fasste ihn schon der Verf. der Ueberschrift von 12, 1. Die Richtigkeit desselben unterliegt jedoch gewichtigen Bedenken. **ב'** in **בְּאַרְצָה** schließt sich an **דְּבַר-י'** schlecht an, man erwartet **עַל**. Ferner paßt **מְנַחֵם** besser als Aussage über Jahve als über sein Wort. Endlich schließt sich auch **נְאֻם י' חֲדָרָה** v. 2 schlecht an v. 1<sup>a</sup> an. Man wird vielleicht besser **דְּבַר-י'** als ursprüngliche Ueberschrift fassen, nach welcher ein das Orakel beginnendes **י'** ausgefallen ist. Also: „*Wort Jahves. Jahve wohnt in Hadrachs Lande und läßt sich nieder in Damascus,*“ nämlich indem er beide für sein Volk erobert. Trgm umschreibt es, wie auch **נְאֻם י' חֲדָרָה**

nieder auf Damascus. Jahve hat ein Asehen auf alle Menschen und alle Stämme Israels. Auch gegen Hamath, das benachbarte (LXX *ἐν τοῖς ὄρεσις αὐτῆς* i. *בְּבִלְיָה* oder *בְּבִלְיָה*), das kluge Sidon, das reiche Tyrus, welches sich eine Veste gebaut hat, wendet er sich. Gott schlägt Tyrus' Seemacht <sup>1)</sup>, die Stadt selbst aber gibt er dem Feuer Preis. v. 1—4.

Immer weiter südwärts wendet sich das Unheil. Es trifft die philistäischen Städte. Askalon, Gaza, Ekron erschrecken. In Gaza geht das Königthum unter, Askalon wird zerstört. In Asdod wohnt der Mamzer. Der Hochmuth der Philister wird gebrochen. Er <sup>2)</sup> (der Mamzer) bekehrt sich zu Jahve und tritt zu Juda in das Verhältniß

richtig durch *הַחֹרֵב לְמַדְרֵי מֵאֲרַע שְׂכִינֵיהֶּם* v. 1<sup>b</sup>, welchen freilich schon LXX in der Fassung des mass. Textes lasen, würde dann mit Klostermann (in Schürer's theologischer Literaturzeitung, a. a. O. S. 566) zu *עַרְבֵי אֲדָם וְכָל שְׂבָטֵי יִשְׂרָאֵל* hergestellt werden können. *וְגַם חָמָת* schliesse sich so treffend an. Dieser Aenderung steht nur der eine Umstand entgegen, daß man die Nennung von Israel an dieser Stelle neben Aram nicht recht begreift, während Israel und Heiden dem Verf. geläufige Gegensätze sind. Allein es kann Jes. 17, 1—8 eingewirkt haben. *וְגַם חָמָת* schließt sich dann genügend an. Und mit den Folgenden nebst Aram bildet es den zu Israel gehörigen Gegensatz.

<sup>1)</sup> Wegen des vorausgehenden *חֵמָת דְּמִצְוֹת* läge es nahe *חָמָת* im Sinne von „Vermögen, Reichthum“ zu nehmen. Ez. 28, 3. 4 Trg. *וְדַמְיָהוּ כִּימָא עֹרֵרָא*. Ebenso Ps. Es ist dies jedoch wegen *הַבָּה* nicht rätlich. S. weiteres im folgenden Abschnitte.

<sup>2)</sup> Die Suffixe in *הָקִיץ*, *פִּי*, *שְׂקִיפוֹ*, *שָׁנָיו* wie auch *וְהָיָה* v. 7 beziehen sich, wie die parallele Stellung von *עַקְרוֹן* beweist, nicht auf die mit *פְּלִשְׁתִּים* *וְהַבְּרָהִי זֵאֵן* kurz vorher genannten Philister im Allgemeinen, sondern auf den dereinst in Asdod wohnenden Mamzer, durch dessen Vorhandensein der Hochmuth der Philister gebrochen wird. Siehe weiteres im folgenden Abschnitte.

eines Gaustammes <sup>1)</sup>, Ekron in ein Verhältniß wie dereinst die Jebusiter. v. 5—7.

Jahve aber lagert sich (nach Vernichtung dieser Reiche in seinem Lande Halt machend) als Schutzwache <sup>2)</sup> um sein Heiligthum, so daß kein Zwingherr mehr dorthin kommt. v. 8.

Mit v. 9 setzt eine neue Gedankenreihe ein. Es wird uns die Befreiung des Volkes Gottes vom Joche der Heiden, die Ueberwindung der letzteren durch den gottgesandten Messias geschildert. Nach einer Eigenthümlichkeit jedoch, die wir an Deuterozacharja noch mehrfach beobachten werden, wird dies nicht nach seinem wirklichen Verlaufe unter genauer Berücksichtigung der zeitlichen Aufeinanderfolge der zu erzählenden Einzelheiten berichtet. Vielmehr tritt sofort das Endergebniß der zu erzählenden Ereignisse in einem Bilde vor den Geist des Propheten. Erst später führt er dann aus, auf welchem Wege Gott dieses Endergebniß herbeiführt.

Jerusalem soll laut jubeln, denn sein König zieht in die Hauptstadt ein als Sieger <sup>3)</sup>. Trotzdem ist er demüthig <sup>4)</sup> und reitet auf einem Eselsfüllen. Es ist das ein

<sup>1)</sup> Das collectiv gebrauchte **כיבוסי** verlangt für **בְּאֵלֶיהָ** vielmehr **בְּאֵלֶיהָ**.

<sup>2)</sup> Lies statt **מִצְבָּא** (= **מִן-צָבָא**) nach LXX *ἀπόστημα* **מִצְבָּרָה** 1 Sa. 14, 12 (S. jedoch Wellhausen s. Stelle); vgl. auch Jes. 29, 8, wofür Ewald **מִצְבָּרָה**, *Wall* (Trg. **כְּשׂוֹר דְּאִישָׁא**) lesen will.

<sup>3)</sup> **וְנִשְׁעַע** d. i. durch den von Gott verliehenen Sieg (**נִשְׁעַע**) als **צָדִיק** erwiesen.

<sup>4)</sup> Die von Hengstenberg, Kliefoth u. A. aus **עָנִי** gezogenen Schlüsse sind hinfällig, da die Plurale **עָנִיִּים** und **עָנִיִּים** ohne Zweifel promiscue gebraucht werden (vgl. unser *ahnen* und *ahnden*). Als König kommt ihm, wiewohl er König der **עָנִיִּים** ist, **עָנָה** su vgl. *ψ* 45, 5. Insofern sind LXX *παῖς*, Trg. **עָנָה** mit ihren Uebersetzungen im Rechte.

Zeichen davon, wie er diesen Sieg auffasst. Er <sup>1)</sup> wird ihn nämlich zur Abschaffung des Krieges benutzen. Die Kriegswerkzeuge werden vernichtet. Trotzdem erkennen ihn die Heiden an. Er vermittelt den letzteren Frieden <sup>2)</sup> und herrscht vom todtten Meere bis zum Mittelmeere, vom Euphrat bis zu den Grenzen des Landes <sup>3)</sup>. v. 9. 10.

Die noch in der Verbannung befindlichen Glieder des Bundesvolkes (die Gefangenen der Hoffnung) werden befreit <sup>4)</sup>. Sie kehren heim und doppelt wird ihnen vergolten für jeden Tag ihres Exiles (LXX 12<sup>a</sup> : καὶ ἀντὶ μιᾶς ἡμέρας παροικίας σου διπλᾶ ἀνταποδώσω σοι, דַּבָּר = צוֹרֵךְ) v. 11. 12.

Jetzt erst erfahren wir Näheres über den Kampf, welcher zur Befreiung der Gefangenen führen soll. Es wird derselbe Kampf sein, als dessen Folge der v. 9. 10 beschriebene siegreiche Einzug des Messias gedacht ist. Es ist ein Kampf der Söhne Zions gegen die Söhne der Griechen <sup>5)</sup>. Gott selbst erscheint, um gegen seine Feinde

<sup>1)</sup> LXX ἐξολοθρεύσει: דְּהַכִּינֵהוּ, besser als דְּהַכִּינֵהוּ des mass. Textes.

<sup>2)</sup> Nämlich bei Gott, der eben erst Reiche der Heiden zerstört hat. 9, 1—7. vgl. Esth. 10, 3.

<sup>3)</sup> Der Umfang des Reiches des Messias entspricht also dem Umfange der Länder, welche Jahve durch seinen Kriegszug in Besitz genommen hat. Es sind die idealen Grenzen des heiligen Landes. Nu. 34, 7—12. El. 1, 31. Darüber hinaus bleiben die Heiden im Besitze der ihrigen. Nur werden sie gedemüthigt und zur Anerkennniß Jahves und des Messias gezwungen; die heidnische Weltmacht wird vernichtet. Das künftig aufrichtende Gottesreich besteht also aus Israel in seinen idealen Grenzen als Kern und den sich daran anschließenden Heidenländern.

<sup>4)</sup> דְּבִרְיָה des mass. Textes wird durch das Folgende gegen LXX ἐξαιτίαιας als das Richtige ausgewiesen.

<sup>5)</sup> LXX בני יון. Daß יון nur dieses an unserer Stelle bedeuten kann, ist im Giefener Ludwigstagprogramm von 1880 erwiesen worden. Wir werden im weiteren Verlaufe der Untersuchung auf diesen Punkt zurückkommen müssen.

zu kämpfen. Sein Volk ist die Waffe in seiner Hand <sup>1)</sup>. Der Prophet zerlegt die Zionskinder in Juda und Ephraim, wiewohl wir erst c. 10 über Ephraims Heimkehr das Nähere erfahren. Plötzlich verläßt der Prophet das Bild und schildert, wie Gott über den streitenden Zionssöhnen <sup>2)</sup> erscheint. Die Schilderung der Theophanie entlehnt auch hier die Farben von der Schilderung des Gewitters. Der Herr erscheint in den Gewitterstürmen des Südens. Der Blitz ist jedoch nicht sein Pfeil, sondern von ihm gehen seine Pfeile wie Blitze aus; und der Donner erscheint hier von dem sonst Ueblichen abweichend nicht als Gottes Stimme, sondern wird dem Posaunenstosse gleichgestellt, mit welchem ein irdischer Feldherr das Signal zum Beginne der Schlacht gibt. Jahve der Heerschaaren deckt die Zionssöhne mit dem Schild, so daß sie ihre Feinde überwinden <sup>3)</sup> und sie wie Schleudersteine unter die Füße treten, ihr Blut wie Wein trinken, voll werden wie die Opferschale <sup>4)</sup>, wie die Ecken des Altares. So hilft ihnen Jahve jenes Tages,

<sup>1)</sup> Auf diese bezieht sich **עֲלֵיָם** v. 14, wie seine Wiederaufnahme in v. 15 beweist.

<sup>2)</sup> **LXX** *καὶ ψηλαφήσω σε ἡ ἰσχυρία* für **יְהוָה יִשְׁתַּחֲוֶה** setzt das Bild vortrefflich fort. Doch ist dieser Gebrauch von **יִשְׁתַּחֲוֶה** sonst nicht zu belegen. Auch gibt die L. A. des massoretischen Textes den gleichen Sinn.

<sup>3)</sup> Klostermann am a. a. O. S. 564 verlangt mit Recht statt **וַיִּכְרְתוּ** (**LXX** *καὶ καταχάσουσιν αὐτούς*, Trg. **וַיִּשְׁלַח**) und für **וַיִּכְרְתוּ** (Nach A, in S. Correctur; s. auch Field, Hexapla II, 8. Oxford 1870, S. 1024.) **וַיִּכְרְתוּ**. Doch glaube ich nicht, daß es rätlich ist statt **וַיִּכְרְתוּ** zu lesen **וַיִּכְרְתוּ**, *sie* (die Schleudersteine) *treffen fehl*. Ganz abgesehen davon, daß hier **וַיִּכְרְתוּ** in sehr bedenklicher, auch durch Hos. 9, 2. Hab. 3, 17 nicht zu belegender, Bedeutung vorausgesetzt ist, führt *καὶ καταχάσουσιν αὐτούς ἐν λίθοις σφενδόνης* auf **וַיִּכְרְתוּ כַּבְּנֵי קֶלַע**.

<sup>4)</sup> In der man das Blut des Opferthieres auffängt und aus der man den Altar besprengt, nicht der **מִזְבֵּחַ** von Nu. 7, an welchen Trgm denkt.



(weidet) wie eine Heerde sein Volk <sup>1)</sup>, denn Diademsteine erheben sich über seinem Lande. v. 13—16.

Herrlich und schön ist es <sup>2)</sup> dann. Getreide erzeugt (die Kraft der) Jünglinge, Most (die Schöne der) Jungfrauen. Möge daher das Volk sich um Regen an Jahve wenden (der diesen Segen der Fruchtbarkeit in der messianischen Zeit dem Lande verleihen wird). Die Teraphim aber redeten Trug und die Weissager schauten Lügen(gesichte), die Träume <sup>3)</sup> reden Eitles und trösten mit

<sup>1)</sup> צִבְאוֹן עִמּוֹ v. 16<sup>a</sup> steht jetzt zusammenhangalos. Das Folgende läßt erwarten, daß hier nicht nur die Rettung der Zionskinder, sondern auch ihre weitere Leitung durch Gott beschrieben werde. In Folge dieser Leitung prangt das Land im Schmucke der Fruchtbarkeit. Das Object der Leitung hätten wir in עִמּוֹ, die Art der Leitung wäre mit צִבְאוֹן (l. צִבְאוֹן) angegeben. Es wird also etwas wie נִרְגַּע ausgefallen sein. Klostermann a. a. O. S. 566 will für עִמּוֹ עֲדָרָא lesen. Allein abgesehen davon, daß Stellen wie ψ 77, 21. 78, 52. 80, 2 diese Aenderung widerrathen, bekommen wir mit ihr eine nichtssagende Vergleichung, denn die Zionskinder sind die Heerde selbst. Auch wird עִמּוֹ durch אֲדָמָתוֹ geschützt, dessen Suffix nur auf das Volk gehn kann.

<sup>2)</sup> Die Suffixe in מִיבֹן und יִסְיוֹ v. 17<sup>b</sup> gehen wie das in אֲדָמָתוֹ v. 16 auf das Volk.

<sup>3)</sup> Kliefoth, Köhler, Bredenkamp sind vollständig im Rechte, wenn sie als Subject zu den Worten תְּחַלְמוּן הַלְלוּ יְהוָה הַקְּדוֹשִׁים 10, 2 aus dem Vorhergehenden ergänzen הַקְּדוֹשִׁים. Die Worte תְּחַלְמוּן הַלְלוּ müssen von jedem semitischen Ohr als Genetivverbindung aufgefaßt werden. Man kann beim Hören und Lesen unmöglich darauf verfallen, daß hier „der Abwechslung halber“ einmal das Object den Artikel trage (Hitsig). Ergänzt man aber הַקְּדוֹשִׁים, so befremdet, daß von diesen so viel ausgesagt wird, während die תְּרָסִים so kurz hinweg kommen. Ferner hat Hitsig mit Recht hervorgehoben, daß man statt יִדְבְּרוּ vielmehr erwarten müßte יִסְפְּרוּ und daß sie anderwärts nicht Träume sondern קִסָּם sagen. Auch fällt überhaupt das Träumen nicht unter den Begriff des קִסָּם קִסָּם. Die Mehrzahl der Ansleger übersetzt nun, wie wenn der Artikel vor מְנוֹא fehlte und vor

Nichtigem. Deshalb sind sie (das Volk) fortgewandert wie eine Schafherde, sind im Unglücke, denn sie sind ohne Hirten <sup>1)</sup>. 9, 17—10, 2.

Mit 10, 3 springt der Verf. plötzlich zu einer Beschreibung derjenigen Vorfälle über, welche sich an das Erscheinen Gottes unter seinem Volke 9, 8 anknüpfen, die Besiegung der Javansöhne und den Anbruch der messianischen Zeit ermöglichen. Denn nur hier läßt sich das jetzt Folgende eingliedern, wenn anders der Verf. sich eine reinliche, die zeitliche Aufeinanderfolge der verschiedenen

הַלְמֹה stünde, wie man ihn denn wegen des parallelen artikellosen הַבָּל vor אָנֹכִי überhaupt gar nicht erwartet. Es ist das der zu erwartende Sinn, er entspricht Stellen wie Jer. 27, 9. 28, 8, wo auch die Worte der קִסְמֵיךָ und die eigenen הַלְמֹה einander gegenübergestellt werden, er liegt aber nicht in den hebräischen Worten. Dieselben sind zu corrigiren. Man setze den Artikel vor הַלְמֹה und streiche ihn vor אָנֹכִי. Der Fehler entstand dadurch, daß ein Abschreiber beide Worte als Genetivverbindung auffaßte. Wenn LXX übersetzen τὰ ἐνύπνια ψευδῆ ἐλάλουν, so ist das allerdings kein Beweis dafür, daß der alexandrinische Text noch in der von uns vorausgesetzten Weise las — wird doch durch ἐλάλουν, παρεκάλουν die hebräische Vorlage frei und zwar falsch wiedergegeben. Allein diese Uebersetzung darf vielleicht als Zeugniß für die damalige exegetische Tradition aufgefaßt werden. Es werden also in unserer Stelle als Arten genannt, den Schleier von der Zukunft zu heben: 1) die Teraphim, 2) die Wahrsager, 3) die eigenen Träume befragen. Die beiden ersteren befragte man früher (דְּבָרֵי, דְּחֹזֵן), die eigenen Träume befragt man noch jetzt (דְּבָרֵי, יַחְמִצֵן).

<sup>1)</sup> καὶ ἐκακώθησαν διότι οὐκ ἦν ἰασις. LXX. Sie l. also אָנֹכִי für יְעֻנֵי und רָפָא für רָעָה. רָפָא wird durch die weiter unten nachzuweisende Beziehung auf Ez. 34, 5. 8 ausgeschlossen. Da der Prophet mit v. 2 von הַלְמֹה an deutlich auf Verhältnisse der Gegenwart anspielt, so hat man wohl anzunehmen, daß der mit שְׂאֵלֹנֵי הַנְּבִיאִים gegebene Rath für die Gegenwart nicht für die dereinst eintretende messianische Zeit gegeben ist. Zudem ist es selbstverständlich, daß man sich dann nur an Jahve wendet. Der Verf. erlaubt sich hier allerdings eine Abschweifung und hat damit den Auslegern Noth gemacht

Ereignisse auseinanderhaltende, Vorstellung von dem Anbruche der messianischen Zeit gemacht hat. Es ist aber psychologisch begreiflich, weshalb das Folgende von ihm gerade hier gebracht wird. Vorbedingung des Eintrittes der messianischen Zeit ist, daß Israel die rechten Oberen erhält, daß also der Zustand der Hirtenlosigkeit beseitigt wird, welchen er 10, 2 seinen Zeitgenossen als Strafe des Abfalles ihrer Väter vorgehalten hatte. Der Verf. weissagt also auch hier nicht der zeitlichen Aufeinanderfolge des von ihm Erwartenden entsprechend. Er verliert abermals den Faden der Erzählung und knüpft einen neuen an.

Und abermals tritt ihm das zu Erzählende in einem Bilde vor die Seele. Er schaut den unter seinem Volke erschienenen Gott, welcher ihm verkündet, daß sein Zorn gegen die Hirten d. h. die Leiter des Volkes entbrannt sei und daß er die Böcke heimsuchen wolle. Gott wird die Hirten und Böcke von seiner Heerde, dem Hause Juda, entfernen und letzteres mit Kampfesmuth erfüllen. Er gibt ihm neue Obrigkeit <sup>1)</sup> nach seinem Herzen <sup>2)</sup>. Hierauf ziehen die Judäer muthig in den Streit und überwinden die auf Rossen Reitenden. So stärkt Gott das Haus Juda und hilft Ephraim, indem er letzteres zurückführt <sup>3)</sup>. Da wird

---

<sup>1)</sup> Hier erwartet man die Erwähnung des Messiaakönig, welcher doch nach 9, 9 die Spitze dieser neuen Obrigkeit bilden sollte. Er wird aber auch 9, 18 ff. vermisst. Meint vielleicht der Verf., daß er sich erst im Endkampfe mit den Söhnen der Griechen als solcher ausweist?

<sup>2)</sup> Gegen die am besten von Hengstenberg, Christologie III, 1<sup>o</sup>, S. 398 vertheidigte alte Auffassung, wonach das Suffix in וְיִשְׂרָאֵל v. 4 nicht auf Gott sondern auf das Volk zu beziehen ist, so daß damit den fremden Hirten die neuen einheimischen Oberen entgegengesetzt werden, vgl. Köhler's Ausführungen zur Stelle. Trotz Jer. 30, 21. 51, 26 entscheidet der Zusammenhang dagegen.

<sup>3)</sup> Für die Unform וְיִשְׂרָאֵל v. 6 ist selbstverständlich nach v. 10 וְיִשְׂרָאֵל zu lesen.



auch Ephraim wie ein Held und freut sich vor Jahve. v. 3—7.

Auf welche Weise Ephraims Befreiung und Zurückführung erfolgt, das erfahren wir, nachdem die Erwähnung der Thatsache vorausgeschickt worden ist, abermals erst aus dem Folgenden 10, 8—12. Gott ruft das in fernen Landen zerstreute Ephraim herbei, nachdem er es unter den Heidenvölkern sich in wunderbarer Weise hat mehren lassen <sup>1)</sup>. Nachdem sie den ihnen von Gott gegebenen Kindersegen groß gezogen haben <sup>2)</sup>, ziehen sie unter Gottes wunderbarem Schutze heim aus Assur und Aegypten, besiedeln Gilead und Libanon, so daß ihnen der Platz nicht reicht <sup>3)</sup>. Da zieht es über das Meer nach Tyrus und es werden vertrocknen alle Tiefen des Niles <sup>4)</sup>, es wird gedemüthigt

<sup>1)</sup> וְאִנְיָוֹתָם v. 9 *ich säe sie aus* erklärt sich nach Hos. 2, 25. Was man säet, zerstreut man ja freilich. Doch nicht, damit es verloren gehe, sondern damit es keime, aufgehe und Frucht trage. Es empfiehlt sich daher durchaus nicht, mit Ewald und Stähelin den Satz conditional zu fassen. Zu dem Gedanken vgl. Jer. 31, 27. Schon Trgm mißverst. denselben und bezieht אִנְיָוֹתָם wider die Grammatik auf die Vergangenheit: וְכַמָּא דְכַדְרַהֲיִתֵּן בְּיַד עַמְמֵינָא.

<sup>2)</sup> Für וְיָדָיו l. nach LXX וְיָדָיו.

<sup>3)</sup> Trgm richtig: וְלֹא יִסְפַּק לָהֶוּן. LXX καὶ οὐ μὴ ὑπολειφθῆ ἐξ ἀπτάων οὐδὲ ἐίς ist gerathen. Da אָרָץ so weit zurück steht, kann die 3. Pers. Masc. Sing. als allgemeinste Form stehen. Dies gegen Köhler.

<sup>4)</sup> Man wird gut thun, mit Klostermann a. a. O. S. 566 für צָרָה zu lesen צָרָה. Weil die Exulantenschaaren nicht alle im alten Gebiete des Nordreiches Platz finden, occupiren die zuletzt heimkehrenden Tyrus, welches ja nach 9, 4 von Jahve in Besitz genommen ist. Es ist das Seitenstück zu 9, 6. 7, wonach Asdod und Ekron von Judäern bewohnt werden sollen. Entscheidend hierfür ist, daß Subject von עָבַר nur Ephraim nicht Jahve sein kann. Freilich befremdet daneben וְיָרֵקָה בָּיָם נְלִיָּם. Man erwartet ein Seitenstück zu: *es zieht durch das Meer nach Tyrus* und nach 9, 4 würde als Subject von וְיָרֵקָה Gott annehmen rathlich sein. Wie man aus den Worten durch eine Aenderung ein Seitenstück zu וְעָבַר בָּיָם צָרָה gewinnen kann, weiß ich

der Hochmuth Assur's und von Aegypten weicht das Königsrecepter. Sie werden stark durch Jahve und rühmen sich (LXX. יהוה) seines Namens.

Haben wir nun das 10, 2 ff. Geweissagte richtig eingliedert, so wird diese Demüthigung Aegyptens und Assyriens entweder mit der 9, 13 geweissagten Ueberwindung der Griechenkinder identisch sein, oder die letztere wird sich an die erstere anschließen. Ist letzteres der Fall, so hat Deuterozacharja wahrscheinlich gemeint, daß das in seine Heimath zurückgekehrte Volk Gottes einen letzten Ansturm der heidnischen Weltmacht, hier der Griechenöhne, zu überstehen hat, bevor die messianische Zeit eintritt.

Der zeitliche Verlauf der in c. 9. 10 geweissagten Ereignisse wäre dann dieser: Gott nimmt das ganze Land, welches sein Volk in den Zeiten seiner größten Ausdehnung besessen hat, nebst Aramäa und den phönicisch-philistäischen Küstenländern in einem Kriegszuge in Besitz, welcher von Aramäa aus südwestwärts sich erstreckt. 9, 1—8. In Juda angelangt befreit er sein Volk Juda von seinen Oberen und setzt eine neue Obrigkeit ein, unter deren Führung Juda seine heidnischen Feinde überwindet. 10, 3—6. Ephraim aber führt Gott, nachdem er es auf wunderbare Weise gemehrt, heim. Es besiedelt sein ganzes früheres Land nebst Tyrus. Assyrien und Aegypten werden gedemüthigt. 10, 6—12. Hierauf erfolgt die endgültige Besiegung der Weltmacht 9, 13 ff., die Befreiung aller gefangenen Glieder des Bundesvolkes 9, 11. 12, der Einzug des siegreichen Messiaskönigs in Jerusalem und der Anbruch des messianischen Friedensreiches.

---

nicht. Ich vermute vielmehr, daß sie eine in den Text gedrungene Glosse eines Lesers sind, welcher auf 9, 4 verweisen wollte und daher die Worte *והזכה בים ויזלה* an den Rand schrieb. *גלים* scheint aus *זלה* verschrieben zu sein. Die Worte stören das Gleichmaß des Verses, welcher jetzt aus *fünf* Gliedern besteht, während nur *vier* zu erwarten sind.

Ist jedoch die Demüthigung Assurs und Aegyptens identisch mit der 9, 13 ff. geweissagten Besiegung der Griechensöhne — und hierfür könnte sprechen, daß 9, 11. 12 mit letzterer gleichfalls eine Befreiung der Gefangenen verknüpft wird — so haben wir ein gleiches Zukunftsbild wie  $\psi$  68, 21 ff. Dort wird zunächst die Heimführung der Exulanten aus Basan und von den Tiefen des Meeres her d. h. aus den Ländern der Seleukiden und Ptolemäer, dann v. 24 die Niederwerfung des heidnischen Feindes durch Israel erwartet. Das erste geschieht, damit das zweite möglich werde.

Ausgeschlossen jedoch ist die Annahme, daß etwa 9, 1—10, 2 und 10, 3—12 parallele Weissagungen über die Wiederherstellung des Volkes seien. Denn wenn 9, 13 Ephraim als Waffe in Gottes Hand erwähnt wird, so setzt das seine Heimkehr und Wiedervereinigung mit den Brüdern vom Hause Juda voraus, was uns erst c. 10 erzählt. Eine weitere Bestätigung für die von uns vertretene Ansicht ergibt sich bei unserer Auffassung von 10, 11.

Mit c. 11 setzt eine neue Weissagung ein, und zwar eine Weissagung von wesentlich anderem Inhalte, als wir c. 9. 10 trafen. Ihr Anfang ist nicht markirt. Es war nicht nöthig, da über den mit 10, 12 stattfindenden Schluss kein Zweifel sein kann. Doch ist das die Veranlassung gewesen, daß derjenige, welcher 12, 1 die Ueberschrift  $\text{עַל־יִשְׂרָאֵל}$  zugesetzt hat, dies an unserer Stelle unterlassen hat. Wir werden weiter bemerken, daß auch 14, 1 aus diesem Grunde ohne Ueberschrift geblieben ist.

Auch in c. 11 wird eine Heimsuchung des Volkes durch Gott beschrieben. Auch hier wird sie zunächst als ein vom Norden her sich über das Land ergießendes Kriegewetter beschrieben. Auch hier ist Gottes Absicht mit seinem Volke bei der Heimsuchung eine freundliche, sein Vorhaben mit den Heiden aber ist ein anderes. Will er c. 9 sein Reich in Besitz nehmen, so erregt er c. 11 einen

Krieg aller Heiden gegen einander. Sein Volk soll hier-  
vor bewahrt werden. Er stellt es deshalb unter besondere  
Leitung. Allein es verschmäht diese und verfällt daher  
dem Strafgerichte.

Auch Za. 11, 1—3 <sup>1)</sup> tritt das zu Weissagende dem  
Verf. sofort in einem Bilde vor die Seele. Ein kriegerisches  
Ungewitter hat die Landschaften im Norden und Osten <sup>2)</sup>  
des Landes verwüstet, die Hohen und Mächtigen sind ge-  
fallen, darum herrscht allgemeine Trauer. Im Bilde erscheinen  
die Grofsen und Mächtigen als die Cedern des Libanons  
und Eichen Basans, als Hirten, als Junglöwen aus den  
Jordanniederungen. Wie 9, 9 die heilige Stadt aufgefordert  
wird, wegen des Einzuges ihres Königs zu jubeln, so hier der  
Libanon, seine Thore zu öffnen, damit das Feuer seine  
Cedern verzehre. Die Cypresse soll über den Fall der  
Ceder weinen <sup>3)</sup>, die Eichen Basans über die Zerstörung  
des undurchdringlichen Waldes. Lautes Klagen der Hirten  
erschallt, weil ihre Pracht zerstört ist, lautes Brüllen der  
Junglöwen, weil des Jordans Pracht verwüstet ist.

Vor solchem Unheil hat nun Jahve sein Volk ver-  
geblich bewahren wollen. Wir erfahren das Nähere über

<sup>1)</sup> Es sollte nicht erst bewiesen zu werden brauchen, dafs Za. 11, 1—3  
kein selbständiges Orakel ist, wie, seitdem Flüggé die Untersuchung  
in Deutschland auf falsche Wege geleitet hat, vielfach angenommen  
worden ist (Knobel, Bleek, Ortenberg). Für die Zugehörigkeit  
dieser Verse zu 11, 4 ff. ist entscheidend eine Vergleichung von 11, 3  
einerseits mit Jer. 12, 5, von 11, 4 andererseits mit Jer. 12, 3, wovon  
weiter unten noch die Rede sein wird.

<sup>2)</sup> Es mufs die Auffassung als möglich anerkannt werden, dafs  
11, 1—3 das über das Volk nach 11, 16 ff. hereinbrechende Unheil in  
einem Bilde darstellen, so dafs die Libanoncedern, Basaneichen, die Löwen  
der Jordanaue nur Bild der Grofsen des Volkes sind, welche bei jenem  
Unglücke umkommen. Doch möchte die parallele Stellung von 9, 1 ff.  
die oben vertretene Auffassung empfehlen.

<sup>3)</sup> אֵשֶׁר אֵינָם שָׂדֵד v. 2 ist zu streichen. Es ist ein in den Text  
gerathenes Glossom zu 3<sup>a</sup>.

diesen Rathschluss Gottes und seine Vereitelung 11, 4 ff. Und zwar wird uns die Erzählung eingekleidet in die Form eines Berichtes über eine dem Propheten befohlene und von ihm ausgeführte symbolische Handlung. Wir haben hier nicht die Erzählung eines wirklichen Vorfalles, sondern lediglich eine rhetorische Wendung, eine Art Allegorie vor uns, in welcher der Gedanke zum Ausdruck kommt, daß das Volk die besondere göttliche Leitung verschmäht und daher dem Unglücke überlassen wird. Allegorisch drückt dies der Verf. folgendermaßen aus. Er erhält den Auftrag, Gottes Heerde zu weiden. Es ist eine Heerde der Schlachtung, welche von ihren Käufern ohne Verschuldung getödtet, von ihren Verkäufern zur Bereicherung ausgebeutet, von ihren Hirten nicht geschont wird. Er erhält diesen Auftrag, weil Jahve einen Krieg aller Völker unter einander erregen will. Geschildert wird dieser Krieg als ein Preisgeben dieser Völker in die Hand ihrer Könige und Hirten <sup>1)</sup>. Die Könige lassen also die Völker sich in Kriegen aufreiben, welche nur im Interesse der Herrscher, nicht in dem der Völker geführt werden. Sie verwüsten dabei die Erde, ohne daß Jahve aus ihrer Hand rettet. 11, 4—6.

So weidet denn der Prophet als Stellvertreter Gottes die Heerde der Schlachtung für die *Kananäer* <sup>2)</sup> der

<sup>1)</sup> Für רָעוּדָה v. 6 lies wegen מַלְבֵּן vielmehr רָעוּדָה.

<sup>2)</sup> Für לְבָנֵי עַמֵּי הַצָּמָן lies, da לְבָן keinen Sinn gibt, לְבָנֵי עַמֵּי הַצָּמָן LXX. εἰς τῆν Χαναανίτιν. Aus gleichem Grunde ist v. 11 statt כֵּן עַמֵּי לְבָנֵי עַמֵּי הַצָּמָן, LXX οἱ Χαναανοί. Die Kananäer der Heerde sind dieselben schlechten Oberen, welche nach 10, 3 von Gott hinweggefegt werden sollen; dieselben, welche nach 11, 5 ihr Volk verkaufen und es unter Lug und Trug, Bedrückung und Gewaltthat zu ihrer Bereicherung ausbeuten. Es sind dieselben, welche den Propheten mit 80 Silberlingen ablohnen. Kananäer heißen sie nach dem Vorgange von Hos. 12, 8, weil sie sich hierdurch des Namens der Israeliten unwürdig gemacht haben.



erde. Dafs das Thun des Propheten, wie wir behauptet haben, hier lediglich Abbild der Hirtenthätigkeit Gottes ist, welcher das Volk durch die kommenden schlimmen Zeiten hindurch leiten will, ergibt eine Vergleichung von v. 6 mit v. 10. Nach v. 6 erregte Gott den Krieg unter den Völkern, nach v. 10 schliesst aber der Prophet ein Abkommen mit den Völkern, Israel nicht anzugreifen. Es ist für das Verständnifs der Weissagungen Deuterozacharias wichtig, diese Bedeutung des Thuns des Propheten festzuhalten. Diese besondere Leitung, unter welche Gott sein Volk genommen hat, ist nur ein anderer Ausdruck für das, was 10, 3. 4 geweissagt worden war. Es ist ja selbstverständlich, dafs Gott sein Regiment durch von ihm eingesetzte und nach seinem Willen regierende Autoritäten ausüben läfst<sup>1)</sup>. Hieraus ergibt sich aber weiter 1) dafs auch c. 11, 1—17. 13, 7—9 das von Deuterozacharia 10, 5 ff. geweissagte nicht eingetreten ist. Das Volk geht der dort in Aussicht gestellten messianischen Hoffnungen verlustig. 2) Dafs der historische Standpunkt, von welchem aus Deuterozacharia c. 11 weissagt, ein anderer ist, als derjenige, von welchem er in c. 9. 10 ausgeht. Ein Theil der in den beiden ersten Capiteln in Aussicht genommenen Erwartungen hat sich als trügerisch erwiesen.

Der Prophet führt als Hirt zwei Hirtenstäbe, von welchen er den einen *Huld*, den andern *Verbindung* nennt. Er entfernt *die* drei Hirten in einem Monate<sup>2)</sup>. Dann aber wird er der Heerde überdrüssig und diese seiner. Er

<sup>1)</sup> Vergleiche die Umschreibung des Targums von וְאָרְעָה v. 7 : וּמִיָּד פְּרִנְסִיא עַל עַם

<sup>2)</sup> Nicht beliebige drei, sondern *die* drei bekannten. Die Worte sind räthselhaft. Am besten bezieht man sie noch auf die Vernichtung der drei Weltreiche, welche das Gottesreich bisher anzubrechen verstanden haben. Wie כִּדְרָה אֶחָד hierbei zu deuten sei, ist mir freilich unklar. Siehe weiteres hierüber unten.

spricht : ich mag euch nicht ferner weiden, was stirbt mag sterben, was umkommt umkommen, und was übrig bleibt, einander gegenseitig aufzehren. 11, 7. 8. Hierauf nimmt der Prophet den Stab Huld und zerbricht ihn zum Zeichen, daß das von ihm mit den Völkern geschlossene Abkommen (Israel nicht anzugreifen) aufgehoben sei. Es ward aufgehoben und hieran erkannten diejenigen Kananäer der Heerde, welche auf den Propheten geachtet hatten, daß es ein Wort Jahves sei. Hierauf fordert der Prophet von den Kananäern seinen Hirtenlohn. Sie geben ihm 30 Silberlinge. Auf Befehl Gottes wirft der Prophet diesen schnöden Lohn in den Tempelschatz <sup>1)</sup>. Hierauf zerbricht er auch den Stab Verbindung um die Bruderschaft zwischen Juda und Israel aufzuheben d. h. Gottes Volk geht nicht nur des Schutzes verlustig, welchen Gott ihm hatte gewähren wollen, sondern verscherzt auch die dereinstige Wiedervereinigung Israels und Judas, sowie diejenigen messianischen Hoffnungen, welche sich hieran knüpfen, wovon der Verf. c. 9. 10 geweissagt hatte. 11, 9—15.

Das weitere Schicksal des Volkes erzählt der Prophet abermals in Form einer symbolischen Handlung oder genauer in einer zweiten Allegorie, in welcher er wiederum als symbolische Figur auftritt. Ist er früher Abbild des sein Volk leitenden Herrn gewesen, so tritt er jetzt als Abbild des schlechten Hirten auf, welchen Gott der Heerde zur Strafe für ihren Undank setzt. Gott befiehlt ihm, das Geräthe eines thörichten Hirten zu nehmen. Denn einen solchen setzt er ein im Lande; dem Umkommenden wird derselbe nicht nachgehen, das Versprengte nicht aufsuchen, das Gebrochene nicht heilen, das Gesunde nicht ernähren,

<sup>1)</sup> בית-י"י אל-הוצר. l. בית י"י אל-הוצר, vergleiche Mal. 3, 10  
בית הוצר. Die aramaïrende Schreibung mit י wird schon durch die LXX belegt.

das Fleisch des Fettes verzehren und die Klauen der Heerde alt werden. Gegen ihn ergeht der Fluch: Wehe, thörichter Irthümlicher, welcher die Heerde im Stich läßt. Dürre<sup>1)</sup> (komme) über seinen Arm und sein rechtes Auge, trocken soll werden sein Arm und sein rechtes Auge erlöschen. 11, 5—17.

Mit c. 11 verbindet Ewald mit Recht c. 13, 7—9. Der 11, 17 gegen den schlechten Hirten ausgesprochene Fluch ist kein passender Abschluss von c. 11. Wir müssen auf Grund der 11, 6 ff. ausgesprochenen Gedanken zu erwarten, daß die Heerde nun dem Unheile verfällt. Etwas anderes aber kann nicht in der üblen Behandlung gedenkt werden, welche dieselbe nach 11, 16 durch den schlechten Hirten erleidet. Als Gott die Heerde unter besondere Leitung stellte, so war sein Absehen darauf gerichtet, daß dieselbe nicht unter dem in der Heidenwelt tobenden Kampf leide. Verwirft es diese Leitung, so ist die natürliche Folge, daß es in diese Kämpfe hineingeworfen wird. Die üble Behandlung durch den Hirten kann höchstens Mittel zum Zweck sein. Nun erfahren wir das schließliche Schicksal der Heerde 13, 7—9. Gottes Schwert soll den Hirten treffen, die Heerde soll sich zerreißen. Zwei Drittel derselben werden in den Gefahren ertrinken. Aber auch das übrig bleibende Drittel muß nochmals durch ein Unglück geläutert werden. Der alsdann bleibende Rest wird Gottes Volk sein. Diese Verse 13, 7—9 bilden einen normalen, 11, 17 in zu erwartender Weise fortsetzenden Schluss einer messianischen Weissagung. Fügt man sie nicht hinter 11, 17 ein, so ist c. 11 eine messianische Weissagung ohne Schluss, was um so weniger erwartet werden kann, als jede der drei übrigen

<sup>1)</sup> Für תִּירָב v. 17 l. תִּירָב. Die Nothwendigkeit dieser Punktation ergibt sich aus der v. 17<sup>b</sup> folgenden Erläuterung

Weissagungen c. 9. 10; c. 12, 1—13, 6; c. 14 ihren normalen Schlufs hat.

Zu dem gleichen Resultate kommen wir, wenn wir die Umgebung näher ansehen, in welcher 13, 7—9 vorkommt. An 12, 1—13, 6 läfst es sich nicht anfügen. c. 12, 10—13, 6, die Bekehrung und Buße der leitenden Kreise des Volkes, bildet hier einen der übrigen Weissagung vollkommen homogenen Schlufs. Von einem Hirten weifs der Abschnitt gar nichts, geschweige dafs er uns über irgend einen Anlaf berichtete, aus welchem die Drohung 13, 7 ergehen könnte. Ebenso wenig aber können wir 13, 7—9 an c. 14 anlehnen. Der in 13, 7—9 bedrohte Hirt fehlt in c. 14 und c. 14, 1 setzt überhaupt eine neue Weissagung ein <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> c. 14, 1 steht themaartig der nach c. 12 am Wenigsten zu erwartende Gedanke als Hauptgedanke voran. Diese Weissagung entbehrt daher durchaus nicht, wie Hitzig urtheilt, eines Ausgangs- und Stützpunktes. Wenn Hitzig bemerkt und Köhler dem beiträgt, man begreife nicht, wie 13, 7—9 von 11, 17, wohin es oberflächlich angesehen passe, hierher habe verschlagen werden können, so ist das völlig richtig, gibt jedoch keinen Grund gegen die Vereinigung beider Abschnitte ab. Denn es ist so manches, dessen Genesis man nicht begreift. Hofmann und Köhler schlossen daraus, dafs die Tödtung eines solchen schlechten Hirten, wie ihn 11, 16 beschreibt, eine Wohlthat für die Heerde sei, während die Folgen der Tödtung des 13, 7 erwähnten Hirten sowie seine Bezeichnung als עֲמִירָי נָקָר letzteren als gottwohlgefälligen guten Hirten auswiesen, auf eine Verschiedenheit beider Hirten. Letzteres wäre allerdings eine Instanz gegen die Vereinigung beider Abschnitte. Allein der Schlufs ruht auf nicht zutreffenden Voraussetzungen. Auch das Regiment eines schlechten Königs kann das Volk vor Beschädigungen durch äufsere Feinde bewahren. Wegfall aller autoritativen Gewalten (die Heerde zerstreut sich) ist schlimmer als ein schlechtes Regiment, ist das schlimmste Unglück, welches ein Volk treffen kann, die rechte Vorbedingung dafür, dafs es seinen Feinden Preis gegeben werde. Und die Tödtung des schlechten Hirten mufs nicht nur ihren Zweck, sondern auch ihren Grund haben. Da jede Königsgewalt von Gott ist, der schlechte Hirt noch dazu von Gott zur Strafe eingesetzt ist 11, 16, so ist gar kein Grund vorhanden, demselben das Prädicat עֲמִירָי נָקָר 13, 7 zu bestreiten.

Will man c. 13, 7—9 nicht mit c. 11 verbinden, so bleibt nur übrig, es für ein selbständiges Orakel zu halten. Das ist aber nicht möglich, da 13, 7 nothwendig eine Verschuldung des bedrohten Hirten zur Voraussetzung hat, worüber nur in c. 11 uns etwas berichtet wird.

Bedarf nun auf der einen Seite c. 11 eines Schlusses, welcher nur in c. 13, 7—9 gefunden werden kann, auf der andern c. 13, 7—9 eines Anfanges, welcher nur in c. 11 stecken kann, so würde das allein schon ein völlig genügender Beweis sein für die Nothwendigkeit beide Abschnitte mit einander zu vereinigen. Allein noch drei andere Gründe fordern dieselbe gebieterisch.

Einmal hat bereits Ortenberg <sup>1)</sup> mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß 11, 16 und 13, 7 einander entsprechen wie Ez. 34, 4 und 5 <sup>2)</sup>. Wenn nun zwischen 11, 16 und 13, 7 noch 11, 17 steht und 13, 7 sich nicht genau mit Ez. 34, 5 deckt, so erklärt sich das aus dem Umstande, daß der Verf. einen Jer. 50, 37. 38 nachgebildeten Gedanken einschaltet. Nun entspricht aber Jer. 50, 38 dem Verse 11, 17, dagegen Jer. 50, 37 dem Verse 13, 7. Dies ist der zweite Grund für die Zusammengehörigkeit von 11, 17 und 13, 7. Endlich aber gehört 13, 7—9 vor c. 12 wie Ez. 37, *das neue Israel*, vor Ez. 38. 39, *der Ueberwindung der Heiden* steht.

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 58 ff.

<sup>2)</sup> Za. 11, 16. Denn siehe ich stelle einen Hirten im Lande auf, der dem Umkommenden nicht nachgeht, das irre gehende nicht aufsucht, das Gebrochene nicht heilt, das Gesunde nicht versorgt, das Fleisch der Fetten ißt und seine Klauen spaltet. 13, 7 Schwert . . . . . schlag dem Hirten, daß sich die Schafe zerstreuen. Ez. 34, 4. 5. Das Kranke kräftiget ihr nicht und das Leidende heilte ihr nicht und das Gebrochene verbandet ihr nicht; das Versprengte führtet ihr nicht heim, das Umkommende suchtet ihr nicht . . . . ., da zerstreuten sie sich, weil kein Hirte war.

Die Abneigung der meisten Exegeten gegen diese von uns hiermit als nothwendig erwiesene Vereinigung von c. 11 und c. 13, 7—9 erklärt sich aus falscher Auffassung des messianischen Inhaltes beider Abschnitte. Man findet in dem guten Hirten von c. 11 den Messias, in dem Tod des schlechten Hirten von 13, 7—9, welcher eben deshalb ein guter sein muß, den Tod des Messias geweissagt. Das Suffix von  $\text{רָעַר}$  13, 7 besticht auf den ersten Blick für diese Auffassung. Allein wir sahen schon, wieso der von Gott über seine Heerde eingesetzte Hirt sehr wohl als  $\text{רָעַר עֲמִי}$  bezeichnet, und sonach auch  $\text{רָעַר}$  genannt werden kann. Völlig dagegen entscheidend ist jedoch der Grund, daß der Tod des c. 11 vorgeführten guten Hirten auf die Heerde gar nicht die Wirkung des Zerstreuens haben kann. Denn dieselbe ist ja gar nicht mehr in seiner Hand, sondern in die des thörichten übergegangen. Ebenso kann schon um deswillen von einer Beziehung des guten Hirten von c. 11 auf den Messias keine Rede sein, weil seine Hirtenthätigkeit der Vergangenheit angehört. Die Weissagung setzt erst mit 11, 15 ein, 11, 4—14 berichtet die historischen Voraussetzungen dieser Weissagung. Der als guter Hirt auftretende Prophet ist Stellvertreter Gottes, nicht Abbild eines Kommenden.

c. 12, 1—13, 6 bilden eine Weissagung. Auch hier tritt nach kurzer Einleitung: „Ausspruch Jahve's <sup>1)</sup>, welcher den Himmel spannte und die Erde gründete und den Geist des Menschen in seinem Innern schuf, v. 1,“ themaartig der Gedanke, in welchem die Weissagung gipfelt, mit v. 2. 3 voran: „Gott macht Jerusalem zum Taumelbecken <sup>2)</sup> für alle Völker ringsum und auch Juda wird Jerusalem

<sup>1)</sup> Ueber den Anfang von 12, 1 vgl. S. 14.

<sup>2)</sup> Trg.  $\text{מִן מְלִי רֵוִי}$ . Oder auch „sur Taumelschwelle“. LXX  $\text{\pi\rho\acute{o}\theta\upsilon\tau\alpha\ \sigma\alpha\lambda\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha}$ , worüber weiter unten zu handeln ist.

mit belagern<sup>6</sup> 1) Jenes Tages wird Jerusalem zum Hebestein für alle Völker, wer ihn hebt ritzt sich. Alle Völker der Erde versammeln sich wider Jerusalem. Im weitern erfahren wir nun nicht, was diesen Zug der Heidenwelt veranlaßt hat und auch nicht, welchen Verlauf er bis zu der von Gott veranlaßten Wendung hat. Sondern wir hören

7) Nur diesen Sinn können nach Maßgabe der von v. 4 an folgenden Ausführungen die Worte תָּבַע עַל־יְהוּדָה יְהוָה בְּמָצוֹר עַל־יְרוּשָׁלַם haben. Trgm umschreibt richtig: ואף רביה יהודה יהוה עממיה כיד: אַנְטִיִן בְּצִיִרָא לִירוּשָׁלַם (Ebenso zu 14,14.) Hitsig wird dem Folgenden nicht gerecht, wenn er עַל־יְהוּדָה übersetzt: für Juda. Nur für die Heiden wird Jerusalem zum Hebestein, nicht auch für Juda. Köhler's Auffassung: „und auch um Juda wird (Belagerung). sein bei der Belagerung von Jerusalem“ scheidet daran 1) daß die Hauptsache (Belagerung) ergänzt werden muß. Es ist das um so mehr zu betonen, als der von Köhler eingelegte Gedanke, Juda werde um Jerusalem's Mauern gelagert von den Heiden mit belagert werden, ein so seltsamer und auffallender ist, daß er wohl deutlich anzusprechen gewesen wäre, 2) daß man nach hebräischem Sprachgebrauche vielmehr ein תָּבַע יְהוּדָה יְבֵא (יהוה) בְּמָצוֹר עַל־יְרוּשָׁלַם erwarten würde, 3) daß der Zusammenhang deutlich Juda nicht als belagert sondern als in gleicher Lage mit den Heiden befindlich, also als belagernd ausweist. Köhler wird durch seine Annahme, daß das vor Jerusalem's Mauern zusammengedrängte Juda bereits siegreich mit den Heiden kämpft, während Jerusalem noch von den letzteren bedrängt wird, zu der weiteren gezwungen, daß Juda an einer Seite der Mauern Jerusalem's zusammengedrängt sei. Außerdem aber verträgt sich dieselbe nicht mit v. 4 und v. 6. Nach v. 4 schlägt Gott alle Rosse mit Scheuheit und Blindheit und deren Reiter mit Wahnsinn. Alle Heiden werden somit von Gottes Eingreifen betroffen. Ihre Wehrlosigkeit reißt die Jüdäer zum Abfall und Ueberfall. Wenn die יְהוּדָה יְבֵא ferner v. 6 mit dem in Holz gestellten Feuerbecken verglichen werden, so müssen sie sich mitten im Heere der Heiden befunden haben. Michaelis, Rosenmüller, Ewald gewinnen nun diesen von uns vorausgesetzten Sinn in dem Passus תָּבַע עַל־יְהוּדָה תָּבַע, indem sie על als das der Obliegenheit, des Zwanges fassen. Noch näher liegt es vielleicht mit Geiger, a. a. O. S. 58 dieses על zu streichen. Es könnte eingeschoben worden sein, um den anstößigen Gedanken zu beseitigen, daß Juda die heilige Stadt als Bundesgenosse der Heiden belagern wird.

sofort, auf welche Weise es Gott bewirkt, daß Jerusalem zum  $\text{קִרְיַת רַעַל}$  für alle Völker wird. Jahve schlägt jenes Tages die Rosse der Jerusalem belagernden Heiden mit Scheuheit und Blindheit und deren Reiter mit Wahnsinn, über dem Hause Juda aber öffnet er seine Augen <sup>1)</sup>. Da sprechen die Gaufürsten (Aeltesten) Judas : „möchte ich doch den Bewohnern Jerusalems genügen (helfen) können <sup>2)</sup> durch Jahve der Heerschaaren, ihren Gott.“ Gott macht sie wie ein Feuerbecken bei Holz und wie eine brennende Fackel bei Garbenhaufen. Sie fressen nach rechts und nach links alle Völker ringsum, so daß Jerusalem an seiner Stelle bleibt. So hilft Jahve den Zelten Judas zunächst, auf daß sich nicht das Haus Davids und die Einwohner Jerusalems allzusehr über Juda erheben. 12, 4—7.

Jenes Tages überschildet Jahve die Bewohner Jerusalems und es wird der Strauchelnde unter ihnen wie David und das Haus Davids wie Gott und wie der Engel Jahves vor ihnen. Jenes Tages sucht Gott alle Heiden zu vernichten, welche wider Jerusalem ausgezogen sind. Aber über das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems gießt er aus den Geist der Gnade und des Flehens. Da blicken sie auf den <sup>3)</sup>, welchen sie durchbohrt haben und trauern

<sup>1)</sup> Die also früher, während Gott den Zug der Heiden sulieft, geschlossen waren. 1 Kd. 8, 29. Neh. 1, 6.

<sup>2)</sup>  $\text{אִמְצָה לִי יִשְׁבִי}$  v. 5 l. nach LXX  $\text{ἐβόησαμεν ἑαυτοῖς τοῦς κατοικοῦντας Ἱερουσαλήμ}$   $\text{לִישְׁבִי אִמְצָה}$ . Auch Trgm  $\text{אִשְׁכַּח לִי חֲבִי}$   $\text{פֹּרֶקן לִיחֲבִי}$  zeugt für diese L. A. Die Worte des jüdischen Anführers sind gleichsam die Parole, mit welcher sie für die heilige Stadt in den Streit ziehen.

<sup>3)</sup> Der Durchbohrte ist es also, um dessen willen sie um Gnade flehen und von Gott mit dem Geist der Gnade und des Flehens begnadigt werden. Sie haben durch seine Tödtung eine Blutschuld auf sich geladen und bedürfen der Entsühnung, welche ihnen dadurch wird, daß Gott die Quelle 13, 1 aufthut. Ueber die Nothwendigkeit  $\text{לִי אִלֵּי}$  in  $\text{אִלֵּי}$  zu ändern, sollte man nicht nöthig haben ein Wort verlieren zu



über ihn, wie man über den Eingeborenen klagt, bitterlich wie über den Erstgeborenen. Die Klage wird so groß wie die Klage Hadadrimmons in der Ebene Megiddo. Und zwar erheben die einzelnen Geschlechter die Klage je für sich, nämlich das Haus Davids allein und seine Frauen allein, das Haus Nathans allein und seine Frauen allein, das Haus Levi allein und seine Frauen allein, das simeitische Geschlecht allein und seine Frauen allein und so auch die übrigen Geschlechter. 12, 8—14.

Jenes Tages eröffnet Gott für das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems eine Quelle zur Entündigung und Reinigung <sup>1)</sup>. Jenes Tages wird Gott aus dem Lande ausrotten die Namen der Götzen, so daß man sie nicht mehr erwähnt, und die Propheten und wird den Geist der Unreinigkeit aus dem Lande hinwegschaffen. Wenn einer ferner noch als Prophet aufzutreten wagt, so schlagen ihn Vater und Mutter. Jenes Tages schämen sich die Propheten ihrer Gesichte und ziehen nicht mehr den Haarmantel an. Keiner will mehr ein Prophet sein. Lieber gibt er sich für einen seit seiner Jugend das Land bebauenden Ackersclaven aus. Und zeigt man einem solchen seine Wunden, so erwidert er, also sei er im Hause seiner Lieben (Angehörigen) geschlagen worden. 13, 1—6.

müssen. Ewald, Propheten 2<sup>a</sup>. S. 57. Z. 25 ff. trifft den Nagel auf den Kopf. Nur war es nicht geschmackvoll, sich auf Handschriften des massoretischen Textes zu berufen.

<sup>1)</sup> Die Quelle ist וְלִנְדָהּ (l. הַפְּסָאָה) eigentlich gegen Sünde und Unreinigkeit, vgl. ψ 68, 21 לְטוֹחַ הַזָּעִימוֹת. Sie ist also ein großes כְּמַרְמִירְכָן כְּמִי אֲדִיּוּמָא וּבְקַטְמָה vgl. Trgm. הַזָּעִימוֹת וְהַפְּסָאָה. Die von der Massora geforderte Punktation לְהַפְּסָאָה (vgl. Massora magna ed. S. Frensdorff. S. 62 und Michaelis in der Haleschen Bibel sur St.) beruht auf der irrigen Voraussetzung, daß das erste von zwei eng verbundenen Worten in der Verbindungsform stehen könne. Es ist hier wie anderwärts die Hauptform herzustellen.

c. 14 ist eine Doublette zu c. 12, 1—14. 13, 1—6. Auch diese Weissagung erzählt uns von einer Belagerung Jerusalems durch die Heiden, in deren Heere sich Juda als Bundesgenosse befindet. Auch sie berichtet die wunderbare Rettung der Stadt durch Gottes Einschreiten und die Ueberwindung der Heiden. Nach ihr wird jedoch Jerusalem erobert und gestüchtigt, bevor Gott eingreift. Mit seinem Einschreiten bricht der große Tag Jahves an, bei der Ueberwindung der Heiden tritt Judas Antheil gegenüber der Darstellung in c. 12 zurück. Mit Ueberwindung der Heiden beginnt Gottes Reich; zu ihm bekehren sich auch die Heiden.

Unter diesen vom Inhalte von c. 12 abweichenden Gedanken ist der auffallendste, daß Jerusalem erobert wird. Nach 12, 1—14. 13, 1—6 erwartet man ihn nicht. Er wird daher, nach einer auch bei älteren Propheten sich findenden Manier, an die Spitze der ganzen Weissagung gestellt 14, 1: „Siehe ein Tag kommt Jahve, da wird in dir deine Beute vertheilt.“ Von v. 2 an erzählt dann der Prophet den Hergang gemäß der Aufeinanderfolge der einzelnen Ereignisse. Jahve sammelt alle Heiden gegen Jerusalem. Sie erobern die Stadt, plündern die Häuser, schänden die Frauen, deportiren die Hälfte seiner Bewohner. Um den Rest zu retten erscheint Jahve zum Streite wider die Heiden. Seine Füße treten auf den Oelberg <sup>1)</sup>. Da spaltet sich dieser unter ihnen. Indem die Hälfte des Berges nach Norden die andere nach Süden zurückweicht bildet sich ein weites von Westen nach Osten verlaufendes Thal, in welches die noch übrigen Bewohner Jerusalems fliehen

<sup>1)</sup> Der Zusatz **אֶרֶץ עַל-פְּנֵי יְרוּשָׁלַם מְקַרְבָם** zeigt, daß Deuteroszacharja kein Jerusalemer ist. Die Rolle, welche nach c. 12 und 14 die Juden von Judäa spielen, wie namentlich 12, 7 ff., weisen darauf hin, daß er vielmehr ein Judäer vom Lande war.

Hierauf schreitet Jahve begleitet von allen Heiligen zum Kampfe 14, 2—5.

Nun erfahren wir aber zunächst den weiteren Verlauf dieses Kampfes noch nicht. Vielmehr schildert der Verf. zuvor v. 6. 7 diesen Tag als einen lichtlosen <sup>1)</sup>; nicht Tag noch Nacht ist es, erst gegen Abend wird es hell. Dann erzählt er weiter v. 8—11 die beglückenden Folgen, welche der Tag Jahves für das heilige Land haben wird. Lebendige, immer fließende Wasser werden von Jerusalem ausgehen und zur Hälfte ins todte, zur Hälfte ins mittelländische Meer fließen. Jenes Tages wird Jahve König sein über das ganze Land <sup>2)</sup>, jenes Tages wird Jahve einer sein und sein Name einer. Das ganze Land wird sich vor Jerusalem zu einer Ebene wandeln, Jerusalem aber an seiner hohen Stelle sitzen bleiben und in alter Ausdehnung wieder aufgebaut werden. In ihm wird man wohnen, kein Bann wird mehr sein und Jerusalem wird sicher sitzen.

Nun erst erfahren wir den Hergang der vor Eintritt dieser seligen Zustände erfolgenden Ueberwindung der Heidenwelt in 14, 12—15. Der Bericht schiebt sich dergestalt zwischen die Schilderung der mit Anbruch des

<sup>1)</sup> In יקרור יקסאון liegt eine offenbare Verderbnis vor. LXX καὶ ψύχη καὶ κρύος. Trg. תליד (ל. ערי) ערי Ps. כגלסו לזכור weisen auf eine Lesart wie יקרור יקסאון, welcher ja auch das Kerf entspricht. Allein man begreift hier die Erwähnung von Kälte und Hagel nicht, erwartet vielmehr, daß erwähnt werde, daß auch die Sterne nicht scheinen. Es soll ja weder Tag noch Nacht sein. Diesen Sinn gewinnt man durch die Punctation יקרור יקסאון (יקסאון). Allein darin fehlt 1) die Copula vor יקרור. Außerdem stößt man sich 2) an der Incongruens von Subject und Prädicat.

<sup>2)</sup> In Anbetracht der Auslegung, welche v. 9 in v. 16 ff. erfährt, könnte man sich versucht fühlen, יקרור mit Erde zu übersetzen. Allein der Zusammenhang zeigt, daß hier vorerst nur von denjenigen Veränderungen die Rede ist, welche der Anbruch des Gottesreiches im heiligen Lande zur Folge hat.

Gottesreiches eintretenden Veränderungen ein, daß er die Schilderung der im Lande eintretenden von der Schilderung der in der Heidenwelt eintretenden trennt. Es ist das, nachdem der Verf. in v. 8 den naturgemäßen Faden der Erzählung hat fallen lassen, nun nöthig geworden. Denn die Ueberwindung der zur Zerstörung der heiligen Stadt ausgezogenen Heiden muß erzählt werden, ehe ihre Aufnahme in das Gottesreich berichtet werden kann.

So wird denn eine Seuche die Heidenvölker, welche soeben Jerusalem erobert haben, plagen. Bei lebendigem Leibe verfaulen ihnen die Glieder. Ein Gottesschrecken wird unter sie fahren, so daß einer die Hand wider den andern erhebt. Auch Juda wird in <sup>1)</sup> Jerusalem kämpfen und die Schätze aller Völker ringsum sammeln <sup>2)</sup>, Gold und Silber und Gewänder in Menge. Auch das im Lager der Heiden befindliche Vieh wird von einer Seuche befallen und vernichtet werden.

Jetzt wendet sich der Verf. zur Beschreibung derjenigen Wirkungen, welche der Anbruch des Gottesreiches auf die Heiden ausübt. Doch erhalten wir keine ausführliche Schilderung. Nur einzelne Züge werden uns vorgeführt. Von den Kindern der Zerstreuung schweigt der Verf. zunächst in auffallender Weise. Er scheint vorauszusetzen, daß sie inzwischen in das heilige Land zurückgekehrt sind. Von denjenigen Heiden aber, welche von jener Plage verschont worden sind, weissagt er, daß sie jährlich nach Jerusalem pilgern, um den König Jahve der Heerschaaren anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern. Sie erkennen also gleichfalls das Königthum Jahves an, bekehren sich zu ihm und ordnen ihr Leben nach seinen Geboten. Daß sie gerade zum Laubhüttenfeste pilgern bedeutet, daß sie

<sup>1)</sup> v. 14 בִּירוּשָׁלַם, s. hierüber die Ausführungen Köhler's.

<sup>2)</sup> Für וְאִסְפָּה v. 14 l. וְאִסְפָּה וְכַל סוּבָאֵי, vgl. zu 12, 2.

in ihre Länder schmückenden Erntesegen von Jahve heriten. Wer aber von den Geschlechtern der Erde nicht nach Jerusalem pilgert, dessen Land wird keinen Regen (und damit auch nicht den messianischen Erntesegen) erhalten<sup>1)</sup>. Den möglicherweise zu machenden Einwand, daß man aber auf diese Weise die Aegypter nicht zur jährlichen Pilgerreise nach Jerusalem werde zwingen können, da die Fruchtbarkeit ihres Landes nicht vom Regen abhängt, schneidet der Verf. mit der Weissagung ab, daß die Aegypter, im Falle sie die Pilgerfahrt unterlassen sollten, von Gott zur Strafe mit jener Plage geschlagen werden sollen<sup>2)</sup>, welche die Jerusalem belagernden Heiden befallen wird.

Die ganz ausnehmende Heiligkeit aber, welche unter der Gottesherrschaft das neue Jerusalem durchdringen soll, schildert zum Schlusse seiner Weissagung der Verf. dahin, daß jenes Tages auch die Rosse Jahve heilig sein und auf

<sup>1)</sup> Des Regens bedürfen die Länder der Heiden im Gegensatze zu Jerusalem und Juda, welche jene immerfließende von Jerusalem ausgehende Quelle fruchtbar macht.

<sup>2)</sup> Die Lesart ולא עלירם v. 18, bei welcher רעשם ergänzt zu werden pflegt, gibt keinen Sinn, denn Aegypten, welches Regen weder hat noch braucht, kann nicht mit Entziehung desselben gestraft werden. Daß hier der Prophet an die das Steigen des Niles veranlassenden tropischen Regengüsse gedacht oder auch nur von denselben etwas gerufen habe, ist mehr als unwahrscheinlich. Dagegen ergibt sich, daß unsere Stelle verdorben ist, auch daraus noch, daß das Folgende תרדוה v. 18<sup>a</sup> sich nicht anschließt. Man begreift überhaupt nicht, wozu noch von einer Plage die Rede ist, wenn doch auch Aegypten in gleicher Weise durch Entziehung des Regens gestraft werden soll. XX, Ps. sind im Rechte, wenn sie לא nicht lesen und ועלירם mit תרדוה ון verbinden. Das Eindringen der Negation ist dadurch verulastet worden, daß man den Fortschritt der Gedanken nicht begriffen hat und meinte, es solle an Aegypten nur exemplificirt werden. Trgm ist sich durch die Paraphrase יהוה יסך נילום כרם עלירון תרדוה כל עממ. מחמת דימתי י"י יה כל עממ.

ihren Schellen die Aufschrift „*Jahve heilig*“ tragen werden. Die Kochtöpfe im Tempel werden so heilig sein, wie die Opferschalen auf dem Altare. Alle Kochtöpfe in Jerusalem und Juda <sup>1)</sup> werden Jahve der Heerschaaren heilig sein. Die Opfernden werden von ihnen nehmen und in ihnen kochen und wird jenes Tages kein Kananiter mehr sein im Tempel Jahves d. h. keiner, welcher durch Verschacherung von neuen, ungebrauchten Gefäßen an die zum Tempel Kommenden sich bereichert.

Wir haben hiermit einen Ueberblick über den Gedankeninhalt von Za. 9—14 gewonnen. Allein wir können doch noch nicht zu einer Untersuchung darüber fortschreiten, auf welche Zeit derselbe zu deuten ist. Es wird nach den S. 10 ff. entwickelten Grundsätzen erst zu untersuchen sein, was von diesem Inhalte mit Deuterozacharja neu auftritt und was er etwa mit andern Propheten theilt. Nur das erste wird zur Bestimmung seiner Zeit direct benutzt werden können. Indirect aber wird auch die Ermittlung der Deuterozacharja nicht eigenthümlichen, etwa von andern

---

<sup>1)</sup> Man beachte, wie sich hier Juda in einem ganz äußerlichen Zuge an Jerusalem anhängt. Trotzdem Deuterozacharja 12, 7 gegen die Ueberhebung der Jerusalemer über Juda polemisiert, kann er sich doch von dem Zuge der Zeit, Juda als heilige Stadt der ganzen Glaubensgemeinschaft auf eine von Juda nicht zu erreichende Höhe zu heben, nicht frei machen. Auch ihm, dem Nichtjerusalemer, ist Juda nur die Umgebung der Reichshauptstadt, welche an Bedeutung verliert, sobald jene zum Mittelpunkte der Welt wird. Schon hier sei darauf hingewiesen, daß Juda in dem messianischen Zukunftsbilde von c. 12—14 keine rechte Rolle spielt. Erscheint es erst als Schweif im Gefolge der Heiden, so jetzt in dem Jerusalems. Daß es Jerusalem hilft und die Beute der Heiden erbeutet, ist alles was ihm zur Anzeichnung gesagt wird. Der Helfer Jerusalems aber wird an innerlicher Bedeutung wie auch äußerlich 14, 10 von letzterem durchaus überragt. Aus ihm werden dabei die Götzen und Propheten ausgerottet 13, 2 ff. Auch bei unserem Verf. dient Juda nur als Folie für Jerusalem.

Propheten entlehnten, Gedanken für die letztere Aufgabe von größtem Werthe sein, da sie uns vielleicht den Beweis liefern kann, daß Deuterozacharja jünger als bestimmte andere Propheten ist <sup>1)</sup>.

---

## II. Untersuchung des Verhältnisses, in welchem der Inhalt Deuterozacharjas zu der übrigen a. t. Weissagung steht.

### A. c. 9. 10.

Wir stellen das Resultat unserer Untersuchung als These voran : *Der gesammte Habitus der Weissagung Za. 9. 10 ist im Allgemeinen nachezechielisch, im Besonderen nachexilisch.*

Wir mußten es auf S. 23 f. unentschieden lassen, in welchem Verhältnisse die Besiegung der Söhne der Griechen 9, 13 zu der Demüthigung Assurs und Aegyptens 10, 11 steht. Mögen nun beide Verse ein und dasselbe Ereigniß weissagen, oder mag, was uns wahrscheinlicher war, die Ueberwindung der Griechensöhne später fallen als die Assurs und Aegyptens und einen letzten vergeblichen Ansturm der

---

<sup>1)</sup> Der Gedankenumfang der Weissagungen Deuterozacharjas deckt sich vielmehr mit dem der jüdischen Apoclyptik als mit dem der Prophetie. Besonders frappant ist die Aehnlichkeit mit *Orac. Sibyll. III, 652—794*, vgl. Schürer, *neutestamentliche Zeitgeschichte*. Lpzg. 1874. S. 567 f. Es genügt diesen Punkt hier zu streifen. Er ist bei Bestimmung der Abfassungszeit zwar nicht zu übersehen, aber doch nicht von entscheidender Bedeutung. Es gilt zudem zunächst den *terminus* zu finden, *post quem* Deuterozacharja geschrieben haben muß. Auf die mannigfachen Berührungen zwischen ihm und nachexilischem, selbst spät jüdischem Schriftthume werden wir in Abschnitt 3 noch zurückkommen.

Heidenwelt vorstellen, so haben wir hier jedenfalls einen nachezechielischen Zug. Denn wenn nach 9, 12 nicht nur Juda sondern auch Ephraim eine Waffe in Jahves Hand zur Ueberwindung der Griechensöhne ist, so ergibt sich, daß die endgültige Ueberwindung der Weltmacht erst nach der Heimkehr Ephraims geschieht. Gott erscheint erst in seinem Lande, nimmt es in Besitz und bewirkt Ephraims Heimkehr. Letztere vermittelt die Besiegung. In der vor-ezechielischen Weissagung ist es gerade umgekehrt. Die endgültige Ueberwindung der Feinde Judas ermöglicht die Heimkehr der Zerstreuten <sup>1)</sup>. Indem Gott den das zugebilligte Maafs überschreitenden Feind in die Hände seines Volkes gibt oder selbst gegen ihn einschreitet, bricht unmittelbar die messianische Zeit an. Keinerlei vermittelnde Ereignisse schieben sich dazwischen <sup>2)</sup>. Ja in der vorjeremianischen Weissagung spielt die Heimführung Ephraims überhaupt keine Rolle. In Stellen wie Mi. 4, 6. Nah. 2, 1—3. Zeph., 3, 8—20 ist kaum an sie gedacht. Für die Judäer bis auf Josia fällt, wie die Erzählung 2 Kö. 23 beweist, die Katastrophe des Nordreiches vom Jahre 722 durchaus nicht unter den Gesichtspunkt einer Zerstreung der Nordstämme und Hinwegtilgung derselben aus ihrem Lande, sondern unter den eines Unterganges des nationalen Königthumes und des Verlustes der Selbständigkeit. Nur ein Theil des Volkes ist ja überhaupt weggeführt worden, ein weit größeres in den assyrischen Kriegen umgekommen, ein großer aber im Lande sitzen geblieben. Diese sind immer noch die alten Stämme, nur daß über sie ein assyrischer Vasall als König herrscht. Diese Anschauungen erleiden erst eine Aenderung infolge der deuteronomischen Bewegung und, wiewohl die Einwirkung dieses zweiten Umstandes

<sup>1)</sup> Mi. 4, 6 ff. Nah. 2, 1—3. Zeph. 3, 8—20.

<sup>2)</sup> Vgl. Jes. 9, 1 ff. 10, 5—11, 16. 30, 27 ff. 31, 4—9. 33, 1 ff. 37. 38—35. Micha 5, 2—14. Nah. 2, 1—3.



kleiner ist, infolge der sich verbreitenden Ueberzeugung, daß auch Judas Untergang vor der Thür steht. Gleiches Unglück pflegt auch sonst Entfremdete wieder zu vereinen <sup>1)</sup>. Jetzt rückt der Untergang des nationalen Königthums, die Deportation der besten Stände des Volkes unter den Gesichtspunkt einer Strafe für den Bruch des mit Gott geschlossenen Bundes, einer Strafe, welche auch Juda treffen wird, da es sich nicht bekehrt. Jetzt ist kein Grund mehr vorhanden, hochmüthig auf den von Gott gestraften Joseph herabzusehen. Und die Verheißung der Propheten, daß Gott sein Volk dennoch retten wird, wenn es sich bekehrt, gilt jetzt auch diesem. Wie allen Stämmen die göttlichen Verheißungen zu Theil geworden sind, wie Gott ganz Israel aus Aegypten geführt, alle Stämme seinem Knechte David zum Reiche übergeben hat, so wird er auch sie alle heimführen, mit ihnen einen neuen Bund schließen, auf daß sie alle in Zion ihren Mittelpunkt haben und Davids Haus über sie herrsche.

Daher treten für Jeremia das Haus Israel und das Haus Juda beständig in Parallele 3, 8. 5, 11. 7, 15. 13, 11. 23, 1—8; ja es beginnt Israel überhaupt bei ihm erst eine Rolle zu spielen. Er ist der erste, welcher mit dürren Worten Ephraims Heimkehr und Wiederherstellung verkündet 3, 11 ff. (23, 8); und wie sehr diese Gestaltung des jeremianischen Zukunftsbildes abhängig ist von den deuteronomischen Ideen lehren diejenigen Stellen, an welchen er am ausführlichsten davon handelt: c. 11, 1—11. c. 30. 31. c. 33, 6 ff.

Ist also schon aus der großen Rolle, welche Ephraims Heimführung in Za. c. 9. 10 spielt, ganz im Gegensatze zu der landläufigen Kritik zu schließen, daß dieser Abschnitt der Prophetie der assyrischen Zeit, überhaupt der

---

<sup>1)</sup> Zu voller Wirkung kam dieser Umstand erst, nachdem auch Juda exilirt und damit Joseph gleichgestellt worden war.

vorjeremianischen nicht angehören kann, so ist noch leichter zu zeigen, daß die Vorstellung von einem nach Ephraims Heimführung d. h. nach Wiederherstellung des gesammten Bundesvolkes erfochtenen Siege über die Heiden, durch welchen erst das messianische Reich endgültig begründet wird, erst mit Ezechiel aufgetreten ist.

In jenen oben erwähnten Weissagungen Jeremias fällt mit der Wiederherstellung Ephraims und Judas der Anbruch der neuen Zeit zusammen. Diese Weissagungen sind vor der Katastrophe Jerusalems und des Tempels gehalten worden. Ganz anders aber urtheilt über diesen Punkt Ezechiel in den nach dieser letzteren geschriebenen Theilen seines Buches. Verzeiht nach Jeremia (31, 15—22) Gott Ephraim, weil es zur Einsicht seiner Sünden gekommen ist und sie reuig bekennt, so spitzt Ezechiel in seiner Ausführung von der Schöpfung des neuen Israels durch Gott c. 33—39 den jeremianischen Gedanken, daß Gott seinem Volke liebevoll entgegenkommen werde, dahin zu, daß es sein Volk, wiewohl es dies durch keine Herzensänderung verdient hat, der Gewalt der Feinde entreißen, ihm sein Land zurückgeben, ihm die Sünden verzeihen und ein neues reines Herz verleihen werde. Nicht um des Volkes willen geschieht es also, vielmehr um Gottes selbst willen, dessen Namen seit Jerusalems und des Tempels Zerstörung unter den Heiden mißachtet ist <sup>1)</sup>. Um die Heiden von seiner Macht zu überzeugen, wendet er die Geschicke des Volkes. Aber damit, daß Israel wieder in seinem Lande wohnt, hat für Ezechiel Gott den Heiden noch nicht den unwiderleglichen Beweis geführt, daß Jerusalem und der Tempel nur um deswillen in den Staub gesunken sind, weil Jahve dies als Strafe für die Sünden seines Volkes verhängt hat. Daß Jahve selbst Israel in die Hand der Feinde gab, werden die Heiden erst recht erkennen, nachdem Gott die

<sup>1)</sup> Vgl. Smend's Ausführungen zu Es. 38—39.

gen die heilige Stadt anstürmenden Schaaren Gogs verhtet haben wird. Durch Gogs Ansturm ist von neuem s Volk in die Gefahr des Unterganges versetzt worden, e zur Zeit seiner Bewältigung durch die Chaldäer. Und var ist die Gefahr des Unterganges viel gröiser, denn cht das einzelne Volk der Chaldäer sondern Völker von len Enden der Erde her haben sich aufgemacht, um nder Gottes Volk zu streiten. Vermag Gott in dieser blimmsten Gefahr sein Volk zu retten, so ist damit er- iessen, dafs er es auch in der kleineren Gefahr, welcher i einst erlegen ist, hätte retten können, wenn er gewollt itte. Damit ist Gottes geschädigte Ehre aufs glänzendste ieder hergestellt.

Der Umstand, dafs Ezechiel nach Israels Wiederher- tellung einen endgültigen Sieg über die Heidenwelt er- artet, erklärt sich sonach lediglich aus der Stellung, elche Ezechiel zu der Katastrophe Jerusalems und des empels einnimmt. Sie ist abhängig von dem ihn beherr- chenden und daher auch c. 39 schliessenden Gedanken, af Gottes Ehre dadurch geschädigt worden ist und durch inen glänzenden Erweis seiner Macht wiederhergestellt werden mufs. Diese Voraussetzungen fehlen bei Deutero- charja gänzlich. Nichts konnte ihn hindern, die Heim- ehr Ephraims als Folge der Besiegung der Griechensöhne rzufassen. Indem er sich in so äufserlicher Weise ohne rch einen inneren Grund gezwungen zu sein in der Auf- nanderfolge seiner Erwartungen an Ezechiel anschliesst, weist er seine Abhängigkeit von letzterem.

Weiter aber mufs zwischen Ezechiel und Deutero- charja das Exil liegen. Für Ezechiel handelt es sich um iiederherstellung des Hauses Israel unter einem Könige rch gemeinsame Zurtückführung und Vereinigung Judas id Josephs. Beide haben genau das gleiche Geschick, ie sie jetzt im gleichen Unglücke schmachten. Für Deu- rozacharja aber handelt es sich um Befreiung Ephraims

durch Juda. Juda sitzt also im Lande und zwar nicht *noch* im Lande, sondern *wieder* im Lande, da die Weissagung, wie eben bewiesen, jünger als Ezechiel ist.

Sonach erweist schon eine allgemeine Vergleichung des Inhaltes von Za. 9. 10, daß dieser Abschnitt nicht nur nachezechielisch, sondern auch nachexilisch ist. Noch präcisere Resultate gewährt eine Vergleichung der einzelnen Theile dieses Abschnittes mit den übrigen prophetischen Schriften. Sie lehrt nicht nur, daß Deuterozacharja in c. 9. 10 bestimmte jeremianische und ezechielische Weissagungen wieder aufnimmt, sondern zeigt, daß er im Gedanken und noch weit mehr im Ausdrucke fast Vers für Vers von älteren Propheten abhängig ist. Diese Capital sind eine Mosaik, in welcher bestimmt nachweisbare ältere Stellen die in den Mörtel eingelassenen Steine bilden. Losgerissen aus ihrer Umgebung und in eine neue, vielfach nicht naturgemäße gebracht, zeugen sie überall laut und lebhaft gegen den, welcher aus alten Trümmern einen Neubau schichtete.

Den Manipulationen des Verf. werden wir am sichersten folgen, wenn wir c. 9. 10 in kleinere Abschnitte zerlegen. Es wird das die Untersuchung wesentlich erleichtern.

#### a. c. 9, 1—8.

Diesen Abschnitt baute der Verf. auf Grund der Stelle Am. 1, in deren Darstellung er jedoch Entlehnungen aus verschiedenen andern Stellen der Propheten einflocht. Am. 1 wie hier beginnt die Weissagung mit einer Bedrohung der Stadt und des Landes Damaskus. Aber während Amos keine geographische Ordnung einhält, vielmehr auf Damaskus folgen läßt Philistää, dann Tyros, hierauf Edom, Ammon und in c. 2 weiter Moab, Juda, Israel, schweigt Deuterozacharja von Edom, Ammon, Moab, Israel ganz, läßt auf Damaskus zunächst Hamath, dann Sidon und

Tyros und hierauf erst Philistää folgen. Auch ist insofern der Inhalt von Za. 9, 1—8 ein anderer, als den genannten Ländern nicht nur Kriegsunglück angedroht, sondern zugleich ihre Besitznahme durch Jahve angekündigt wird. Damit hängt zusammen, daß Juda nicht bedroht wird, sondern die Verheißung besondern göttlichen Schutzes empfängt. Sonach erwartet Deuterozacharja einen Kriegszug, welcher von Nordosten her einbricht, während Amos den Nachbarvölkern Israels wie diesem selbst Gottes Zorn ankündigt, ohne an einen bestimmten Kriegszug zu denken, welcher sie etwa gleichzeitig verwüstete.

Deuterozacharja bringt aber nicht nur die bei Amos entlehnte Scenerie in anderm Zusammenhange und anderer Anordnung, er ändert auch die von letzterem ausgesprochenen Drohungen im Einzelnen ab. Am. 1, 9. 10 sagt :

Also sprach Jahve : ob der drei Sünden von Tyros  
Und ob der vier will ich es nicht zurücknehmen,  
Weil sie auslieferten eine vollzählige Gefangenenschaar an Edom  
Und des Bruderbundes nicht gedachten,  
So will ich Feuer senden an Tyros' Mauer,  
Daß es seine Paläste fresse.

Dagegen lesen wir Za. 9, 2<sup>b</sup>—4 :

Tyros und Sidon, denn es ist sehr weise,  
Und es baute sich Tyros eine Burg,  
Und häufte sich Silber wie Staub  
Und Gold wie Gassenkoth.  
Siehe der Herr wird sie einnehmen lassen.  
Auf dem Meere schlägt er ihre Macht (לִיָּם).  
Sie aber wird mit Feuer verbrannt werden.

Doch ist dasjenige, was Deuterozacharja abweichend von Amos über Tyros und Sidon verkündet, durchaus nicht ganz sein geistiges Eigenthum. Er ist nicht von selbst auf diese Züge der Beschreibung verfallen. Vielmehr characterisirt er beide auf Grund der Schilderung, welche er Ez. 28 von Tyros fand. Zu der Hervorhebung

der Weisheit und des Reichthums von Tyros ward er angeregt durch v. 3. 4 jenes Abschnittes :

Siehe, du bist weiser als Daniel,

Nichts Verborgenes entgeht Dir.

Durch deine Weisheit und Klugheit erwarbst du dir Vermögen (לְחַיִּי),

Erwarbst Gold und Silber in deinen Schatzhäusern

Durch deiner Weisheit Fülle, durch deinen Handel machtest du groß dein Vermögen (לְחַיִּי),

Da blühte sich dein Herz ob deines Vermögens.

Wenn jedoch Deuterozacharja dem nach Ez. 28, 3. 4 als weise beschriebenen Tyros androht, daß seine Macht auf dem Meere geschlagen werden soll, so hat ihm hierbei die Drohung Ez. 28, 8 vorgeschwebt :

Und du stirbst den Tod Erschlagener im Herzen des Meeres.

Er gebraucht dabei das ihm durch Ez. 28, 3. 4 an die Hand gegebene לְחַיִּי, welches dort *Vermögen* bedeutet, in der Bedeutung *Macht*, ohne Zweifel um bei dem mit Ez. 28 vertrauten Leser den Eindruck eines Wortspieles hervorzurufen.

Auch, daß er abweichend von Amos *Sidon an Tyros* angegliedert hat, war ihm durch Ez. 28, 20—23 an die Hand gegeben. Aber während Ezechiel eine besondere Drohung gegen Sidon ausstößt, nennt Deuterozacharja dasselbe nur beiläufig mit; ja es wird nicht einmal das zu behaupten sein, daß er das von Tyros Ausgesagte mit auf Sidon bezogen haben wolle. Vielleicht darf man daraus schließen, daß Sidon zu seiner Zeit eine sehr bescheidene, hinter der von Tyros erheblich zurückstehende Rolle spielte.

So bleibt denn, da die Verzehrung durch Feuer stehende Drohung bei Amos ist, als geistiges Eigenthum Deuterozacharjas an diesem Abschnitte nur übrig *einmal* der Grundgedanke, daß Gott diese Heidenländer in Besitz nimmt, *dann* der Vergleich der von Tyros gesammelten Schätze mit Staub und Gassenkoth, *endlich* aber der Ausdruck לְחַיִּי צַדִּיק וְחַיִּי צַדִּיק, welcher zugleich eine Paronomasie

(מְצוֹר־צָר) und einen Doppelsinn (מְצוֹר 1. Veste, 2. Belagerung) enthält.

Desto genauer hält sich nun Deuterozacharja bei der Bedrohung Philistäas v. 5—7 an die Grundstelle bei Am. 1, 6—8. Eigenthümlich ist ihm die Verknüpfung mit dem vorhergehenden, nämlich der Gedanke v. 5<sup>a</sup>, daß Philistäa ob des über Phönicien gekommenen Unwetters, welches sich jetzt weiter südwärts zu wälzen droht, erschrickt <sup>1)</sup>. Können wir ihm nun auch den Ausdruck dieses Gedankens vom Wortspiele וְהִרְאָה אֶשְׁקֵלוֹן וְהִרְאָה אֶשְׁקֵלוֹן als Eigenthum zuerkennen, so wird doch bei קִי הַיָּבֵישׁ מִבְּמָתָה eine Reminiscenz an Jes. 20, 5 vorliegen. Denn ein מַכְשֵׁת Ekrons ist vorher nirgends genannt worden, auch nach Lage der Sache eine derartige Nennung nicht zu erwarten. Weiter aber stellen v. 5<sup>b</sup>—7 nur eine eigenthümliche Umbildung und Neuordnung der Gedanken von Am. 1, 7, 8 vor. Eine Gegenüberstellung beider Stellen belehrt sofort über das hierbei von Deuterozacharja eingeschlagene Verfahren.

Am. 1, 7, 8.

וְשָׁלַחְתִּי אֶשׁ בְּחוֹמַת עָדָה  
וְהִבְלֵה אֶרְמֹנֹתֶיהָ  
וְהִכְרַתִּי יוֹשְׁבֵי מַאֲשְׁדוֹד  
וְהִוָּקֵד שְׂבָט מַאֲשְׁקֵלוֹן

Za. 9, 5<sup>b</sup>—7.

וְאָבַד מִלֶּדֶת מַעֲנֵה  
וְאֶשְׁקֵלוֹן לֹא חָשַׁב  
וְיֹשֵׁב מְצוֹר בְּמַאֲשְׁדוֹד  
וְהִכְרַתִּי גִזְאוֹן פְּלִשְׁתִּים

<sup>1)</sup> Geringes Gewicht lege ich darauf, daß sowohl Amos als Deuterozacharja von den Städten der philistäischen Pentapolis nur die vier : *Gaza, Asdod, Ascalon, Ekron* aufzählt, von *Gath* aber schweigt. Da auch Zeph. 2, 4. Jer. 25, 20 also verfahren, so könnte man daraus schließen, daß *Gath* damals nicht mehr oder doch nicht mehr als philistäische Stadt bestand. Bei der Natur des Verhältnisses, welches zwischen Deuterozacharja und der übrigen a. t. Weissagung besteht, ist es mir jedoch nicht zweifelhaft, daß er *Gath* nur deshalb nicht nennt, weil er es an jenen Stellen nicht vorfand.

וְהָשִׁיבוּנִי יְהוָה עַל־עֲקָרָיו	בְּקִסְלוֹתַי דָּמְיוֹ מִסּוּי
וְאֶבְרִי שְׂאֵרֵיהֶם פְּלִשְׁתִּים	וְשָׁאֵר מִבְּנֵי שָׁעִיר
	וְנִשְׂאָר וְנִסְדָּוִי לְאַלְהֵי
	יְהוָה כְּאֵלֶּיךָ בִּיהוּדָה
	וְעֲקָרָיו בִּיבֹסִי

Beide Stellen beginnen mit Gaza, schliessen mit Ekron. Dagegen hat Deuterozacharja die Reihenfolge Asdod, Askalon vertauscht. Ebenso hat er das von Amos über die einzelnen Städte Ausgesagte je auf andere übertragen. Seine Weissagung וְהָשִׁבוּנִי יְהוָה עַל־עֲקָרָיו ist aus וְאֶבְרִי שְׂאֵרֵיהֶם (וְהִבְרִישִׁי) וְנִשְׂאָר מִבְּנֵי שָׁעִיר bei Amos geflossen <sup>1)</sup> und eben deshalb, was zu beachten wichtig ist, für die Bestimmung der Abfassungszeit des Orakels werthlos <sup>2)</sup>. Umgekehrt droht Deuterozacharja das Am. 1, 7 der Stadt Gaza Angedrohte seinerseits v. 6<sup>a</sup> der Stadt Askalon. Für Asdod findet sich bei beiden die gleiche Drohung, denn das : „*es soll der Mamsar in Asdod wohnen*“ ist nur die Positive der Negative bei Amos : „*ich will die Bewohner aus Asdod auserrotten.*“ Dem von Amos gleichfalls bedrohten Ekron jedoch wird vom Verf. keine Drohung zugerufen, vielmehr ihm freundliche Aufnahme in Juda verheissen. Dieses auf den ersten Blick sehr befremdliche Verhältniß aber erklärt sich völlig aus dem Umstande, daß der Verf. den Schluß der Drohung

<sup>1)</sup> Vgl. auch Am. 2, 2. 3.

<sup>2)</sup> Es ist daher durchaus unnöthig, sich mit Köhler, *Nachexilische Propheten*, 3. 8. 29 Anm. darauf zu berufen, daß Hegesias von Magnesia (Arrian ed. Dübner 2, 8. 142) in der Schilderung der Eroberung Gazas durch Alexander erzählt, Leonnatos und Philotas hätten den βασιλεύς Gazas gefangen genommen. Abgesehen davon, daß dem die übrigen Nachrichten auf's Bestimmteste widersprechen und jenes βασιλεύς aus einer Verderbnis der Stelle erklärt werden kann, s. Droysen, J. G., *Geschichte des Hellenismus I*, 1<sup>o</sup> S. 298, ist Hegesias ein höchst bedenklicher Zeuge. Ueber seinen Leumund als Historiker vgl. A. Gellius, *attische Nächte*, 9, 4. Droysen, a. a. O. S. 301.



des Amos **שְׂאִרֵי פְּלִשְׁתִּים וְאֶכְדָּד** in noch näher zu erläuternder Weise umdeutet.

Es ist diese Umdeutung der Drohung des Amos, und wir stoßen hier abermals auf eine sich immer wiederholende Eigenthümlichkeit der Schriftstellerei unsers Verfassers, abhängig von dem Einflusse anderer Schriftsteller, und zwar zunächst von Jer. 25, 20 **וְאֶחָד־אֶשְׁקֶזֶן וְאֶחָד־עָנָה וְאֶחָד־עָקְרוֹן וְאֶחָד־עָקְרוֹן וְאֶחָד־שְׂאִרֵי אֲשֶׁדּוֹד**. In den Gedanken des Verf. hat sich dem **שְׂאִרֵי פְּלִשְׁתִּים** des Amos der **שְׂאִרֵי אֲשֶׁדּוֹד** des Jeremias untergeschoben. Doch das betrifft nur das Aeußerliche. Ihm eigen ist die der Meinung des Amos wie Jeremias widersprechende Umbiegung des Gedankens, daß der Rest von Asdod nicht ausgerottet wird, sondern ein Jahve *heiliger Rest* sein soll. Dies besagen die Worte **וְהָיָה לְאֵלֶיךָ נְשִׂאֵר**. Sonach überträgt Deuteroszacharja auf jene Philister dasjenige, was die ältern Propheten, insonderheit Jessias, von dem das Gericht Jahves bestehenden Reste Israels erwarten. Für ihn kommen nicht die Philister überhaupt um, sondern es gehen nur einzelne ihrer Städte zu Grunde und damit auch ihr Hochmuth. Dies aber drückt er mit dem bei Amos vorgefundenen **וְהִכְרַתִּי** aus. Im Uebrigen beginnt er wie Amos mit **וְהָיָה שְׂאִרֵי** so seinerseits mit **וְהָיָה שְׂאִרֵי**, stellt aber **עָקְרוֹן** an das Ende. Daß er als Bedingung dafür, daß die im Gerichte behaltenen Bewohner Asdods, welchen er am Schlusse die Ekroniten beigesellt, eine Gott heilige **שְׂאִרֵי** werden sollen, ihre Bekehrung hinstellt, ist selbstverständlich. Characteristisch aber ist es für den Verf., daß er an ihrem Götzenopferfleisch Anstoß nimmt und nicht die Asdodäer selbst, sondern den dort künftig wohnenden Mamzer in die Gemeinde kommen läßt <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Nach dem vorliegenden Befunde ist Hengstenberg völlig im Unrechte, wenn er Christologie 3, 1<sup>o</sup> S. 346 behauptet: „Zacharja

Weshalb Deuterozacharja eine Verheißung für Juda bringt, sahen wir bereits. Wenn er aber Gott sich als schützenden Wall um Jerusalem lagern läßt, so spielt er an auf die Weissagung Jes. 29, 3 *קָמַרְתָּ בְיָמֶיךָ אֶלְיָהוּ וְעָרְתָּ עָלָיו קִיץ*. Was dereinst zur Züchtigung der Stadt verheißend wurde, erfüllt sich dann zu ihrem Heile. Seine nächste Analogie aber hat dieser von Deuterozacharja hier ausgesprochene Heilsgedanke an der exilischen und nachexilischen Weissagung. Jes. 52, 1 : *Denn nicht mehr werden ferner Unbeschnittene und Unreine dich betreten.* Joel 4, 17 : *Jerusalem aber wird heilig sein und Fremde nicht mehr in dasselbe dringen.* Aber auch zu diesen Gedankenreihen hat Ezechiel den Anstoß gegeben, vgl. 44, 9 : *So spricht Herr Jahve : kein Fremder unbeschnittenen Herzens und unbeschnittenen Fleisches soll mehr in mein Heiligthum kommen u. s. w.*

## b. 9, 9—10, 2.

In diesem Abschnitte verhält sich der Verf. wesentlich selbständiger als im vorhergehenden. Doch verräth sich auch hier an zahlreichen Stellen Bezugnahme auf jeremianische, ezechielische und deuterojesajanische Ideen. Daneben sind Anspielungen auf Micha, sowie auf Stellen des Pentateuches und des Samuelisbuches glaubhaft zu machen.

Wesentlich beeinflusst worden ist zunächst der Verf. durch den Abschnitt Jes. 61—63. Auch seine Aufgabe ist es ja : *Gefangenen Freilassung anzukündigen und Gebundenen Kerkeröffnung, ein Gnadenjahr von Jahve anzukündigen und einen Rachetag von unserm Gotte, alle Traurigen zu trösten, zu reichen Zions Traurigen, zu geben einen*

---

schließt sich hier zunächst an Jeremias an, das letzte Glied in der prophetischen Kette, in das er eingreifen hatte.“

*Kopfschmuck statt der Asche, Freudenöl statt Trauer, Ruhmes-  
umhüllung statt matten Geistes* u. s. w. Jes. 61, 1—3 vgl.  
noch 42, 7. Nach seiner Methode stellt auch hier Deutero-  
zacharja den Schlufs und Gipfel seiner Weissagung mit  
ב, 9 voran. Er hat ihn geformt nach Jes. 62, 11 אָמַרְוּ  
לְכֹהֵן צִיּוֹן הִנֵּה יְשׁוּעָה בָּאָה. Doch ist der Gedanke selbst Wie-  
deraufnahme der jeremianischen Weissagung vom צִמְחָה  
צִמְחָה 23, 5. 6 : *Siehe Tage kommen, Ausspruch Jahves, הִנֵּמְוִי  
לְדֹר צִמְחָה צִדִיק וְיִלְדָה מִלֶּדֶת וְהוֹשִׁיבָהּ וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וְצִדְקָה בְּאֶרֶץ צִדְקָה  
וְיִשְׁעֵי יְהוָה וְיִשְׂרָאֵל יִשְׁכֵּן לְבָטָח*. Nur bringt Deuterozacharja  
dadurch einen neuen Zug hinzu, daß er den Messias als  
צִדִיק durch den von ihm mit Gottes Hülfe über den Feind  
erfochtenen Sieg erwiesen werden läßt. Die Veranlassung  
zu dieser Umbiegung war vielleicht Reminiscenz an die  
beiden Stellen Jes. 61, 10 הַלְבִישֵׁנִי כְבוֹד־יֵשׁוּעָה מִעֵיל צִדְקָה וְעֲמֻנִי  
und 45, 21 אֵל-צִדִיק וּמוֹשִׁיעַ.

Daß dieser messianische König aber קָנַי sein und auf  
einem *Esel* reiten soll, halte ich im Hinblick auf 12, 7 für  
eine recht bezeichnende Umbiegung der Weissagungen  
Jer. 17, 25. 22, 4, daß, wenn Davids Haus auf Gottes  
Gebot hört, durch die Thore des königlichen Palastes  
Davids Nachkommen beständig einziehen sollen *im Wagen  
fahrend und zu Ros.*

Dieser König ist, wie der eben besprochene Zug be-  
weist, ein Friedenskönig. Er rottet daher in seinem Volke  
die Kriegswerkzeuge aus, v. 10, deren es ja nach endgüt-  
tiger Ueberwindung der Heidenwelt nicht mehr bedarf.  
Der Gedanke, daß in der messianischen Zeit die Werk-  
zeuge des Krieges überflüssig werden, ist ein alter. Er  
findet sich schon bei einem der älteren Propheten der  
assyrischen Zeit, an dessen Wort sowohl Jesaias als auch  
Micha ein Orakel angeknüpft haben, Jes. 2, 4. Mi. 4, 1,  
ferner Mi. 5, 9. Bei der durchgängigen Abhängigkeit  
Deuterozacharjas von älteren Propheten wird man mit der  
Meinung wohl nicht fehlgreifen, daß sein : *er wird*

ausrotten die Wagen aus Ephraim und die Rosse aus Jerusalem“ auf einer Reminiscenz an jenes Wort Michas beruht: „ich will ausrotten deine Rosse aus deiner Mitte und deine Wagen vernichten.“ Während aber Micha 5, 10 fortfährt: „ich rotte aus die Städte deines Landes und reiß ein alle deine Festungen“, so bietet dafür Deuterozacharja einen andern Zug. Er fährt fort: *es wird der Kriegsbogen ausgerottet werden.* Hat auch dieses Wort an jener oben genannten Stelle eines alten Propheten inhaltlich seinen Vorgang, so wird man doch hier eine Beeinflussung Deuterozacharjas durch dieselbe nicht anzunehmen haben. Denn derselbe deutet Michas Wort in einer auf seine Zeit passenden Weise um. Da sein Volk außer Jerusalem keine festen Städte mehr hat, so muß er es ebenso durch etwas anderes ersetzen wie er Michas Wort von der Abschaffung der Abgötterei und Zauberei weglassen muß, da diese Züge bei der nahezechielischen Gestalt seiner messianischen Erwartungen an diese Stelle nicht passen. Dieselben wären vielmehr bei dem 10, 3 Geweissagten mit zu bringen gewesen. Die Worte verrathen sich aber auch durch die Form als Eigenthum Deuterozacharjas. Er gebraucht einmal vom Bogen נכרה mit Rücksicht auf das vorausgehende הכרית, dann aber ist ihm der Ausdruck קשה מלחמה eigenthümlich. Er findet sich außer hier nur noch 10, 4. Es sieht fast danach aus, als habe der Verf. darüber reflectirt, daß ja keine Veranlassung sei, den Jagdbogen mit auszurotten.

Auch weiterhin noch verrathen sich die Worte Deuterozacharjas als Wiederaufnahme und Umdeutung der Weissagung Michas. Denn die Weissagung, daß der Messiaskönig den Heiden den Frieden vermitteln werde, ist nur die erfreuliche Kehrseite der Drohung Michas 5, 14: „ich übe in Zorn und Grimm Rache an den Völkern, welche nicht hörten.“ Es ist nicht nöthig, daß Israel über

die Heiden falle wie der Thau oder der Junglöwe in die Hürde, Mi. 5, 6—8, da sie sich freiwillig fügen <sup>1)</sup>).

v. 11. 12 weissagt Deuterostacharja den im Auslande befindlichen Gefangenen die Erlösung aus der Gefangenschaft um des Bundesblutes willen. Er spielt an auf die Stelle des Bundesbuches Ex. 24, 3—8. In der Darstellung der Gefangenschaft als einer Grube ohne Wasser kann man eine Reminiscenz aus Jer. 38, 6 oder Gen. 37, 24 erblicken. Doch liegt es näher, an deuterojesajanische Stellen wie 42, 7. 22. 61, 1 zu denken. Denn das sich Deuterostacharja hier im Gedankenkreise Deuterostesias bewegt, ersehn wir aus der v. 12 den Gefangenen gegebenen Verheissung, das ihnen jeder Tag der Gefangenschaft doppelt gelohnt werden soll. Dieselbe hat zum Vorbilde Jes. 61, 7 : „*statt der Schande wird euch Doppeltes und statt der Beschimpfung jubeln sie ob ihres Theiles, darum werden sie Doppeltes in ihrem Lande in Besitz nehmen, ewige Freude wird ihnen sein.*“ Verkündet doch jener Prophet gleich im Anfange seines Buches, das Jerusalem Doppeltes für seine nun gebülsten Sünden empfängt 40, 2.

v. 14 ist interessant, weil in ihm zwei Vorstellungen zusammengefloßen sind. Nach der alten Sitte, den Einbruch eines Feindes in das Land durch aufgestellte Paniere und Posaunenschall zu melden, erscheinen beide häufig als Signal der bevorstehenden Wendung oder des anbrechenden Strafgerichtes. Am. 3, 6. Jes. 18, 3. Hos. 5, 8. 8, 1. Jer. 4, 5. 19. 21. 6, 1. 17. 51, 27. Ez. 33, 3. 4. Joel 2, 1. Der Tag Jahves ist der יום שואר Zeph. 1, 16. Wenn Gott die Diaspora aus Assyrien und Aegypten sammelt, so wird in die große Posaune gestofsen Jes. 27, 13. Ebenso verbreitet ist die Vorstellung, das Gott mit Gebrüll zum

<sup>1)</sup> Die Worte מים עד ים מנרר עד אספי ארץ kehren wieder in dem späten ψ 72, 8. Ich vermag keinen Grund zu finden, welcher die Priorität von ψ 72, 8 erwiese.

Gerichte erscheint : Am. 1, 2. vgl. 3, 8. Hos. 11, 10. Jes. 17, 13. 30, 30. 33, 3. 50, 2. Jer. 25, 30. Joel 2, 11. 4, 16.  $\psi$  2, 5<sup>1)</sup>. Sie geht zurück auf die alte, mythologische Vorstellung, daß der Donner Gottes Stimme, die Blitze die von ihm nach seinen Feinden geschleuderten Pfeile Jer. 10, 13. 51, 16.  $\psi$  18, 8—16. 29, 3 ff. 77, 18 f. Hiob 37, 2 oder Speere sein Hab. 3, 10. 11. Verräth sich nun schon dadurch der Verf. als Nachahmer, daß er von Gott Pfeile *wie* Blitze ausgehen läßt, so weiter durch die Verschmelzung beider Bilder, so daß nun der Donner als Posaunenschall erscheint. Zu letzterem konnte er dadurch veranlaßt werden, daß Posaunenschall das Signal zum Beginne der Schlacht gibt 1 Sa. 13, 3. 2 Sa. 2, 28. 18, 16. (20, 1. 22) und Jahve hier sein Volk zum Siege führt. Auch Zeph. 1, 16. Jes. 27, 13 konnten ihm den Posaunenschall an die Hand geben. Doch glaube ich, daß der nächste Grund zur Verschmelzung beider Bilder in einer Einwirkung der Stelle Ex. 19, 16—19 zu suchen ist. Dort finden sich die beiden hier verschmolzenen Bilder getrennt neben einander. Wie damals also Jahve über seinem am Berge Sinai stehenden Volke erschienen ist unter Donner und Blitz, dichter Wolke und starkem Posaunenschall, so wird er nochmals über ihm erscheinen, um es zur Ueberwindung der heidnischen Weltmacht zu führen. Daraus aber, daß dem Verf. die Erscheinung Jahves am Sinai vorgeschwebt hat, erklärt sich weiter, daß er Gott auch hier  $\text{יְהוָה הִלְחֵץ בְּפָנָיו}$  einerschreiten läßt. Ri. 5, 4 f. Dt. 33, 2<sup>2)</sup>.

In v. 15 befremdet nicht nur, daß die siegreichen Israeliten das Blut ihrer Feinde trinken sollen, sondern daß sie von ihm voll werden sollen wie die *Opferschale*, wie die *Ecken des Altares*. Der letztere Vergleich erklärt

<sup>1)</sup> Weiteres s. de Isaiæ vaticiniis Aethiopicis, S. 80 ff.

<sup>2)</sup> Dieser Sachverhalt zeugt gegen LXX ἐν ὁλόφῳ ἀπειλήσας αὐτοῦ

sich nur daraus, daß Deuterozacharja hier nach dem Vorbilde älterer Propheten Jes. 34, 6. Zeph. 1, 7. Jer. 46, 10. Ez. 21, 15 ff. 39, 17 ff. die Niederlage, welche Gott unter den Feinden anrichtet, als ein Opfer ansieht. Während Ez. 39, 17 ff. die Vögel des Himmels als Gäste zu Gottes großem Opfer geladen werden, sind hier die Israeliten die Gäste. Darin aber, daß der Gedanke des Opfers nicht ausgesprochen, sondern nur auf ihn angespielt wird, verräth sich Deuterozacharja deutlich als Nachahmer. v. 15 ist eben nur für den voll verständlich, welchem aus den betreffenden Stellen der Propheten die Darstellung des Gerichtes über die Heiden unter dem Bilde eines Opfers geläufig ist.

Eigenthümlich ist dagegen dem Verf. der Vergleich der von Israel niedergetretenen Feinde mit Schleudersteinen. Damit hängt zusammen, daß v. 16 die Israeliten mit *Kronensteinen* verglichen werden, während sie Jes. 62, 3 mit einer *prächtigen Krone* und einem *königlichen Kopfbund* vergleicht. Wenn er vorher Gottes Verhältniß zu ihnen mit dem des Hirten zur Heerde vergleicht, so ist das vielleicht schon mit veranlaßt durch c. 10. 11, wo dieser Vergleich weiter durchgeführt wird. Es ist ein alter Vergleich Gen. 49, 24. Nachdem er jedoch durch Jer. c. 23, Ez. c. 34, Deuterojesaias (40, 11. 63, 13 ff.) und den exilischen Propheten, welcher Micha 7, 14 spricht, geläufig geworden ist, wird er ein stehender Vergleich der nach-exilischen Dichter <sup>1)</sup>).

Auch in 9, 17 und 10, 1 entfernt sich Deuterozacharja nicht wesentlich von den Gedanken der übrigen Propheten. Der a. t. Weissagung ist die Hoffnung geläufig, daß Gott in der messianischen Zeit das heilige Land mit besonderer Fruchtbarkeit schmücken werde. Am. 9, 13. Hos. 2, 23 ff. Jes. 4, 2. 30, 23. Jer. 31, 12 ff. Ez. 34, 26. 27. 36, 29 ff.

---

<sup>1)</sup> Hierüber wird noch weiter unten zu reden sein.

Joel 4, 10, wie andererseits in der prophetisch-gesetzlichen Ermahnung der Erntesege als Lohn der Gesetzeserfüllung verheißt wird : Dt. 11, 14 f. Mit letzterer Stelle, aber auch mit Jes. 30, 23. Jer. 31, 12 ff. Ez. 34, 26 f., berührt sich unsere Stelle auch im Ausdrucke. Eigenthümlich ist ihr die Verheißung, daß die vegetabilische Fruchtbarkeit des Landes im Israel der messianischen Zeit Manneskraft und Frauenschöne erzeugen werde. Es ist eine richtige und sinnig empfundene Consequenz der prophetischen Erwartung von der Fruchtbarkeit des Landes in der messianischen Zeit. Sie erinnert aber, und deshalb gehe ich auf diesen Zug näher ein, an Stellen nachexilischer, wahrscheinlich aus den Zeiten der milden Ptolemäerherrschaft herrührender Psalmen, wie  $\psi$  127, 3 ff. 128, 3. 144, 12, aus welchen die Freude über die Jugendkraft des heranwachsenden Geschlechtes hervortönt und in welchen das Geschenk einer gesunden und kräftigen Nachkommenschaft als ein besonderer Gottessegen empfunden wird. Namentlich  $\psi$  144, 12 ist unserer Stelle verwandt. Dem Gedanken nach, denn auch dort erscheint die Frauenschöne neben der Manneskraft im Preise des heranwachsenden Geschlechtes, aber auch der Form nach : es sind die beiden einzigen Stellen des A. T., in welchen sich das aramäische Fremdwort  $\text{רִיחָן}$  findet.

Besonders auffällig ist die Abhängigkeit Deuterozacharjas von älterem Schriftthum in 10, 2. Daß die Israeliten, statt auf die Worte der Propheten zu hören, sich über Gottes Willen und die Geheimnisse der Zukunft lieber bei falschen Propheten und in der Weise der Heiden bei Zauberern, Todtenbeschwörern u. s. w. zu unterrichten suchen, ist eine alte Klage der Propheten : Jes. 2, 6. 8, 19. 57, 3. Jer. 7, 4. 14, 13. 23, 25 ff. 27, 9. 29, 8 f. Ez. 13, 9. 22, 28. Mi. 3, 6 f. 5, 11. Am meisten berührt sich unsere Stelle mit Jer. 29, 8 f. Diese hat Deuterozacharja möglicherweise vorgeschwebt. Sicher aber daneben 1 Sa. 15, 23.



In jener Erzählung von Sauls Verwerfung durch Samuel aus Anlaß der Verschonung des Amalekiterkönigs Agag, deren literarisches Verhältniß zu den übrigen Traditionsschichten unlängst Wellhausen in seiner trefflichen Analyse der Bücher Samuelis <sup>1)</sup> richtig skizzirt hat, werden v. 23 dem Seher die Worte in den Mund gelegt: **כִּי תִפְאוּ-קָסָם מִדִּי וְאֵין וְתָרְסִים הַפָּזַר**. An dieser Stelle ist, wie Wellhausen richtig gesehen hat, **אֵין וְתָרְסִים** nur euphemistische Umschreibung von **אִסוּר וְתָרְסִים**, welche zu den stehenden Einrichtungen des altisraelitischen vorpropheetischen Cultus gehörten <sup>2)</sup>. Das drastische Urtheil, welches unausgesprochen in der Wortverdrehung **אֵין וְתָרְסִים** über

<sup>1)</sup> Bleek, Einleitung i. d. A. T. Berlin 1878. 4. Aufl. S. 215 f.

<sup>2)</sup> Beiläufig sei bemerkt, daß auch Hos. 3, 4 **וְנָכַח מַצְבֵּה אִסוּר** Einrichtungen der Jahveverehrung und nicht der heidnischen Gottesverehrung sind. Freilich ist das eine Jahveverehrung, welche Hosea dem Heidenthume gleich achtet. Es entspricht der Zustand des Volkes Israel, welches ohne König, Beamten, Opfer u. s. w. viele Tage sitzen soll, genau dem Zustande des ehebrecherischen Weibes des Propheten, welches der letztere zurückgekauft hat. Dasselbe soll sitzen viele Tage und entbehren 1) den Umgang seiner Buhlen, 2) den seines alten Ehemannes, welcher sich seiner zwar erbarmt aber es noch nicht wieder in die Rechte einer Ehegattin eingesetzt hat. Sonach muß auch von Israel irgendwie gesagt sein, daß es Jahve, seinem Ehemanne, nichts sein wird. Darin, daß es der frühern staatlichen Ordnung entbehrt, kann das nicht stecken. Denn die Königswahl war für Hosea ein Abfall des Volkes gleich wie der heidnische Cult 8, 4. 9, 9. 15. 10, 9. 13, 10. Es kann das Fehlen von König und Beamten sonach nur dem Nichtverkehren des zurückgekauften Weibes mit seinen Buhlen gleichgesetzt werden. Wir können daher das dem **וְנָכַח מַצְבֵּה אִסוּר** Entsprechende nur in dem Fehlen von Opfern, Malsteinen, Ephod und Teraphim finden. Diesen seinen Jahvecultus, welchen der Prophet ja freilich dem heidnischen gleich werthet, wird es entbehren. Ueberhaupt kommt das Ephod allein wie in Verbindung mit Teraphim nur als Einrichtung des altisraelitischen Cultus vor. Und daß auch die **מַצְבֵּה** eine solche war, lehrt die Väter- und Stammsage. Daß alles dies auch Einrichtungen der kananäischen Gottesverehrung waren, ist freilich a priori gewiß, aber für unsere Frage nebensächlich.

die Befragung des Ephod oder des Ephod und der Teraphim steckt, spricht der Verf. direct aus, wenn er aus jenen Worten den Satz bildet  $\text{וְהִתְרַקְּסוּ דְבָרָיו אִין}$ <sup>1)</sup>. Das vorausgehende  $\text{וְהִתְרַקְּסוּ דְבָרָיו אִין}$  aber bildet er zu  $\text{וְהִתְרַקְּסוּ דְבָרָיו אִין}$  um. Für dieses Verhältniß beider Stellen dürfte zeugen, daß nur in ihnen eine solche Zusammenstellung der  $\text{וְהִתְרַקְּסוּ}$  und des  $\text{וְהִתְרַקְּסוּ}$  sich findet.

Nun verräth sich aber der Epigone darin deutlich, daß er  $\text{וְהִתְרַקְּסוּ}$  und  $\text{וְהִתְרַקְּסוּ}$  gleich setzt, während nach älterer Vorstellung nur die die  $\text{וְהִתְרַקְּסוּ}$  befragenden Personen den  $\text{וְהִתְרַקְּסוּ}$  gleich gestellt werden können. Es ist die einzige Stelle, an welcher im A. T. die Teraphim als *redend* erscheinen, nur hier und Ez. 21, 26 erscheinen sie *überhaupt* als Orakel gebend. Aber Ezechiel zeigt deutlich, daß er noch bessere Kunde über dieses Orakel hat. Er redet von  $\text{וְהִתְרַקְּסוּ דְבָרָיו}$ . Sie sind an dem betreffenden Orte ein von einem Heiden *benutztes* Orakel. Als solches kann jedes Götzenbild, ja schließlich jede Quisquilie<sup>2)</sup> benutzt werden. Der Israelit aber fragt in alten Zeiten nicht die Teraphim sondern Jahve und erfährt Gottes Willen durch das herbeigebrachte Ephod. Und die Antwort gibt *Jahve* durch den das Ephod (bezw. die Urim und Tummim) befragenden Priester, nicht geben sie die Teraphim. Darin daß Deuterozacharja sagt  $\text{וְהִתְרַקְּסוּ דְבָרָיו}$  verräth er sich als Epigone, welcher für seine Vorstellungen von altisraelitischer Gottesverehrung auf die Lectüre und die trüb fließende Ueberlieferung angewiesen war.

<sup>1)</sup> Auf den Plural  $\text{וְהִתְרַקְּסוּ}$  lege ich kein Gewicht. Aus Hos. 3, 4 sieht man nur, daß von  $\text{וְהִתְרַקְּסוּ}$  kein grammatischer Singular gebildet werden konnte.

<sup>2)</sup> Man denke an die *σπλαγχνοσκοπία, ήπατοσκοπία, ύδρομαντεία, κοσκινομαντεία, φυλλομαντεία* der Alten oder an die läppischen Orakel, welche sich als Scherze aber wohl auch als wirklicher Aberglaube bis auf unsere Tage in unserm Volke erhalten haben.

Weit entfernt also ein Anzeichen vorexilischer Abfassung zu sein, wie die Kritiker behaupten, ist diese Erwähnung der Teraphim wegen ihrer absonderlichen Art, welche die Kritiker nicht beachtet haben, als Beweis für eine recht späte Abfassung <sup>1)</sup> dieser Stelle in Anspruch zu nehmen. Und zwar würde sie als solcher anzusehen sein, auch wenn die hier behauptete Abhängigkeit von 1 Sa. 15, 23 sich nicht erweisen liefse.

Keinerlei Zweifel aber läßt uns Deuterozacharja über sein Zeitalter, wenn er weiter erzählt, Israel sei, weil es sich in der Vergangenheit nicht an Gott gewandt, sondern auf *קוסמים ורפסים חלמה* verlassen habe, wie Schafe fortgewandert (*נָסְעוּ כְמוֹ צֹאן*) und befinde sich noch im Elende (*תַּעֲנִי*), weil es keinen Hirten habe. Zudem ist Deuterozacharja hier abhängig von Ez. 34, 4 ff., wo es von Israel

<sup>1)</sup> Bei diesem Sachverhalte bedarf es keinerlei Nachweises, daß noch in nachexilischer Zeit Zauberei u. s. w. unter den Juden vorgekommen sei. Hengstenberg, Christol. III, 1<sup>s</sup>. S. 626 verweist auf Actor. 8, 9. 18, 6. Jos. Archaeol. 20, 6. 6. Bell. Jud. 2, 12. 28. Im Exile selbst ist dieselbe sicher noch im Schwange gewesen. Jer. 44, 8 ff. Jes. 65, 3—5. Lev. 17—26 kennt noch das Verbot sich an *אֲכֹזֵר* und *יָד עֵנִי* zu wenden. Lev. 20, 6. 19, 31. Der Priesterodex hat keins, woraus man auf ein totales Zurücktreten dieser Richtungen schließen darf. Maafsregeln, wie das von Nehemia durchgesetzte Verbot, fremde Weiber zu ehelichen, schnitten neue Infection ab. Daß solche Regungen aber noch in nachexilischer Zeit vorhanden waren, lehrt Malachi's Klage 3, 5 über die *מִכְשָׁפִים*. Treffen wir nun in n. t. Zeit, wie schon früher, solche Erscheinungen, so wird behauptet werden dürfen, daß unter dem Einflusse des Hellenismus und der im Gefolge desselben auftretenden Theokratie auch dieser Aberglaube wieder hier und da unter Judäern Wurzel geschlagen hat. Wie sehr z. B. die griechische Eroberung des Orients zur Verbreitung der chaldäischen Magier beigetragen hat, ist ja bekannt. Aber auch Abgötterei muß in Juda unter dem Einflusse des Hellenismus wieder Platz gegriffen haben. Nur so erklären sich die Maafsregeln des Antiochus Epiphanes, nur so die Wucht der Reaction gegen den Hellenismus. Bei diesem Sachverhalte kann daher auch 13, 2 *אֲבָרִית אֶת־שְׁמֹת הַעֲצָבִים מִן־הָאָרֶץ וְלֹא יִזְכְּרוּ עוֹד* nicht als Grund für vorexilische Abfassung ins Feld geführt werden.

heißt : וְהִסְפִּיעָהּ מִבְּלֵי רֶעָה und v. 8 : Gottes אֱלֹהִים sei von den Thieren des Feldes geplündert und gefressen worden קָטְאוּ רֶעָה. Ein besonderer Nachweis der Entlehnung wird hier gespart werden können, weil nachher der Beweis zu erbringen ist, daß die folgenden Abschnitte c. 10, 3—12. 11, 1—17. 13, 7—9 in ausgedehntester Weise auf Ez. 34 zurückgehen. Hieraus begreift sich zugleich, daß v. 2 ein recht passender Uebergang zur folgenden Weissagung ist.

c. c. 10, 3—12.

c. 10, 3—12 ist eine Weissagung, welche die Weissagungen Jer. 23, 1—8 und Ez. 34 wieder aufnimmt, jedoch so, daß sie die Grundgedanken dieser mit Gedanken und Wendungen anderer Propheten verquickt. Es ist ein Gewebe messianischer Erwartungen, in welchen jene genannten beiden Weissagungen die Kette, Gedanken aus dem Buche Jesaias, aus Hosea und Micha den Einschlag bilden.

Durch keinen Gedanken tritt Jeremia so sehr in Widerspruch mit der genannten prophetischen Entwicklung seit Jesaias, als mit der von ihm laut verkündeten Ueberzeugung, daß Jerusalem und Juda dem Untergange durch die Chaldäer zueile. Dieser Gedanke setzt mit ihm neu ein <sup>1)</sup>. Es ist einer seiner Grundgedanken, welchen den darüber zum großen Theil entrüsteten Zeitgenossen einzuprägen er nicht müde wird. Damit steht die Stellung im Zusammenhange, welche Jeremia dem Hause David gegenüber einnimmt <sup>2)</sup>. Er droht diesem den Untergang,

<sup>1)</sup> Er entspringt der rechten Erkenntniß der Lage seines Volkes. Ob ihn Uria aus Kirjat jéarim, Jeremias Zeitgenosse, spontan erfaßt hat oder von Jeremia darin abhängig gewesen ist, geht aus Jer. 26, 20 nicht hervor. Nur *allgemein* spricht ihn Micha 3, 12 aus, bei ihm wechselt er zudem mit ganz andern Vorstellungen von dem Endgeschehe Zions. Auch steht er dort als rhetorische Antithese.

<sup>2)</sup> Man vgl. im Gegensatz dazu Jes. 8, 1 ff.

die Beseitigung von der Herrschaft. Auf die Drohreden gegen die schlechten Nachfolger des Josia c. 22 folgt c. 23, 1—8 ein das gegenwärtig an der Regierung befindliche königliche Haus bedrohender Weheruf. Es erscheint in ihm unter dem Bilde schlechter Hirten<sup>1)</sup>, welche die ihnen anvertraute Heerde ins Elend geführt und zerstreut haben. Sie haben nicht nach ihr gesehen (קָרַע), deshalb wird Jahve nach ihnen sehen. Er wird nach ihrer Entfernung den Rest der Heerde sammeln aus den Ländern, wohin sie zerstreut worden sind, und sie in das Land zurückführen, damit sie dort fruchtbar sind und sich mehren. Dann gibt er ihnen neue Hirten, welche sie weiden. David aber erweckt er einen gerechten Spross (קִנְיָא), welcher als König über Israel herrscht. In jenen Tagen wird Juda gerettet werden und Israel sicher wohnen. Man sagt dann nicht mehr: „beim Leben Jahves der Israel aus Aegypten heraufführte“, sondern: „beim Leben Jahves, welcher den Samen des Hauses Israel aus dem Nordlande zurückführte und aus allen Ländern, wohin ich sie verstofsen, dafs sie in ihrem Lande wohnen.“

Man sieht sofort, dafs sich der Inhalt von Za. 10, 3—12 in den wesentlichsten Punkten mit dieser Weissagung Jer. 23, 1—8 deckt. Einzelne Abweichungen von derselben erklären sich, wie weiter unten nachzuweisen sein wird, daraus, dafs Deuterozacharia daneben deren Wiederaufnahme durch Ez. c. 34 vorlag. Ezechiel deutet das Bild von der Heerde weiter aus und schildert sowohl das Benehmen der früheren Hirten gegen die Heerde, als das Verhalten der einzelnen Glieder der Heerde zu einander. Ezechiel hat die Bestrafung und Entfernung der schlechten Hirten, welche Jeremia androht, bereits erlebt. Hierdurch

<sup>1)</sup> Wie denn auch sonst Jeremia Könige und Machthaber als Hirten, ihre Völker als Heerden zu bezeichnen liebt. 2, 8. 3, 15. 6, 3. 10, 21. 22, 22. Vgl. auch 18, 17 Israel Jahves Heerde.

kömmt ein von Jeremias Schilderung abweichender Zu in seine Darstellung. In sehr bemerkbarer Weise unterscheidet er sich aber weiter dadurch von Jeremias, daß e Gott nicht nur die Heerde zurückführen, sondern sie ih auch auf den Bergen des heiligen Landes weiden läßt. Erst später verlautet, daß sein Knecht David das thu und als נָשִׂיא in der Mitte der Heerde weilen werde. Di Idee des König-Messias beginnt eben bei Ezechiel zu verbleichen.

Insofern nun für den Verf. die Hirten wie für Jeremias am Ruder sind, während Ezechiel auf ihre bereits erfolgte Entfernung zurückblickt, war es nur naturgemäß, daß er sich mehr an den Gedankengang des Jeremias als an den Ezechiels hielt. Er beginnt v. 3 mit וְעַל-הָרְעִים הָרָה אֲפִי so auf das וְעַל-הָרְעִים Jer. 23, 2 zurückgreifend <sup>1)</sup>. Aber wenn er fortfährt וְעַל-הָעֹדִים אֶפְקֹד, so sieht man deutlich, wie hier einzelne Züge aus der Weissagung Ez. 34 einzufliessen beginnen. Zwar אֶפְקֹד hat e noch aus Jeremias, welcher den Hirten droht : הָיָה סֶקֶד אֶחָדֶיכֶם קָעַלְלִיכֶם; und zwar zeugt sowohl das Object bei Jeremias, als der Umstand, daß bei letzterem פָּקֵד durch vorausgehendes אָחָדָם אֶפְקֹדָם ולא veranlaßt worden ist, für die Priorität Jeremias. Dagegen ist עֹדִים aus Ezechiel entlehnt, nach welchem v. 17 Gott richten wird בָּיָדָא לְשֹׂהֵה לְעֹדִים וְלַעֲוִדִים. Während jedoch bei Ezechiel die Böck und Widder, welche die übrigen Schafe stossen, ihnen da gute Futter wegfressen, das klare Wasser wegtrinken u. s. w. die Mächtigen und Vornehmen der exilischen Gemeind

<sup>1)</sup> Schon darin verräth sich Deuteroszacharja als Nachahmer, da er sich in ganz abrupter Weise nur an die Hirten wendet, so an die aus Jeremias und Ezechiel wohl bekannten in scheinbar dunkler Red anspielend. Jer. 23, 1 beginnt : „O Hirten, welche die Schafe mein Weide verderben u. s. w.“ und Ez. 34, 1 : „Menschensohn, weissage wid Israels Hirten.“

sind, setzt Deuterozacharja die  $\text{צבא}$  und  $\text{צבא}$  gleich. Er versteht darunter im Allgemeinen soviel wie Obrigkeit, wie dies der folgende Vers deutlich beweist <sup>1)</sup>).

Die besondere Situation, aus welcher heraus Deuterozacharja im Gegensatze zu seinen Vorbildern Jeremias und Ezechiel schreibt, verräth sich deutlich in der Fassung von v. 3. Der Verf. fährt fort: „*denn Jahve der Heere sucht ihm seine Heerde, das Haus Juda, und macht es wie ein Prachtroß im Streite.*“ Der Zusammenhang mit Jeremias ist hier nur noch durch  $\text{צבא}$  angedeutet. Dagegen kann er die v. 3 bei Jeremias folgende Verheißung von der Sammlung der Heerde so wenig brauchen wie deren Aequivalent bei Ezechiel 34, 12. Denn die Heerde, das Haus Juda, ist nicht erst zu sammeln. Es ist bereits als geordnetes Ganzes vorhanden, es steht nur unter gottwidriger Leitung. Es bedarf nur der Beseitigung dieser, nur der Aufrichtung eines gottwohlgefälligen Regimentes. Dann hat es um seine Freiheit zu kämpfen und kann auch Ephraim befreien.

Da sonach Juda sich zu seiner Zeit in einer wesentlich anderen Situation befindet als zu den Zeiten des Jeremias und Ezechiel, da für Deuterozacharja die Einsetzung einer neuen Obrigkeit nur die Befreiung Judas von fremdem Joche und Ephraims aus der Gefangenschaft vermittelt, nicht aber den Anbruch der messianischen Zeit bedeutet, so muß Deuterozacharja sich im Folgenden von der Darstellung Jeremias und Ezechiels emancipiren. Er verfährt jedoch auch bei der nun folgenden Beschreibung der Einsetzung des neuen Regimentes und des Kriegszuges Judas

---

<sup>1)</sup> Wie sehr an dieser Stelle jede Untersuchung fehl greift, welche nicht Jer. 23, 1 und Ez. 34, 17 zum Ausgangspunkte nimmt, zeigen die Erörterungen der Exegeten zu  $\text{צבא}$ .

gegen die Heiden nicht selbständig, sondern lehnt sich auch hier überall an ältere Muster an.

Wenn Deuterozacharja in v. 4 betont, daß jede autoritative Gewalt von Gott (קטני) eingesetzt werden solle, so verheißt er den vollen Gegensatz zu jenem Zustande, über welchen Hosea 8, 4 in Gottes Namen klagt: *הקליכו ולא קטני*. Und wenn er weiter weissagt, daß die Judäer wie *Helden* werden sollen, *welche im Gassenkoth stampfen im Streite*, so wird dies, da es keine Art der Helden ist, im Streite im Gassenkoth zu stampfen, erst begreiflich, wenn man weiß, daß der Verf. hier an eine Weissagung des Mi. 7, 10 redenden exilischen Propheten anknüpft. Dort wird verheißt, daß die Feindin der Gemeinde wie Gassenkoth zertreten werden soll. Sonach ist Gassenkoth nichts als eine Bezeichnung der niedergeschlagenen Feinde.

Diese selben heißen nun am Schlusse von v. 5 *die auf Rossen Reitenden*. Der Verf. redet absichtlich scheinbar dunkel. Jeder mit Ezechiels Weissagungen Vertraute versteht den Ausdruck sofort. Denn Ezechiel hat demselben die symbolische Beziehung auf die Weltmächte aufgedrückt <sup>1)</sup>. Der Verf. aber gebraucht diesen Ausdruck als courante Münze.

Nach S. 45 f. haben wir in v. 5. 6 Deuterozacharjas geistiges Eigenthum anzuerkennen. Ebendort wie auch S. 63 ff. ist bereits besprochen worden, in welchem Verhältnisse dasselbe zu den verwandten Gedanken Jeremias und

<sup>1)</sup> Am. 2, 15 begegnet uns der Ausdruck *הסוים רכב* noch in der Bedeutung: *Kriegsmann zu Pferd*. Wenn Hos. 14, 4 sagt: *wir wollen nicht auf Bossen reiten*, so heißt das, wir wollen uns nicht durch von Aegypten gelieferte Kriegsmittel zu helfen suchen. Ebenso Jes. 80, 16. 81, 1. Dagegen beschreibt Ez. 38, 15 die in Gogs Heer streitenden Völker als *alle auf Bossen reitend*. Ebenso bezeichnet er 28, 6. 12. 28 die Buhlen Israels als *רכבי סוים*.



schiels steht. Doch vermag er auch diese seine eigenen danken nicht aussudrücken, ohne daß ihm Remissionen aus älteren Propheten einfließen. **וְיִשְׁכְּרוּם** v. 6 d 10 ist aus der Grundstelle Jer. 23, 3 geflossen; **וְיָצָא** aus Hos. 2, 23. An Hosea wird er dadurch erinnert, als er die Fassung Jeremias und Ezechiels (34, 12. 13) gab, wonach die Exulanten aus allen Ländern heimhrehn, wohin Gott sie zerstreut hat, und dafür die Exulanten aus Assur und Aegypten heimkehren läßt <sup>1)</sup>.

Mit v. 8 gibt Deuterozacharja, soweit dies nach an oben Angeführten möglich ist, Jer. 23, 3 genau wieder. **וְיָצָא וְיָבֵא וְיָבֵא וְיָבֵא** umschreibt jeremianisches **וְיָצָא וְיָבֵא** nicht jedoch findet sich in dieser Grundstelle etwas dem **וְיָצָא** entsprechendes. Es liegt hier eine Anspielung auf es. 7, 18 vor. Jetzt wird Jahve auch herbeilocken von an Flüssen Aegyptens und aus dem Lande Assur, jedoch nicht Verwüster seines Landes, sondern sein eigenes Volk, essen er sich wieder erbarmen will.

Nach v. 9 soll sich Ephraim vor der Heimkehr im Exile wunderbar mehren. Es gleicht einer dort von Gott ausgestreuten Saat, welche aufgeht und reiche Frucht trägt. Also wendet Gott die Strafe des Exiles zum Heile. In diesem Bilde regte ihn wohl der Ausdruck Jeremias 23, 8 an, daß Gott **וְיָצָא וְיָבֵא וְיָבֵא וְיָבֵא** doch ist es ihm nicht eigenthümlich. Auch Jeremias hat es, wenn er 31, 27 weissagt: „*Siehe Tage kommen — spricht Jahve — da besäe ich das Haus Israel und das Haus Juda mit Samen von Menschen und Samen von Vieh.*“ Er gebraucht es aber, wie die Form beweist, nach dem Vorgange von Hos. 2, 25. Natürlich hat er es der Situation

<sup>1)</sup> Diese zwei alten Weltmächte hatten sich, wie wir weiter unten sehen werden, zu Deuterozacharjas Zeit in neuer verjüngter Gestalt erhoben. In ihren Ländern wohnten zahlreiche Glieder des Bundesvolkes als Exulanten.

entsprechend umgebogen. Denn bei Hosea und Jeremias säet Gott die Saat im Lande — hier muß sie unter den Heiden gesäet werden. Uebrigens ist es nur eine Abart des bei den Propheten allgemein verbreiteten Gedankens von der wunderbaren Mehrung des Volkes Israel in der messianischen Zeit <sup>1)</sup>.

Auch durch v. 10<sup>a</sup> werden wir an hoseanische Gedanken erinnert. Außer an Hos. 11, 11 aber auch an Jes. 27, 12. 13. v. 10<sup>a</sup> dagegen erinnert an diejenige Gestaltung der messianischen Hoffnung, welche sich Mi. 7, 14. 15. Ob. 19. 20 zeigt. Die Schlussworte ולא ימצא לרם entstammen der Stelle Jos. 17, 16. v. 11 von והגבשושני erinnert an Jes. 11, 15.

B. c. 11, 1—17. 18, 7—9.

Kaum an einer anderen Stelle verräth sich die eigenthümliche Manier Deuterozacharjas, auf Grund älterer Weissagungen eine neue auszuarbeiten, so deutlich, wie in c. 11, 1—3. Zu Grunde liegt, wie bereits Hengstenberg in allem Wesentlichen richtig erkannt hat, die Stelle Jer. 25, 34—38. Dort heisst es :

(84) הֲלִירוֹ הַרְעִים  
וְעָקְבוּ וְהִרְפְּלוּ אֲדִירֵי הַצֹּאן  
כִּי מָלְאוּ יְמִינְכֶם לַמִּבְחָחַ  
וְנִסְלַחְתֶּם בְּכָלִי חֲמָדָה : <sup>2)</sup>  
(85) וְאָבֵד מָנוֹס מִן־הַרְעִים  
וְסִלְיָהּ מֵאֲדִירֵי הַצֹּאן :

<sup>1)</sup> Hos. 2, 2. Jes. 9, 2. Mi. 2, 12. 4, 6 f. Jer. 31, 8. Es. 36, 10 ff.

<sup>2)</sup> Das die Zeile unförmlich anschwellende und jeder Erklärung spottende וְחִסְיוֹתֵיכֶם ist nach LXX zu streichen. Es ist vielleicht nur aus verwischtem כְּכָלִי entstanden und neben der Correctur stehen geblieben.

קול צעקה הרעים (86)  
 ויללה אדירי הצאן  
 כי שרד י' אה-מך עיחם :  
 וקרפו נאוח השלום (87)  
 מפני תרון אדירי' :  
 עוב כבסיד סבא (88)  
 כי היתה ארצם לשמה :

Den v. v. 34 und 35 des massoretischen Textes bilden sechs Zeilen des Jeremias stellt Deuterozacharja auch inerseits sechs Zeilen gegenüber. Doch setzt er an die alle der Hirten, welche Jeremias zu weinen auffordert, e Cypressen (des Libanon) und die Eichen Basans, und iederholt dem entsprechend die Aufforderung zum Weinen. e weinen aber darüber, das andere Baumriesen gefällt orden sind. Der Libanon selbst wird aufgefordert seine bore zu öffnen, damit das Feuer seine Cedern verzehre. lle diese Züge hat Deuterozacharja bei Jeremias nicht rgefunden. Doch sind sie deshalb nicht als originell an- sehen. Sie in die von Jeremias entlehnte Form zu füllen ar dem Verf. durch zahlreiche andere Stellen an die Hand egeben, in welchen die Cedern Libanons, die Eichen asans als Bild der Grofsen und Mächtigen erscheinen, ofür Jeremias in der Grundstelle das Bild der Hirten ge- raucht hatte. Jes. 2, 13. 10, 34. 37, 24. Ez. 17, 3. 31, 3. n andern hinwiederum wird in kühner Prosopopoeie ge- childert, wie Libanon, Basan u. s. w. von Gottes Gerichte etroffen werden. Nah. 1, 4. Jes. 29, 17. (vgl. 14, 8.) Das וראכל את-ארני Ri. 9, 15 וראכל אש בארץ אלקי veranlaßt sein.

In v. 3 hingegen schließt sich der Verf. viel enger n seine Vorlage an, jedoch so, das er die beiden Zeilen

קול צעקה הרעים  
 ויללה אדירי הצאן

einer zusammenzieht :

קול יללה הרעים

Dafs er aber nicht aus der ersten Zeile צַעֲקָה sondern aus der zweiten וּלְלֵחַ beibehält, mag dadurch veranlaßt worden sein, dafs Jer. 25, 34 mit הִלִּילִי beginnt, was er v. 2<sup>i</sup> verwandt hatte. Doch läfst er אֲדִירֵי הַצֹּאן nicht ganz fallen, sondern verflucht es in die folgende Zeile, indem er statt מְרַעֲיָהם כִּי יִשְׂרָד י״י מְרַעֲיָהם des Jeremias sagt וּלְלֵחַ אֲדִירֵי הַצֹּאן bringt er ausserdem einen zweiten in וּשְׂמֵחַ בְּסִדְרִים nach. Die Wahl von וּשְׂמֵחַ בְּסִדְרִים aber ist durch das Jer. 25, 38 folgende עֹב בְּכַסֵּד סָבוּ veranlaßt worden. Die dort weiter folgende Begründung כִּי הִרְחֵף אֶרְצָם לְשׂוֹמֵה des Deuterozacharja durch כִּי יִשְׂרָד גְּאֹן הַיַּרְדֵּן ersetzt. Auch das letztere ist aber eine jeremianische Redensart : 12, 5. 49, 19 (auch 50, 44). Sie ist aus 12, 5 dem Verf. in die Feder geflossen und zwar trotzdem hier der Löwe nur angedeutet, 49, 19. 50, 44 aber genannt ist. Denn wenn er v. 4 fortfährt וְהִרְחֵף אֶת-צֹאן הַיַּרְדֵּן, so ward der Ausdruck וְהִרְחֵף אֶת-צֹאן הַיַּרְדֵּן veranlaßt durch Jer. 12, 3 : וְהִרְחֵף אֶת-צֹאן הַיַּרְדֵּן לְיוֹם חֲרָבָהּ. Es wird also hier ein Bild, welches wir bei Jeremias entstehen sehen, von Deuterozacharja als fest ausgeprägtes verwerthet<sup>1)</sup>. Zugleich begreifen wir nun aber auch, weshalb gerade hier Jer. 25, 34—38 vorgeschoben und mit Jer. 12, 3—5 verflochten wurde. Es ward das veranlaßt durch die Worte Jer. 25, 34<sup>b</sup> : כִּי תִלְאוּ יְמֵיכֶם לְטֹבָהּ.

Sonach ist וְהִרְחֵף אֶת-צֹאן הַיַּרְדֵּן derjenige Begriff, auf welchen es Deuterozacharja von 11, 1 an ankommt. Es ist aber nun c. 11, 1—17. 13, 7—9 eine auf dem gleichen Grunde wie c. 10 erwachsene Weissagung. Hatte in c. 10 Deuterozacharja sich enger an Jer. 23 als an Ez. 34 angeschlossen, so bringt er jetzt eine Reihe von Zügen aus Ez. 34 nach, welche er c. 10 nicht hatte verwerthen können.

<sup>1)</sup> Man sieht hieraus, wie sehr diejenigen Kritiker im Unrechte sind, welche 11, 1—3 für eine besondere Weissagung halten.

Es ist c. 11, 4—17. 13, 7—9 eine Ausdeutung und Anwendung desjenigen, was wir Ez. 34, 2—10 lesen. Auch die schriftstellerische Manier ist die gleiche wie bisher: die Vorstellungen der Grundstelle werden in ausgedehntem Maasse mit denen anderer versetzt und auf diese Weise wie durch Hinzuthun eigener Gedanken wird das Ganze den Zeitverhältnissen angepaßt.

Es ist der Prophet, welcher v. 4 den Auftrag bekommt, die Heerde der Schlachtung zu weiden, und sie nach v. 7 a. E. weidet. Was er dabei den Schafen gethan, wird uns nicht berichtet. Aber sicher denkt der Verf. an das Gegentheil dessen, was nach v. 17 der schlechte Hirt den Schafen thut. Letzteres ist aber zugleich das Gegentheil dessen, was Gott nach Ez. 34, 15 ff. den Schafen thun wird, wenn er dereinst die Hut seiner Heerde übernimmt. Sahen wir nun schon S. 26 f., daß hier der Prophet nur Stellvertreter Gottes ist, so wird weiter zu schliessen sein, daß nach Deuterozacharias Meinung Gott die Weissagung Ez. 34, 15 ff. an seinem Volke hat erfüllen wollen, aber durch das Benehmen seines Volkes daran verhindert worden ist. Ist ferner der gute Hirt als Vertreter Gottes thätig, so werden die drei Hirten, welche der Prophet in einem Monate (?) beseitigt, nicht schlechte Hirten im Allgemeinen, sondern die dem Gottesreiche widerstrebenden Weltreiche sein <sup>1)</sup>.

In v. 5 begründet Deuterozacharia, weshalb er v. 4 Israel die Heerde der Schlachtung genannt hat. Es sind Schafe, welche ihre Käufer schlachten. Hiermit gibt er den Ez. 34, 3 erhobenen Vorwurf wieder: „Das Fett eßt ihr und in die Wolle kleidet ihr euch, das Feiste schlachtet ihr.“ Hierbei aber verschulden sich die Käufer der Heerde

---

<sup>1)</sup> Man denkt dann am besten an die drei einander ablösenden Weltreiche der Assyrer, Babylonier, Perser.

nicht. Hiermit spielt Deuterozacharja an auf Jer. 50, 6 f., wonach Jsrael eine irrende Heerde ist; *alle die es finden verzehren es und seine Feinde sprechen: wir werden nicht verschulden*<sup>1)</sup>. Dafs die Feinde Israels aber nicht verschulden, dies kommt hier daher, dafs sie eben die Käufer der Heerde sind. Sie haben dieselbe von ihren Herren (אֲדָמָי) verkauft (מִכְרֵיהֶן) erhalten. Letztere hinwiederum denken, wenn sie die Heerde preisgeben: „*Gepriesen ist Jahve, wenn ich nur reich werde*“. Hier spielt der Verf. an auf Hos. 12, 9: *Ephraim sprach, bis ich doch reich geworden, habe Vermögen mir erworben. Ob all des von mir Erworbenen trifft mich keine Schuld, welche zu bülsen wäre*.“ Eben wegen dieser nur auf Erwerb und Bereicherung ausgehenden Gesinnung nennt Deuterozacharja die Leiter der Heerde *Kanänder* v. 7 und 11. Auch hierin hat er Vorgänger. Hos. 12, 8 heifst Ephraim geradezu Kanaan. „*Kanaan hält trügerische Wage, zu betrügen liebt es*.“ Und Zeph. 1, 11 nennt die sich mit Geld schleppenden אֲנִי עָם פְּנֵי. Da vorher eine Anspielung auf Hos. 12, 9 sich vorfand, so wird der Verf. dabei an die erstere Stelle gedacht haben.

Der zeitgeschichtlichen Situation muß es angehören, dafs Deuterozacharja einen im Interesse der Könige geführten Krieg aller Völker untereinander erwartet, welchem Israel infolge besonderer göttlicher Gnadenveranstaltung enthoben sein soll v. 6, jedoch schliesslich, weil es Gottes Regiment verschmäht, verfällt v. 10. Dagegen war ihm das von Gott angewandte Mittel der Bewahrung, der Abschluss eines Vertrages mit den Völkern, durch Ez. 34, 25: „*ich will für sie einen Friedensbund schliessen*“ an die Hand gegeben. Ob Deuterozacharja dabei zugleich Hos. 2, 20 vor Augen hatte, welche Stelle diesem Worte Ezechiels

<sup>1)</sup> Umgekehrt Jer. 2, 3.

zu Grunde liegt, kann unbestochen bleiben. Jedenfalls verräth sich aber die Entlehnung auch darin, daß das Bild nicht festgehalten wird. Während bei Hosea und Ezechiel das Bündniß mit den wilden Thieren geschlossen wird, so geschieht es hier mit den Völkern selbst, deren Bild bei jenen die wilden Thiere sind.

Als Eigenthum wird man dem Verf. zuerkennen dürfen das Bild von den beiden symbolischen Stäben, mit welchen die Heerde geweidet wird <sup>1)</sup>. Das gleiche gilt selbstverständlich von der gegenseitigen Verwerfung von Hirt und Heerde, von dem Begehren des Hirten, seinen Lohn zu empfangen und von seiner Ablohnung. Es sind das nur weitere Ausdeutungen des Bildes vom Hirten.

Dagegen zieht der Verf. v. 9 in den Worten: „*was stirbt, mag sterben, und was umkommt, umkommen*“ dasjenige kurz zusammen, was Ez. 34, 4 über die Thätigkeit der schlechten Hirten berichtet: „*die Schwachen habt ihr nicht gestärkt und das Kranke nicht geheilt, und das Verwundete nicht verbunden, und das Versprengte nicht zurückgebracht und das Verlorene nicht gesucht.*“ Er drückt sich aber hier so kurz aus, weil er diesen, mit einer kleinen Modification Ez. 34, 15 wiederholten Gedanken, nochmals v. 16 in die Beschreibung des schlechten Hirten verwebt. Dort aber sagt er, sich viel enger an Ezechiel anschließend: „*nach dem, was zu Grunde gehen will, sieht er nicht, das Verirrte sucht er nicht, das Verwundete heilt er nicht, und das Gesunde erhält er nicht, und das Fleisch des Fettes isst er und ihre Klauen spaltet er.*“ Mit dem: „*das Fleisch des Fettes isst er*“ hat er dem Sinne nach Ez. 34, 3: „*die Fette schlachtet ihr*“ nachgetragen. Dagegen darf man vielleicht in יִסְרֵיִן וְיִסְרֵיִן יִסְרֵיִן eine Anspielung auf Ez. 34, 4 וְיִסְרֵיִן אֶתְּמֵן וְיִסְרֵיִן erblicken. Wenn Deuterozacharia aber v. 9 hinzufügt: „*eins fresse das Fleisch des andern*“ so

<sup>1)</sup> Ueber ihre Bedeutung s. S. 28.

drückt er damit unter einem andern Bilde den Sinn des Ez. 34, 17 f. den Böcken gemachten Vorwurfes aus.

Dafs der Verf. dem guten Hirten 30 Sekel Silber als Hirtenlohn spenden läfst, v. 12, pflegt man nach Ez. 21, 33 zu erklären. Dagegen scheint ihm bei der Formulirung des göttlichen Befehles, nochmals seinem Volke als Abbild eines (schlechten) Hirten zu dienen, v. 15, die Stelle Hos. 3, 1 vorgeschwebt zu haben. Dem dort sich findenden Befehle **עוד לך ארוב-אשה** entspricht genau der hier an den Propheten ergehende : **עוד קח-לך בלי רעה**.

Das Verhältnifs, in welchem einerseits 11, 16 und 13, 7 zu Ez. 34, 4. 5, andererseits 11, 17 und 13, 7 zu Jer. 50, 37. 38 stehen, ist bereits S. 31 besprochen worden. Auch sonst ist in 13, 7—9 Anlehnung an ältere Muster sichtbar. Die Anrede an Gottes Schwert erinnert an Jer. 47, 6, das **הספינה הוצאן** an Ez. 34, 5, die **צערים**, gegen welche Gott seine Hand erhebt, an Jer. 14, 3. Der Gedanke, dafs in dem Gerichte, welches über die letzteren ergehen soll, zwei Drittel umkommen werden, das dritte Drittel aber nach nochmals erfolgter Läuterung Gottes Volk bilden soll, ist nur eine Variation des schon von den älteren Propheten vertretenen, besonders aber Jesaias geläufigen Gedankens, dafs nur ein Theil des Volkes im Gerichte behalten, dann aber der Stamm eines neuen, in Gottes Wegen wandelnden Volkes werden soll. Die Form von 13, 8 f. erinnert am meisten an Ez. 5, 12 : „*Ein. Drittel von dir soll an der Seuche sterben und durch Hunger umkommen in deiner Mitte und das (andere) Drittel soll durchs Schwert fallen rings um dich und das (letzte) Drittel will ich in alle Winde zerstreuen und das Schwert hinter ihm her ziehen.*“ In den letzten Worten dieser Stelle findet sich auch bereits der 13, 9 ausgeführte Gedanke angedeutet. In einem andern Bilde weissagt Jes. 6, 13 das Gleiche. Dagegen schliesst sich das von Deuteroszacharja gebrauchte Bild vielmehr an Jes. 1, 25 an. Vielleicht is



sogar das  $\text{וְאֶשְׂכַּח יְדֵי עַל}$  durch das  $\text{וְאֶשְׂכַּח יְדֵי עַלֶּיךָ}$  letzterer Stelle veranlaßt worden.

Dieser Gedanke, daß Israel durch ein läuterndes Strafgericht hindurch gehen müsse, um der Segnungen der messianischen Zeit theilhaftig werden zu können, ist nun ein Gedanke der vor Jerusalem's Zerstörung weissagenden Propheten. Diese erblicken in dem Ansturm der Assyrer, Scythen, Chaldäer dieses kommende Gericht. Begegnet uns dagegen der Gedanke wie hier bei einem Propheten, dessen Weissagungen durchaus nachezechielischen Character an sich tragen, so erscheint er losgerissen von seinen naturgemäßen Voraussetzungen. Eben damit ist er aber als nicht original, als entlehnt ausgewiesen.

Ebenso müssen wir in  $\text{וְאֶנִּי אֶעֱנֶה}$  v. 9 eine Reminiscenz aus einem älteren Propheten, nämlich aus Hos. 2, 22—25 erblicken, mit welcher Stelle Deuterozacharja schon 10, 6 (s. S. 67) Bekanntschaft gezeigt hatte. Denn der Schluss von v. 9 : „und ich spreche mein Volk ist es und es spricht : *Jahve mein Gott*“ erinnert an Hos. 2, 25<sup>b</sup> : „und ich sage zu Nichtmeinvolk : *mein Volk bist du, und es wird sagen : mein Gott*“. Daß aber auf Seiten Deuterozacharjas wirklich eine Entlehnung vorliegt, verräth sich darin, daß er mit diesem Schlusse aus seinem Bilde fällt. Letzterem entsprechend wäre etwa zu sagen gewesen : „*ich allein werde es weiden,*“ oder : „*mein Hirt wird es weiden*“. Daß Israel früher nicht Gottes Volk, Jahve nicht Israels Gott gewesen sei, haben wir 11, 1—17. 13, 7—9 nirgends gehört.

C. c. 12, 1—14. c. 13, 1—6. c. 14.

Wir haben bereits S. 41 ff. gesehen, daß die Besiegung der  $\text{בְּנֵי יִן}$  durch das unter Gottes Anführung kämpfende, in seiner Heimath wieder vereinigte Gesamtisrael in der Weissagung Deuterozacharjas dieselbe Stelle einnimmt, wie bei Ezechiel die Ueberwindung Gogs und

seiner Völkerschaaren. Dasselbe ist nun auch von der c. 12 und c. 14 geweissagten Besiegung der gegen Jerusalem ausgezogenen Heiden zu behaupten. Es sind diese Capitel im Wesentlichen eine Wiederaufnahme der Weissagungen Ezechiels c. 38. 39 und wir sahen bereits S. 31, daß c. 12 ebenso auf 13, 9 folgt wie Ez. c. 38 auf c. 37, die Weissagung vom neuen Israel. Hieraus folgt aber weiter — selbstverständlich unter der von uns bis jetzt festgehaltenen Voraussetzung, daß Za. c. c. 9—14 einen Verfasser haben — daß c. c. 12, 1—16. 13, 1—6. 14. nur eine, von 9, 13 in der Detaillirung der Züge abweichende, Ausmalung desselben Grundgedankens sind. Aber auch diese verräth sich Ezechiel gegenüber sofort dadurch als secundär, daß der Zug der Völker eines naturgemäßen Anknüpfungspunktes entbehrt. Bei Deuterozacharja wird er durch nichts gefordert, er dient nicht zur Rechtfertigung Gottes, wiewohl zu seiner Verherrlichung, aber weit mehr zur Prüfung und Läuterung Jerusalems und zur Bekehrung der Heiden. Es ist ein vom Verf. fertig vorgefundenes, nur abweichend ausgeschmücktes und ausgemaltes, sowie einem andern Zusammenhange eingegliedertes, apokalyptisches Zukunftsbild.

Auch in diesen beiden Abschnitten bleibt Deuterozacharja seiner schriftstellerischen Manier getreu. Mit dem aus Ezechiel entlehnten Grundgedanken, daß alle Völker zu Hauf kommen, um die heilige Stadt zu vernichten, hierbei jedoch durch Gottes Einschreiten unter allerhand Wundern umkommen, verquickt er nicht nur individuelle Hoffnungen, welche aus den Zeitverhältnissen zu erklären sein werden, sondern daneben auch Ideen und einzelne Züge der Darstellung, welche er andern Propheten entlehnt hat.

Dieses Verhältniß ist sofort aus 12, 1—3 ersichtlich. Daß Jerusalem den zu seiner Vertilgung herbei geeilten Völkern zum  $\text{רָעַל קָם}$  werde, ist ein Bild, welches Ez. 38 sich

nicht findet. Es ist vom Verf. jedoch auch nicht frei erfunden, sondern gebildet mit Rücksicht auf das viel gebrauchte Bild vom göttlichen Zornbecher Jer. 25, 15. 49, 12. 51, 7. Ha. 2, 16. Thre. 4, 21.  $\psi$  75, 9. Ez. 23, 31—34. Jes. 51, 17—22. Und zwar scheint Deuterozacharja besonders die letztere Stelle vor Augen gehabt zu haben. Deuterojesaias knüpft in ihr <sup>1)</sup> an die vorhergenannte Weissagung Ezechiels an, welcher Juda zugerufen hatte: „Auf dem Wege deiner Schwester gingst du, so gebe ich ihren Becher in deine Hand, den Becher deiner Schwester sollst du trinken, den tiefen und weiten . . . . , den Becher der Oede und Verödung, den Becher deiner Schwester Samarien.“ An diese Strafverheissung knüpft Deuterojesaias, das Ende der Strafe weissagend, an. Jerusalem liegt ohnmächtig am Boden, denn es hat aus der Hand Jahves den  $\text{קֶבֶעַת טֶס רַחֵץ}$  (d. i. der weite, tiefe Becher Ezechiels) nehmen und ihn trinken müssen. Die Weissagung Ezechiels hat sich also erfüllt. Aber nun nimmt Gott den Becher aus der Hand des am Boden liegenden Jerusalems, welches denselben nicht weiter trinken soll, und gibt ihn in die Hand seiner Dränger. So bedroht auch Deuterozacharja Jerusalems Feinde. Allein er weicht dadurch von seiner Vorlage ab, daß er nicht aus der Hand Jerusalems den Zornbecher in die der Feinde übergehen, sondern Jerusalem selbst für die letzteren zum  $\text{רַעַל הָאֵל}$  werden läßt. Hat er unter  $\text{הָאֵל}$  eine Schale verstanden, so mag diese Wahl dadurch veranlaßt sein, daß alle Völker trinken sollen. Das Bild ist freilich unappetitlich, wo nicht thierisch, aber Deuterozacharja zuzutrauen. Hat er aber, was mir wahrscheinlicher ist,  $\text{הָאֵל}$  in der Bedeutung *Schwelle* gefaßt, so hat er dem gebräuchlichen Bilde von dem Taumelbecher ein verwandtes untergeschoben.

<sup>1)</sup> Dieser Sachverhalt wird namentlich durch eine Vergleichung von Jes. 51, 17 mit Ez. 23, 34 nahe gelegt.

Dafür nun, daß Deuterozacharja beim Schreiben von 12, 1—3 wirklich die Stelle Jes. 51, 17 ff. vorgeschwebt hat, wird man die Berührungen geltend machen dürfen, welche sich zwischen den einleitenden Worten 12, 1 und Jes. 51, 13 finden. Von dort her stammt die Bezeichnung Jahves als **נְטֵה שָׁמַיִם וְיָסַד אֲרֶץ**. Während ihn aber Deuterjesaias vorher **עֲשֵׂה** nennt, hat der Verf. letzteres, weil er eine solche Anrede nicht brauchen kann, umgesetzt in **וַיִּצְרַח רִחְוֵ-אָדָם בְּקִרְבוֹ**. Vielleicht hat ihn hierbei Jes. 42, 5 geleitet. Dort heißt Jahve : **בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְטֹטְטֵהֶם**. Dann aber fährt Deuterjesaias fort : **נִצַּח וְעָשָׂה לָעָם עֲלֵיהֶם רִחְוֵהוּ לְהוֹלִיכֵם בָּהּ**.

Von der Darstellung Ezechiels c. 38 f. weicht der Verf. darin etwas ab, daß er nicht nur im Allgemeinen weissagt, daß die gegen Jerusalem herangezogenen Völkerschaaren auf Israels Bergen umkommen werden, sondern ganz bestimmt erwartet, daß sie bei dem Versuche, Jerusalem zu erobern, scheitern und zu Grunde gehen. Doch hatte Deuterozacharja für diese Erwartung an Mi. 4, 11 ff. einen Vorgänger. Eigenthümlich ist ihm sonach nur die Vorstellung, daß Juda im Heere der Heiden mit gegen Jerusalem streiten muß.

Von 12, 4 an beginnt Deuterozacharja sich etwas freier zu bewegen. Wir werden darin ein Anzeichen dafür erblicken dürfen, daß er hier zur Besprechung von Dingen gelangt ist, welche ihn ganz besonders bewegen. Gerade aus dem jetzt Folgenden werden wir daher die sichersten Schlüsse auf das Zeitalter Deuterozacharjas ziehen dürfen. Zwar schließt sich Deuterozacharja auch noch im Weiteren an Ezechiel an. Doch durchbricht er dessen Gedankengang nicht nur durch Entlehnungen aus andern Propheten, sondern auch durch Einschaltung ganz selbständiger, in ausführlicher Darstellung entwickelter Zukunftsbilder. Aufser Ezechiel ist es wesentlich Joels Weissagung vom Tage des Herrn, an welchem die zur Vernichtung Jerusalems

herbeigeströmten Heiden im Thale Josaphat vernichtet werden, welche ihn beeinflusst. Doch werden wir auch noch manche Entlehnung aus andern Propheten auffinden.

Das Eingreifen Gottes zu Gunsten seiner Stadt, welches sowohl c. 12 als c. 14 berichtet, wird in c. 12 in einfacherer Weise beschrieben als in c. 14. Nach 12, 4 schlägt Jahve die Rosse der Heiden — letztere sind so- nach auch hier wie 11, 5 die auf Rossen Reitenden — mit  $\text{פָּרָסִים}$  und  $\text{פָּרָסִים}$ , die Reiter mit  $\text{פָּרָסִים}$ . Und zwar bildet der Verf. einen aus vier — sehr ungleichen — Zeilen bestehenden Vers. Z. 1. 2. 4 desselben enthalten je ein solches Nomen auf  $\text{פ}$ , Z. 3 nicht. Zugleich entspricht: „ich will öffnen meine Augen über dem Hause Juda“ nicht recht der 4. Zeile: „und alle Rosse der Heiden will ich mit Blindheit schlagen“. Schon das erweckt den Verdacht, daß hier vielleicht eine aus drei Zeilen bestehende Vorlage um eine vierte Zeile erweitert sein könnte. In Wirklichkeit enthält nun diese Vorlage, welche sich Dt. 28, 28 findet, nur eine Zeile, in derselben jedoch jene drei Nomina, auf  $\text{פ}$  Deuterozacharja benutzte diese drei Nomina, um auf Grund jedes derselben eine Verszeile zu bilden. Die fehlende vierte mußte er frei ergänzen und that dies in der vorliegenden Weise, da ihm kein viertes synonymes Nomen auf  $\text{פ}$  zur Hand war.

Infolge dieses Eingreifens Gottes zu Gunsten Jerusalems verlassen die Judäer die Sache ihrer Bundesgenossen und fallen über dieselben plötzlich her. Das Resultat ist, daß Jerusalem unerobert an seiner Stelle sitzen bleibt, wie auch nach c. 14, welche Weissagung Jerusalem zeitweilig erobert werden läßt, das Schlusresultat v. 11 dennoch lautet:  $\text{וַיֵּשְׁבֵה יְרוּשָׁלַם לְבָסוֹה}$ . Beide Stellen ruhen auf Joel 4, 20  $\text{וַיִּרְדְּדָה לְעוֹלָם תֵּשֵׁב יְרוּשָׁלַם לְדוֹר וָדוֹר}$ .

Eigenthümlich ist Deuterozacharja der Inhalt von 12, 6. 7; eigenthümlich auch der Vergleich, daß nach Errettung Jerusalems das Haus Davids wie Gott und wie

der Engel Jahves vor ihnen sein werde. Letzterer Vergleich zieht den andern herbei, daß der  $\text{לַחֲזָקִים}$  wie David sein werde. Einfacher liegt dieser Gedanke Joel 4, 16 vor: „*der Schwache spricht ein Held bin ich.*“ Daß aber der Engel Jahves vor den Gläubigen zum Schutze gegen deren Feinde kämpfe, oder sich um sie lagere, ist gleichfalls eine aus nachexilischem Schriftthume zu belegende Meinung  $\psi$  34, 8. 35, 5. 6.

12, 9 faßt kurz zusammen, was Ez. 39, 4—24 mit behaglicher Breite erzählt wird. Die neue Wendung, welche mit der messianischen Zeit eintreten soll, kann nur dann Dauer haben, wenn kein neuer Anlaß zu göttlichen Strafgerichten gegeben wird. Es müssen daher nicht nur die alten Sünden entweder durch Vergebung oder durch Bestrafung der Sünder gestöhnt werden, sondern es muß weiter durch eine besondere Gnadenveranstaltung Gottes ein neues Verfallen in Sünde unmöglich gemacht werden. Daher verheißt denn Ez. 36, 25—28 für die Zeit der Zurückführung Israels beides: „*Ich sprengte auf euch reines Wasser, daß ihr rein werdet, von allen euren Flecken und allem euren Schandwesen reinige ich euch, und gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist lege ich in euer Inneres u. s. w.*“ Und nach Ez. 39, 29 folgt auf die Besiegung Gogs die Ausgießung des Geistes Gottes.

Im Allgemeinen schließt sich nun Deuterozacharja an diesen Gedankengang Ezechiels an und nicht an den Joel, welcher 3, 1 die Ausgießung des Geistes Gottes beim Anbruche des Tages Jahves erwartet, und ihr die Rolle zuschreibt, das Volk Israel zum Bestehen dieses Tages geschickt zu machen, während er am Ende seiner Schilderung des Tages Jahves 4, 21 eine Tilgung der noch nicht gebüßten Schuld (durch Bestrafung der Sünder) voraussagt. Daß der Verf. diesen Gedankengang nicht einschlägt, kann bei dem Schreiber von 13, 2—6 nicht Wunder nehmen. Joel 3, 1 mußte diesem durchaus unsympathisch sein.

Deuterozacharja biegt aber nun Ezechiels Gedanken auf Grund eines ihn besonders bewegenden Vorfalles aus der unmittelbaren Vergangenheit um und bezieht das von ihm allgemein Ausgesagte auf ein bestimmtes Ereigniß und bestimmte Personen. Es ist daher in seiner Beschreibung der Ausgießung des Geistes eine ganz besondere **רוח**, welche Gott ausgießt, eine **רוח וְרוּחַנִי** und dieselbe wird nicht über Juda (besw. Israel) sondern über das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems ausgegossen. Dieser Geist bewirkt also, daß man Gnade erhält und um sie bittet, und nur die Genannten haben Veranlassung, um dieselbe zu bitten. Juda ist schon im Stande der Gnade, ihm ist schon geholfen, wie sich ja schon in dem Ezechiels wie Joels Gedanken durchaus fremden Zuge, daß Gott Juda zum Werkzeuge seiner Pläne wählt, der Umstand verräth, daß es bereits im Gnadenstande ist. Davids Haus aber und Jerusalems Bewohner bedürfen der Gnade wegen einer von ihnen begangenen Blutthat. Es bewirkt nun die **רוּחַ וְרוּחַנִי**, daß sie für dieselbe in der 12, 10—14 beschriebenen Weise Buße thun. Diese Schilderung ist Deuterozacharjas unbestreitbares Eigenthum und wenn irgendwo, wird man hier Indicien für die Bestimmung der Abfassungszeit von Za. 9—14 zu finden erwarten dürfen.

Nach erfolgter Buße vergibt Gott den Davididen und Jerusalemern ihre Schuld. Der Verf. läßt sie also nicht wie Es. 36, 24—28 mit dem Wasser der Sühne besprengt werden, sondern verheißt 13, 1, daß ihnen ein Quell in Jerusalem aufgethan werden soll. Hierin ist er abhängig von der Es. 47, 1 ff. ausgesprochenen, Joel 4, 18 wieder aufgenommenen, Erwartung, daß in der messianischen Zeit eine wunderbare, das Land befruchtende Quelle im Tempel entspringen solle. Die gleiche Vorstellung verwebt Deuterozacharja nochmals 14, 8 in seine Darstellung. Und zwar schließt er sich dort enger an Ezechiel (und Joel) an. Dort ist es eine Sommers und Winters strömende

und von Jerusalem aus zur Hälfte ins todte zur Hälfte ins Mittelmeer fließende Quelle. Es ist jedoch leicht zu beweisen, daß diese Erwartung nur Ez. 47 ursprünglich ist während ihr Vorkommen bei Joel und Deuteronomacharja auf Entlehnung beruht. Denn bei diesen ist die Vorstellung von ihren natürlichen Voraussetzungen losgelöst und steht — es gilt das namentlich von Joel 4, 18. Za. 14, 8 — völlig isolirt unter den übrigen messianischen Erwartungen. Das Tempelquelle Ez. 47 ist ein an richtiger Stelle stehendes Glied in der Kette ezechielischer Erwartungen von der Neugestaltung aller Verhältnisse im Lande. Der Kernpunkt dieser Erwartungen ist, daß Jahve künftig inmitten seines Volkes im Tempel wohnen soll. Wie vom Tempel aus die religiösen und sittlichen Lebensmächte über das Volk strömen, so von diesem auch der Segen der Fruchtbarkeit. Die Quelle, welche von jeher auf dem Tempelberge entsprungen ist und wohl von jeher als heilig gehalten hat, wird dann zu einem unüberschreitbaren Strom welcher die Ostmark fruchtbar und das todte Meer gesund macht. Dagegen geht die Quelle Joel 4, 18. zwar nicht vom Tempel aus. Allein sie ist nur ein einzelner Zufluß welcher in der Beschreibung der Fruchtbarkeit des Landes neben andern erscheint. Weshalb sie bei Joel vom Tempel ausgeht, was doch bei Ezechiel selbstverständlich ist, erfahren wir so wenig, als weshalb sie ins Akazienthal fließt. Ja sie steht so isolirt, daß man Joel 4, 18<sup>b</sup> streichen könnte, ohne daß eine Spur davon zurückbleiben würde, daß hier einst eine weitere messianische Erwartung gestanden habe. Noch deutlicher aber verräth sich die Entlehnung Za. 13, 2. 14, 8. An letzterer Stelle geht sie zunächst nicht vom Tempel sondern von Jerusalem aus. Der neue Tempel ist eben längst erbaut, aber die Tempelquelle die alte geblieben. Dann aber dient die erwartete Quelle nicht mehr dem speciellen Zwecke, die Ostmark fruchtbar und das todte Meer gesund zu machen. Sondern :



Hälfte nach Osten zur Hälfte nach Westen fließend verleiht sie dem ganzen Lande Fruchtbarkeit. Man würde Za. 14, 8 streichen können, ohne daß man etwas vermissen würde, Beweis genug, daß Deuterozacharja von dieser wunderbaren Quelle weissagt, nicht weil ihn seine eigenen Vorstellungen darauf führen, sondern weil diese Erwartung zu dem festen Bestande der messianischen Erwartungen seiner Zeit gehörte. Vollends aber verräth sich der Epigone in der midraschartigen Auslegung der ezechielischen Weissagung, welche Deuterozacharja 13, 2 gibt. Jene Tempelquelle ist hier ein großes Sühnwasser geworden, ein  $\text{קַיִן הַיְדֵּי}$  und  $\text{קַיִן הַיְדֵּי}$  <sup>1)</sup> für die Davididen, Leviten und anderen Jerusalemer.

Vielfach irreführt hat Deuterozacharja die Kritiker, wenn er 13, 2 fortfährt: *„ich vernichte die Namen der Götzen aus dem Lande und nicht gedenkt man ihrer mehr.“* Die Namen der Götzen zu vernichten ist recht gezwungen, wohl aber erklärt sich die Wahl des Ausdruckes, wenn dem Schreiber Hos. 2, 19 vorschwebte: *„ich will entfernen die Namen der Baale aus ihrem Munde und nicht erwähnt man sie ferner mit ihren Namen.“* Es ist ferner zu beachten, daß an die Beseitigung des Götzendienstes angeschlossen wird die Beseitigung der Prophetie — und zwar der Prophetie überhaupt, nicht blos der falschen <sup>2)</sup>. Denn Deuterozacharja richtet sich dabei nach den Dt. 13, 6—12. 18, 20 über Götzendienst und falsche Prophetie gegebenen Bestimmungen. Und zwar läßt er gegen die sich als Propheten Aufthuenden die eigenen Angehörigen ebenso verfahren, wie es in der ersteren Stelle für den

<sup>1)</sup> Nu. 8, 7. 19, 4. 18. 20—22.

<sup>2)</sup> So umschreiben schon LXX Trgm. Ps. Allein trotz  $\text{אֵין מִזְכֵּרָם}$   $\text{אֵין מִזְכֵּרָם}$  ist, wie das Folgende ausweist, vom Weissagen überhaupt die Rede.

Fall der Verführung zum Götzendienst befohlen ist. Aus diesem Verhältnisse läßt sich wohl entnehmen, daß zur Zeit des Verf. allerdings im Lande Götzendienst vorhanden war, aber kaum Gefahr, daß ihm Israeliten verfielen. Endlich wird man, da Deuterozacharja noch mehrfach Bekanntschaft mit Joels Buch verräth, annehmen dürfen, daß er sich durch 13, 3 ff. in bewußten Gegensatz zu Joel 3, 1 setzt.

In c. 14, dessen Eingang an Jes. 13, 9 erinnert, weicht der Verf. vielfach sowohl von Ezechiel als von Joel ab. Und zwar ist die nächste Veranlassung hiersu, daß er abweichend von beiden sowie abweichend von den Erwartungen, welche er selbst in c. 12 ausgesprochen hat, hier eine vortübergehende Eroberung Jerusalems durch die Heiden in Aussicht nimmt. Dies zieht sofort dahin seine Konsequenzen, daß nun Jahve nicht wie bei Joel 4, 16 von Zion aus seinem Volke zu Hülfe kommen kann. Die Verheißung jener Stelle, daß Jahve seinem Volke eine Veste und Zuflucht sein werde, muß daher umgedeutet werden. Die Jerusalemer müssen durch eine wunderbare Veranstaltung Gottes außerhalb Jerusalems ihre Rettung finden. Beiden Anforderungen genügt der Verf., indem er Gott seinen Fuß auf den Oelberg setzen läßt, so daß letzterer sich spaltet und so ein die fliehenden Jerusalemer aufnehmendes und schützendes Thal bildet. Ob ihn bei dieser Umdeutung die Meinung Joels geleitet hat, das Gericht der Heiden werde im Thale Josaphat stattfinden, ob er etwa meint, die Heiden würden vom eroberten Jerusalem aus die in das wunderbare Thal fliehenden Israeliten verfolgen und hierbei im Thale Josaphat von Gottes Strafgericht ereilt werden, wird sich nicht entscheiden lassen.

Weiter aber schließt sich der Verf. darin an Joel 4, 14—16 an und entfernt sich von den Vorstellungen Ezechiels, daß das den Oelberg spaltende Erdbeben den Tag Jahves selbst beginnt und bereits ein Mittel der Rettung

st. Ez. 38, 18—20 hingegen erfolgt das Erdbeben sofort, sobald Gogs Heer das Land betritt. Es ist eine Zorn-  
 äusserung des über die Betretung seines Eigenthumes er-  
 grimmten Landesgottes, eine Drohung gerichtet an die es  
 betretenden Feinde.

Die Flucht der Jerusalemer in das durch jenes Erd-  
 beben gebildete Thal vergleicht Deuterostacharja 14, 5 mit  
 der Flucht der Jerusalemer vor jenem grossen Erdbeben  
 in den Tagen Ussias. Auch dieser Zug hat die Kritiker  
 in denkwürdiger Weise irreführt. Gerade er aber zeigt  
 deutlich die gelehrte, an älteres Schriftthum anknüpfende  
 Manier des Verf. Er ist lediglich Reminiscenz aus Am. 1, 1,  
 veranlaßt durch die Schilderung des Einschreitens Gottes  
 zum Gericht Am. 1, 2. Sehr bezeichnender Weise läßt  
 er Jerobeam von Israel weg. Mit Jahve aber läßt er *alle*  
*Heiligen* d. h. die Engelheere erscheinen. Es ist das ein  
 Zug, der ihm aus Dt. 33, 2 geläufig sein mußte.

In der Beschreibung der meteorischen Vorgänge 14,  
 6, 7, welche den Tag Jahves auszeichnen, entfernt sich  
 Deuterostacharja nicht wesentlich von den ihm vorliegenden  
 Weissagungen der Propheten. Während die Vorstellungen  
 des Jesaias von den am Tage des Herrn am Himmel ein-  
 tretenden Veränderungen sich durch eine gewisse Selbstän-  
 digkeit der dichterischen Erfindung auszeichnen <sup>1)</sup>, erwarten  
 die übrigen Propheten Verfinsterung von Sonne, Mond  
 und Sternen — deutlich im Anschlusse an volksthümliche  
 Vorstellungen über Sonnen- und Mondfinsternisse. Am.  
 5, 18, 8, 9. Zeph. 1, 15. Jes. 13, 9 f. 24, 23. Es ist gerade  
 die letztere Stelle :

Dann schämt sich der Mond und erbläst die Sonne,  
 Denn König ward Jahve der Heerschaaren auf dem Zionsberg und in  
 Jerusalem.

<sup>1)</sup> Jes. 30, 26 : „Und es wird das Licht des Mondes wie das Licht  
 der Sonne sein und das Licht der Sonne siebenfach.“ 34, 4 : „Da

welche dem Verf. vorschwebt. Hierauf weist die Wiederkehr des Gedankens von Jes. 24, 23<sup>b</sup> in v. 9. Die dem Verf. von Jes. 24—27 eigenthümliche und sich aus dem Zusammenhang der ganzen Stelle erklärende Vorstellung, daß sich Sonne und Mond schämen, bildet er zu נִרְאָה נִרְאָה um, um sich den Vorstellungen der anderen prophetischen Stellen zu accommodiren. Ihm eigen ist, daß er den Tag nochmals näher als einen Tag der Dämmerung beschreibt, an welchem es erst Abends hell wird. Der Widerspruch gegen den natürlichen Verlauf der Dinge ist hierdurch noch gesteigert worden. Auch hierin verräth sich der nachahmende Epigone.

Ueber 14, 8 ist bereits S. 81 ff. gehandelt worden. Nur darauf ist noch hinzuweisen, daß durch die Eintragung dieses messianischen Zuges Deuterozacharja die Jes. 24, 23 enthaltenen beiden Gedanken von einander getrennt hat. Jes. 24, 23<sup>a</sup> kehrte wieder 14, 6. 7, dagegen 23<sup>b</sup> folgt, wie wir sehen, erst 14, 9.

Es sind jedoch noch andere prophetische Gedanken, welche den Verf. bei der Gestaltung von 14, 9 beeinflusst haben. Jahve wird nicht nur König über das ganze Land, er wird auch einer sein und sein Name einer. Damit ist einmal der Ausschluss jeder andern Gottesverehrung ausgesprochen, es ist aber auch zweitens hierdurch die Meinung ausgeschlossen, daß etwa die Heiden Jahve unter andern Namen dienen. Deuterozacharja spricht sich hier gegen eine Vorstellung von der Gottesverehrung der Heiden aus, wie sie Malachi 1, 11 ff. dem Volke Israel zur Beschämung vorgetragen hatte, indem er ihm zuruft: „*Denn vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Niedergange ist mein Name groß unter den Heiden, und überall opfert und bringt man meinem Namen dar und zwar reine Gaben, denn*

---

*vermodert alles Heer des Himmels und wird der Himmel wie ein Buch zusammengerollt.*“

*groß ist mein Name unter den Heiden.*“ Es wird um so mehr angezeigt sein, in der Stelle 14, 9 einen beabsichtigten Widerspruch gegen Malachis Doctrin zu finden, als auch Malachi in jener Stelle das Königthum Jahves verkündet; 1, 14: „*Denn ein großer König bin ich, spricht Jahve der Heerschaaren, und mein Name ist gefürchtet unter den Heiden.*“

Auf die Beschreibung des Tages Jahves folgte nicht, wie das naturgemäße gewesen wäre, die Verkündigung, daß Jahve König wird über sein Land, sondern die Weissagung von der wunderbaren Quelle. So folgt auch jetzt auf die Verkündigung, daß Jahve König wird über sein Land, nicht, wie naturgemäße gewesen wäre, die Verheißung, daß auch die Heiden sich König Jahve unterwerfen, welche wir vielmehr erst v. 16 ff. lesen, sondern zunächst abermals einige isolirte messianische Erwartungen, v. 10, 11, und dann die noch rückständige Erzählung von der Vernichtung der gegen Jerusalem ausgesogenen Heiden. v. 12—15<sup>1)</sup>.

Die erste der eingeschalteten messianischen Erwartungen v. 10, daß das ganze Land sich zu einer Ebene wandeln soll, über welche Jerusalem hoch emporragt, ist nur eine Umbiegung des alten messianischen Gedankens, welchen wir Jes. 2, 2. Mi. 4, 1 lesen. Auch sie ist aus ihrem naturgemäßen Zusammenhange herausgerissen. Denn diese Erhabenheit Jerusalems entspricht der religiösen Bedeutung, welche dereinst Jerusalem für alle Völker haben soll. Daher folgt denn auch in jener alten Weissagung sofort die Verkündigung, daß alle Heiden nach Jerusalem pilgern sollen, deren Aequivalent Deuterozacharia erst v. 16 ff. bringt. Damit steht im Zusammenhange, daß es

<sup>1)</sup> Der grolle Contrast dieser Flickarbeit eines Epigonen mit der Entwicklung selbständiger prophetischer Gedanken erhellt deutlich aus einer Vergleichung des parallelen Abschnittes Zeph. 8, 8—20.

sich für ihn hier nur darum handelt, daß Jerusalem über das Land Juda emporragt. Auch die Beschreibung der dereinstigen Ausdehnung und Sicherheit Jerusalems sind Einzelzüge der messianischen Erwartung, welche ursprünglich nicht in diesen Zusammenhang gehören. Bei dem ersten hat wahrscheinlich Jer. 31, 38 ff. Modell gestanden, der zweite ist allgemein verbreitet.

Auch die Vorstellung v. 11, daß künftig kein Bann mehr sein solle, ist nicht originell. Sie enthält eine Anspielung auf die Worte älterer Propheten und wird erst als solche recht verständlich. Jeremias verkündete dereinst im 4. Jahre Jojakims dem Volke Judas, daß Gott, weil sie nun 23 Jahre lang die ihnen durch den Propheten übermittelten Befehle Gottes mißachtet und die Mahnungen der Propheten zurückgewiesen hätten, die Völker des Nordens in ihr Land führen werde, *„und ich banne sie und mache sie zum Entsetzen und zum Gesische und zu ewigen Einöden.“* An dieses Wort des Jeremias knüpft Deuterojesaias 43, 28 wieder an, wenn er verkündet, Jacob sei wegen seines Abfalles dem Banne preisgegeben worden. Und wenn Elia vor Anbruch des Tages Jahves erscheint und die Herzen der Väter den Söhnen und der Söhne Herz den Vätern wieder zuwendet, so geschieht es, *„damit ich nicht komme und strafe das Land mit dem Banne.“* Also nicht um jeden Bann handelt es sich, sondern um diesen, von welchen die Propheten Gottes geredet haben, um jenen Bann, welchem das Volk schon einmal erlegen ist.

Auch in der Beschreibung der Vernichtung der Heiden arbeitet Deuterozacharja mit entlehntem Gute. Sie geht zurück auf Ez. 38, 21. 22. Und zwar ist die ekelhafte Beschreibung von v. 12 Ausdeutung von Ez. 38, 22: *„Ich rechte mit ihm durch Seuche und durch Blut“*, während v. 13 das Wort Ez. 38, 21 ausführt: *„des einen Schwert wird gegen den andern sein.“*

Wir sahen schon, daß den v. 16—19 gegebenen Ausführungen so alte Erwartungen wie Jes. 2, 2 ff. Mi. 4, 1 ff. zu Grunde liegen. Hier sind dieselben jedoch aus dem Israelitischen ins Jüdische übertragen worden. Die Völker pilgern nicht nach Jerusalem, um sich belehren zu lassen, sondern um das Laubhüttenfest zu feiern. Sie sind zu Proselyten und Gliedern des Bundesvolkes geworden. Im Ausdrucke des Gedankens schließt sich Deuterozacharja hier zunächst an Deuterocesias an, welcher seine Weissagung mit dem Gedanken schließt, daß alles Fleisch Jahve huldigen wird. An die Stelle von Neumond und Sabbat aber, an welchen nach Deuterocesias alle Völker kommen, um anzubeten, setzt Deuterozacharja das Laubhüttenfest. Dieses feiern alle Völker mit. Wie eng der Verf. sich aber an seine Vorbilder anschließt, lehrt gerade hier eine Vergleichung beider Stellen besonders deutlich :

Jes. 66, 23 : וְהָיָה מִדֵּי-חֲדָשׁ בְּחֹדְשׁוֹ וּמִדֵּי שָׁבָע בְּשָׁבְעוֹ יָבִיא כָּל-בָּשָׂר לְהִשְׁתַּחֲוֹת לִפְנֵי אֲמֹר יי'

Za. 14, 16 : וְהָיָה תוֹ וְאֵלֹו מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְסֻלָּךְ יי' זְכָרְאוֹ וְנ'

In den Zusammenhang deuterocesjanischer Gedanken verwebt der Verf. weiter den diesen durchaus fremden Zug, daß diejenigen Heiden, welche nicht nach Jerusalem pilgern, dadurch gestraft werden sollen, daß ihrem Lande die Fruchtbarkeit entzogen wird. Die Erwähnung Aegyptens aber ist wohl nicht aus einem Einfluß von Joel 4, 18 f., sondern in der Weise wie S. 39 zu erklären.

Auch die Schlussverse 20. 21 sind durchaus angeregt durch ältere prophetische Gedanken. Daß Jerusalem in der messianischen Zeit von einer ganz besonderen Heiligkeit sein soll, ist ein Jeremias geläufiger Gedanke. Nach Jer. 3, 16 wird man der Lade nicht mehr gedenken, weil ganz Jerusalem Jahves Thron ist. Und seine Weissagung vom künftigen Ausbau der Stadt schließt er 31, 40 mit der Verheißung, daß nicht nur das neugebaute Jerusalem,

sondern auch das ganze Thal mit den Aesern und der Fettasche u. s. w. dem Jahve heilig sein solle. Nach Deuterocesias ist das erlöste Juda ein heiliges und priesterliches Volk Jes. 61, 6. 62, 12. 66, 12. Am Schlusse seines Buches aber weissagt er 66, 20 : „und es bringen eure Brüder aus allen Heiden Opfergabe für Jahve auf Rossen und auf Wagen und auf Sänften und auf Maulthieren und auf Dromedaren nach seinem heiligen Berge gen Jerusalem, spricht Jahve, gleichwie die Kinder Israel in reinem Gefühle Opfergabe nach dem Hause Jahves bringen.“ Joel aber sagt, gleichfalls gegen den Schlus seines Weissagungsbuches, 4, 17 kürzer : „Jerusalem wird heilig sein und Fremde werden nicht dahin kommen.“

Sind sogar die sonst dem Kriegsdienste gewidmeten Rosse heilig, wie erst die Bewohner Jerusalems! Und sind deren Kochtöpfe so heilig wie die Opferschalen, so wird lauter reine Gabe gebracht werden. Und kömmt nach Joel kein Fremder mehr in die heilige Stadt, so treibt Deuterozacharja auch diese Erwartung auf die Spitze, wenn er versichert, das kein Kananäer d. h. kein schacherner, sich am Tempeldienste bereichernder Israelit mehr im Tempel sein werde. Die Erinnerung an Zeph. 1, 8—11 mag ihn hierbei geleitet haben, wie möglicherweise der Umstand, das auf den Schellen der Rosse  $\text{רֹסֵי שָׂרָף}$  stehen soll, durch Ez. 28, 36 veranlasst worden ist.

Versuchen wir zum Schlusse die Deuterozacharja eigenthümlichen Erwartungen zu einem Gesamtbilde zu vereinigen. Als Grundgedanken des Verf. werden wir ansehen dürfen, das Gott die dereinst von den Propheten gegebenen aber noch nicht erfüllten Weissagungen jetzt erfüllen werde. Daher knüpft er aller Orten an diese alten Weissagungen an. Und nur so erklärt es sich, das er für die Zeit der Erfüllung derselben das Ende der Prophetie erwartet. Denn dann bedarf es keiner Prophetie weiter. Gott hat, was er von Hoffnungen seinem Volke



dereinst erfüllen wird, längst durch den Mund seiner Knechte, der Propheten verkündet. Darüber hinaus gibt es keine Zukunftshoffnungen. Wer solche bringt, wer mit diesem im Widerspruch stehende Gedanken verkündet, redet **נבא** 12, 3. Die Reihe der Propheten ist abgeschlossen. Wer sich noch Prophet zu nennen wagt, bezeugt eben damit, daß er nicht von Gottes Geist, sondern von der **נבואתו** 12, 2 getrieben wird. Deuterozacharia selbst will daher gar kein Prophet sein <sup>1)</sup>.

Die von Gott dereinst gesandten Propheten hatten geweissagt, daß Gott in der Zukunft Juda und Ephraim aus dem Exile zurtückführen und beide unter dem Scepter eines in Gottes Wegen wandelnden Davididen vereinigen, sie in Glück und Frieden im heiligen Lande wohnen lassen werde. Ezechiel erwartet nach der Herstellung des neuen Israels einen nochmaligen Ansturm der Heidenwelt. Indem Gott diesen bricht, verherrlicht er sich an seinem Volke und überzeugt die Heiden, daß er sein Volk dereinst nur wegen der Sünden desselben preisgegeben hat.

Erst einiges von diesen Weissagungen hat sich nun bisher erfüllt. Allerdings ist Juda wieder heimgekehrt, aber die Brüder vom Hause Joseph sind noch in der Verbannung und aus Juda sind aufs Neue viele Tausende in fremde Länder geschleppt worden oder freiwillig dorthin gewandert. Kein König aus Davids Geschlecht herrscht über Gottes Volk, wie die Propheten es geweissagt hatten, sondern Herren außer Jahve (Jes. 26, 13) beherrschen es. Die von den Propheten geweissagte Ausdehnung des Volkes über das ganze heilige Land ist nicht eingetreten. Daß das Volk die Grenzen der Herrschaft Davids wieder haben werde, ist ein unerreichbares Ideal geblieben, aber auch ein unvergessenes. Statt daß Israel, wie für die Zeit

<sup>1)</sup> Wellhausen, Geschichte Israels I, S. 420.

nach der Zurückführung verheissen worden war, siegreich und gefürchtet unter den Heiden sitzt, wird es von diesen geknechtet und zertreten. Seine eigenen Oberen beutet es frevelhaft aus und verkaufen es den Feinden. Wohl ist der Tempel wieder aufgerichtet worden und beständig raucht das Opferblut. Aber die Tempelquelle ist ein still fließendes, sanftes Wasser geblieben und nicht zu einem unüberschreitbaren Strome geworden, welcher Leben und Fruchtbarkeit in die dürrn Gefilde des Landes trägt und die grauenhafte Oede des todten Salzmeeres in ein Bild fröhlicher Lebensfülle wandelt. Und noch deutet man nicht mit dem Dichter von  $\psi$  46 <sup>1)</sup> den Strom auf den Tempel selbst, von welchem reiche Segnungen über die Gottesstadt ausströmen, überall hin Gnade und Heil vermittelnd. Wohl sind die Mauern der Stadt wieder aufgebaut worden, aber nicht haben sie zu hindern vermocht, daß unlängst ein Zwingherr dort eingedrungen ist. Großen Ruhm und großes Ansehen genießt die Gottesstadt im Volke, aber wenig merkt man davon, daß Gottes Geist wirklich in ihr seine Wohnung aufgeschlagen habe. Vornehm und verächtlich sehen die Familien aus Davids Geschlecht und aus dem Geblüte der Priester, ja verächtlich sieht jeder Jerusalemer auf die außerhalb der heiligen Stadt wohnenden Judäer herab. Und mit Gewaltthätigkeit, nicht mit Gerechtigkeit und Liebe, sind sie noch unlängst in einem besonders schlimmen Falle für ihre eigenen Interessen eingetreten.

Jener große Völkersturm endlich, welcher von den in geheimnißvolles Dunkel gehüllten Gegenden des Nordens aus losbrechend ein letztes Mal die heilige Stadt umtoben sollte, ist noch nicht erfolgt. Aber jetzt scheint es, wird

---

<sup>1)</sup>  $\psi$  46, 5 : Ein Strom, dessen Bäche erfreuen die Gottesstadt, ist die heilige Wohnung des Höchsten.

ott ihn herbeiführen. Jetzt hofft der Verf. werden die eh rückständigen Hoffnungen der Propheten sich erfüllen.

Die gesammte Summe dieser in ihrer Erfüllung noch rückständigen Weissagungen nun führt Deuterosecharja zunächst in dem grossen Zukunftsbilde vor, welches jetzt 9 und 10 des Buches Zacharja bildet. Es ist noch zu warten, daß Gott das ganze heilige Land in seinen idealen Grenzen in Besitz nehme — denn noch besitzen es eben fern aufser Jahve. Eben jetzt scheint es, wird sich dies in Zusammenhange mit einem von Nordosten her zu erwartenden Kriegsturme vollziehen. Diese Besitzergreifung des heiligen Landes durch Gott bedingt zunächst die Befreiung Judas von der Fremdherrschaft und die Ausdehnung der Judäer über die ihrem Lande benachbarten, jetzt andern Völkern gehörigen Territorien, welche innerhalb der idealen Grenzen des Reiches Israel liegen. Das unter tott wohlgefälligen Führern kämpfende Juda ermöglicht durch die Besiegung seiner Feinde die Befreiung Ephraims. In großer Volkszahl kehrt Ephraim heim, besiedelt nicht nur sein eigenes Land, sondern verbreitet sich wie Juda über die angrenzenden Territorien. Noch einen letzten Kampf hat das wieder vereinte Bundesvolk mit der dem Reiche Gottes feindselig gesinnten Weltmacht zu bestehen. Aber Gott hilft ihm diese — die Söhne der Griechen — zu überwinden. Aus dem Kampfe zieht der von den Propheten geweissagte ideale König heim als Sieger und hält seinen Einzug in der Gottesstadt als Friedensfürst. Er herrscht — ohne der Kriegswaffen zu bedürfen — das ganze heilige Land in der Ausdehnung des Reiches Davids. In Heiden aber vermittelt er den Frieden.

Alles andere, was wir c. 11—14 lesen, verhält sich zu 9. 10 wie der Theil zum Ganzen und findet in dem Gesamtbilde c. 9. 10 irgendwo seinen Platz. Die in c. 11—14 enthaltenen Weissagungen sind einzelne, in der Detaillirung

abweichende Züge aus jenem Gesamtbilde, es sind Nachträge, Supplemente, bestimmt einzelne hinfällig gewordene Ausführungen von c. 9. 10 zu ersetzen. Und zwar kommt c. 11, 1—17. 13, 7—9 im Umfange der in ihm enthaltenen Erwartungen c. 9. 10 ziemlich nah. Was in ihm fehlt, findet sich c. 12, 1—14. 13, 1—6 und c. 14. Es sind die letztern nur je ein Supplement zu einem *einzelnen* Theile von c. 9. 10, c. 11, 1—17. 13, 7—9 aber das pessimistische Gegenstück zu den optimistisch gehaltenen cc. 9. 10, oder wie Ewald nicht untreffend sagt, die *dunkle Seite* der Zukunft.

Hinfällig aber werden Weissagungen, wie wir in der Einleitung sahen, dadurch, daß Bedingungen zum Wegfall kommen, an welche jene geknüpft sind. Sonach müssen zwischen c. 9. 10 einerseits und c. 11—14 andererseits Ereignisse liegen, welche Deuterozacharja davon überzeugten, daß nunmehr bestimmte Zukunftserwartungen ihre Berechtigung verloren hätten, daß nunmehr an deren Stelle andere getreten seien. Sonach würde ein zeitlicher Abstand zwischen der Conception von c. 9. 10 einerseits und c. 11—14 andererseits anzunehmen sein. Oder aber es wird die Meinung Platz greifen müssen — und bei der engen Verbindung, welche zwischen c. 10 und 11 besteht, wird sie vielleicht mancher vorzuziehen geneigt sein — daß Deuterozacharja seinen Zeitgenossen dadurch zum Bewußtsein bringt, was sie von Zukunftshoffnungen durch ihr Thun verscherzt haben, daß er ihnen in c. 9. 10 die ganze Summe deren vorträgt, welche ohne ihr gottwidriges Thun zu erwarten gewesen wären.

Was aber nun den Eintritt der c. 9. 10 geschilderten Hoffnungen zu einem Theile verhindert hat, das erfahren wir aus c. 11, 1—17. 13, 7—9. Allerdings erfolgt jener 9, 1—8 vorausgesehene Sturm von Nordosten her 11, 1 ff. In seinem Gefolge scheint es, werde Juda die 10, 3. 4 verheißene Neuordnung aller seiner Verhältnisse erhalten

11, 4—8. Aber diese Hoffnung trügt. Das Volk weist die ihm von Gott gebotene Hand zurück, mag nicht die ihm von Gott gegebenen Autoritäten, zieht die alten vor, welche es verkaufen und sich an ihm bereichern. Ob hiermit die 12, 10 den leitenden Kreisen zur Last gelegte That, nach Deuterozacharias Meinung wohl ein Justizmord, in Verbindung zu bringen ist, wird sich bei unserer durchaus kümmerlichen Kenntniß von jenen Zeiten niemals ermitteln lassen. Mir ist es wahrscheinlich, wie ich mir es auch hieraus erkläre, daß der 9, 9 verheißene persönliche Messias in der Schilderung der messianischen Zeit c. 12 und c. 14 gänzlich fehlt<sup>1)</sup>. So unterbleibt denn die 10, 6 ff. verheißene Heimführung Ephraims 11, 14. Assurs und Aegyptens Hochmuth wird nicht gebrochen, wie 10, 12 in Aussicht gestellt hatte, und nicht besiegt unter Gottes Führung das geeinte Bundesvolk die Griechensöhne, geschweige daß aus diesem Kampfe der siegreiche Messias-könig heim zöge. Vielmehr vermittelt sich der Anbruch der messianischen Zeit ganz anders. Durch das tiefste Elend, durch noch größere Erniedrigung muß Juda zu ihr hindurch. Die schlechten Oberen quälen und mißbrauchen das Volk, bis Gott sie durch ein Strafgericht hinwegrafft, in welchem zwei Drittel des Volkes umkommen. Das letzte Drittel muß durch ein neues großes Gericht hindurch; was in diesem übrig bleibt, wird Gottes Volk 11, 15—17. 13, 7—9.

Als dieses letzte Strafgericht von 13, 7—9 ist der Zug der Völker gegen Jerusalem anzusehen, welcher c. 12, 1—14. 13, 1—6 und c. 14 geweissagt wird. Mit knapper Noth entrinnt die heilige Stadt dem Untergange. Nur dadurch wird sie gerettet, daß Gott für sie zum Streite wider die Heiden erscheint, und die von den Jerusalemern so

<sup>1)</sup> Freilich schliessen sich die Betonung des Königthums Jahve und die Erwartung eines messianischen Königs nicht aus, wie Psalt. Salom. 17, 1. 5 zeigt.

verachteten Judäer sich, ermuthigt durch Gottes Einschreiten, wider die Heiden erheben, welchen sie Heeresdienst wider Jerusalem haben leisten müssen.

Aus dem über c. 12, 1—14. 13, 1—6 und c. 14 Gesagten ergibt sich zugleich, daß diese beiden Weissagungen in ähnlicher Weise sich zu einander verhalten, wie c. 9. 10 und c. 11, 1—17. 13, 7—9. In der ersten ist das Bild von der Zukunft mehr mit hellen, in der zweiten mehr mit dunklen Farben gemalt. Diese symmetrische Disposition des Abschnittes Za. 9—14 ist einer der besten Beweise für seine Herkunft von einem Verf. Aber auch wenn die erstere nicht vorhanden wäre, würde bei dem Ergebnis dieser unserer Untersuchung das Nebeneinanderbestehen optimistischer und pessimistischer Zukunftserwartungen weit davon entfernt sein, einen Gegengrund zu bilden. Deuterozacharja fand eben beides in der älteren Weissagung vor.

Freilich werden wir bei der großen Verbreitung, welche die Meinung gefunden hat, daß der Abschnitt Za. 9—14 von zwei Verfassern herrühre, auf den Ungrund derselben nochmals ex professo zurückzukommen gut thun. Aber es wird bei dieser Sachlage in aller Kürze geschehen können.

Ferner aber hat die bisherige Untersuchung uns bereits den vollgültigen Beweis geliefert, daß wir in Za. c. 9—14 ein nachexilisches Product, ein Buch jünger als Joel vor uns haben. Wenn wir in einer weiteren Untersuchung alle diejenigen Momente zusammenfassen, welche sowohl aus der innerjüdischen als der äußeren Geschichte für die nachexilische Abfassung geltend gemacht werden können, so veranlaßt uns dazu weniger das Bedürfnis, für unser bisheriges Resultat weitere Bestätigung zu finden, — es wird dieselbe, deren es gar nicht mehr bedarf, freilich im reichsten Maße erhalten — als vielmehr die Erwartung, es möchte gelingen, die Abfassungszeit noch genauer zu bestimmen, als es bisher geschehen konnte.

(Fortsetzung folgt im nächsten Heft.)

## Zur Textkritik des Buches Josua und des Buches der Richter

von Joh. Hollenberg,  
Gymnasial-Oberlehrer in Mörs.

Im Folgenden möchte ich die Aufmerksamkeit auf einige theils wichtige, theils unwichtige Lesarten der LXX im B. *Josua* und im B. d. *Richter* lenken, welche mir bei Studien zur Gruppierung der Handschriften des Holmes-Parsons'schen Apparates aufgestoßen sind.

1. Jos. V, 11 fehlt in dem Bericht über das von den Israeliten zu Gilgal gefeierte Passah in der LXX מְחַרְרָה רַבְסָה, ebenso in V. 12 מְחַרְרָה. Zugesezt finden wir es in beiden Versen in Syrohex. mit Asteriskus, am Rande einmal in VII 85, als Lesart der *λοιποὶ* gibt es beide mal X. Vollständig in den Text aufgenommen hat es in V. 11 die Handschriftenklasse 44 74 76 84 106 134; ferner 19 108 Compl. In V. 12 haben es an derselben Stelle wie im Hebr. (hinter τὸ μάννα) nur 19 108 Compl., an anderer Stelle (zwischen ἡμέρα und ἐξέλιπε) die Handschr. 54 75, welche zwar eigenartig sind, aber in nächster Verwandtschaft mit 44 76 u. s. w. stehen. Dieser Sachverhalt macht es unzweifelhaft, daß die Worte in beiden Versen in der LXX ursprünglich fehlten; denn die sie enthaltenden HH. sind diejenigen, welche im B. Jos. fast überall die Lücken nach den übrigen Uebersetzungen ausfüllen. Daß der Uebersetzer etwa an dem Ausdruck wegen seiner Nichtübereinstimmung mit מְחַרְרָה חֲשֵׁבָה Lev. 23, 11 Anstoß genommen, ist schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil man beide Ausdrücke ohne genauere kritische Analyse leicht identificiren konnte. Also standen beide Worte nicht

in der hebräischen Vorlage des Uebersetzers. Schon Hupfeld <sup>1)</sup> hat nachgewiesen, daß die im mas. T. vollzogene Gleichstellung von *ממחרת השבוע* mit *ממחרת הסבוע* falsch sei und gegen den Sinn von Lev. 23 verstosse; auch Wellhausen <sup>2)</sup> hält sie für eine spätere Ausdeutung. Aus der LXX aber sehen wir, daß diese auf Grund von Lev. 23, 11 ff. gemachte falsche Ausdeutung eine ziemlich späte ist und daß es fernerhin an jeder Berechtigung fehlt, unsere Worte zur Erklärung von Lev. 23 heranzuziehen.

2. Jos. IX, 27 *ויתצם יהושע ביום הדין חמכי עצים ושאימימים* *לעדה ולמזבח יהוה ער-היום הזה*. Hier will „bis auf diesen Tag“ nicht recht zum Vorhergehenden passen. Die LXX macht hinter *יהוה ולמזבח יהוה* einen Punkt und fährt dann fort: *διὰ τοῦτο ἐγένοντο οἱ κατοικοῦντες Γαβαὼν ξυλοκόποι καὶ ἰδροφόροι τοῦ θυσιαστηρίου* (andere HH. *τῶ θυσιαστηρίῳ*) *τοῦ θεοῦ* <sup>3)</sup>, dann folgt erst das masor. *עַד יוֹם הַיּוֹם הַזֶּה* *שְׁמֵרֹן הַיּוֹם הַזֶּה*. Es läßt sich nicht leugnen, daß letzteres so besser mit dem Vorhergehenden zusammenstimmt. Also ist vor *יהוה ער-היום הזה* einzuschieben *חמכי עצים ושאימימים*. Der Grund der Weglassung ist das Ueberspringen des Abschreibers vom ersten zum zweiten *יהוה ולמזבח יהוה*. Interessant ist dabei, daß in dem Mehr der LXX sich *לעדה* nicht wiederholt findet, nur 54 74 76 84 106 134 haben auch hier *πάσῃ τῇ συναγωγῇ*. Getilgt ist das Mehr der LXX in einer Anzahl von HH.; von den sonst mit Vatic. übereinstimmenden fehlt es nur

<sup>1)</sup> Commentatio, qua festorum memoriae apud rer. hebr. scriptores etc. (appendix comment. de prim. ac vera fest. ap. Hebr. rat.) Hal. 1865 p. 1—3.

<sup>2)</sup> Jahrb. f. d. Th. XXII 482.

<sup>3)</sup> Dieses Mehr der LXX habe ich leider in meiner „Charakteristik der alex. Ueb. des B. Jos. Moers 1876“ übersehen, worauf mich Kuenen aufmerksam machte.



n 209 236 Cat. Nic., außerdem in 19 108 Cpl., ferner in III 29 58 59 82. — Syrohex. und 121 haben es sub obelo. Wenn diese Lesart der LXX richtig ist, wird es übrigens noch wahrscheinlicher, daß die Worte  $\eta\eta\eta \delta\iota\psi\tau\text{---}\tau\psi$  ursprünglich den Vers geschlossen haben.

3. Jos. XV, 60. Es ist fast allgemein anerkannt, daß zwischen 59 und 60 sich in der LXX ein ursprünglicher Bestandtheil des hebr. T., eine Gruppe von 11 Städten erhalten hat <sup>1)</sup>. Man pflegt in den Comment. die Formen der Ed. Rom., des Cod. Alex. (III bei Holmes) und des Hieronymus nebeneinander zu stellen, um aus ihnen die hebr. Formen zu gewinnen. Wir haben aber noch eine dritte Gestalt dieser Namen in den HH. 44 74 76 84 106 134; 54 75, mit welchen Syrohex. zum Theil übereinstimmt. Für das *Φαγορ* des Vatic. bieten sie *Φογορ*, für *Αιταν* *Αιταμ* mit den meisten HH., für *Κουλον*, wofür auch *Κουλομ* und *Κουλωμ* vorkommt, *Κωλαμ*. Für *Ταταμ* (*Ταγαμ*?), wofür auch *Ταταμ*, *Ταταμει*, *Ταμει*, *Ταμ*, finden wir hier *Ταναχ*, für *Εωβης* (das falsche *Θωβης* der Ed. Rom. ist völlig zu beseitigen), was jedenfalls in Vat. und 55 (*ωωβης*) nur Schreibfehler für das *Σωρης* fast aller andern HH. ist, bieten sie *Γωρης*; für *Γαλεμ* (*Γαλειμ*, *Γαλλειμ*, *Γαλλιμ*) *Γαλαίμ* und *Γαλαειμ*, bei letzteren ist α nur verlesen für λ. Für *Θεθηρ*, womit Vatic. ganz allein steht, zeigen sie mit den meisten *Βαιθηρ* (einzelne andere *Βηθηρ*), für *Μανοχω* (*Μαναχω*) haben sie theils *Μαναχ* (44 54 75 106 Syroh.), theils *Μανναχ* (74 76 84 134). Wir werden

<sup>1)</sup> Neubauer, la géographie du Talmud S. 128 Anm. sagt: Si notre mémoire nous est fidèle, ces villes se trouvent énumérées dans un fragment biblique (msc.) de la bibliothèque impériale de St. Pétersbourg. Wenn ein hebr. Manuscript gemeint ist, so ist die Angabe nicht sehr wahrscheinlich, da die Städte schon zu Hieronymus Zeiten im Hebr. nicht mehr standen, aber die Sache wäre doch einer Nachforschung werth.

demnach zu den ganz unzweifelhaften Namen  $\text{קָרָה וְקָרָה} = \text{לֵים, }^1) \text{ כִּים, קֵלִם, פְּעוּר}$  hinzufügen können.  $\text{בִּיה לָחֵם}$ . Da  $\text{Εωβης}$  und  $\text{Γωρης}$  sich leicht auf  $\text{Σωρης}$  zurückführen lassen, so wird dies die Originalform sein. Am unklarsten bleiben auch ferner  $\text{Tαταμ (Tαναχ)}$  und  $\text{Μανοχω (Μαναχ)}$ , doch ist  $\text{Tαναχ}$  schon wegen seiner Aehnlichkeit mit  $\text{Μαναχ}$  keine sehr vertrauenerweckende Form <sup>2)</sup>.

4. Jos. XIX, 30. Von den Grenzen *Assers* kann man sich bekanntlich nur eine höchst mangelhafte Vorstellung machen, da die meisten dort genannten Ortschaften trotz der Identificationen der Commentare unbekannt sind. Gewöhnlich wird ganz willkürlich angenommen, die zuletzt genannten Städte  $\text{עַמָּה וְאַסְק וְיֶרֶחַ}$  seien außerhalb der vorher bezeichneten Grenzen im äußersten Norden zu suchen. Aber schwerlich reichte Asser so weit nach Norden, daß z. B. Aphaca auf dem Libanon zu ihm gerechnet werden konnte. Nun lesen wir im Vatic. am Schluß von V. 29 und in V. 30 für  $\text{מְחָל אֲסִיכָה וְתִי}$   $\text{καὶ ἀπολεβ (l. ἀπ Ὀλεβ)}$   $\text{καὶ εχοζοβ καὶ αρχωβ}$  (Ed. Rom.  $\text{Ἀρχόβ}$ )  $\text{καὶ ἀφεκ καὶ ρααν}$ . Mit  $\text{αρχωβ}$ , welches  $\text{עַמָּה}$  entspricht, steht Vat. ganz allein; es ist wohl unter Einwirkung von  $\text{εχοζοβ}$  oder noch wahrscheinlicher durch ein statt  $\text{ρααν}$  an den Rand geschriebenes  $\text{ραχωβ}$  verderbt. Die Hdschr. III XI; 15 18 64 128; 29 56 58 82 121 (Ald.); 19 108 und Syroh., welche meist die Namen nach dem hebr. Text corrigiren, lesen  $\text{Αμμα}$ . Um so mehr ist zu beachten, daß die sonst im wesentlichen den vatic. Text darstellenden HH. (16 52 53

<sup>1)</sup> Für  $\text{Καρεμ}$  findet sich keine Variante, nur 57 hat  $\text{Καραιμ}$ , entsprechend dem Caraem des Hieronymus.

<sup>2)</sup> Bei de Lagarde, V. T. ab Orig. rec. fragm. apud Syros serv. qu, welches Werk mir leider erst bei der Korrektur vorlag, lauten die syr. Formen der 9 letzten Städte:  $\text{סַר אַסּוּם קֵלִם מְאַטִם סוּרִים קָרָם גְּלִים הַחַאִיר מַאָךְ}$ .

57 77 85 131 144 236 237 Cat. Nic.) sämmtlich *Ααωω* lesen und daß die oben genannte Klasse 44 74 76 84 134 *Ααωωρ* <sup>1)</sup>, die verwandten 54 75 verderbt *Ααωωβ* haben. Also ist עמיה ein alter Schreibfehler für עמיה. Dies wird freilich sonst עמיה geschrieben, vielleicht verursachte die hier vorkommende Schreibung mit ה die Entstehung der Verderbnis in der Mas. Die Vermuthung, daß irgend ein gelehrter Leser hier *Ααωω* durch Conjectur eingeschoben, ist schon deshalb zurückzuweisen, weil solche Namen-Correcturen nur nach dem hebr. Text gemacht wurden. Das Einzige, was in den vorhergehenden Versen wirklich klar hervortritt, ist der Zug der Grenzlinie von Norden nach Süden (Sidon, Tyrus, Achsib), hieran schließt sich also Akko aufs schönste an. כ und מ zeigt allerdings in den späteren Formen der aramäischen Schrift, welche unmittelbar der Quadratschrift vorangehen, keine besondere Aehnlichkeit, um so mehr in den früheren Entwicklungsstadien. Auffallend ist, daß in Jud. I, 31 die Städte חלבה אסק und רחב ebenso bei אכזיב stehen, wenn man hier für חכל mit LXX חלכ liest <sup>2)</sup>.

5. Jud. I, 11 und 14 bestätigt die LXX die Richtigkeit der Lesarten der Parallelstellen im B. Josua XV, 15. 18 חעל für חילך und שורה für ה שורה und zeigt, daß חילך durch den Einfluß von חילך in V. 10, ה שורה aus der Verdoppelung des ה von אביה entstanden ist. Die Uebersetzung des B. d. Ri. ist im Unterschiede von der des B. Jos.

<sup>1)</sup> Auch Jud. I, 31 haben viele HH. für *Ααωω Ααωωρ* (X XI 64 84 121 [Ald.] 106 184), wie öfter an auf ω endigende Namen ρ angehängt wird, cf. *Ερεω* Jud. I, 31 mit *Ερεωρ* in vielen HH.

<sup>2)</sup> Schon Reland (Pal. ex mon. sacr. ill. 1714 Tom. II p. 584) bemerkt, wie ich nachträglich sehe, unter Acco: Inter urbes Ascheriticas Jos. 19, 25 etc. nulla fit mentio urbis hoc nomine: verum in Graeca versione video pro nomine urbis עמיה, quod commate 30 legitur post Ecdippam, scriptum 'Αρχόβ, et in aliis codicibus Ααωω (hier war Reland mangelhaft unterrichtet), quae non multum ab 'Ααωω.

streng wörtlich, so daß man auch in Kleinigkeiten sichere Schlüsse auf ihr Original machen kann. Auch ist die Uebersetzung des Textes von der Uebersetzung im Jos. völlig verschieden und zeigt in keinem andern Punkte einen nachträglichen Einfluß der Parallelstellen, welcher zu der Ansicht berechtigen könnte, daß der Text der LXX hier nach Jos. XV geändert sei.

6. Jud. I, 16 haben am Schluß des Verses alle HH., welche sonst den vaticanischen Text darstellen [16 52 u. s. w., auch 30 44 76 <sup>1)</sup>] hinter *μετὰ τοῦ λαοῦ* noch *Ἀμαλῆκ*. Obgleich die Mas. hier den auffallenden Ausdruck hat: die Keniter . . . zogen hinauf mit den Söhnen Judas . . . und wohnten *bei (mit) dem Volke*, wofür man „bei ihnen“ oder „bei den Söhnen Judas“ erwartet, wage ich doch nicht recht, diese Lesart von 16 52 ff. für ursprünglich zu halten. Man müßte dann annehmen, daß die LXX ursprünglich gelautet habe *μετὰ Ἀμαλῆκ = ρλονε-Γκ* und *τοῦ λαοῦ* Dublette sei. Einen guten Sinn gäbe diese L. wohl, da ja in der That die Keniter ihre Sitze bei den Amalekitern hatten cf. I Sam. 15, 6. Danach könnte freilich die LXX auch corrigirt sein.

7. Jud. I, 36. Nachdem der Verf. von Jud. I dargelegt, daß verschiedene Stämme nicht ihr ganzes Gebiet in Besitz nehmen konnten und speciell vom Stamme Dan erwähnt hat, daß die Amoriter ihn bedrängt hätten, daß das Haus Josephs sie jedoch tributpflichtig gemacht habe, heißt es im letzten Verse:

תבול האמרי ממעלה עקרים מהסלע ומעלה :

Mit dieser Notiz haben die Ausleger nichts anfangen können und zum Theil die abenteuerlichsten Erklärungen ersonnen <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> 44 76 gehen im B. Jud. zum Theil mit dem Vat.

<sup>2)</sup> Nur Studer das B. d. Ri. S. 58—57 hebt die Schwierigkeit der Stelle gebührend hervor und kommt zu dem Resultat, daß die

Dazu gehört auch die, daß  $\eta\lambda\mu$  hier die Richtung nach Norden bezeichnen könne, während doch der Zusammenhang mit völliger Klarheit nach Süden weist. Aber freilich wohnten nach V. 34 35 die Amoriter im Norden der angegebenen Punkte. Dies Dilemma löst auch der Vat. nicht. Seine Uebers. stimmt genau mit der Mas. : *καὶ τὸ ὄριον τοῦ Ἀμορραίου ἀπὸ τῆς ἀναβάσεως Ἀραβίων ἀπὸ τῆς πέτρας καὶ ἐπάνω*. Dagegen bietet eine Anzahl von HH bei Parsons folgende Lesart (kleinere orthographische Verschiedenheiten und Schreibfehler übergehe ich hierbei) : *καὶ τὸ ὄριον τοῦ Ἀμορραίου ὁ Ἰδουμαῖος ἐπάνω Ἀραβίων ἀπὸ (ἐπὶ) τῆς πέτρας καὶ ἐπάνω*. Diese L. findet sich in 54 59 75 <sup>1)</sup>; 19 108; III Syroh. (mit ὁ Ἰδ. sub obelo) 55 (?). Ferner in 84 106 134, nur haben letztere die Doublette *ἐπάνω τῆς ἀναβάσεως*, während doch *ἐπάνω* schon  $\eta\lambda\mu$  ausdrückt. Es läge hier nun ja die Vermuthung sehr nahe, daß „der Edomiter“ hier einem gelehrten Leser, der Petra als edomitische Stadt kannte, seinen Ursprung verdankte; diese Vermuthung würde jedoch nur aus einer oberflächlichen Betrachtung der Stelle hervorgehen und unzutreffend sein. Denn daß wir in Cod. 54 u. s. w. die ursprüngliche LXX mäßige Lesart haben und nicht im Vat., zeigt schon allein das *ἐπάνω Ἀραβίων* für  $\eta\lambda\mu$   $\epsilon\kappa\alpha\tau\alpha\delta\epsilon\kappa\alpha$ . Dies ist falsch und eben deshalb *ursprünglich* (cf. auch 8, 12; 4, 15). Wir sehen noch genau das allmähliche Eindringen der Mas. in den LXX-Text. Die

---

unklare und zum Theil erwiesene unrichtige Notiz entsteht oder von unwissender Hand an den Rand geschrieben in den Text gerathen sei.

<sup>1)</sup> Man darf diese eigenthümliche Klasse, deren T. auch Theodoret hatte, nicht deshalb ignoriren, weil bei Holmes ihr kein Uncialcodex angehört. Es ist das zufällig, wie denn Tischendorf in *Monum. sacra inedita Nova collectio* Vol. I 1855 Fragmente eines Uncialcodex veröffentlicht hat, welcher dieser Klasse angehört. Fritzsche nennt ihn in seinem *Lib. Jud.* (1867) Nr. 7, de Lagarde K.

HH. 84 106 134 enthalten schon die Dublette *ἐπάνω τῆς ἀναβάσεως*, haben aber dabei *ὁ Ἰδουμαίος* erhalten; X XI; 15 18 64 128; 29 71 82 121 (Ald.) haben die Dublette ohne *ὁ Ἰδ.* und endlich hat der Vat. und seine Verwandten genau unsern hebr. Text <sup>1)</sup>. Wir haben also, um den richtigen Text zu gewinnen, hinter *הַאֲמֹרִי* nach der LXX *הַאֲמֹרִי* einzuschieben und zu übersetzen: „und die Grenze der Amoriter bilden die Edomiter vom Aufstieg der Skorpione, von Petra an und weiter nach Süden.“ Möglich wäre es auch, daß *הַאֲמֹרִי* erst an Stelle des ursprünglichen *הַאֲדָמִי* in den Text eingedrungen wäre (in Folge der Erwähnung der Amoriter in V. 34 35); dann schliesse das Kapitel mit der Bemerkung: das Gebiet der Edomiter aber erstreckt sich u. s. w.

8. Jud. X, 1 heisst es: *ויקם אחרי אבימלך להשיע: אחי-ישראל חולע בן-סוּה בן-דודו איש יששכר*. Die LXX faßt *דודו* als *πατραδέλφου αὐτοῦ*, während es jetzt üblich ist, das Wort als einen Eigennamen zu fassen, der ja allerdings auch sonst vorkommt. Die HH. 44 76 84 106 134;

<sup>1)</sup> Das Verhältniß der HH. im B. d. Ri. ist überhaupt ein sehr eigenthümliches und vom B. Jos. verschiedenes. Während der Vat. dort vom Einfluß der Mas. verhältnißmäßig wenig berührt ist, liegt die Sache im B. d. Ri. nicht selten so, daß andere Klassen von HH. das urspr. LXX mäßige und zugleich Falsche erhalten haben. So haben Jud. I, 22 nur 54 59 75 84 134 (mrg. 85); 19 108; III 58 Euseb., die gewiß falsche, aber nur aus einem schlechten hebr. T. erklärliche Lesart *Ἰούδας* (יהודה für יהודה) erhalten; ebenso in Jud. III, 81 nur die HH. 44 54 75 84 106 134; X 15 64; 29 58; 19, 108 mit halber Dublette, III 56 63 mit vollständiger Dublette das urspr. *ἐκτὸς μύσχαων* für *מלמד הבקר* erhalten; cf. auch Jud. XVII, 3 für *לכני κατα μνας* = *לכרי* und so an vielen anderen Stellen. Trotzdem stimme ich nicht dem Urtheil Grabe's in der epistola ad Millium zu, sondern halte den Vat. im allgemeinen für ursprünglicher, die andern für gräcisirt. Doch muß ich mir den Beweis für einen andern Ort vorbehalten, da diese Frage einen ziemlich großen Apparat erfordert. cf. Field, *Hexaplorum quae supersunt* I pg. 399.

54 59 75 haben vor *πατραδ.* einen dem mas. T. fremden Eigennamen *Καρηε* oder *Καριε* (am Rande von X verschrieben *Καριε*) = קרר (cf. 2 Kön. 25, 23; Jer. 40, 8, wo auch in 2 HH. *Καριε* verschrieben ist). Wo sollte dieser Name herkommen, wenn er nicht in der hebr. Vorlage der LXX gestanden hätte? Es wäre also dann zu übersetzen „und es stand auf (nach andern קרר nämlich Jahve) nach Abimelech Israel zu erretten Thola, der Sohn Puahs, des Sohnes Kareachs, seines Oheims (nämlich Abimelechs), ein Issascharit. Freilich war Abimelech aus dem Stamme Manasse, eine Schwierigkeit, die wohl in 54 59 75 84 106 134 den Ausfall des ἀνὴρ Ἰσσαχάρ verursacht hat. Aber man ist ja nicht genöthigt, קרר streng als Vaterbruder zu fassen; es läßt sich annehmen, daß Kareach der Halbbruder Gideons, oder der Bruder seiner Frau, oder der Mann seiner Schwester gewesen ist.

## Nachricht von einer unbekanntenen Handschrift des Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi

von Friedrich Baethgen in Kiel.

Der Text des Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi ist in Handschriften und Ausgaben von zwei entgegengesetzten Seiten her corrumpirt worden: durch Eindringen von Lesarten aus der Vulgata und durch Correctur nach dem masoretischen Text. Die erste von diesen beiden Corruptionsquellen ist deutlich erkennbar in den von de Lagarde <sup>1)</sup> mit W und Z bezeichneten Handschriften, aber

<sup>1)</sup> Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi e recognitione Pauli de Lagarde. Lipsiae 1874.

auch in R, einer Handschrift, welche dem Amiatinus (U) äußerst nahe verwandt ist; die beliebte unbedingte Bevorzugung von U ist somit keineswegs begründet. Unter den Ausgaben zeigt besonders die um 1473 von Günther Zainer veranstaltete ( $\gamma$ ) den Einfluss der Vulgata, wie denn überhaupt der Text dieser Ausgabe mit dem von WZ nahe verwandt ist (Lagarde p. IV. V.). Als Beispiele solcher Correcturen mögen folgende Stellen dienen.

1, 4 Ende  $\gamma$  † a facie terre. 8, 1  $\gamma$  in fine RUWZ in finem für victori, und ähnlich die entsprechenden Stellen. 8, 8  $\gamma$ WZ pecora campi für animalia agri. 26, 4 WZ iniqua gerentibus für superbis. 30, 10  $\chi$ WZ descendo für descendero. 38, 8 WZ anima mea impleta est für lumbi mei impleti sunt (nach Psalterium Romanum). 119, 22 RUWZ exquisivi für custodivi. v. 48 RUWZ levavi für levabo u. v. a. Insbesondere sind die Ueberschriften der einzelnen Psalmen bei RU durchgehends nach der Vulgata umgeändert.

Eine von entgegengesetzter Seite ausgehende Corruption des Hieronymianischen Textes hat de Lagarde in den von ihm mit S bezeichneten Scholien nachgewiesen. Solche von einem des Hebräischen Kundigen herrührende Randbemerkungen sind bereits bei RUWZ theilweise in den Text selbst eingedrungen. Im besonderen aber finden sich Correcturen nach dem masoretischen Text in den Ausgaben  $\xi\phi\mu\beta$  <sup>1)</sup> und unter diesen wieder in hervorragender Weise bei  $\mu\beta$ . Vgl. 2, 6  $\beta\mu\xi\phi$  montem sanctum meum gegen  $\gamma$ ABCDGRUW (suum). 8, 3  $\beta\mu\xi\phi$  adversarios tuos gegen  $\gamma$ GRUWZ (meos). 9, 9 lassen  $\beta\mu\xi\phi$  terrae hinter orbem aus. 50, 23  $\beta\mu\xi\phi$  qui ordinat viam gegen BGRUW (qui ordinate ambulat). Die letztere Uebersetzung geht auf Symmachus zurück und ist dadurch als

<sup>1)</sup> Die Bedeutung der Siglen bei de Lagarde.



ursprünglich gesichert. Dasselbe gilt von 20, 6, wo  $\beta\mu$  deducemus lesen für ducemus (al. docemus) choros bei  $\gamma\xi$  BDGRUWZ al. (Symmachus:  $\tau\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha \tau\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha \delta\iota\alpha\sigma\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$  nach Fields Conjectur).

Die Quellen, auf welche  $\beta\mu\xi\varphi$  sich stützten, stehen mir nicht zu Gebote, so daß ich den stricten Beweis für die Behauptung, daß die Herausgeber ihren Text nach dem Hebräer zugestutzt haben, nicht führen kann; wohl aber läßt sich diese Behauptung bis zur höchsten Wahrscheinlichkeit erheben.

Was zunächst von der Sorgfalt des Erasmus ( $\varphi$ ) bei Texteseditionen zu halten sei, ist bekannt genug. Eine Anzahl beliebig herausgegriffener singulärer Lesarten bei  $\varphi$  zeigen auch hier die Willkür des Herausgebers deutlich genug. Proem. p. 2. l. 20 sephar tallim  $\varphi$  ספר תהלים mit hebräischen Buchstaben;  $\xi$  begnügte sich doch mit sepher thehilim. 12, 6 a gemitu. 14, 1 abominabiles facti sunt ohne et. 26, 7 ut audiam (nach der Conjectur  $\text{לְשִׁמְעַת}$ ) vocem laudis für ut clara voce praedicem laudem. 31, 18 quoniam für quia. vgl. 5, 1. 6, 1. 23, 1. 24, 1. al.  $\varphi\xi\text{S}$  psalmus für canticum. — Hieraus ergibt sich, daß  $\varphi$  und der ihm verwandte  $\xi$  besonders wo sie allein stehen von keinem oder sehr geringem Werth für die Kritik sind. Anders scheint es mit  $\beta\mu$  zu stehen, über deren Zusammengehörigkeit zu vergleichen Lagarde p. V. 2, 6 ist orditus sum  $\beta\mu$  UZ<sup>s</sup> ohne Zweifel die ursprüngliche Lesart (nach Aquila  $\epsilon\delta\iota\alpha\sigma\acute{\alpha}\mu\eta\nu$  vgl. das Scholion bei Field). Ebenso 8, 1 canticum  $\beta\mu\text{G}$  gegen psalmus  $\gamma\xi\varphi\text{RSUWZ}$ . Allein in den meisten Fällen, wo  $\beta\mu$  allein stehen, beruht ihre Lesart dennoch auf Correctur nach dem masoretischen Text. Es ergibt sich dies aus Folgendem. Hieronymus stellt in der Epist. 135 ad Sunn. et Fret. (angeführt bei de Wette-Schrader Einleitung) folgenden Grundsatz auf. Non debemus sic verbum de verbo exprimere ut dum syllabas sequimur perdamus intellegentiam. Es bezieht sich dies offenbar

darauf, daß er die im Hebräischen nicht ausgedrückte Copula in seiner Uebersetzung durch Formen von esse wiedergibt; daß er aus dem Zusammenhang Pronomina ergänzt; daß er bei Asyndetis die Conjunction hinzufügt, Vergleiche durch eingeschobenes quasi mildert u. dgl. Alles dies fehlt bei  $\beta\mu$  vgl. z. B. im Apparat bei de Lagarde 26, 10. 27, 9. 31, 4. 5. 35, 9. 38, 12. 39, 13 al. 18, 29 haben  $\beta\mu$  sprachwidrig tenebram meam gegen tenebras meas der Uebrigen, um den Singular תשני auszu-drücken u. dgl. Sind also  $\beta\mu$  nach dem Hebräer corrigirt, so ist natürlich dadurch nicht ausgeschlossen, daß auch bei ihnen vereinzelt eine Lesart der Vulgata den ursprünglichen Text verdrängt hat, so 11, 1 sicut passer für ut avis. 51, 14 salutaris tui für Jesu tui.

Bei dieser Lage der Dinge scheint bei der Herstellung des Hieronymianischen Textes der Fall in die Scylla der Vulgata fast unvermeidlich zu sein, wenn man die Charybdis des „sciulus iudaicus“ vermeiden will. Glücklicher Weise ist jedoch ein Codex von de Lagarde ans Licht gezogen, der von beiden Arten absichtlicher Corruption frei geblieben ist; es ist dies der um 872 geschriebene von de Lagarde mit G bezeichnete Codex sancti Galli 19. de Lagarde hat dieser Handschrift und der mit ihr nahe verwandten Ausgabe von 1496 ( $\chi$ ) daher die erste Stelle bei seiner Recognition eingeräumt, und an einer ganzen Reihe von Stellen stützt G oder  $\chi$ G allein die hergestellte Textgestaltung. Eine Handschrift, welche nun ihrerseits die Spuren naher Verwandtschaft mit G an sich trägt, darf aus den oben angeführten Gründen Anspruch auf Interesse erheben. Es ist dies die wie es scheint de Lagarde unbekannt gebliebene Handschrift der Hamburger Stadtbibliothek 4<sup>o</sup> Nr. 92 mit der Verweisung Cod. man. theol. Vol. I. pag. 12 <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> In der handschriftlichen Beschreibung des Manuscriptes, die sich auf der Bibliothek befindet und mir vorlag, ist nicht angegeben,

Höhe 21 Cm. Breite 17 Cm. 1219 beschriebene Seiten (sic) und 25 unbeschriebene (später angebundene). Enthält das alte und neue Testament nebst den Apocryphen und dem alphabetisch geordneten Onomasticon. Geschrieben von Einer Hand auf Pergament in Minusceln des 13. Jahrhunderts. Dafs die Vorlage des Schreibers ziemlich viel älter war, scheint sich daraus zu ergeben, dafs die Umschrift der griechischen Worte in dem dem Psalter vorausgeschickten Prooemium auf griechische Unzialschrift zurückgeht. Vgl. tenoito tenoito (= ΓΕΝΟΙΤΟ ΓΕΝΟΙΤΟ). nenictiomencoc (= ΠΕΠΙΚΤΩΜΕΝΩC) antiφιαonicon toic aiacypoycin (= ΑΝΤΙΦΙΛΟΝΙΚΟΝ ΤΟΙC ΔΙΑCΥΡΟΥCΙΝ).

Das Psalterium steht auf Seite 490—548 der Handschrift. Anfang: Prologus ieron[imi] super psalt. quod ipse transtulit ex hebreo.

Ich führe nun zunächst eine Anzahl von Stellen an, in welchen de Lagarde's Recognition sich allein auf G oder auf G und Einen andern Zeugen stützt, der dann in Klammern angegeben ist, und an denen der Hamburger Psalter, den ich mit Γ bezeichne, ebenso liest. 1, 3 arbor transplantata . . . que (D). 4, 2 invocantem (exaudi me). 6, 7 lectulum (χ). 7, 9 iudicat (χ). 8, 9 vias aquarum (D). 9, 6 increpuiati (χ). 9, 17 sonitu sempiterno (χ). 11, 6 pluit (χ). 12, 2 salva me (D). 13, 6 quia. 14, 5 ibi timebunt formidinem (D). 17, 12 quasi leonis. 18, 25 restituet (ohne et). 21, 4 prevenies. 22, 12 recedas. 27, 2 cum. 27, 6 exaltabit (χ). 30, 11 adiutor meus (χ). 31, 14 cogitarent (χ). 31, 20 quia (D). 32, 8 doceam (D). 33, 4 quia (β). 35, 2 michi (χ). 35, 23 dominus. 41, 2 salvabit (χ). 42, 7 memet. 42, 16 tuum domine (D). 44, 24 proiecisti (χ). 45, 11 domum (χ). 50, 20 adversum, zwei Mal. 59, 1 occideret eum (χ). 60, 2 III. 63, 2 conficiente. 68, 2

---

dafs das Psalterium das von Hieronymus aus dem Hebräischen übersetzte ist.

dispergantur ( $\chi$ ). 74, 6 sculpturas ( $\chi$ ). 87, 4 scientes me (B). 97, 5 orbis terrae. 102, 8 quasi. 104, 18 ericia

Noch deutlicher tritt aber die Verwandtschaft von G und  $\Gamma$  an den Stellen hervor, an welchen eine singuläre Lesart von G bei de Lagarde nicht aufgenommen ist, besonders da, wo sie auf einem offenbaren Fehler beruht, und wo  $\Gamma$  dann wieder ebenso liest. Ich führe folgende Stellen an.

9, 27 a generatione. 12, 9 filii. 16, 4 libabo. G *mar* alii non libabo.  $\Gamma$  *im Context*: sequentium. al. non libabo non libabo. 16, 8 domino. 18, 37 dilatabis + me. 25, 28 hierusalem (*für* Israhel). 28, 1 *fehlt das zweite* te. 30, 12 *fehlt* me. 31, 12 quia (*für* qui). 31, 20 *fehlt* es. 32, 9 chamo. 32, 10 *fehlt* autem. 33, 2 decacordo. 33, 6 *fehlt* eius. 38, 15 corde (*für* ore; *auch* D). 44, 6 ante (*für* in te). 44, 23 tota die *zum Folgenden gezogen*. 45, 9 smyrra. 45, 10 *fehlt* tua. 48, 3 montis. 48, 14 separata. 49, 8 redimetur (*für* redimet vir). 49, 21 comparabit se. 50, 7 *fehlt* Israhel, 50, 16 *fehlt* ut. 51, 20 in bona voluntate tua. 53, 5<sup>1</sup> *fehlt* non. 54, 3 *fehlt* tua. 65, 12 roborabuntur. 66, 7 in semet ipso. 68, 5 et cantate (G<sup>1</sup>). 69, 5 rapuebar. 69, 8 quapropter (*ohne* te). 71, 6 *Anfang fehlt* a. 73, 8 calumniam calumniam. 74, 17 *fehlt* terminos. 76, 11 meror. *ibid.* reliquus. 81, 4 plangite: 89, 11 in brachio fortitudo. 89, 51 *fehlt* tuorum. 103, 4 viam. 104, 10 inter medios fontes. 106, 1 *fehlt* alleluia. 108, 9 rex. 108, 11 et (G<sup>1</sup>). 136, 25 pacem. 138, 14 et tamen. 141, 7 more (*für* in ore). 143, 6 animam meam. 145, 12 adam (G<sup>1</sup>).

Einige dieser Lesarten sind so eigenthümliche Fehler (vgl. 16, 4. 44, 6. 45, 9. 49, 8. 65, 12. 69, 5. 71, 6. 73, 8. 81, 4. 89, 11. 103, 4. 136, 25. 141, 7), daß man auf die Vermuthung kommt,  $\Gamma$  sei eine directe Abschrift von G. Diese Annahme wird nun aber doch dadurch unmöglich gemacht, daß sich bei  $\Gamma$  nicht allein singuläre Lesarten

finden, sondern daß  $\Gamma$  doch auch hin und wieder mit anderen Zeugen gegen  $G$  stimmt. Die folgenden Stellen sind willkürlich herausgegriffen und machen natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

Singuläre Lesarten. 2, 6 ad regem meum. 2, 12 dum für cum. 5, 11 cogitationibus für consiliis. *ibid.* et expelle eos. 9, 3 nomini domini altissimi. 9, 5 iusticie mee. 9, 15 laudationes. 9, 16 comprehensus für captus. 22, 8 subannaverunt. 25, 17—19 fehlen die Worte multiplicatae sunt bis quia v. 19. (Der Schreiber irrte von multiplicatae sunt v. 17 auf multiplicati sunt v. 19 ab). 27, 4 hanc. 31, 8 tribulationes in dorso anime mee. 38, 4 fehlt meis. 39, 7—12 fehlt. 42, 15 ipsa educet me. 46, 10 concadet. 50, 6 et adnuntiabit (ohne caeli wie  $G$ ). 58, 3 fehlt in corde. 74, 6 tunc. *ibid.* dolatores. 138, 5 ut content.

Wichtiger sind solche Stellen, an denen  $\Gamma$  mit anderen Zeugen gegen  $G$  stimmt. 8, 6 minuisti wie  $\chi$ . 22, 30 pingues mit  $\beta\mu\xi\varphi$ RWZ gegen  $\chi G$  principes. 25, 20 quoniam mit  $\beta\gamma\mu\varphi$ WZ gegen  $\xi G$  quia. 31, 3 fehlt ad me mit RW. 38, 14 non aperiens os suum mit  $\varphi$  gegen  $\xi$ ABCDGRWZ. 45, 14 fascis mit  $\varphi$  ( $G$  von jüngerer Hand). 50, 5 meum mit  $\beta\mu\xi\varphi$ RW gegen  $G$  mecum. 50, 15 Ende am Rande + semper mit RW<sup>a</sup>. 51, 6 coram mit  $\beta\mu\xi\varphi$ RW gegen  $G$  contra. 52, 1 eruditio mit  $\beta\mu\xi\varphi$  gegen GW erudito. 54, 3 salvum me fac mit  $\chi$  statt salva me. 55, 20 humiliabit gegen  $G$  humiliavit. 68, 15 dum mit „quatuor codices Gallorum“ für cum. 73, 20 sompnium gegen  $G$  somnum. 105, 31 scinifes gegen  $G$  scynifes. 108, 9 Galaad mit  $\beta\mu\xi\varphi$ RWZ gegen  $G$  Galaath.

Allerdings sind diese Abweichungen bei weitem nicht so zahlreich und significant wie die Uebereinstimmungen mit  $G$ ; dennoch verbieten sie die Annahme  $\Gamma$  sei ein directer Abkömmling von  $G$ . Wie sich das Verhältniß zwischen beiden genauer gestaltet, vermag ich zur Zeit nicht anzugeben, da ich die Handschrift nur wenige Tage

in dem wenige Stunden geöffneten Lesezimmer der Hamburger Bibliothek benutzen konnte. Wenn *Γ* etwa auf eine Schwesterhandschrift von *G* zurückgehen sollte, so würde der Werth natürlich höher anzuschlagen sein als bei directer Descendenz.

Zum Schluß gebe ich für die ersten acht Psalmen die Abweichungen zwischen *Γ* und de Lagarde's Recognition. Die verhältnißmäßige geringe Zahl derselben bestätigt in überraschender Weise den Werth dieser einzigen wissenschaftlichen Ausgabe des psalterium iuxta Hebraeos. Bloße orthographische Abweichungen sind außer Acht gelassen.

2, 6 ad regem meum. 2, 12 dum. 3, 2 quid multipl. 3, 3 *Ende ist semper vom Miniator ausgelassen, aber die Lücke ist vorhanden; ebenso* 4, 3. 3, 6 et vigilavi. 3, 9 et super. 4, 5 tacete ohne et. 5, 6 qui operantur. 5, 8 in domum tuam. 5, 11 cogitationibus für consiliis. *ibid.* et expelle eos. 6, 11 *fehlt* mei. 7, 3 eripiat für erust. 7, 17 caput suum . . . verticem ipsius . . . iniquitas eiu. 8, 6 minuisti.

---

## Lea und Rahel.

---

Seitdem H. Ewald die Gestalten der Vättersage, zwar noch vielfach tastend und mit nicht immer gleichmäßiger Methode aber in allem wesentlichen mit richtigem Blicke, auf alte stammgeschichtliche Verhältnisse zu deuten versucht hat, bricht sich immer mehr die Ueberzeugung Bahn, daß wir in den Jacobssöhnen nicht historische Personen, sondern Heroes eponymi der einzelnen Stämme zu finden haben. Man gewöhnt sich allmählig an die Einsicht, daß die Zwölfzahl derselben etwas durchaus künstliches ist

und sucht in der Gruppierung der einzelnen Jacobskinder Aufschlüsse über eine jenseits der geschichtlichen Erinnerung liegende Entwicklung des Volkes. Was von physikalisch-mythologischen oder etymologisch-mythologischen Erklärungen dem entgegengesetzt worden ist, hat bislang nicht den Beifall der Fachgenossen gefunden. Das ziemlich allgemeine Urtheil derselben scheint dagegen entschieden zu haben.

Sind nun die Jacobskinder aus den zu einer bestimmten Zeit vorhandenen Stämmen abgeleitet, erklärt sich, daß gerade sie und nicht andere Stämme, Clans u. s. w. als Jacobskinder erscheinen aus bestimmten geschichtlichen Verhältnissen und aus eben diesen ihre Reihenfolge und Stellung in der Familie, so drängt sich die Frage auf, was aber bedeuten die beiden Mütter, auf welche im letzten Grunde alle Jacobskinder zurückgeführt werden? Dies ist um so mehr als auf flacher Hand liegt, welche geschichtlichen Verhältnisse durch die Zutheilung der einzelnen Stämme zu *Lea* oder *Rahel* bzw. zu deren Mägden zum Ausdruck gelangen. Ewald <sup>1)</sup> meinte, man habe unter *Lea* den älteren von *Abraham* und *Isaak* her in Kanaan schon selbständigen Bestandtheil, unter *Rahel* den mit dem Zuge Jacob's nach Kanaan gekommenen Theil des hebräischen Volkes zu begreifen. Es ist dies nicht ganz richtig. Zwar trifft zu, daß die Sage damit zwei Schichten israelitischer Stämme unterscheidet. Aber in der Zutheilung zu *Lea* oder *Rahel* wird lediglich zum Ausdruck kommen, ob der betreffende Theil früher oder später in das Westjordanland gekommen ist. Die Stellung Judas einerseits, die der Josephkinder andererseits lehrt dies unwiederleglich. Dieselbe lehrt bekanntlich noch etwas anderes, nämlich daß die Sage von den Jacobskindern erst nach

<sup>1)</sup> Geschichte des V. I. I<sup>o</sup>. S. 534.

Theilung des Reiches die Gestalt erhalten haben kann, in welcher sie uns vorliegt.

Der Umstand nun, daß unter den Stämmen Israels zwei gar nicht Söhne, sondern Enkel Jacobs sind, zum Zeichen, daß sie erst zu geschlossenen Hauptstämmen geworden sind, als die anderen es längst schon waren, erlaubt auch andere Glieder der Familie als die Söhne Jacobs auf hebräische Stämme zu deuten. Und dies wird mit *Lea* und *Rahel* geschehen müssen.

Wir halten uns so nicht nur innerhalb des genealogischen Sprachgebrauches, in welchem eine Heirath die Verschmelzung zweier Stämme bedeutet, sondern gewinnen auch einen von unserem sonstigen Wissen über jene dunklen Zeiten vollständig bestätigten Einblick in die alten Stammesverhältnisse wie in deren Darstellung durch die Sage.

Als Frau erscheint in der genealogischen Darstellungsweise der schwächere, in einen stärkeren Stamm aufgehende Bestandtheil; als stärkerer Stamm also in unserem Falle Jacob, nach welchem ja eben deshalb das ganze Volk benannt wird. Ist der schwächere Bestandtheil ein immerhin berühmter und ansehnlicher Stamm, so erscheint er als Ehefrau, andernfalls als Knecht.

Wie *Joktan*, *Jeŕur*, *Jidlaph*, *Joseph*, *Jakin* Gen. 46, 16, *Je'ûŕ* 36, 18, *Jiŕbak* 25, 2, *Jephunne* u. s. w., so werden wir auch Jacob als Stammmamen betrachten dürfen. In historischer Zeit war er als solcher bereits verschollen.

*Benjamin*, früher ein Unterstamm des Hauses *Joseph*, welcher erst im Westjordanlande auf einer Neueroberung an der Südostgrenze des josephidischen Gebietes zu einem selbständigen Stamme erwuchs, erscheint als jüngster Sohn *Jacob's*, jüngster Bruder *Joseph's*, erst im Lande der Verheißung geboren — *Ephraim* und *Manasse*, welche sich



noch später sonderten <sup>1)</sup>, gar als *Joseph's* Söhne. Umgekehrt sind diejenigen Stämme, welche in historischer Zeit bereits verschollen oder nur noch in Trümmern vorhanden waren, *Ruben, Simeon, Levi*, die ältesten der Jacobskinder. Die Mütter aller werden daher als in vorhistorischer Zeit einmal vorhanden gewesene Unterstämme des Hauses Jacob zu gelten haben, und zwar genauer als solche, welche bereits vor *Ruben, Simeon*, verschollen waren, sich aufgelöst hatten oder sonst wie zu Grunde gegangen waren.

Die Namen stimmen hierzu auf's beste. לֵאָה ist die *Wildkuh* <sup>2)</sup>, צֶמֶד das *Schaf*, sie gehören wie שִׁמְעוֹן (שמע) zu jenen Stammnamen, welche von Thieren entlehnt sind, von welchen A. Dillmann in seinem Commentare zur Genesis unter den Horiterstämmen von Gen. 36 eine ganze Anzahl nachgewiesen hat und deren Verbreitung W. Robertson Smith in seiner scharfsinnigen und interessanten Abhandlung *Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament* <sup>3)</sup> weiter verfolgt hat. Es sind vorzugsweise Namen von Unterstämmen.

Aber noch nach einer anderen Seite hin fällt von hier aus Licht. Es ist in neuerer Zeit viel über die Entstehung des Namens לֵוִי gestritten worden. Der Ableitung von לוֹה, nach welcher die Leviten die Clienten des Heiligthums waren, steht einmal das Zere der Form, dann der Umstand

<sup>1)</sup> Simeon rechnet sich 2 Sa. 19, 21 noch zum בֵּית יוֹסֵף, zur Zeit Salomos bildet dasselbe noch einen Verwaltungsbezirk 1 KÖ. 11, 28, aus welchem jedoch, wie aus dem wichtigen Document 1 KÖ. 4, 7—19 zu erschließen ist, Benjamin bereits ausgeschieden war.

<sup>2)</sup> G. Wetzstein, bei F. Delitzsch, d. Buch Hiob <sup>3)</sup>. Lpzg. 1876. S. 507 Anm.

<sup>3)</sup> Journal of Philology. Vol. IX, S. 75 ff. Es sei erlaubt an diesem Orte auf diese die wichtige Frage nach den ältesten religiösen Vorstellungen der Semiten beleuchtende Abhandlung aufmerksam zu machen.

entgegen, daß dieser Stamm nach Gen. 49, 5—7 in vorhistorischer Zeit als weltlicher Stamm vorhanden gewesen ist. Letztere Stelle macht es unmöglich, ihm eine andere Herkunft als den übrigen Jacobskindern zuzuschreiben, oder den späteren geistlichen Stamm Levi, welcher ja freilich aus sehr verschiedenen Elementen zusammengewachsen ist, gänzlich aus freien Anfängen entstehen zu lassen. Die Reste des alten weltlichen boten ihm einen Krystallisationspunkt<sup>1)</sup>. Die plausibelste Etymologie von לֵוִי hat nach meiner Ueberzeugung Wellhausen<sup>2)</sup> gegeben. Er meint, daß לֵוִי vielleicht nur einfach das Gentile seiner Mutter לֵוָא sei.

Weit entfernt, unserem obigen Resultat zu widersprechen, stimmt diese Auffassung vollständig zu demselben. Der Mosestamm muß einstmals eine führende Rolle gespielt haben; auch sonst gelten die priesterlichen Geschlechter als die ältesten der Völker. Lea, das Weib Jacobs, wird als ein älterer Stamm zu gelten haben als seine Söhne Ruben und Simeon. Erscheint aber derselbe Stamm das einermal in der Form לֵוָא als Weib Jacobs, das anderemal in der Form des Gentile לֵוִי als einer seiner ältesten Söhne, so ergibt sich, daß man an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten die Verhältnisse dieses Stammes verschieden aufgefaßt, in verschiedener Weise in der Sprache der genealogischen Geschichtsdarstellung zum Ausdruck gebracht hat. Derjenige Sagenkreis, in welchem von Haus aus Lea Jacobs Weib war, kannte selbstverständlich nicht den dritten Jacobssohn Levi, der andere von Haus aus nicht Lea als Jacobs Weib. Durch spätere Combination entstand die jetzige Form der Genealogie. Selbstverständlich gelten mir nach dem Obigen auch Zilpa und Bilha, welche ich freilich nicht zu deuten weiß, als Namen verschollener Stämme.

B. S.

<sup>1)</sup> s. Lit. Centralbl. 1879, S. 828.

<sup>2)</sup> Gesch. I, S. 149.

## Kritik der Berichte über die Eroberung Palaestinas.

(Num. 20, 14 bis Jud. 2, 5).

Von Dr. Eduard Meyer in Leipzig.

---

Die Aufgabe des folgenden Aufsatzes ist, die einzelnen Berichte über die Eroberung des trans- und cisjordanischen Palaestina, welche in den geschichtlichen Abschnitten von Num. 20, 14 bis Jud. 2, 5 mosaikartig durcheinander geworfen sind, von einander zu sondern und auf ihre historische Glaubwürdigkeit zu prüfen. Ich bemerke jedoch, daß ich den knappen und fast überall mit völliger Sicherheit ausgeschiedenen Bericht des Priestercodex (Grundschrift, A, Q) nicht weiter berücksichtige. Die für den nach-exilischen Ursprung desselben aufgestellten Beweise erscheinen mir unwiderlegbar, seine Erzählungen handgreiflich entweder den älteren Geschichtswerken entlehnt, oder willkürliche Constructionen. Auf alle Fälle wüßte ich nicht, was eine Wiederaufnahme der Discussion bei der uns beschäftigenden Frage nützen könnte. Es handelt sich also für uns nur um den Jahvisten und den Elohisten. Daß diese beiden Werke bereits vor der deuteronomistischen Uebearbeitung der gesammten historischen Literatur zu einer Einheit verbunden waren, oder doch gleichzeitig mit dieser zu einer solchen verbunden worden sind, lange ehe der Priestercodex hinzukam, halte ich für sicher und werde für den Bearbeiter nach Wellhausen's Vorgang den Namen Jehovist anwenden. Diese Frage ist jedoch für unsere

Untersuchung ohne grössere Bedeutung; wer Dillmann's Anschauungen theilt, wird an Stelle des „Jehovisten“ überall den „Schlusfredactor“ einsetzen können.

1. Einen sicheren Ausgangspunkt bieten die beiden völlig gleichartig gebauten Erzählungen Num. 20, 14—21 und 21, 21 ff. Von Qadesh aus schickt Moses Gesandte an den König von Edom mit der Bitte um Gewährung freien Durchzugs; die Kinder Israel wollten auf der Königsstrasse ziehen, Felder und Weinberge nicht betreten, kein Wasser aus den Brunnen trinken u. s. w. Aber Edom schlägt das Gesuch ab und rüstet zum Widerstand. „Da wandte sich Israel von ihm“. Genau die gleiche Forderung ergeht 21, 22 f. an den Amoriterkönig Sthōn; seine Weigerung aber führt zum Kampf und zur Eroberung seines Reichs „vom Arnon bis zum Jabboq und den Ammonitern.“ Seine Städte, „Heshbon und ihre Töchter“ werden erobert. Folgt die Angabe (v. 26) Sthōn's Reich habe früher zu Moab gehört und als Beleg ein später ausführlich zu besprechendes Lied. „Und Israel wohnte im Lande der Amoriter“.

Von diesen beiden Stücken aus läßt sich der weitere Faden gewinnen. Vor dem Kampf mit Sthōn bei Jahas befindet sich Israel in der Wüste südlich vom Arnon (21, 23); mithin gehören hierher aus dem Routier 21, 10—20 die gleichartig formulirten Verse 12—18<sup>a</sup>, wo der Marsch über das Thal Zared an „das jenseitige (d. i. südliche) Ufer des Arnon, der in der Wüste ist und an der Amoritergrenze entspringt“ und zum „Brunnen“ berichtet und durch abgerissene Liederstücke aus dem „Buch der Kriege Jahve's“ illustriert wird. Der Anfang der Stationenliste fehlt; ein Bruchstück derselben liegt aber in Deut. 10, 6—9 vor, wie die Formel  $\text{וַיֵּצֵא מִן־הַבְּרִיָּה}$  beweist. Die letzteren Verse sind durch irgend einen Zufall mitten in Mose's Erzählung von der Gesetzgebung am Horeb gerathen, mit der sie nicht das mindeste

zu thun haben <sup>1)</sup>. Sie berichten den Zug vom Brunnen Bnê Ja'qân über Mosera und Gudgoda nach den Bächen von Joṣbat <sup>2)</sup>. An der zweiten Station stirbt Aharon und sein Sohn Eľazar folgt ihm als Priester, an der vierten „sondert Mose den Stamm der Leviten ab um die Lade [des Bundes] Jahve's zu tragen, um vor Jahve zu stehen zu seiner Bedienung, und um in seinem Namen zu segnen bis auf diesen Tag; daher hat Levi keinen Theil und Besitz erhalten mit seinen Brüdern; Jahve ist sein Besitz, wie er <sup>3)</sup> ihm gesagt hat“. Warum dieser Abschnitt von dem Schlufsredactor in Num. gestrichen ist, liegt auf der Hand. Der Tod Aharons wird von ihm nach dem Priester-codex erzählt 20, 22—29, der ihn nach Analogie von Mose's Tod auf den Berg Hor verlegt; und der Bericht über Einsetzung und Bestimmung der Leviten stand in zu starkem Widerspruch mit Num. 3 ff., um aufgenommen zu werden. — Zu beachten ist übrigens, daß der Verfasser der Stationenliste Num. 33 in v. 30—33 die vier Namen Deut. 10, 6 ff. kennt, aber vor die Ankunft in Qadesh verlegt; sonst zeigt er nur sehr selten Berührungspunkte mit der jehovistischen Darstellung.

Die Stationen 21, 10, 11 (= 33, 43 f.) mit der Formulirung וַיֵּשְׁבוּ וַיִּסְעוּ — וַיֵּשְׁבוּ gehören dem Priester-codex an; über v. 18<sup>b</sup>—20, wo im Widerspruch mit der Sihongeschichte der Marsch bis zur Pisga in Moab geführt wird, s. u.

Auf die Verhandlungen mit Edom läßt unser Text zunächst Aharons Tod auf dem Hor folgen 20, 22—29, einen dem Priester-codex angehörigen Abschnitt, an den

<sup>1)</sup> Ebenso ist bekanntlich Deut. 4, 41—43 (Einsetzung der trans-jordanischen Freistädte), eine dem Priester-codex angehörige und un-mittelbar an Num. 35 anschließende Erzählung, sinnlos an den Schlufs der ersten Einleitung des Deut. gerathen.

<sup>2)</sup> Versch. Varianten in Sam. und LXX.

<sup>3)</sup> וַיֵּשְׁבוּ וַיִּסְעוּ ist natürlich Glosse und fehlt in LXX.

21, 4<sup>a</sup> ויסעו מרחו ההר anknüpft. Dagegen setzt sich 20, 21 ודרך ים סוף לסבך 21, 4<sup>b</sup> unmittelbar fort in 21, 4<sup>b</sup> ויהי ישראל מעליו אה ארץ ארם „Israel wandte sich von Edom weg auf den Weg nach dem Schilfmeer, um das Land Edom zu umgehen.“ Es folgt eine Hungersnoth, Murren des Volks, Züchtigung durch Schlangen, die Aufrichtung der aus Reg. II, 18, 4 bekannten ehernen Schlange. Hier wird sich die Liste der Stationen bis an den Arnon angeschlossen haben.

Der Verfasser unserer Erzählung denkt sich also vom Arnon bis an den Jabboq ein Amoriterreich, im NO. von 'Ammon 21, 24<sup>1)</sup>, im S. von Moab begrenzt. Der Arnon entspringt 21, 13 an ihrer Grenze und der Zusatz „denn der Arnon ist die Grenze Moabs zwischen M. und dem Amoriter“<sup>2)</sup>, der ganz wie eine Glosse aussieht, gibt jedenfalls die Meinung des Schriftstellers richtig wieder. Derselbe nimmt offenbar an, daß die Israeliten östlich um Moab herumzogen, ohne sein Gebiet zu berühren; erst als Sihon besiegt ist, wird Balaq besorgt und beruft den Bilé'am. So wird denn auch Jud. 11, 17 f. berichtet: wie Edom sei auch Moab vergeblich um Gewährung des Durchzugs gebeten worden, man habe sein Gebiet von Osten (ממזרח שמש; so auch Num. 21, 11 umgehen müssen, vgl. Deut. 2, 9 ff.). Ob diese Darstellung auf Conjectur beruht oder der Redactor des Pentateuchs den entsprechenden Abschnitt gestrichen hat, läßt sich nicht mehr entscheiden. Jedenfalls kehrt dieselbe geographische Anschauung auch Num. 22, 36 wieder: „es hörte Balaq, daß Bilé'am angekommen sei und zog ihm entgegen nach 'Ar<sup>3)</sup> Moab, welches im Arnongebiet

<sup>1)</sup> Für בני עמון bieten die LXX offenbar richtig *στὴν Ἰαζήρ* (יעור) *δὲν ἕως Ἄμμων ἐστὶ*; die Bemerkung ist eine mit 21, 32 zusammenhängende Glosse.

<sup>2)</sup> Auch Jud. 11, 18. *כי ארנן נבול מואב*

<sup>3)</sup> Daß *ער* für *עיר* zu lesen ist hat schon Knobel zu Num. 21, 2 erkannt.

an der Grenze des (moab.) Gebiets liegt <sup>1)</sup>“. Dieser Vers gehört zu der ersten der beiden Versionen der Biléamgeschichte v. 9—20, 21<sup>b</sup>, 35<sup>b</sup>, nach der Biléam mit den Fürsten Moabs zu Balaq kommt und die unzweifelhaft dem Elohisten entnommen ist <sup>2)</sup>.

Zwischem dem Kampf mit Sthon und der Biléamgeschichte steht noch 21, 32—35 die Besiegung des Amoriters von Já'ezzer und des 'Og von Bashan. Wellhausen <sup>3)</sup> bemerkt mit Recht, daß diese Verse späterer Zusatz sind. Von der Besiegung der „zwei Amoriterkönige“ ist zwar sonst oft genug die Rede (auch Deut. 3), aber Num. 22, 2<sup>4)</sup> hört Balaq nur von der Besiegung „des Amoriters“ und auch Jos. 24, 8. Jud. 11, 22 f. wird 'Og völlig übergangen.

2. Der so gewonnene Bericht gehört sicher dem Elohisten, nicht dem Jahvisten <sup>5)</sup> an. Dies beweist das Vorkommen von Aharon Deut. 10, 6, während dieser dem Jahvisten unbekannt ist, der Gottesname אלהים 21, 5 — daß sonst ידוה im Text steht ist bekanntlich kein Gegenargument; ferner der nachgewiesene Zusammenhang mit Num. 22, 36. Sodann werden unsere Geschichten gerade in elohistischen Partien immer wieder erwähnt. Jos. 2, 10. 9, 10 sind allerdings deuteronomistisch überarbeitet, aber nicht Jos. 24, 8 f., wo die Besiegung des „transjordanischen Amoriters“ neben der Vereitelung des Fluches Biléams erwähnt wird. Den letzten Zweifel hebt die Thatsache,

<sup>1)</sup> Etwas anderes kann doch אשר על גבול אשר ארנון אשר בקצה nicht bedeuten.

<sup>2)</sup> S. Wellhausen, Jahrb. D. Theol. XXI, 578 ff.

<sup>3)</sup> A. a. O. S. 578.

<sup>4)</sup> Num. 22, 1 gehört bekanntlich dem Priestercodex, in v. 8 ff. sind die verschiedenen Versionen untereinander gemengt.

<sup>5)</sup> Wie Wellhausen annimmt, wegen der singularischen Behandlung der Völkernamen אדם (30,18) und אמרי; indessen letzteres gebraucht gerade der Elohist immer als Singular.

dals der Völkername Amoriter ausschließlich dem Jhisten<sup>1)</sup>, wie Kan'anaser ausschließlich dem Jahvist angehört. Beide Namen decken sich nach Begriff und Umfang vollständig und bezeichnen die gesammte vorisraelitische Bevölkerung Palaestinas.

Dies bedarf eines längeren Nachweises. Bekannt enthält das Buch Josua keine jahvistischen Bestandtheile (über die Ausnahmen s. u.), sondern geht abgesehen von den Stücken, die der deuter. Bearbeitung oder dem Priestercodex angehören, ausschließlich auf den Elohisten zurück. Hier findet sich aber als Name der Landesbewohner durchweg<sup>2)</sup> nur אמרי gebraucht. Jos. 10, 5. 6 ziehen „(fünf) Könige der Amoriter, die im Gebirge wohnten gegen Israel; 24, 15 läßt Josua das Volk wählen, ob dem Jahve oder den Göttern, welchen seine Vorfahren jenseits des Euphrat und in Aegypten dienten, oder den Göttern des Amoriters in deren Lande sie wohnen“ dies wolle. Wie Sthon 24, 8 „der König der transjordanische Am.“ genannt wird (ebenso Deut. 3, 8. 4, 47 = Jos. 2, 10. 9, 10), redet Josua 24, 12 von der Vertreibung „zwölf<sup>3)</sup> Amoriter-Könige“. Dieselbe Auffassung kehrt

<sup>1)</sup> Dies bemerkt auch Wellhausen a. a. O. S. 602; die Identität von אמרי und כנעני hat ganz neuerdings Steintal, Ztschr. f. Völkpsych. XII, S. 267 erkannt.

<sup>2)</sup> Für unsere Untersuchung ist es gleichgültig, daß die Kan'aniten mit Jericho und 'Ai und die Verhandlungen mit Gibe'on in zwei Versionen vorliegen. Nur bei der letzteren Erzählung kann die Frage überhaupt aufgeworfen werden, ob die eine Version, welche statt Josua den Jahvist handeln läßt (9, 6. 7 cet.), nicht vielleicht jahvistisch ist; und diese nennt die Bewohner Chivviter (LXX Χορραϊτες) die jüngere, jedenfalls elohistische, einfach ישבי נבען.

<sup>3)</sup> In Jos. 5, 1 מלכי האמרי אשר בעבר הירדן ימה וכל מלכי הכנעני אשר על הים ist der zweite Theil natürlich interpolirt, „die Könige der Am. jenseits (westlich) des Jordan nach dem Meere lassen für „Kan. Könige am Meere“ keinen Platz mehr; die Bezeichnung der letzteren auf Phönikien (LXX) ist exegetische Ausflucht.

<sup>4)</sup> LXX δώδεκα für שני, s. Wellhausen, a. a. O. S. 596.



Deuteronomium wieder, das ja auch sonst immer mit dem Elohisten übereinstimmt, nur den eloh. Dekalog kennt, den Berg der Gesetzgebung durchweg Horeb, nicht wie der Jahvist Sinai nennt <sup>1)</sup>). Wenn ich nichts übersehen habe, kommt כנעני im Deut. nur 1, 7 (wahrscheinlich interpolirt) und 11, 30 vor, sonst immer אמרי; und 1, 20 bezeichnet Moses Qadesh (in der Wüste) als an der Südgrenze des „Amoritergebiets, das Jahve uns gegeben hat“ gelegen. Denselben Sprachgebrauch finden wir bei dem deuteronomistischen Bearbeiter der geschichtlichen Bücher, z. B. Gen. 15, 16; Jud. 1, 34 ff. 6, 10. 10, 8 im scharfen Gegensatz zu dem sonstigen כנעני; Sam. I, 7, 14, wo sogar die Philister unter האמרי begriffen werden, u. a. In dem ganz späten Capitel Gen. 14 wird v. 13 aus dem Haine Mamre ein Amoriter dieses Namens gemacht. „Amoriter“ bezeichnet somit genau was wir „Kana'aniter“ zu nennen pflegen. Da auch Amos 2, 9 f. Amoriter sagt, scheint dies allgemeiner Sprachgebrauch des Nordreichs gewesen zu sein, wie Horeb für Sinai.

Beim Jahvisten wie im Richterbuche finden wir dagegen durchweg כנעני; so Gen. 12, 6 בארץ, wofür 13, 7 והארץ „הבנ“ steht wie Gen. 34, 30 und in den vielleicht interpolirten Versen Jud. 1, 4. 5 (s. u.); ferner

---

<sup>1)</sup> Die gewöhnliche Annahme, daß die Verfasser des Deut. schon das aus Jahvist und Elohist zusammengesetzte Wort (Jehovist) benutzt hätten, erscheint mir sehr fraglich. Sicher jahvistisch ist wohl nur Datan und Abiram 11, 6, die auch dem selbständigen Werke entnommen sein können. Sonst herrschen nicht nur durchaus die elohistischen Anschauungen, sondern die im jehovistischen Texte durch die Vermengung der beiden Berichte verwirrten Erzählungen scheinen hier noch in einfacher Fassung vorgelegen zu haben; s. die nächste Anm. — Wenn das Deut. die Zerschmetterung der Tafeln und Anfertigung neuer kennt, so scheint mir auch der Elohist schon so erzählt zu haben. Auch um dieser Frage willen ist eine Detailuntersuchung der Gesetzgebungsgeschichte dringend erforderlich.

Gen. 10, 18 f. 24, 3. 37. In der jahvistischen Version der Gesandtschaftsgeschichte Num. 13. 14 berichten die Gesandten 13, 29 „Amaleq wohnt im Negeb und der Kan. wohnt am Meere und am Jordan“, entsprechend dem Befehl des Moses v. 17: „zieht nun hinauf ins Negeb und dann ins Gebirge.“ Damit ist das Land ausgefüllt; denn vom Meer zum Jordan sind nur zehn Meilen. Ganz sinnlos ist daher hier eingeschoben: „und der Chetiter (!) und Jebusiter und Amoriter wohnt (! sing.) im Gebirge“. Von diesen Völkern ist denn nachher auch nirgends mehr die Rede; 14, 25. 43. 45 heißen die Bewohner 'Amal. und Kan. <sup>1)</sup>.

Die an dieser Stelle eingeschobenen Namen beruhen auf der Anschauung von den „sieben Völkern“ Kana'ana. Die älteste Stelle, an der dieselben vorkommen, wäre falls dies Capitel alt ist <sup>2)</sup>, Deut. 20, 17: „bannen sollst du sie, den Chetiter, Amoriter, Kana'aniter, Perizziter, Chivviter, Jebusiter Girgashiter fehlt, wie Dir Jahve befahl“; dann folgt Deut. 7, 1: „Wenn Jahve Dich in das Land etc. führen und zahlreiche Völker vor Dir austreiben wird, den Chet. Girg. Am. Kan. Per. Chivv. Jeb., sieben Völker, größer und stärker als Du“. Diese Liste ist historisch sinnlos. Amor. und Kan. sind identisch; Jebusiter sind ausschließlich die Bewohner von Jerusalem (Jud. 1, 21 = Jos. 15, 63. Sam. II, 5, 6), also ein rein localer Name. Chivviter heißen in dem älteren der beiden Berichte Jos. 9 (s. o.) die Bewohner von Gibéon, die an der weit älteren Stelle Sam. II 21, 2 einfach יִרְרַר אַמֹרִי „ein Rest der Amoriter“ genannt werden. Ferner heißt Gen. 34, 2 Sichem ein Chivvite [ob jahv.? v. 30 werden die Eingeborenen כְּעֵנִי וְסֵרִי genannt], während der Elohist ihn nach 48, 22 אַמֹרִי nannte. Auch רָוִי ist also wahrscheinlich ein

<sup>1)</sup> Weiteres s. u. S. 139 ff. — Nach dem Jahv. kommen die Kundschafter nach Hebron, nach dem El. in das Thal Eshkol. Deut. 1, 22 ff. kennt nur die letztere Version und nennt die Einwohner Amoriter.

<sup>2)</sup> Vgl. Wellhausen a. a. O. XXII, 468 f.

der localer Name <sup>1)</sup>. Ueber Perizziter („Dorfbewohner“?) und Girgashiter [„Vertriebene“? <sup>2)</sup>] wissen wir gar nichts. Die Chetiter aber gehören nach den genau übereinstimmenden Angaben der ägyptischen Inschriften des 15—13. Jhdts. und der historischen Bücher der Hebräer [Sam. II, 6. Reg. I, 10, 29. II, 7, 6 <sup>3)</sup>], ebenso Gen. 10] ausschließlich an den Libanon, nach Koelesyrien im engeren Sinne, nicht in das von den Hebräern besetzte Land. Daß der Verfasser des Deuteronomiums von den Verhältnissen der Urzeit nichts mehr wußte, ist sehr begreiflich; ebenso, daß man diese zwar wohlklingenden aber inhaltsleeren Phrasen sei es sämtlich sei es mit Auswahl in maiorem aeli gloriam an zahlreichen Stellen des Hexateuchs eintrug. Die Stellen — wenn ich nichts übersehen habe, sind es Gen. 10, 16 f. 15, 19 ff. (die umfangreichste und kernste Liste). Exod. 3, 8. 17. 13, 5 (v. 11 steht in der richtigen Formel nur רִכְנֵי). 23, 23. 28 = 33, 2. 34, 11. Num. 13, 28. Jos. 9, 1 (dem Inhalt nach = 10, 5). 11, 3. 1. Sam. 8, 24, 11. Jud. 3, 5 — geben sich denn auch durchgängig deutlich als Interpolationen zu erkennen, oder gehören in spätesten Partien des jehovistisch-deuteronomistischen Geschichtswerks an <sup>4)</sup>.

Daß man diesen Thatbestand verkannt hat und allgemein (außer Steinthal) die Amoriter für ein von N.

<sup>1)</sup> (Falls man sie nicht mit Ewald, G. V. I. I, S. 341 vom Wohnen רִכְנֵי benannt sein läßt. B. S.)

<sup>2)</sup> Vielleicht von גִּרְשֵׁי: Redslab, Alttest. Namen der Bevölkerung des Israelitenstaats S. 108.

<sup>3)</sup> S. Wellhausen, d. Text d. Bücher Sam. S. 217 f. Bekanntlich ist es reine Willkür — die aber Aegyptologen wie Chabas (voyage en égyptien) (und viele a. t. Theologen. B. S.) irre geleitet hat — an die Geschichtserzählung des Priestercodex die Chetiter in der Kriechzeit zu Bewohnern Palaestinas, speciell Hebrons, gemacht. — Auch Jos. 1, 4 (Deuteron.) tritt die richtige Anschauung noch vor.

<sup>4)</sup> Ein gleiches gilt natürlich von der Formel אֶרֶץ זְבֻחַ חֶלֶב וְדָבָשׁ.

erobrend in Kana'an eingedrungenes Volk hält, liegt außer an Num. 21, 26, worüber unten, an den Stellen Jos. 13, 4 und Jud. 1, 34 ff. — Jos. 13, 2—6, eine äußerst corrupte Aufzählung der von den Hebräern nicht unterworfenen Stämme, ist dem Kerne nach identisch mit Jud. 3, 3, wo „die fünf Fürstenthümer der Philister und alle Kana'aner, Sidonier, Chetiter <sup>1)</sup>, die am Libanon vom Gb. Ba'al Hermon bis nach Hamat hin sitzen“ aufgezählt werden. Jos. 13 folgen auf die Philister [incl. Geziriter <sup>2)</sup>] und 'Avviter <sup>3)</sup>] „das ganze Land Kana'an [von Gaza an?] <sup>4)</sup>, die Sidonier bis nach Apheq, der Grenze der Amoriter, das Gebiet von Byblos, und das ganze Libanongebiet im Osten von Ba'al-Gad bis nach Hamat hin“. Interpolirt ist die Stelle jedenfalls, und wenn sie überhaupt verwerthet werden darf, ist nach dem früheren klar, daß Apheq (im S.O. von Byblos) als Nord-, nicht etwa als Südgrenze der Amoriter, d. i. Kana'ans, bezeichnet werden soll. — In Jud. 1, 34 ff. „es drängten die Amoriter die Söhne Dans ins Gebirge u. s. w. und das Gebiet der Am. reicht von der Skorpionenhöhle, von Sela' aufwärts (ומעלה)“ scheinen die Am. von den vorher immer genannten Kana'anern als ein besonderes Volk geschieden zu werden. Indessen die Verse geben sich durch ihre von dem gleichmäßigen Bau der vorangehenden Abschnitte völlig abweichende Form deutlich als späteren Zusatz zu erkennen <sup>5)</sup>. Auch ist die letzte Bemerkung ja offenbar unvollständig und nicht hierher gehörig.

<sup>1)</sup> Wie Jos. 11, 3 (Vat. *Xerralovs*) setzt Wellhausen d. Text d. Büch. Sam. 8. 218 auch hier richtig נחרי für נחיי ein.

<sup>2)</sup> נורי, LXX *Γεσιρ* für נשורי wie Sam. I, 27, 8 s. Wellhausen, a. a. O. S. 189.

<sup>3)</sup> מרימן [והעוי] scheint übrigens Interpolation.

<sup>4)</sup> Für das unsinnige כל ארץ הכנעני ומערה אשר לצידנים bieten die LXX *καὶ πάσας γῆς Χαναάν ἐναντίον* (var. ἀπὸ und ἀναντίον) *Γάζης καὶ οἱ Σιδωνιοὶ*, was indessen auch nicht richtig sein wird.

<sup>5)</sup> (Vgl. auch S. 102 ff. B. S.)

Die ägyptischen Inschriften bestätigen unser Resultat vollständig. Kanāna d. i. כנען scheinen sie nur als einen Ortsnamen an der palästinensischen Grenze zu kennen. Der große Harris-papyrus erwähnt Kanāna als „Festung des Landes Zahi“ (entspricht dem Umfange nach etwa dem griechischen Συφλα), von Seti I heißt es „er vernichtete die Shasu (denen etwa die Amaleqiter und Midianiter entsprechen) von der Feste von Zal (an der äg. Grenze) bis nach Kanāna“<sup>1)</sup>. Dagegen als Name für Land und Bevölkerung von Kana'an im weitesten Sinne wird immer Amār d. i. אמר gebraucht. Ramses III besiegt Robu (Libyer) und Amār und bringt ihre Fürsten gefangen nach Theben. Dapur (für דביר oder דבור erklärt) heißt „die Stadt welche s. Maj. im Lande von Amār einnahm“, betrifft Qedesh, der Hauptstadt der Cheta = חתים am Orontes, wird gesagt: „Auszug des Phrao (Seti I) zu erobern das Land von Qedesh in dem Amār[lande]“<sup>2)</sup>. Die letztere Angabe stimmt vollkommen damit, daß in dem jahvistischen Abschnitt der Völkertafel Gen. 10, 15 Chet Bruder des Sidon und Sohn Kana'ans heißt, und daß in Laodikea am Libanon (Umm el 'Awamid) in unmittelbarer Nähe des alten Qedesh noch unter den Seleuciden phöniciſch gesprochen wird. Die Chetiter, d. h. die Bewohner der eigentlichen κοιλὴ Συφλα „bis nach Hamat zu“ sind eben Amoriter oder Kana'anäer, und werden daher auch im A. T. von den Aramäern in Damaskus und dem nördlichen (Euphrat-) Lande durchweg geschieden<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Lepsius, Denkm. III, 126. Brugsch, Gesch. Aeg. S. 460.

<sup>2)</sup> Dümichen, Hist. Inschr. I, Taf. 28. Lepsius, Denkm. III, 156. Rosellini, mon. stor. pl. 58. Im allgemeinen vgl. Brugsch, Geogr. Inschr. II, 21 ff.

<sup>3)</sup> Zu beachten ist auch, daß der Name der Astarta d. i. עשתרת, den die Ägypter gewiß den Cheta entlehnten, kana'anische, nicht aramäische Form zeigt. Andererseits haben die Eigennamen der Cheta (zusammengestellt bei Chabas voyage 329) meist ein sehr unsemitisches Gepräge.

3. Kehren wir jetzt zu unserem Bericht zurück. Deutlich tritt in demselben die Tendenz hervor, die Zustände der späteren Zeit zu erklären und zu rechtfertigen, in welchem Sinne er denn auch in der antiquarischen Discussion Jud. 11 verwerthet wird. Wie bekannt, erstreckte sich das Gebiet Israels ideell, und in den Zeiten der größten Macht auch factisch, bis an den Arnon. Daher ist hier die „Grenze der Amoriter“, hier beginnt das von Jahve den Israeliten verheißene Land; daher wird Edom umgangen und von Moab und 'Ammon (21, 24) so wenig wie möglich geredet. Der Verfasser der ersten Einleitung zum Deuteronomium bringt die Tendenz seiner Vorlage nur deutlicher zum Ausdruck, wenn er die Erzählung dahin abändert, daß Edom den Durchzug gewährt und Jahve den Krieg mit Moab und 'Ammon als „Söhnen Lot's“ streng verbietet, dagegen den Angriff auf den Amoriter Sthon freigibt<sup>1)</sup>. Unsere Geschichte gehört insofern in dieselbe Kategorie, wie die von der Festsetzung der Grenze zwischen Israel und Aram durch Jakob und Laban Gen. 31 und der Vertrag zwischen Abimelech und Isaak oder Abraham Gen. 21, 26, nur daß dies Volkssagen sind, während jenes bewußte Geschichtsconstruction ist.

Indessen die Wirklichkeit stimmte schlecht zu dieser Schilderung. Gerade die Gegenden, welche die Erzählung und das Lied als Reich Sthons bezeichnen, sind recht eigentlich moabitisch, wenn auch zeitweilig von den Israeliten erobert. Daibon<sup>2)</sup> ist der Sitz des Königthums, Médeba, Ba'al Mé'on, Qirjatain, 'Aro'er, Heshbon selbst gelten dem Meshá' wie dem Jesaia (c. 15 f.) und Jeremia

<sup>1)</sup> Vgl. noch Deut. 28. Bekanntlich sind im sam. Pentateuch die entsprechenden Stücke aus Deut. 2 in Num. eingelegt. — Deut. 2, 8<sup>b</sup> (רַעֲשׂוּכִים—נֹבַד). 10—12. 20—28 gehören wie 3, 9. 11. 13<sup>b</sup>—14 zu einem späten und völlig werthlosen antiquarischen Commentar.

<sup>2)</sup> Da Meshá' מֶשָׁהַיִן schreibt, ist mit LXX Δαίβων zu sprechen.

(c. 48) als moabitische Städte; Ba'al Pe'ôr, der auf dem Gipfel des Pisga [= Pe'or, Num. 21, 20. 23, 28 <sup>1)</sup>] verehrt wird, ist ein moabitischer Gott Num. 25, 2 f. <sup>2)</sup>. Die Biléamgeschichte ist wohl in der jahvistischen Darstellung, nach der Israel mitten im moabitischen Lande lagert, aber kaum in der elohistischen am Platze, nach der Israel längst über Moabs Gebiet hinaus ist und keine Neigung zeigt, seinen „Bruderstamm“ anzugreifen. Zwar bleibt der Elohist sich getreu, indem er den Balaq dem Biléam nach 'Ar Moab am Arnon an die Grenze seines Reichs entgegenkommen läßt, aber wenn wir uns die dann folgenden Weissagungen doch wohl wie beim Jahv. auf den Bergen nördlich vom Arnon gesprochen denken müssen, so sind Balaq und Biléam über die Grenze gegangen.

Trotz der elohistischen Darstellung denken sich denn auch das Deuteronomium wie der Priestercodex (ערכוה מאב) Moab als Schauplatz der letzten Thaten des Mose; und die eben entwickelten Bedenken haben die Einfügung von v. 26 in unseren Text veranlaßt. Nachdem die Verhandlungen mit Sthôn, die Schlacht, die Eroberung Heshbon's und der übrigen Amoriterstädte berichtet sind, heisst es: „Heshbon ist nämlich die Stadt des Amoriterkönigs Sthôn; dieser aber hatte mit dem früheren (הראשון!) König von Moab Krieg geführt und ihm sein ganzes Land bis an den Arnon <sup>3)</sup> entrissen“. Es liegt auf der Hand, daß dieser

<sup>1)</sup> Der Jahvist, dem auch 21,20 angehört, sagt פסגה nach 23, 14; ob aber פסגה 23,28 elohistisch oder interpolirt ist, ist wohl nicht zu entscheiden; das Deut. sagt Pisga.

<sup>2)</sup> 25, 1<sup>b</sup>—5 wird wohl dem Jahvisten angehören, da der Elohist sonst seinen Anschauungen widersprechen würde; Deut. 23, 5 f. Jos. 24, 9 f. wird diese Erzählung übergangen. V. 1<sup>a</sup> dagegen וישב ישראל בשפירם ist sicher elohistisch, da Jos. 2, 1. 3, 1 der Aufbruch von Shittim aus erfolgt. Vgl. noch Micha 6, 5.

<sup>3)</sup> Für מידו עד ארנון hat LXX ἀπὸ Ἀροῆς ἕως Ἀρνῶν, d. i. wahrscheinlich מער; auch Deut. 2, 9. 18. 29 steht Ἀροῆς für ער (nur Num. 21, 15 gibt Ἠρ). Geographisch sind beide Orte unmöglich und

nachhinkende Vers eine Interpolation ist, welche die geographischen Schwierigkeiten heben soll<sup>1)</sup>.

Freilich scheint v. 26 nur den Inhalt des folgenden Liedes kurz wiederzugeben. Aber die gangbare Auffassung und Uebersetzung desselben ist so unwahrscheinlich und gezwungen wie nur möglich. Danach soll zunächst v. 27—30 Sihons Sieg über Moab verherrlicht werden, v. 31 dann plötzlich (mit ו consec.!) zu Israels Sieg über Sihon übergehen. Der letztere Vers lautet im mas. Text וַיֵּדָם אֶבְרַם הַשְּׂכֹן עַד רִיבֹן וַיָּשִׁים עַד נַפֵּחַ אֲשֶׁר<sup>2)</sup> עַד מִדְכָּא; man übersetzt „doch wir waren hoch (von einem angeblichen ירם = angeblich ארם = רום; Gesen. thes. 626 w-möglich noch sinnloser „et iaculati sumus“, von ירה), Hesebon ging unter bis Dibon, wir verwüsteten (von שמם) bis Nophach (unbekannt), Feuer [gerieth] an Medeba“ (Knobel). Eine andere Lesung mit völlig verständigem Sinn bieten die LXX : καὶ τὸ σπέρμα αὐτῶν ἀπολείται Ἐσεβὼν ἕως Δαιβῶν, καὶ αἱ γυναῖκες [αὐτῶν] ἔτι προσεξέλαουσιν πῦρ ἐπὶ Μωάβ<sup>3)</sup> d. i. וַיֵּדָם אֶבְרַם הַשְּׂכֹן עַד רִיבֹן וַיָּשִׁים עוֹר נָפְחִי אֲשֶׁר עַל מִדְכָּא; nur ist für Moab gewiß Mèdeba beizubehalten<sup>4)</sup>. Außerdem ist v. 29 לְמֶלֶךְ אֲמֹרֵי סִיחֹן deutlich eine Glosse, die den Parallelismus stört und den übrigen Versen völlig widerspricht. Nun ergibt sich ein klarer und einfacher Sinn :

<sup>1)</sup> Ar ist jedenfalls Dittographie von עך. Nach v. 24 wird ursprünglich מִיבֶקָה dagestanden haben.

<sup>2)</sup> Jud. 11 scheint diesen Vers noch nicht zu kennen, da sonst wohl erwähnt werden würde, daß Sihon die Moabiter verdrängt habe vgl. v. 21 הָאֲמֹרֵי יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֶּה.

<sup>3)</sup> Der Punkt zeigt, daß ך zu streichen ist. Sam. liest (Hiph.?) אֲשֶׁר עַל מִדְכָּא.

<sup>4)</sup> Ebenso die Itala, cod. Ashburnham. London 1868 : et semae eorum periit Sedesbon et mulieres insuper exusserunt super Moab. Di Vulgata übersetzt : iugum ipsorum disperiit ab Hesebon usque Dibon lassu pervenerunt in Nophe et usque Medeba. Vgl. Vercelloni var. lect. vulg. zu der Stelle.

<sup>5)</sup> Will man an der Verbindung von עך mit dem Perf. Anstos nehmen, so bleibt nur übrig, eine tiefer greifende Corruption anzunehmen und durch Conjectur zu helfen.



„Kommt nach Heshbon — aufgebaut und befestigt werde die Stadt  
des Sihon!

Denn Feuer ging aus von Heshbon — eine Flamme von der Burg  
Sihons;

Sie fraß die Städte <sup>1)</sup> Moabs — die Bewohner der Höhen des Arnon.  
Wehe Dir Moab — vernichtet bist Du, Volk des Kemosh.

Es gab hin seine Söhne zu Flüchtlingen — seine Töchter zu Gefangenen;  
Ihr <sup>2)</sup> Geschlecht ist vernichtet von Heshbon bis Daibon — ja die  
Weiber legen Feuer an Mèdeba.“

Sihon ist König von Moab, der in Heshbon residirt. Er wird besiegt, seine Städte verbrannt, offenbar von den Israeliten, die dies Triumphlied anstimmen. „Von Heshbon bis Daibon“ zeigt deutlich, daß der Angriff von Norden kam. Mit einem Wort, das Lied bezieht sich auf die langwierigen Kämpfe, die Nordisrael mit Moab geführt hat, und aus denen wir die Mesha-episode genauer kennen.

Eine Bestätigung erhält unsere Auffassung dadurch, daß in dem Zusatze zu Jeremias Prophezeiungen gegen Moab 48, 45—47 (fehlt in LXX) unsere Verse (mit Num. 24, 17 verbunden) mit geringen Abweichungen direct auf Moab bezogen werden; sogar das „Haus Sihons“ <sup>3)</sup> kehrt hier wieder. V. 46 „Wehe Dir Moab! Kemosh Volk ist untergegangen, denn Deine Söhne sind gefangen, Deine Töchter im Gefängniß“ scheint zu zeigen, daß der Verfasser den Zusatz למלך אמרי סיון noch nicht kannte.

Knobel's Vermuthung, daß auch die 21, 14 f. 17 f. angeführten, für uns freilich fast völlig unverständlichen Bruchstücke demselben Liede angehören, ist gewiß richtig. Diese stammen aber aus dem „Buche der Kriege Jahves“ d. h. der Nationalkriege, worunter wir uns eine etwa um

<sup>1)</sup> Mas. ער Samar. und LXX ער, εως. Richtiger ist wohl ערי בעלי כמות ארנן su lesen, im Gegensatz zu den Einwohnern מואב.

<sup>2)</sup> Daß hier (נינם) Moab pluralisch construiert wird, vorher (נתן) singularisch, kann natürlich keinen Anstoß erregen.

<sup>3)</sup> Für מכתן סיון v. 45 ist natürlich מכתן ס' su lesen.

850—800 entstandene Liedersammlung zu denken haben. Zur Zeit des Elohisten war der Sinn des Liedes längst vergessen; er bezieht es auf die mosaische Zeit, wie er Jos. 10, 13 den Vers des סֵפֶר הַיָּשׁוּר — nach Sam. II, 1, 18 gleichfalls ein Liederbuch — : „da stand die Sonne inmitten des Himmels, nicht eilte sie zu gehen einen ganzen Tag“ u. s. w. ins Triviale umgedeutet und willkürlich auf Josua bezogen hat. Ebenso scheint er für Biléams Segen Num. 24 ältere Lieder benutzt zu haben.

Der einzige Bestandtheil des elohistischen Berichts, der auf Ueberlieferung zurückgeht, ist somit die Biléamgeschichte. Dieselbe wird bekanntlich auch vom Jahvisten erzählt, und wenn, wie mir erwiesen scheint und sich später noch weiter ergeben wird, dieser bei weitem der ältere der beiden Schriftsteller ist, so hat der Elohist sie ihm entlehnt und nur nach seinen Gesichtspunkten bearbeitet: an eine selbständige Version kann bei den vielen Berührungspunkten im Detail auf keinen Fall gedacht werden.

4. Wir kommen jetzt zum Jahvisten. Sicher gehört ihm Num. 21, 1—3. Ob vorher von einem Durchzug durch Edom die Rede war, wissen wir nicht. Jetzt ist Israel auf dem Marsche nach Südjudäa. „Da hörte der Kana'aniter, der König von 'Arad im Negeb, daß Israel auf dem Wege nach Atarim herankomme, und er griff es an und machte Gefangene. Da gelobte Israel dem Jahve, wenn Du dies Volk in meine Hand gibst, will ich seine Städte zerstören (החריים). Und Jahve hörte die Stimme Israels und gab ihm den Kana'aniten, und es bannte sie und ihre Städte und nannte den Namen des Ortes Horma „Zerstörung.“ Nach Jud. 1, 17 ziehen Juda und Simeon gegen den Kana'aniten von Spat, bannen ihn, und nennen die Stadt Horma. חַרְמָה wird hier auf einer Verschreibung beruhen; denn in v. 16 ist עָרָה ganz ungehörig hineingerathen (s. u. S. 137, 4), wird also ursprünglich als Correctur zu חַרְמָה am Rande gestanden haben. Dann ist wohl dieser

Bericht als Erfüllung des Gelübdes zu betrachten und Num. 21, 3 entweder zu streichen oder als Vorausnahme des später noch einmal zu erzählenden zu betrachten. Eine Dublette derselben Erzählung ist dagegen Num. 14, 39—45, der Abschluß der Kundschaftererzählung. Israel zieht gegen Jahve's und Mose's Willen gegen die 'Amaleqiter und Kana'aniter, aber diese „besiegten sie und schlugen sie bis nach Horma (ער הרמה)“<sup>1)</sup>. Hier ist die Niederlage Israels theologisch motivirt. Auch das Deuteronomium 1, 43 f. kennt die Geschichte und nennt die Feinde ראמרי והוא; vielleicht ist es nicht zu gewagt, dies für die — dann aus 13, 29 entnommenen — jahvistischen Völkernamen 14, 43. 45 העמלק והכנעני וישב כרר והוא einzusetzen<sup>2)</sup> und die Erzählung für den Elohisten in Anspruch zu nehmen.

Die Kämpfe bei 'Arad-Horma müssen auch beim Jahvisten das Verlassen des directen Weges nach Palaestina veranlaßt haben; denn auch hier folgt jetzt die Bilé'am-geschichte, die aber in Moab, nicht jenseits seiner Grenzen spielt. Bilé'am schaut von כמח בעל (22, 41) und später vom Gipfel der Pisga (23, 14) auf das Lager des Volks. Demnach wird die Stationenliste 21, 19 f., welche aus der Wüste über Mattana Nahaliel Bamot (= כמח בעל) in das „Thal im Gefilde Moab [am] Gipfel der Pisga, welche auf die Wüste herabschaut“<sup>3)</sup> führt, dem Jahvisten angehören.

5. „Erwähnenswerth ist, dafs seit dem Segen Bilé'ams der Jahvist plötzlich abbricht. Nur in Num. 25, 1—5 (s. o. S. 129, 2) und Deut. 34 könnte man vielleicht einige Spuren dieses herrlichen Geschichtswerks finden wollen“<sup>4)</sup>. Allerdings für die Geschichte Josua's konnte der Jahvist

<sup>1)</sup> Der Singular וישב (LXX δ ἐγκαθήμενος) weist deutlich auf eine Interpolation hin; ebenso 14, 25 (וישב בעמק).

<sup>2)</sup> Für וישב ist mit LXX wie Num. 23, 18 הנש' zu lesen.

<sup>3)</sup> Wellhausen, Jahrb. f. D. Theol. XXI, 585.

nicht verwerthet werden, da er diesen gar nicht kennt. Aber ebensowenig kann er sein Geschichtswerk etwa mit Moses Tod geschlossen haben: Patriarchengeschichte und Exodus erfordern die Eroberung des gelobten Landes als nothwendige Ergänzung. Nun finden sich auch in dem jehovistischen Theile des Buches Josua Bestandtheile, die weder dem Elohisten angehören können, noch wie der zweite Bericht über Jericho und 'Ai seinen Anschauungen sehr nahe stehen, die daher auch Knobel für „die zweite Urkunde des Jehov.“ in Anspruch genommen hat. Bekanntlich sind von der jehovistischen Beschreibung der Landesvertheilung nur wenige Bruchstücke, vor allem über Joseph, erhalten. Hier heisst es Jos. 17, 11: „Ausserdem gehörte zu Manasse im Gebiet von Isashar und Asher: Bet-Shean, Jibsam, Dor, [En-Dor], Ta'nak, Megiddo nebst den zugehörigen Gebieten (ובנותיה)<sup>1)</sup>. Diese Angabe ist unsinnig, denn die betreffenden Orte bilden nicht etwa einzelne von Manasse entfernte Enklaven, sondern einen in ziemlich gerader Linie vom Meere am Tabor vorbei zum Jordan sich ziehenden Landstrich, der an das Gebiet von Manasse unmittelbar angrenzt. Es heisst weiter: „die Söhne Manasse's vermochten aber nicht diese Städte zu erobern, sondern der Kana'anite wohnte in diesem Gebiete; und als Israel stark ward, machte es ihn tributpflichtig, aber vertrieb ihn nicht.“ Dieser Abschnitt zusammen mit der Städteliste ist wörtlich aus Jud. 1, 27 entlehnt, wo er in gutem Zusammenhang steht; v. 11 ist demnach nur eingelegt um diesen Bericht mit der geographischen Vertheilung, welche diese Städte an Asher und Isashar wies, scheinbar zu vermitteln<sup>2)</sup>. Ebenso ist die Geschichte von

<sup>1)</sup> Was שלשה הנסות (targ. רלחה פילכון „die drei Districte“) am Schluss des Verses bedeute, wußten schon die LXX nicht. עירדור fehlt Jud. 1 und bei LXX, die auch sonst kleine Abweichungen bieten.

<sup>2)</sup> Die gleiche Tendenz verfolgt auch Jos. 16, 9: „zu Ephraim gehören auch die mitten in Manasse für Ephraim abgesonderten Städte“:

**Kalebs Ansiedelung** Jos. 15, 13—19 aus Jud. 1, 20 [10].  
 11—15 entlehnt und der Deuteronomist hat eine Einleitung  
 Jos. 14, 6—15 dazu geschrieben. Jos. 15, 63 stammt aus  
 Jud. 1, 21; 16, 10 aus 1, 29; ebenso die eisernen Wagen  
 Jos. 17, 16. 18 aus Jud. 1, 19; Jos. 13, 2—6 wahrscheinlich  
 aus Jud. 3, 3 (s. o.); Jos. 19, 47 aus Jud. 18.

Schon hiernach scheint mir völlig sicher, daß Jud. 1  
 [mit 2, 1—5] dem Jahvisten angehört. Weitere Beweise  
 sollen sogleich folgen. Zunächst muß der Text gesäubert  
 werden, der sehr stark interpolirt ist. v. 1<sup>a</sup> gehört wie  
 2, 1<sup>a</sup>—5<sup>a</sup> dem Schlusredactor. v. 5 wiederholt v. 4, v. 7<sup>b</sup>  
 setzt voraus, daß Jérusalem erobert war, was v. 21 aus-  
 drücklich negirt wird, v. 8 ist Folgerung aus 7<sup>b</sup> im Wider-  
 spruch mit 21. In der Adonibezeqgeschichte, die übrigens  
 vielleicht einen ächten Kern enthält, fällt außerdem noch  
 der Gebrauch von אֱלֹהִים auf; in v. 4 ist הַפְּרָי sicher aus  
 v. 5 interpolirt und die Zahl von 10000 Gefallenen min-  
 destens verdächtig; das übrige, d. i. וְעַל יְרֵדָה יִתֵּן יְרֵדָה אִתּוֹ  
 וְהַכְּנַעֲנִי בְיָדָם יִצְפֵּן בָּבֶק, wird durch v. 22 gestützt. v. 10  
 ist Variante von v. 20 und letzterer nach Ausweis von  
 Jos. 15, 13 f. an seine Stelle zu setzen, als Einleitung zu  
 11—15. V. 18 ist eine ganz späte und sinnlose Interpolation.  
 V. 19. 21. schliessen unmittelbar an v. 9 an. Daß v. 34—36  
 unächt sind, ist schon ausgeführt. Was übrig bleibt, ist  
 eine durchaus einheitliche, wenn auch vielleicht an manchen  
 Stellen verkürzte Darstellung, die an *historischem* Werth  
 alles was im Hexateuch erzählt wird weit übertrifft und  
 geradezu den Ausgangspunkt der jüdischen Geschichte  
 bildet <sup>1)</sup>.

denn der Priestercodex rechnet z. B. Sichem zu Manasse (Jos. 17, 2),  
 während es nach allen älteren Angaben ephraimitisch ist.

<sup>1)</sup> Wie Jud. 1, 1—2, 5 und c. 17—21 in das große einheitlich  
 überarbeitete deuteronomistische Geschichtswerk, das Gen. 2, 4<sup>b</sup> bis  
 Josua 24, 33 (nach Ausscheidung des Priestercodex), Jud. 2, [6—9],

Der Eingang des Berichts muß ergänzt werden; daß wir ein Recht haben an die jahvistische Erzählung anzuknüpfen, soll gleich weiter bewiesen werden. Mose's Tod auf dem Gipfel des Pisga in Moab hat der Jahvist unzweifelhaft erzählt; Stücke in Deut. 34 dürften ihm angehören<sup>1)</sup>. Dann geht das Volk über den Jordan, erobert Jericho „die Palmenstadt“ Jud. 1, 16; der מלֹאךְ יְרוּחַ nimmt seinen Wohnsitz zu Gilgal 2, 1. Wenn die ältere Version der Gibe'ongeschichte (s. o.) jahvistisch ist, muß sie auch hierher gehören, da Israel in derselben noch geschlossen auftritt. Dieselbe beruht übrigens bekanntlich auf einer Antedatirung viel späterer Ereignisse, s. Reg. I, 9, 20. Sam. II, 21, 2. Jetzt aber zerfällt das Volk sofort in seine einzelnen Bestandtheile. „Und es fragten die Söhne Israels bei Jahve an: Wer von uns soll den Anfang machen gegen den Kana'aniter hinauf zu ziehen? Und Jahve sprach: Juda soll hinaufziehen; siehe ich gebe das Land in seine Hand. Und Juda sprach zu Simeon seinem Bruder: ziehe mit mir in mein Loos zum Kampf gegen den Kana'aniter, dann will auch ich mit Dir in Dein Loos ziehen. Und Simeon ging mit ihm. Und es zog Juda hinauf und Jahve gab den Kana'aniter in seine Hand und sie schlugen ihn bei Bezeq (folgt vielleicht der Kern der Adonibezeqgeschichte). Und dann zogen die Söhne Juda zum Kriege gegen den Kan. im Gebirge im Negeb und in der Küstenebene<sup>2)</sup>; und Jahve war mit Juda und er eroberte das Gebirge; aber die Bewohner der Ebene konnten sie nicht verjagen, da sie eiserne Wagen hatten. Und (auch) den Jebusiter in Jerusalem verjagten die Söhne

---

10–16, 31. Sam. I. II. Reg. I. II. umfaßt, hineingerathen ist, ist bekanntlich völlig räthselhaft.

<sup>1)</sup> עִיר הַחַמְרִים Deut. 34, 3 neben יַרְדֵּן scheint jahvistisch nach Jud. 1, 16 (3, 18).

<sup>2)</sup> Dieser Vers ist vielleicht auch interpolirt; vgl. auch Jos. 10, 40 (Deut.).

Juda <sup>1)</sup> nicht, und er wohnte unter ihnen in Jer. bis auf den heutigen Tag. Und sie gaben dem Kaleb Hebron wie Moses gesagt hatte — und Hebron hieß früher Qirjat-‘Arba’ — und Kaleb verjagte von da die drei Söhne des Riesen, den Sheshai Aḥiman und Talmaj <sup>2)</sup>“. Folgt die Eroberung von Debir — früher Qirjat-Sepher — durch ‘Otniel den Sohn des Qenaz, der Kaleb’s Tochter ‘Aksa erhält. „Und Qain <sup>3)</sup>, der Schwager Mose’s, zog hinauf von der Palmenstadt mit den Söhnen Juda in die Wüste Juda, welche im Negeb <sup>4)</sup> liegt und er kam und wohnte mit dem Volke <sup>5)</sup>. Und es ging Juda mit Simeon, seinem Bruder, und sie schlugen den Kana’aniter in ‘Arad <sup>6)</sup> und bannten ihn, und er nannte den Namen der Stadt Ḥorma. — Und auch das Haus Josephs zog hinauf nach Bet-el und Jahve war mit ihnen.“ Sie erobern Bet-el — das früher Luz hieß <sup>7)</sup> — durch Verrath; der Verräther baut Luz im Lande der Chetiter. „Und Manasse unterwarf

<sup>1)</sup> Natürlich ist nach Jos. 15, 63 בני יהודה für בני בנימין (sic!) einzusetzen. Letzteres kann Correctur sein, ersteres nicht, da es mit den späteren Anschauungen im Widerspruch steht. — Uebrigens liefse sich der Vers auch hinter v. 16 oder 17 versetzen.

<sup>2)</sup> Nach Jos. 15, 14 aus v. 10 und 20 reconstruirt.

<sup>3)</sup> Nur so kann für קני-עלי gelesen werden. LXX fügen theils Jethro (aus Exod 18, eloh.) theils Hobab (Num. 10, 29, welche Quelle?) ein, mithin stand keiner der beiden Namen im Text (vgl. Studer zu d. Stelle). Auch Jud. 4, 11 נסרד מקין [הקני] וחבר [הקני] ist das Eingeklammerte sicher Interpolation. Unsere Stelle erfordert nothwendig den Namen des Stammvaters, wie bei Kaleb und Qenaz, nicht das Gentilicium; und daß er ursprünglich da stand, zeigen die folgenden Singulare וילך וישב.

<sup>4)</sup> Unser Text fügt nach מדבר יהודה אשר כנעב sinnlos ערד ein; wie schon bemerkt ist dies Correctur zu צפת im folgenden Verse und an falscher Stelle in den Text gerathen.

<sup>5)</sup> Oder wohlrichtiger „unter ‘Amaleq“, s. Holtenberg oben S. 102.

<sup>6)</sup> s. o. S. 132. Da unser Vers wegen v. 3 unzweifelhaft acht ist, ergibt sich, daß oben mit Recht Num. 21, 3 angezweifelt oder als Hinweis auf diese Stelle gedeutet wurde.

<sup>7)</sup> Es ist sehr bezeichnend, daß der Elohist Jos. 16, 2 aus Luz eine Bet-el benachbarte Stadt gemacht hat.

nicht Bet-Shean<sup>a</sup> u. s. w. Gleiche Angaben folgen über Ephraim, Zebulon, Asher, Naphtali. Wenn der judäische Erzähler die gil'aditischen Stämme überhaupt berücksichtigt hat, was zweifelhaft erscheinen kann, so wird dies wahrscheinlich vor dem Jordanübergang geschehen sein, wie beim Elohisten. Den Abschluss bildet: „Und der Mal'ak Jahve zog von Gilgal nach Bet-el<sup>1)</sup>; und dort opferte man dem Jahve“.

Jeder Zug des so hergestellten Berichts ist nun jahvistisch: die Bevorzugung Juda's, die Unbekanntschaft mit Josua, יהושע, die Befragung Jahve's 1, 1; der מלאך יהוה 2, 1<sup>2)</sup>. Ja wenn Exod. 23, 20. 23 (vgl. 28!) 32, 34. 33, 1. 2<sup>a</sup> jahvistisch sind<sup>3)</sup>, wo Jahve verspricht, seinen Mal'ak dem Volke mitzugeben, so würde Jud. 2, 1 direct auf diese Stellen zurückgreifen. Zu Grunde liegt hier bekanntlich die uralte Vorstellung, daß Jahve seinen Wohnsitz auf dem Berge Horeb oder Sinai oder allgemeiner in dem Wüstengebirge Sé'ir habe, wie die griechischen Götter auf dem Olymp<sup>4)</sup>. Daher ist er in Kana'an nicht persönlich oder nur vorübergehend anwesend: hier weilt sein Vertreter, der מלאך יהוה. Eine genauere Untersuchung über die Quelle der angeführten Stellen würde indessen zu weit führen; sind sie jahvistisch, so zeigt der Elohist auch hier wieder seinen späteren Ursprung dadurch, daß er die naive Vorstellung ins theologische umsetzt: Jahve zieht nach ihm nicht persönlich mit nach Kana'an zur Strafe für das goldene Kalb (Exod. 33, 3<sup>b</sup>).

<sup>1)</sup> s. Wellhausen in Bleek's Einleitung 4. Aufl., S. 183.

<sup>2)</sup> Vgl. Wellhausen, Gesch. Isr. I, S. 355. 368.

<sup>3)</sup> So Wellhausen, wie ich glaube mit Recht; Dillmann weist 33, 1 f. an B, v. 3 an C; die Vorstellung des מלאך soll C aus B entlehnt haben.

<sup>4)</sup> Lied der Debora, Jud. 5, 4, im Segen Mose's Deut. 33, 2 nachgeahmt. Ferner Reg. I, 19. Exod. 3 (eloh.).



Sehr deutlich ist auch die Berührung zwischen Jud. 1, 20 = 10 und der jahvistischen Kundschaftergeschichte, die erst durch den Bericht in Jud. 1 ins rechte Licht gestellt wird. Es ist nöthig, die Analyse von Num. 13. 14 etwas schärfer als bisher durchzuführen<sup>1)</sup>. Sicher jahvistisch ist v. 29<sup>2)</sup> und folglich auch 17<sup>b</sup> und 22 (עַב) 28<sup>b</sup>. Mithin gehört 23. 24. 26<sup>a</sup>. 27. 32<sup>a</sup>. 33 dem Elohisten; dort gehen die Kundschafter nach Hebron, hier zum Traubenbach, dort treffen sie „Riesenkinder“ יְלִידֵי הָעֵנֶק, hier „Giganten, Söhne Riese's“ רַגְסִילִים בְּנֵי עֵנֶק; Jud. 1 stimmt auch sprachlich genau zum Jahvisten<sup>3)</sup>. V. 20 bereitet v. 23. 27 vor, ebenso schließt 32<sup>a</sup> an 31; auch 30 wird wegen וַיִּשְׁעוּ אֲמָרָה elohistisch sein. V. 18. 19 sind aus beiden Berichten gemischt; וַיִּפְסַח הַמַּעַט הָאֵל in 18 ist die Frage, welche 32<sup>a</sup> beantwortet wird, also elohistisch, 19 mit 20 unverträglich, also jahvistisch. Dann gehört auch 28<sup>a</sup> dem Jahvisten an. Seine Erzählung lautete dann folgendermaßen: „[Moses schickt Kaleb und andere Kundschafter (?) aus] und sprach zu ihnen: zieht jetzt hinauf in den Negeb und dann ins Gebirge, um zu sehen, wie das Land beschaffen ist und ob seine Bewohner stark und zahlreich sind u. s. w. Und sie zogen ins Negeb und kamen nach Hebron; dort waren Ahfman Sheshai und Talmai, die drei Riesenkinder; gebaut ist Hebron 7 Jahre vor Zo'an in Aegypten<sup>4)</sup> . . . [und sie kehrten zurück und sprachen: ] . . . Stark ist das

<sup>1)</sup> Die zum Priestercodex gehörigen Bestandtheile hat schon Nöldeke, Unters. 75 ff. sicher ausgeschieden.

<sup>2)</sup> S. o. S. 124.

<sup>3)</sup> יְלִידֵי הָעֵנֶק steht Jud. 1, 20; Jos. 15, 14 daneben עַנְקִים daraus, Jos. 11, 21 ff. werden dann ein Volk der 'Anaqiten 'עַנְקִים daraus, das auch Jerem. 47, 5 (LXX) kennt. Deut. 1, 28. 9, 2 sagt בְּנֵי עַנְקִים. Ebenso wird aus den יְלִידֵי הָרְפָה Sam. II, 21, 16 ff. das Gen. 14 leibhaftig auftretende Volk der רַפְאִים. — Der Priestercodex macht 'Anaq zum Sohn des Arba! Jos. 21, 11 vgl. 14, 15. 15, 18.

<sup>4)</sup> Wenn dies nicht Glosse ist.

Volk das im Lande wohnt und die Städte sind befestigt und sehr groß; 'Amaleq wohnt im Negeb und der Kanaaniter am Meer und am Jordan; und auch Riesenkinder haben wir dort gesehen' <sup>1)</sup>). Weitere Spuren des Jahvisten vermag ich nicht zu finden. Das Gespräch zwischen Jahve und Mose 14, 11—25 ist sicher nicht jahvistisch; denn v. 14 bezieht sich auf die elohistische nicht die jahvistische Darstellung der Gesetzgebung, das Motiv v. 12. 15 ff. ist aus Exod. 32, 9 ff. entlehnt, v. 18 = Exod. 34, 6 f. Elohistisch ist es freilich auch schwerlich, da diesem v. 30—32 (= Deut. 1, 39) angehört; mithin sind die Verse eine spätere Composition. Jedenfalls hat nach Jud. 1, 20 <sup>2)</sup>) Moses, nicht Jahve (Num. 14, 24) dem Kaleb Hebron versprochen.

In der That paßt nun auch das Motiv von dem Kleinmuth des Volks und seiner Angst vor den Riesen zwar sehr gut für ein theologisch angehauchtes Werk wie das des Elohisten, aber schlecht zu der frischen und kräftigen Auffassung des Jahvisten. Hat derselbe aber nichts von diesen Dingen erzählt, *so fällt für ihn auch der vierzigjährige Aufenthalt in der Wüste weg* <sup>3)</sup>). Bei ihm muß vielmehr auf die Aussendung der Kundschafter unmittelbar der Aufbruch zur Eroberung gefolgt sein. In den Marsch durch die Wüste fällt die Rebellion des Datan und Abiram <sup>4)</sup>); dann folgt der vereitelte Angriff auf 'Arad <sup>5)</sup>), der Zug nach Moab, der Uebergang über den Jordan. Die Kundschaftergeschichte aber hat gar keinen anderen Zweck, als zu motiviren, weshalb Kaleb in Hebron angesiedelt ist; Jud. 1, 20 ist also ihre nothwendige Ergänzung. Kaleb

<sup>1)</sup> So wird wohl umzustellen sein. — <sup>2)</sup> Bezeichnend ist die Variante Jos. 15, 13 *אל פי ירדן לירושע* für *אל פי ירדן לירושע* Jud. 1, 20. —

<sup>3)</sup> Die Anschauung von demselben ist jedenfalls alt: Amos 5, 25; der Elohist benutzt die Kundschaftergeschichte um ihn theologisch zu motiviren. — <sup>4)</sup> Ueber die jahvistische Darstellung s. Wellhausen,

Jahrb. f. D. Theol. XXI, S. 572 ff. — <sup>5)</sup> So erklärt sich auch, wie der Kampf bei Horma in theologischer Umgestaltung 14, 45 unmittelbar an die Kundschaftergeschichte angeschlossen werden konnte.

erhält Hebron natürlich weil er die Kundschaft übernommen hat, nicht weil er standhaft geblieben ist.

Die elohistische Erzählung — die auch Deut. im Auszug vorliegt — verräth deutlich ihre völlige Abhängigkeit vom Jahvisten. Kaleb wird beibehalten, aber für Hebron der „Traubenbach“ Eshkol eingesetzt. Die Kundschafter sind natürlich zwölf; die meisten fürchten sich vor den Riesen, nur Kaleb bleibt treu, zum Lohn dafür soll er allein seine Generation überleben, während selbst Moses vor der Eroberung sterben und das Regiment dem Josua übergeben muß (Deut. 1, 37 f.). Der Priestercodex berechnet dann aus Jos. 24, 29, daß auch dieser schon in Aegypten geboren war, fügt ihn daher den Kundschaftern bei, und läßt ihn neben Kaleb beharrlich bleiben.

6. Ueberblicken wir jetzt die jahvistische Geschichte der Eroberung Kana'ans im Zusammenhang, so tritt vor allem hervor, daß ihr eigentlich sagenhafte Bestandtheile und ausführlichere Erzählungen so gut wie ganz fehlen. In unsere Darstellungsweise übertragen enthält dieselbe lediglich eine Schilderung der zu Anfang der Königszeit bestehenden Zustände. Das heißt mit anderen Worten : *eine Tradition, über die Geschichte der Eroberung gibt es nicht*; der Verfasser füllt die Lücke zwischen dem Abschluß der mythischen Zeit (Exodus) und den Anfängen halb-sagenhafter historischer Erinnerungen, die im Buche der Richter gesammelt sind, nothdürftig aus durch eine auf die späteren Zustände gegründete und durch einige etymologische (Horma; die beiden Lütz) und genealogische (Kaleb, 'Othniel u. s. w.) Combinationen ausgeschmückte Reconstruction. Ein paar judäische Localsagen (die Riesen, 'Aksa, Adonibezeq) kommen hinzu; die einzige ausführliche Erzählung, die großartig concipirte Bil'amepisode, ist dagegen weit eher eine freigeschaffene Dichtung als eine Sage; historische Thatsachen wird wohl Niemand in ihr suchen. Nur ein Punkt in dem ganzen Bericht muß auf Tradition beruhen und seinem Kerne nach historisch sein : daß das Volk bei Jericho

über den Jordan ging <sup>1)</sup> und dies die erste Stadt war, die erobert wurde. Von allem weiteren hat weder Sage noch Geschichte eine Spur bewahrt. Ein vollständiges Analogon dazu bietet die griechische Tradition, die zwar den Einfall der Dorer in den Peloponnes als Abschluss der mythischen Epoche kennt, aber weder Sagen an denselben angeknüpft noch historische Nachrichten über den Gang der Eroberung bewahrt hat : was die Späteren davon erzählen, beruht bekanntlich auf verhältnißmäßig später Erfindung nicht peloponnesischer Dichter.

Die Dürftigkeit des jahvistischen Berichts, die ungeschminkte Art seiner Darstellung macht ihn für uns so werthvoller. Namentlich Jud. 1 verdient weit größere Beachtung, als ihm bisher zu Theil geworden : die gangbare auf den grundfalschen Angaben des Buches Josua beruhende Auffassung der Stämme, der Vertheilung des Landes, des Verhältnisses zwischen Hebräern und Kanaänitern, wird durch ihn völlig über den Haufen geworfen. Hier hebe ich nur hervor, daß, den Verhältnissen der Zeit des Verfassers entsprechend, die Zweitheilung zwischen Juda und Joseph d. i. dem Süd- und dem Nordreich, deutlich hervortritt. An Judaschließen sich die kleinen Stämme Simeon, Kaleb, Qenaz, Qain an, an Joseph die Nordstämme und das Nationalheiligthum zu Bet-el in Ephraim <sup>2)</sup>. Benjamin <sup>3)</sup>, Dan, Issahar (Levi) dagegen werden ganz übergangen. In die Genealogie sind dieselben allerdings, wie der Segen Jakobs beweist, schon recht früh als gleich-

---

<sup>1)</sup> Auch עבריים bedeutet nach Redslöb's höchst wahrscheinlicher Erklärung (alttest. Namen der Bevölkerung S. 18) „die über den Jordan Gekommenen“ oder „Transjordanischen“. [S. auch mein *Lehrbuch der hebr. Grammatik*. Leipzig 1879, S. 1 §1<sup>b</sup> Anm. 2. Als ich jenen Satz schrieb, kannte ich Redslöb's Ausführungen nicht. B. S.]

<sup>2)</sup> Der Priestercodex erklärt Jos. 18, 22 Bet-el für benjaminitisch!

<sup>3)</sup> [Falls es nicht stillschweigend unter das בית יוסף subsumirt wird, vgl. 2Sa. 19, 21. B. S.]

berechtigte Söhne Israels aufgenommen worden, um die Zwölfsahl zu completiren. Aber historisch stehen sie mit den großen Stämmen Juda, Joseph, Gifad (= Gad) und den Nordstämmen keineswegs auf gleicher Linie, sondern eher mit den zahlreichen Unterabtheilungen von Juda oder höchstens mit Ephraim und Manasse.

7. Auf dem gewissermaßen naiven Standpunkt, den der Jahvist einnimmt, bleibt keine Geschichtsschreibung stehen; wie sie an den Mythen und Sagen so lange herumarbeitet, bis sie zu einer zusammenhängenden, mit fester Chronologieausgestatteten pragmatischen Geschichte werden, so sucht sie auch durch Combination und freie Erfindung die Lücken der Ueberlieferung auszufüllen. Am verderblichsten für die Erkenntniß des wirklichen Kerns wirkt dieser Proceß da, wo, wie überall im alten Orient, ein theologisches System mehr und mehr die Herrschaft gewinnt. Durchaus auf diesem Standpunkt steht der Elohist, den eine weite Kluft, etwa dem Abstand zwischen Ephoros und Herodot vergleichbar, vom Jahvisten trennt <sup>1)</sup>. In den früheren Partien konnte er sich umgestaltend und erweiternd doch wesentlich an diesen halten; aber an die Stelle von Jud. 1 hat er das Buch Josua gesetzt; und hier wo er am freiesten arbeitet, läßt sich auch seine Eigenart am deutlichsten erkennen. Neues Material hat er zu dem jahvistischen nur wenig hinzugefügt: den auf ephraimitischer Tradition beruhenden Führer Josua <sup>2)</sup>, der hier zum eigentlichen Nationalhelden gemacht wird und z. B.

<sup>1)</sup> Natürlich ist auch der Jahvist von einer einfachen Wiedergabe der Volkssagen weit entfernt; diese sind vielmehr, wie z. B. das feststehende genealogische Schema beweist, schon lange vor ihm bearbeitet und umgestaltet worden.

<sup>2)</sup> Josua verhält sich zu Ephraim wie Kaleb zu Juda. Denn da er sich nach Jos. 19, 50. 24, 80 (= Jud. 2, 9) in Tamnat-Heres (so Jud. 2, 9 und Vatic. Jos. 19, 50 [Θαμαρχαρης] für חמנת סרה) ansiedelt, wird er ursprünglich Geschlechts- oder Stammname sein.

auch die Beschneidung einführt (Jos. 5, 2. 3. 9), die nach dem Jahvisten auf Moses (Exod. 4, 24) zurückgeht; das mißverständene Liederbruchstück Jos. 10, 13; und vielleicht die Gibe'onerzählung. Alles andere, das Detail der Eroberung Jerichos, der Kampf gegen 'Ai, gegen Adonisedeq und seine Bundesgenossen, und gegen die nördlichen Amoriter, trägt deutlich den Stempel freier und recht dürftiger Erfindung und zeigt schon eine bedenkliche Hinneigung zu der wollüstigen Grausamkeit, in der der deuteronomistische Bearbeiter des Buches Josua schwelgt. Das theologische Ideal ist schon völlig und breit durchgeführt. Neben den weltlichen Führern stehen Hohepriester (Aharon und Elazar), das Volk handelt einmüthig und geschlossen, die Amoriter werden, wenn auch noch nicht sämmtlich (13, 1. 18, 3 ff. vgl. 24, 15), wie beim deut. Bearbeiter und im Priestercodex, so doch größtentheils ausgerottet oder unterworfen, den einzelnen Stämmen wird ein fest abgegrenztes, ja schriftlich aufgezeichnetes Gebiet zugewiesen, und das Ganze schließt mit der feierlichen Verpflichtung des Volks, Jahve allein zu dienen, nach einer langen Rede Josua's, die in Wirklichkeit natürlich an die Zeitgenossen des Verfassers gerichtet ist.

Diese Schilderung verlangt nothwendig eine Fortsetzung, welche zeigt, wie es gekommen ist, daß der ideale Zustand nicht bestehen blieb <sup>1)</sup>. Die starke Betonung der freiwilligen Verpflichtung des Volks (24, 22 : „Ihr selbst seid Zeugen, daß ihr selbst Jahve gewählt habt ihm zu dienen; und das Volk sprach : wir sind Zeugen“) und die vorher-

---

<sup>1)</sup> Man wende nicht ein, daß ja auch der Priestercodex mit Josua abschliesse. Die Verfasser desselben sind durch die politische Vernichtung der Nation von der Vergangenheit völlig losgerissen und haben lediglich den Zweck, ihre „Gemeinde“ wiederherzustellen; der Elohist aber will reformiren. Er steht mitten im historischen Leben der Nation und bedarf nothwendig einer Vermittelung zwischen dem theologischen Ideal und den factisch bestehenden Verhältnissen.

gehenden Worte Josua's v. 19 f. : „Ihr werdet nicht im Stande sein Jahve zu dienen, denn er ist ein heiliger, ein eifersüchtiger Gott, der Euren Abfall und Eure Sünden nicht vergeben wird; wenn Ihr ihn verlasst und den Göttern der Fremde dient, wird er Euch mit Bösem vergelten und Euch vertilgen, anstatt daß er Euch bisher Wohlthaten erwies“ weisen besonders gebieterisch auf eine Fortsetzung hin. Und diese liegt deutlich vor in Jud. 2, 22 = 3, 4. 2, 23<sup>b</sup>. 3, 1<sup>a</sup>. 5. 6, Versen, die mit den vorhergehenden in gar keinem Zusammenhang stehen. Der Inhalt ist : „Jahve hat einige Völker übrig gelassen, um die Israeliten zu versuchen und zu erfahren, ob sie seinen Geboten Folge leisten werden. Sie aber schloßen Mischehen mit den Eingeborenen und dienen ihren Göttern.“ Damit ist der Uebergang zu den factischen Zuständen wie die Motivirung für das Elend der Richterzeit gewonnen.

Meine Ueberzeugung ist, daß wie der Elohist so auch der Jahvist mindestens noch die Richterzeit behandelt hat, aber nach ganz anderen Gesichtspunkten. Ihm gehören Jud. 2, 23<sup>a</sup>. 3, 1<sup>b</sup>. 2 und wohl auch die Völkerliste in v. 3 (s. o.) : „Jahve vertrieb die Kanaaniter *nicht in Eile*, nur damit die Geschlechter der Söhne Israels die Kriegführung Kana'ans lernten, die sie früher nicht gekannt hatten.“ Diese Auffassung, welcher die des Bundesbuchs Exod. 23, 29 f. zunächst steht, ist die passendste Einleitung zur Geschichte der Heldenzeit Israels und steht in voller Uebereinstimmung mit dem Geiste, in welchem diejenigen Geschichten des Richterbuchs, welche seinen ursprünglichen Kern bilden, erzählt sind.

Dies weiter zu verfolgen ist nicht unsere Aufgabe. Für die Geschichte ist das Resultat unserer Untersuchung, daß von historisch verwerthbaren Nachrichten über die Eroberung Palaestinas, geschweige denn über die älteren Zustände des Landes, nicht die Rede sein kann. Erst bei den Kämpfen, welche die Hebräer in Kanaan geführt

haben, weniger mit den älteren Einwohnern (Debora), mit denen sie vielmehr meist in Frieden lebten, als mit den nachdringenden Wüstenstämmen, die ihr Beispiel nachzuziehen suchten, beginnen die ältesten historischen Erinnerungen des Volks.

---

### Nachwort des Herausgebers.

---

Wenn der Herausgeber sich erlaubt, der scharfsinnigen Studie unseres geehrten Herrn Mitarbeiters einige Worte hinzuzufügen, so geschieht es nicht, um in eine Discussion über die Einzelheiten seiner Quellenscheidung einzutreten. Er unterläßt dies um so mehr, als er die Schlussergebnisse des Verf. über J und E für unumstößlich hält. Allein er glaubt, daß es demselben eine nicht unerwünschte Bestätigung für die Richtigkeit seiner Resultate ist, zu erfahren, daß der Herausgeber von jeher in seinen Vorlesungen über die Geschichte des V. I. betont hat, daß die hebräische Geschichtschreibung keinerlei historisch verwertbare Erinnerung über die Eroberung des Landes enthält, und von jeher das alte Lied Nu. 21, 28—30 unter Streichung der aus v. 27 entnommenen Naht למלך אמרי סדון v. 29 als israelitische Parallele zu Měšā' Z. 4 ff. erklärt hat.

Den Schlusssatz der vorstehenden Abhandlung vertritt der Herausgeber nicht nur vollständig, sondern es ist ihm sogar zweifelhaft, ob die Sage mit Recht Jericho als erste Eroberung der Kinder Israels im Westjordanlande auf faßt. Der Umstand, daß in Ri. 1 als erste Eroberung Josephs *Laz*, als erste Eroberung der Israeliten überhaupt aber die des judäischen Gebietes erscheint, schließt diese Annahme zwar nicht aus, aber sie wird widerrathen durch die Entstehungsgeschichte des Stammes *Benjamin*. In der



Vätersage schimmert noch deutlich durch, daß er sich erst im Westjordanlande gebildet hat, wie dies S. 113 angedeutet worden ist. Von *Joseph* ausgehend hat sich *Benjamin* d. h. der Südliche eines großen Theiles der kananischen Territorien bemächtigt, welche dereinst Joseph von dem um Bethlehem wohnenden israelitischen Stamme Juda und den sich an diesen anschließenden jüdisch-edomitisch-arabischen Mischstämmen trennten. Allein ein großer Theil dieses Gebietes: *Beeroth*, *Hakkephira*, *Gibeon*, *Jebus* und vielleicht auch *Kirjath Jearim* Jos. 9, 17 blieb kananisch bis zum Beginne der Königszeit. Zu diesem einst kananischen Gebiete gehörte wohl auch *Jericho*. Ich halte es für möglich, daß die Sagen von der Eroberung Jerichos und des gleichfalls im Gebiete Benjamins gelegenen Ai aus einer Umdeutung der Erinnerungen an jene Festsetzung josephidischer Clans südlich vom alten Gebiete Josephs entstanden sind, welche zur Bildung des Stammes Benjamin führte. Bei derselben kann der josephidische Clan Josua sehr wohl eine besondere Rolle gespielt haben. Es ist ferner auch möglich, daß die Sage den Beitritt der Gibeoniten zu dem Verbande der Kinder Israels richtig als Folge der Eroberung Jerichos und Ais ansieht. Die Eroberung dieser Städte kann deshalb zeitlich immerhin erheblich früher fallen. Sie wird den Beginn von Bewegungen bezeichnen, als deren letzte Ausläufer man die uns verschwiegenen Ereignisse ansehen kann, welche zu dem tragischen Untergange der Sauliden 2 Sa. 2 4, 2 ff. c. 21 führen. Uebrigens ist daran zu erinnern, daß Städte wie *Penuel*, *Mahanaim*, *Jabes* als ältester Besitzer der Kinder Israel weit besser bezeugt sind, als die dem Gebiete Benjamins gegenüberliegenden gaditischen Städte. Sie spielen in der ältesten Zeit schon eine bedeutende Rolle, jene gar keine. Und die Meinung, daß Gilgal das erste Standlager auf transjordanischem Gebiete gewesen

sei, würde sich aus einem Rückschlusse aus den zur Zeit Sauls bestehenden Verhältnissen völlig erklären.

Mag man aber nun den Uebergang der Hebräer ins Westjordanland bei Jericho oder weiter nördlich erfolgen lassen, so steht jedenfalls fest, daß die ersten Schaares der Hebräer auf friedlichem Wege, durch Vertrag mit den kananäischen Ureinwohnern, in den Besitz westjordanischen Landes gekommen sein werden. Bildeten auch die kananäischen Städte keinen festen politischen Verband, so waren sie doch ohne Zweifel stark genug, um ein gewaltsames Eindringen in das Westjordanland abzuwehren, oder eine schon eingedrungene Schaar, selbst wenn sie etwa durch Verrath oder Handstreich bereits in den Besitz einer Stadt gekommen war, wieder über den Jordan zurückzuwerfen, wie es später die Israeliten den ihnen nachdringenden Wüstenvölkern gegenüber gewesen sind. Alle Vorthelle, welche eine höhere Cultur und die Ueberlegenheit der Zahl gewähren, waren ja auf ihrer Seite. Aus Aeußerungen wie Jos. 17, 16. Ri. 1, 19. 3, 1. 2. schimmert zudem noch deutlich durch, daß die Kananäer den Israeliten ursprünglich durch ihre bessere kriegerische Organisation überlegen waren.

Dagegen begreift sich sehr wohl, daß die Kananäer kraft eines Vertrages einzelnen israelitischen Geschlechtern die Ansiedelung im Westjordanlande gestatteten. Schickten vielleicht früher die hebräischen d. i. transjordanischen Stämme ihre junge Manneskraft auf Raub und Plünderung über den Jordan in das kananäische Culturland — wodurch ja später die Wüstenvölker den Israeliten so lästig fielen — so konnten die Kananäer hoffen, durch Ansiedelung solcher Elemente dieser Plage ledig zu werden. Die Kananäer haben im Allgemeinen nur die Ebenen und Thäler dicht besiedelt. Daneben haben sie freilich auch einige durch ihre günstige Lage sich auszeichnende Plateaus und Berge besiedelt und befestigt. Aber zwischen ihren Siedelungen lag noch reichlicher Wald, welcher der Rodung harrte und

den um Aufnahme bittenden hebräischen Stämmen zur Ansiedelung überlassen werden konnte. Die Hebräer des Westjordanlandes sind dementsprechend in der ältesten Zeit Waldbauern Ri. 5. Auch noch nach Ansiedelung der Hebräer gab es im Westjordanlande unbebautes Land, welches man einem Nomadenstamme überliefs, Ri. 5, 24.

Dafs dieses der wirkliche Hergang war, verräth sich noch deutlich in der Vättersage : Abraham, Isaak, Jakob verkehren friedlich mit den Ureinwohnern, und als Simeon und Levi verrätherischer Weise Sichem überfallen, desavouirt sie Jacob. Jener Versuch, mit den Waffen in der Hand sich einer kananäischen Stadt zu bemächtigen, führt zu einer Katastrophe für Simeon und Levi.

Die ausgedehnte Mischung hebräischer und kananäischer Geschlechter, deren Product nach richtig verstandener Vättersage und Genealogie einzelne Stämme, wie namentlich Juda sind, das allmähliche Hineinwachsen der Israeliten in die kananäische Cultur, die Uebernahme der heiligsten der Heiligthümer von den Kananäern — alles dies erklärt sich nur bei längerem friedlichen Nebeneinanderwohnen beider Völker.

Damit soll nicht geleugnet sein, dafs Israel, sobald es auf westjordanischem Gebiete erstarkt war, nicht auch mit den Waffen in der Hand auf Eroberung kananäischen Gebietes ausgegangen ist. Die Einwanderung israelitischer Geschlechter geschah sicher sehr allmählich. Auf solche, welche durch Vertrag sich in den Besitz von Land setzten, folgten auch Geschlechter und Stämme, welche im Vertrauen auf die schon zahlreich im Westjordanlande vorhandenen Volksgenossen mit dem Schwerte auf Erwerbung kananäischen Gebietes ausgingen (Simeon, Levi, Dan.). Allein in *erheblichem* Mafse geschah das sicher, wie wir aus Davids und Salomos Geschichte wissen und auch aus Ri. 1 erfahren, erst seit der Königszeit. Wenn Israel schon vor dieser auf dem Wege der Assimilation und friedlichen Verdrängung der

kananäischen Urbevölkerung Herr des größten Theiles seines späteren Besitzes geworden war, so erklärt sich dies daraus, daß es bei aller Verwandtschaft seiner religiösen Ideen mit denen der Kananäer Dank seiner vom Sinai stammenden Religion religiös und sittlich höher stand als die Urbevölkerung und mit gänzlich unverbrauchter Kraft an seine Aufgabe herantrat. So kam es, daß Israel sich allmählich als adliges Herrenvolk (בני שם) fühlen lernte, welchem die Urbevölkerung trotz größerer Cultur zu dienen bestimmt war. Gen. 9, 26. B. S.

### Mittheilungen aus Petersburger Handschriften.

Einleitendes. Die zweite, im Jahre 1876 von der Petersburger Kaiserl. Oeffentl. Bibliothek erworbene Sammlung Firkowitsch enthält gar vieles für die bibl. Wissenschaft Werthvolles, sei es an alten, in Babylonien, Syrien und Aegypten geschriebenen Bibelcodd. nebst der Rand- und Schlußmassora, sei es an exegetischen, in arabischer Sprache abgefaßten Werken von rabbinischen und karäischen Autoren. Die Einen wie die Anderen sind in die Bibliothek in der größten Unordnung gekommen; so sind z. B. in einem Haufen von Blättern, die der Sammler mit einer Nummer bezeichnete, disjecta membra aus verschiedenen (manchmal mehr als 10) Codd. zusammengestoppelt; ebenso sind umgekehrt manche Blätter aus einem und demselben Cod. auf mehrere NN. vertheilt. Die exegetischen Handschriften sind noch dazu gar oft mit Fragmenten aus ganz anderen Werken vermischt, und da die Einen wie die Anderen akephala und ateleuta sind, so wird die Arbeit der Vereinigung des Zusammengehörigen und des Aus-

cheidens des Fremdartigen dadurch sehr erschwert, umso mehr, da es sich hier zumeist um bisher unbekannte, sonst nirgends vorhandene Werke (Unica) handelt. Es ist demnach leicht begreiflich, daß die Sichtung und die Beschreibung einer solchen, aus mehreren Hunderttausenden Blättern und Fragmenten bestehenden Sammlung nicht von einem, noch dazu anderweitig viel Beschäftigten, schnell zu Stande gebracht werden können. Diefes diene auch zur Erklärung des fragmentarischen Charakters folgender Mittheilungen aus unseren Handschriften. Es folgt hier zunächst ein Verzeichniß der Werke über biblische Exegese und hebräische Sprachwissenschaft, von denen ich bisher mehr oder weniger Kenntniß genommen habe, oder die ich excerpirte, und zwar ursprünglich bloß zum eigenen Gebrauche.

#### A. Rabbinische Autoren. α. Exegese.

Saadiah Gaon (892—942). Von diesem, von Ibn-Eara mit Recht ראש המדרשים בכל מקום betitelten, Rector der Akademie in Sora, hat sich bis jetzt bei uns Folgendes in diese Rubrik Gehörendes aufgefunden. a) Bruchstück seines Commentars zur Genesis (Abschn. חצי שורה); vielleicht aber nicht ihm, sondern Ibn-Chofni gehörend, vgl. meine Bemerkung in Berliner's Magazin (V, 1878, p. 183). b) Einen bedeutenden Theil seines Commentars zum Exodus (von Cap. 25 an) fand ich noch im Spätsommer 1874 in Tschufut-Kale und theilte verschiedene Excerpte daraus mit in einigen hebräischen Zeitschriften. Diese Hschr. war seitdem in Paris bei Herrn Joseph Derenbourg, der dieselbe zum Behuf einer Publication copirte. Vor einiger Zeit fand ich noch ein Fragment aus einer anderen Hschr., bloß aus vier kleinen Blättchen bestehend (zu Exod. ap. 3), und beeilte mich, eine Abschrift davon Herrn Derenbourg zuzuschicken. Ich erkannte es als saadianisch

an der Erklärung des בלכות (III, 2), wie dieselbe vom Karier Jepheth (bei Munk u. Pinaker, Lickute II, 71—2) und in seiner eigenen Erklärung der 70 Wörter vorkommt, nämlich durch den Vergleich mit einem Ausdruck in der Mischna. Dumasch (Kritik, ed. Schröter, p. 54, Nr. 159) will es gleich בלכות betrachten, wogegen Ibn-Ezra (Sephat Jether, ed. Lippmann, p. 31<sup>b</sup> Nr. 140, wo der Herausgeber in seinem Commentar nicht wußte, daß Saadiah die von ihm angeführte Mischna gebrauchte, um gerade das Gegentheil zu beweisen) Einspruch erhebt. Uebrigens sagt hier Saadiah ausdrücklich, daß er so etwas wie die Erklärung der 70 Wörter zu verfassen gedenke (فسرنا בלכות 70 במרים נראותה מן الكلمة المستفيضة في المصنوع وليس منها في المصنوع الا كلمة واحدة فقط ولعلنا نذكرها اوجلها في ما يستغف). Neu-lich fand ich noch ein weit größeres, aus 67 Bl. bestehendes, Bruchstück zu Exod. cap. 9—12, welche wahrscheinlich mit den eben erwähnten 4 Bl. aus einem und demselben Cod. stammen. c) Ein Theil vom Commentar zu den letzten Capp. des Deuteron. ist von dem Abschreiber, wie er selbst in der Aufschrift meldet, mit dem Comment. des Ibn-Chofni zusammengewürfelt. d) Ein großes Bruchstück (79 Bl.) von seinem Commentar, oder vielmehr von seinen Glossen, zu Samuel, Könige, Jesaia, Jeremia und Jesekiel, wovon ich die Hälfte ungefähr schon abgeschrieben habe. Die Hschr. enthielt auch die Glossen zu Josua und Richter, denn am Schlusse von Sam. liest man تم الجزء الثالث بحمد الله ابتدئ للجزء الا ملوك. e) Mehrere Fragm. (aus 9 verschiedenen Hschr.) vom Commentar zu den Psalmen, die ich noch nicht näher untersuchte; f) Verschiedene Citate aus seinen verloren gegangenen exegetischen und sprachwissenschaftlichen Schriften habe ich aus den Schriften seiner Nachfolger gesammelt. Auch werden sich vielleicht mehrere andere exegetische Fragmente, die noch nicht gehörig untersucht sind, als dem Saadiah angehörig erweisen.

Samuel Ibn-Chofni (st. 1034). Von diesem Gaon, Schwiegervater des Haja Gaon, besitzen wir : a) das oben

erwähnte Bruchstück zum Abschn. **וְרַי שְׂרָה**, dessen Autorschaft übrigens zweifelhaft ist. b) einen fast vollständigen Commentar zu den drei letzten Abschnitten der Genesis (**וְרַי, וְרַי, וְרַי**), wo ich, unter anderem, auch seine Genealogie gefunden habe; s. Magazin von Berliner V, 57—8; meine „Studien und Mittheilungen“ III, 7 u. 10. c) Einiges aus seinem Commentar zu den letzten zwei Abschnitten von Deuteron. befindet sich, wie oben erwähnt, zusammen mit dem saadianischen Commentar. d) Mehrere Citate aus seinen exegetischen Werken habe ich in den Schriften der Nachfolger gefunden; ebenso werden sich wohl einige unter den anonymen Fragmenten als ihm gehörig herausstellen, wie mir dies für eines zu Exod. und ein anderes zu Numeri sehr wahrscheinlich ist.

Noch einen dritten Gaon will ich hier erwähnen, nämlich **Aharon** (arabisch hieß er : **Chalaf**) **Ibn-Sardschado**, Zeitgenossen und Nebenbuhler des Saadiah. Bis jetzt waren nur ein paar Citate von ihm bei Ibn-Ezra (zu Gen. 34, 30. 49, 6; zu Exod. ed. Reggio p. 113; zu Levit. 18, 6) bekannt. Ich habe zwar bis jetzt seinen eigentlichen Commentar zum Pentat. auch noch nicht auffinden können; es ist mir aber gelungen, Bruchstücke daraus in der Originalsprache bei Ibn-Balâm und bei Tanchum von Jerusalem (im **كتاب البيهان**) zu entdecken.

**Jehuda Ibn-Balâm** (um 1070—1090). Von seinen sehr wichtigen Schriften besitzen wir : a) Fragmente vom **كتاب الترجيح**, wie der Commentar zum Pentat. vom Autor betitelt wird. b) Commentar zu den Prophetae prior. et posteriores, fast vollständig. c) Bruchstücke zu den Psalmen und d) zu Kohelet.

**Ali Ibn-Israil** (aus der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts). Von diesem bis jetzt ganz unbekanntem Autor, der in Babylonien oder Persien gelebt zu haben scheint, besitzen wir einen ausführlichen Commentar zum 1. Buche Samuel, in welchem er öfters gegen die Karäer polemisiert.

Tanchum al-Maqdisi (oder Jeruschalmi, im XIII. Jahrh.). Von seinem كتاب البيان, welches die Erklärung der ganzen Bibel enthielt, besitzen wir: a) Ein bedeutendes Fragment zu Deuteron. (Noch Goldziher, Stud. über Tanchum p. 8, Anm. 1; leugnete die Existenz des Comment. zum Pentat.), wo Saadiah, Ibn-Chofni, Ibn-Sardschado und andere häufig citirt werden, b) zu Josua, c) zu Könige, d) zu Jesaia, e) zu den Psalmen und f) zu Hiob, zweifelhaft ob ihm gehörend. Seine Werke, ebenso wie die Ibn-Balâm's, sind eine unerschöpfliche Fundgrube für die ältere exegetische und grammatische Literatur.

Von mehreren offenbar alten Werken und Fragmenten, deren Verfasser noch unbekannt sind, will ich vorläufig nicht sprechen, da es doch sehr möglich ist, daß ich im Verlauf meiner Arbeit die Namen der Autoren entdecken werde. Ebenso will ich jetzt nicht von den vielen Citaten aus verloren gegangenen Schriften (wie z. B. die Isaak Ibn-Giath's und Mose Dschaktilla's, beide aus dem XI. Jahrh.) handeln.

### β. Sprachwissenschaftliche Werke.

Saadiah. Auch hier stoßen wir zuerst auf diesen klangvollen Namen in der jüdischen Literatur des X. Jahrhunderts. Von ihm befindet sich in unserer Sammlung: a) Die genaue Abschrift eines aus sechs Blättchen bestehenden Fragments (das Ms. selbst ist in Kahira) von der arabischen und hebräischen Vorrede zum Agron (אגרון) betitelten Werke, wo die hebr. Radices, nach der Vorrede zu schliessen, nach ihren Anfängen und Enden (nach Art der Reim-Wbb.) geordnet waren. Dieses Werk enthielt auch Grammatisches, wie aus Dunasch' Kritik (p. 56, Nr. 169), den Responsen der Schüler Menahem's (ed. Stern p. 40) und Ibn-Ezras Mosnajim (am Anf.) erhellt. Der hebr. Theil ist fehlerhaft (nach einer anderen Copie) edirt in der hebr. Ztschr. Lebanon הלכנו, VIII, 275—6) und



in Geiger's Jüd. Zschr. (X, 255—262); mehrere Erklärungen und Berichtigungen gab ich in der hebr. Zschr. Karmel (הכרמל III, 666—668). Das arabische Fragment ist noch unedirt, und werde ich dasselbe in dieser Zschr. veröffentlichen. b) Eine kurzgefasste Grammatik in unserer Sammlung, die ebenfalls Saadiah zugeschrieben wird, harret noch der Bestätigung bei näherer Untersuchung.

Haja Gaon (st. 1038). Das hebräische und chaldäische Wörterbuch des letzten Rectors der talmudischen Akademie in Pumbeditha (Babylonien), das öfters von Ibn-Dschanâh, Ibn-Balâm u. A. unter dem Titel کتاب الحوی angeführt wird (Ibn-Ezra im Mosnajim nennt es hebr. ספר הכולל, Abraham Bukrat (ס' הכולל), war im Alterthum sehr geschätzt. Das Bruchstück daraus (von אא bis אמ, 20 theils beschädigte Bl.) unserer Sammlung zeigt, daß obzwar der Verfasser von der Trilateralität noch nicht wufste, das Werk dennoch werthvoll ist in vielen Beziehungen, und namentlich wichtig ist es für talmudische Lexicographie.

Samuel Ibn-Nagdilah (992—1055) und sein Gegner Abulwalid Ibn-Dschanâh. Von dem erstgenannten Vezir in Granada befindet sich bei uns das zweite Cap. des ersten Theiles seiner رسائل الرافى, einer polemischen Schrift gegen Ibn-Dschanâh zur Vertheidigung der grammatischen Ansichten des Chajudsch. Ich habe das Bruchstück den Herren Derenbourg mitgetheilt, die es in der Einleitung zu der vortrefflichen Ausgabe der Opuscles d'Ibn Djanâh (Paris 1880 p. LIX seq.) veröffentlichten. Auch habe ich eine beträchtliche Anzahl von Citaten aus den genannten Resail, wie auch aus dem Hauptwerke des Ibn-Nagdilah, dem كتاب الاستغنا (bei Ibn-Ezra Mosnajim ספר העשר genannt), in den Werken der Nachfolger gesammelt. Unser Fragm. aus der Replik Ibn-Dschanâh's auf die Resail (gen. كتاب التشوير), ebenso wie anderes, diesen Gelehrtenstreit Betreffendes, wurde ebenfalls von den Herren Derenbourg (ebendas. p. XLIX seq.) abgedruckt.

Isaak (arabisch : Abu Ibrahim) Ibn-Jaschtsch (aus der zweiten Hälfte des XI. Jahrh.). Wir besitzen ein grammat. Werk, welches كتاب التصرف betitelt ist und nach verschiedenen Merkmalen mit dem von Ibn-Ezra erwähnten ספר הצרופים identisch ist.

Ibrahim Ibn-Barun (Ende des XI. und Anf. des XII. Jahrh.). Von diesem Verfasser besitzen wir das sehr wichtige grammatische und lexicalische Werk كتاب الموازنة, welches sehr reich ist an Citaten, nicht nur von jüdischen, sondern auch von muhammedanischen Autoren, da unser Verfasser öfters auch die arabische Grammatik zum Vergleich anführt.

Da hier vorläufig nur die *ältere* Literatur in Betracht kommt, so wollen wir nun von den rabbinischen zu den karäischen Autoren und Werken übergehen.

#### B. Karäische Autoren. γ. Exegese.

Abu-Nasr Jusuf Ibn-Barhun (wahrscheinlich identisch mit dem bei Pinsker I, 25 genannten Joseph b. Abraham Albasri? הכוזרי). Wir besitzen einen bedeutenden Theil seines Pentateuch-Commentars, der nicht nur wegen seiner frühen Zeit (VIII. oder IX. Jahrh.), sondern auch an und für sich sehr interessant ist; vgl. mein מאסף נדרים I, N. 6, p. 91.

Abu-Jakûb Jusuf Ibn-Nûh (wahrscheinlich identisch mit dem ebenfalls dem VIII. oder IX. Jahrh. angehörenden Joseph b. Noah bei Pinsker I, 25. II, 73—74.) Auch von ihm befindet sich bei uns ein Commentar zum Pentat., und ein Epigraph vom Schreiber des Cod. versichert, daß wir nur das Compendium, von dem bekannten Abulfaradsch Harûn verfertigt, vor uns haben, obwohl auch in dieser Gestalt das Werk keineswegs kurz genannt werden kann.

Abu-Jûsuf Jakûb Alkirkisâni, Zeitgenosse des Saadiah und einer der Häupter des Karaismus (schrieb

937). Sein كتاب الانوار, von dem wir mehrere defecte Hschr. besitzen, aus denen vielleicht das ganze Werk sich zusammenstellen lassen wird, besteht aus zwei Theilen, von denen der letzte, كتاب الحقائق, einen sehr ausführlichen Pentat. Commentar enthält, der erste aber, der als Einleitung zu jenem dient, spricht ausführlich über die Geschichte der jüdischen Secten, bei welcher Gelegenheit er auch gegen das Christenthum polemisiert, über die Interpretationsregeln der Bücher Mose, die Differenzpunkte zwischen Karäern und Rabbaniten u. dgl. m., worauf ein vollständiges karäisches Gesetzbuch (كتاب الشرائع) folgt.

David ben Boas, der Fürst (הנשיא) genannt; er soll Nachkomme des Stifters der Karäersecte in der fünften Generation (Anan, Saul, Joschija, Jehoschafat und Boas, der Vater des Dav.) gewesen sein. In seinem, bei uns befindlichen Commentare zu Levit. und zur letzten Hälfte des Deuteron., wird öfters gegen Saadiah heftig polemisiert, und zwar wird er nie beim Namen, sondern immer هذا الرجل genannt. Der Verfasser scheint sein Zeitgenosse gewesen zu sein.

Salomo ben Jerucham (oder arab. Ibn-Ruheim), jüngerer Zeitgenosse des Saadiah und heftiger Gegner desselben. Von ihm haben wir Theile des Comment. zu den Psalmen (der sich auch in der ersten Sammlung Firko-witsch befindet), zu den Sprüchen und zum Buche Esther.

Sahl ben Mazliach, genannt Abûs-Sari, einer der größten Eiferer gegen die Rabbaniten überhaupt und gegen seinen älteren Zeitgenossen Saadiah insbesondere. Ein Theil seines Commentars zu Deuteron. hat sich bei uns erhalten.

Jephet (arab. Hasan) ben Ali (aus dem Ende des X. Jahrh.), der größte und fruchtbarste karäische Exeget. Wir besitzen seine Werke in einer reichen Fülle von ganzen Hschr., defecten und Fragmenten, aus denen sich wohl, nach genauer Untersuchung, sein Commentar zur ganzen Bibel herstellen lassen wird.

Levi ben Jephet, Sohn des Vorhergehenden. Bei uns befindet sich ein bedeutender Theil seines Comment zur Genesis; die Autorschaft desselben ist mir übrigens noch zweifelhaft.

Abûl-Faradsch Furqân (abbrev. **ف**), hebräisch Jeschua ben Jehuda), Schüler des berühmten Jâsuf al-Baṣṭr oder Joseph ha-Roé, und selbst ebenfalls einer der wichtigsten karäischen Gelehrten. Sein Pentat.-Commentar wird häufig von Ibn-Ezra citirt (Gen. 28, 12. Exod. 3, 2, 13. 4, 4. 6, 3, 13. 7, 3, 12 u. s. w.) und wir besitzen bedeutende Bruchstücke dieses Werkes.

Sahl Ibn Fadhl at-Tusteri (hebr. Jaschar ben Chesed), aus dem XI. oder XII. Jahrh., hinterließ ebenfalls einen Pentat.-Comment., von dem bei uns verschiedene Theile sich vorfinden.

Abûl-Faradsch Harûn (aus dem XI. Jahrh.) verfaßte einen **شرح الالفاظ** zur Bibel, wo alle schwierigen Wörter, manchmal auch ganze Sätze, erklärt werden; von ihm haben sich mehrere Theile, die möglicherweise das ganze Werk enthalten, bei uns erhalten. Ebenso besitzen wir mehr oder weniger bedeutende Bruchstücke von den Commentaren des Ali Ibn Suleimân (XII. oder XIII. Jahrh.) und des Joseph Ibn Kûdschak (XIII. Jahrh.?) zum Pentat., des Samuel Ibn-Manṣûr (XIV. Jahrh.?) und des Samuel Magribi (Maarabi, XV. Jahrh.) zu den Propheten u. dgl. m.

#### d. Sprachwissenschaftliche Werke.

Als besonders wichtig auf diesem Gebiete erscheinen die Werke **كتاب المشتل** und **كتاب الكافي** von dem oben-erwähnten Abûl-Faradsch Harûn aus Jerusalem, dessen Lob auch von Mose Ibn-Ezra (in seinem **كتاب المحاضرة**) verkündet wird. Der Vergleich des Hebräischen mit dem Arabischen wird hier mit besonderer Vorliebe, manchmal sogar übertrieben, behandelt. Ein **كتاب التيسير** betitelt

Wörterbuch von einem gewissen Salomo ben Mebo-  
ach, eine Grammatik von einem פבנת אל (hebr. Nethanel),  
sowie zweifelhaft ob Karäer oder Rabbaniten, und mehrere  
andere Wörterbücher, Glossare und grammatische Schriften  
sind in unserer Sammlung und harren noch einer  
thören Untersuchung.

Die hier gegebene kurze Uebersicht eines Theiles der  
weiten Sammlung Firk. wurde nach einem von mir in Tschufut-  
ale im J. 1874 angefertigten Verzeichnisse, in welches einige  
päter hinzugekommene Bemerkungen eingetragen worden  
sind, dargestellt. Das Nähere wird wohl am besten durch  
Anstige aus den Werken selbst, zu denen wir nun über-  
gehen wollen, beleuchtet werden.

A. Harkavy.

(Fortsetzung folgt.)

### Zur Geschichte des syrischen Bibeltexes.

Dafs die monophysitische Ueberlieferung des Bibel-  
textes und seiner Aussprache, wie sie in den Marginalien  
er von Wiseman besprochenen Codd. des Vaticanus und  
ein ähnlichen des britischen Museums vorliegt, aus Klöstern  
in Hāb'ūrā in Mesopotamien hervorgegangen ist, darauf  
deuten die Lage des Klosters Qarqatā bei der Stadt  
Mag'dal (Mig'del) unweit Rēš'ainā zu deuten. s. Z. D. M. G.  
2, 745. Eine Bestätigung dieser Bestimmung bietet eine  
Hosse des Cod. Huntingdonianus in Bar Bahlūl's Lexikon,  
wie ich nach Larsow's Abschrift hersetze :

ܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ  
ܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ  
ܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ  
ܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ  
ܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ ܕܩܪܩܬܐ

ܥܘܢ ܥܕܐ ܐܘܪܝܢ ܥܘܢ ܘܠܘ ܥܘܢ ܠܘܢ ܡܘܨܝܢܝܢ ܡܢ ܥܘܢ  
 ܥܘܢ ܡܘܨܝܢܝܢ ܡܢ ܡܘܨܝܢܝܢ ܠܘܢ ܡܘܨܝܢܝܢ (1. ܥܘܢ ܘܠܘ ܥܘܢ)  
 ܡܘܨܝܢܝܢ. ܡܘܨܝܢܝܢ ܡܘܨܝܢܝܢ (1. ܡܘܨܝܢܝܢ) ܡܘܨܝܢܝܢ  
 ܡܘܨܝܢܝܢ ܡܘܨܝܢܝܢ

„Sanṭā und Tūb'ānā waren zwei anerkannte und be-  
 rühmte Ueberlieferer der Testamente in der Stadt  
 Rēs'ainā. Sanṭā wohnte in einem der dortigen Klöster;  
 der andere, ein gewisser ehrwürdiger Greis, dessen Keusch-  
 heit und dessen Genauigkeit der Ueberlieferung wohl be-  
 zeugt sind, hatte den Namen Tūb'ānā. Ueberall wo da-  
 her am Rande des Blattes ein Versglied (= Wort) steht,  
 dem ein ܘܠܘ ܥܘܢ ܘܠܘ ܥܘܢ ܘܠܘ ܥܘܢ ܘܠܘ ܥܘܢ  
 übergeschrieben ist, gehört es demjenigen an,  
 was jener Greis (Sanṭā) am Tūb'ānā verändert hat. Sofern  
 (dieser) irgend eine Lesart überliefert hatte und jener  
 sie verschieden überlieferte, wurden defswegen diese (Vers-  
 glieder) überschrieben, damit dieser Umstand bekannt würde.“

So dürfte dieser Text indessen noch nicht fehlerlos  
 sein. Der Name Sanṭā ist mir sonst unbekannt; vielleicht  
 lautete er Sanūtios (Sanūtā) oder Sanbatā. Auch wird  
 dieser Maqerjānā oder seine Sigle in den Maselmānūt'āhse.,  
 so viel bis jetzt bekannt, nicht erwähnt, während Tūb'ānā  
 häufig vorkommt. Ich kenne jetzt eine Stelle, aus der  
 hervorgeht, daß dieser Leser nicht immer dem Pšittā-text  
 folgt: Er las Röm. VII, 8 ܡܘܨܝܢܝܢ ܡܘܨܝܢܝܢ  
 statt wie jene  
 ܡܘܨܝܢܝܢ ܡܘܨܝܢܝܢ : *χαρις γὰρ νόμου ἀμαρτία νεκρά*. Vgl. Rich,  
 Catal. S. 66<sup>a</sup>.

Kiel, December 1880.

G. Hoffmann.

## Bemerkungen über das Buch Micha.

Vom Herausgeber.

Dafs nicht der gesammte Inhalt des Buches Micha dem Propheten Micha herrühre, welcher in den Tagen Ahas und Hiskia weissagte, ist schon länger vermuthet worden. Ewald<sup>1)</sup> spricht ihm cc. 6. 7 unbedingt ab und setzt ausserdem von 2, 12. 13<sup>2)</sup>, dafs entweder Micha selbst oder ein anderer alter Leser diese Worte eines der Propheten, welche Micha bekämpfte, zuerst nur an dem Ort geschrieben habe, des Beispiels wegen: der Zusammenhang verlange sie nicht nothwendig, sie störten den Bau der Wendungen. Gegen diese Auffassung Ewald's von 2, 12. 13 hat bereits Hitzig mit Recht geltend gemacht, dafs diese Verse eine „den wahren Propheten gemeinsame Idee“ enthielten, d. h. innerhalb der im Buch erhaltenen prophetischen Entwicklung liegen, s. S. 11. Ewald's Auffassung von c. 6. 7 hat Wellhausen<sup>3)</sup> verbessert, dafs zwischen Mi. 6, 1—16. 7, 1—6 und 7, 7 ff. zu unterscheiden sei. 7, 7 ff. sei durchaus nicht eine Fortsetzung von 7, 6, vielmehr sei mit 7, 6 der Faden abgebrochen. 7, 1—6 enthalte eine schmerzliche Klage über die Verderbtheit seiner Söhne — verschwunden aus dem Lande Fromme, der Richter richtet für Bewegung —, das Zion aber, welches 7, 7 ff. redet, sei die Feindin, der heidnischen Weltmacht, bereits erlegen. Die Herrschaft zwischen Mi. 7, 7 ff. und Jes. 40—66 die

<sup>1)</sup> Die Propheten des A. B. Bd. 1. S. 501. 525 ff. Gesch. d. V. L. S. 716. Anm. 1.

<sup>2)</sup> Die Propheten a. a. O. S. 512.

<sup>3)</sup> Bleek, Einl. i. A. T. S. 425 f. Anm.

Schrift f. d. alttest. Wiss. Jahrgang 1. 1881.

auffallendste Verwandtschaft. Zwischen 7, 6 und 7, 7 ff. klaffe etwa ein Jahrhundert. In der That haben wir nicht ganz cc. 6. 7 sondern nur 6, 1—16, 7, 1—6 in die Periode des Manasse zu setzen, vgl. namentlich 6, 7, aus welcher uns sonst leider kein einziges prophetisches Schriftstück überliefert worden ist. Der ursprüngliche Schluss dieser Weissagung ward im Exile durch 7, 7 ff. ersetzt. Ausserdem hat Wellhausen mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass 4, 9. 10 in vollem Widerspruche zu 4, 11 ff. stehen.

Die folgenden Bemerkungen beabsichtigen nun zu erweisen, dass das *Buch Micha* erst nach dem Exile seine jetzige Gestalt erhalten hat, und dass dem unter Ahas und Hiskia wirkenden Propheten Micha nur c. c. 1—3 nach Ausschaltung von 2, 12. 13 beigelegt werden können.

1. Zunächst ist Ewald's Meinung über 2, 12. 13 dahin zu präcisiren, dass diese Verse eine exilische oder nach-exilische Einschaltung sind. Für das richtige Verständniß von c. 1 ff. ist es wichtig, festzuhalten, dass die 1, 2 ff. beschriebene Erscheinung Jahves zum Gerichte erfolgt, um gegen die Sünden Israels Zeugniß abzulegen. Auf die Beschreibung des Strafgerichtes, welches Samarien und Juda verwüstet, folgt daher naturgemäss die Beschreibung der Sünden des Volkes Gottes, welche die Ursache dieses Gerichtes sind. Diese steht c. 2. 3. Erkennt man diese Anlage des ganzen Abschnittes, so wird man weiter einsehen, dass die von den meisten Auslegern beliebte Trennung von c. 2 und 3 nicht richtig ist.

Die das Gericht veranlassenden Sünden werden in Kürze dahin beschrieben, dass die Grossen und Mächtigen das Volk schamlos ausbeuten. Ihr Sinnen und Trachten geht nur auf Bereicherung, für Geld beugen sie das Recht. Gar sehr sind ihnen die Mahnungen des Propheten im Wege. Sie wünschen sich Propheten nach ihrem Herzen und finden diese auch. Darum wird um ihretwillen Zion zerstört werden 3, 12. c. 1—3 bilden also eine Weissagung.



Es herrscht nun in c. 2. 3 eine planmäßige Disposition der Gedanken, welche durch 2, 12. 13 gestört wird. Wir haben 2, 1. 2 die erste Beschreibung des Treibens jener Großen, gegen welche daher 2, 3—5 ein Gericht ergeht. Gegen diese Verkündigung aber eifern sie, sie fassen das ewige Predigen des Propheten als einen ihnen angethanen Schimpf auf v. 6. Diese Auffassung des göttlichen Wortes verweist ihnen der Prophet v. 7.

Parallel mit 2, 1. 2 folgt in v. 8—10 ein neuer, zweiter Zug aus dem gewaltthätigen und scheinheiligen Treiben jener Volksbedrucker und hierauf — der Gedanke des Gerichtes, welcher den Verf. in der ersten Wende von c. 1 her noch beherrscht hatte, tritt hier zurück — genau v. 6 entsprechend eine Schilderung der Stellung jener zum Propheten: „wenn einer von Wein und Meth weissagen wollte, das wäre ihr Mann.“ 2, 11.

Wir erwarten nun auf Grund der Gedankengliederung von v. 1—7, daß jetzt der Prophet Stellung zu diesem Treiben nimmt. Das geschieht aber nicht in 2, 12. 13, wohl aber 3, 1. Der Prophet verweist den Großen jenes Treiben, weil sie als Richter Israels die Pflicht haben, das Recht zu kennen.

Kuenen <sup>1)</sup> hat nun gegen Ewald's Auffassung eingewandt, אֵלֹהִים 3, 1 könne keine Antithese bilden, weil das Pronomen nicht ausgedrückt sei. In der That fährt Micha 3, 8 mit אֵלֹהִים אֲנִי fort. Allein hier handelt es sich vornehmlich noch um eine bloße Auseinandersetzung mit jenen Großen und ihrer Stellung zur Prophetie. Das Pronomen ist deshalb hier so wenig wie 2, 7 von Nöthen.

Man beachte überhaupt die durchgehende Steigerung der Gedanken in c. 2. 3. Dieselbe zeigt sich zunächst in der Beschreibung des Treibens der Gegner des Propheten. 2, 1. 2 sinnen sie ständig auf Uebelthaten, gieren nach

<sup>1)</sup> Hist. krit. Onderzoek 2. S. 850. Anm. 1.

Feldern, reißen Häuser an sich, drücken die Leute. v. 8—10 aber reißen sie hilflosen Maroden die Kleider vom Leibe, vertreiben hilflose Weiber und Kinder. In 3, 2 werden sie gar als wahre Leuteschinder beschrieben. Dieselbe Steigerung zeigt sich in der Beschreibung ihrer Stellung zum Propheten: v. 6 weisen sie die Mahnungen desselben als lästig zurück, v. 11 wird ihnen vorgehalten, daß ihr Wunsch dahin gehe, zu Propheten Gesinnungsgenossen zu haben. Und 3, 5—7 treten solche denn auch wirklich auf offener Scene auf. Erst jetzt ist es an der Zeit, daß sich diesen der Prophet mit einem: „*ich aber*“ gegenüberstellt.

Schon hieraus ergibt sich, daß c. 3 die gleiche Disposition der Gedanken zeigt wie c. 2. Es entsprechen sich 3, 2—4 und 2, 1—5. 8—10; 3, 5—7 und 2, 6. 11; 3, 8 und 2, 7. 3, 1. Hierauf folgt die zusammenfassende Schlusapostrophe an die Großen 3, 9—11 und die Verkündigung, daß um ihrer Sünden willen Jerusalem zerstört werden solle 3, 12.

Die Tradition nun, welche die Weissagungen Mi. 1—3 von dem unter Hiskia weissagenden Propheten Micha von Moreschet herleitet, erhält eine ganz einzigartige Bezeugung durch Jer. 26, 17 ff. Dann aber dient ihr zur Bestätigung der Umstand, daß die Gedanken von c. 1—3 sich durch Vergleichung mit jesajanischen Stellen als der prophetischen Gedankenwelt jener Zeit zugehörig nachweisen lassen. Man vgl. 1, 2—4 mit Jes. 2, 12 ff., 3, 13 ff., 5, 16. 25. 30, 27; 1, 5—8 mit Jes. 1, 11 ff., 15. 29 f., 2, 8. 20. 17, 7 f., 28, 7 f., 30, 22, 31, 7; 1, 9—17 mit Jes. 8, 5 ff., 28, 14; 2, 1—5, 3, 1—4 mit Jes. 1, 10. 17. 23. 3, 14 ff., 5, 8. 29, 20 f.; 2, 6 ff., 3, 5 ff. mit Jes. 3, 12. 9, 15. 28, 5—13. 30, 9 ff.

Dagegen hat schon Hitzig herausgefunden, daß die messianische Weissagung 2, 12. 13 sich zunächst berührt mit Jer. 31, 8, Jes. 52, 12. Keine einzige messianische Weissagung aus Jesaias' Zeit zeigt gleiche Züge. 2, 12. 13

st voraus, daß Israel sich in der Zerstreuung, im Exile findet. Es muß erst zu einer Heerde gesammelt werden, vor es unter Gottes Führung den Weg zur Heimath ant. Hiermit aber ist im Zusammenhang mit dem S. 41 merkten bewiesen, daß diese Verse frühestens aus der it des Exiles stammen können.

Aber weshalb schaltete ein Späterer, etwa ein in Deu- rojesaias' Gedankenkreise Lebender, diese Verse ein? könnte dadurch veranlaßt worden sein, daß er das 8—10 Gertigte auf Greuelthaten bezog, welche an flüch- gen Bewohnern des Nordreiches verübt wurden. Doch nnen auch ohne dies die Worte: „von meinen Kindern hmt ihr meinen Schmuck auf immer“ v. 9 die Veran- sung gewesen sein. Dem Treiben jener, welche israeli- che Kinder durch Vertreibung aus Jahves Lande dem Stzendienst in die Arme treiben, wird Gottes Wille ent- gegengesetzt, den Rest Israels aus allen Heiden zu sammeln.

2. Nach der Erzählung Jer. 26, 17 ff. ist es durchaus wahrscheinlich, daß Micha den Eindruck seiner Weis- gung 3, 12 durch solche vom reinen Gegentheil abge- hwächt hat, wie sie sich c. 4. 5 finden. Der Inhalt tterer Capitel stimmt ferner eben so schlecht zu den Weissagungen Jesaias, als der von c. 1—3 nach Ausschei- mg von 2, 12. 13 sich mit denselben deckt. Nur kehrt 1—4 im Buche Jesaias mit bekannten Abweichungen 2 ff. wieder. Daß dieses Stück nun nicht von Micha ammt, ist jetzt so ziemlich anerkannt. Gewöhnlich leitet an es von einem älteren Propheten der assyrischen Periode und auch ich habe dies SS. 87. 89 arglos gethan. itzig hat an Joel diesen älteren Propheten nachzuweisen rsucht. In der That zeigt dies Stück auch die auf- lendste Verwandtschaft mit den Ideen Joels, genauer der n Ezechiels Ideen lebenden Epigonen, deren einen wir Deuterozacharja oben nachgewiesen haben, gar keine t denen der Prophetie der assyrischen Zeit. Die vielen

Völker, welche nach Jerusalem ansubeten kommen, finden sich zuerst Jes. 66, 23, dann Za. 14, 16—19. Die Stellung, welche Jerusalem hier einnimmt, ist durchaus die gleiche wie Za. 12—14, eine ganz andere als Mi. 1—3. Der Gedanke, daß Jerusalem auch äußerlich erhaben sein soll, ist die Vergrößerung des jesajanischen Gedankens von Jerusalems innerer Bedeutung. Ja die letztere hat Gedanken wie Jer. 31, 40. Jes. 61, 6. 62, 12. 66, 12 zur Vorbedingung, ist jünger wie diese. Das Wallen der Völker hat seine weitere Parallele an Jes. 60. Aber während Jes. 60, 10 alles natürlich vorgeht, erfolgt hier ein Wunder. Das ist secundär. Es scheint, das Jes. 60 Geweissagte ist längst erfüllt. Die sentimental angehauchte Weissagung endlich vom Sitzen unter dem eigenen Feigenbaume hat ihre nächste Analogie an nachdeuteronomischen Aeußerungen wie 2 Kō. 18, 31. Lev. 26, 3—5. 10. Dt. 28, 1 ff.

Untersuchen wir nun, bevor wir über die Herkunft von 4, 1—4 uns äußern, das Folgende. 4, 5 ist eine sehr ungeschickte Anknüpfung. v. 1—4 ist noch nicht eingetroffen. Noch verehrt jedes der fremden Völker seinen eigenen Gott. Da dem so ist (עב), so soll Israel erst recht den seinigen verehren. Die Verbindung : „*im Namen Elohims wandeln*“ ist beispieillos. Sie ward durch v. 2 veranlaßt. Diese Anknüpfung in v. 5 begreift sich nur, wenn v. 6 und der damit eng zusammenhängende v. 7 nicht vom Verf. von v. 1—4 herrühren. Ihr Verf. kann sowohl der Schreiber von v. 5 als ein Prophet älter als er sein, nicht aber Micha. Denn sie tragen nicht den Charakter der Prophetie der assyrischen Zeit. Sie erinnern, wie bereits Hitzig gesehen hat, durch das in ihnen gebrauchte Bild an 2, 12. 13, außerdem an Zeph. 3, 14 f. Ez. 34, 16. Sie können sehr wohl von einem Epigonen auf Grund der beiden letzteren Stellen verfaßt worden sein. Vgl. zu dem Gedanken von Jahve's Königthum auf Zion S. 87.

Wenn aber v. 8 zum Heerdenthum, zum Ophel der Tochter Zion, die *frühere* Herrschaft, eine Königsherrschaft der Tochter Zion zurückkehren soll, so erklärt sich diese Form der Weissagung am besten aus der Abstammung dieser Weissagung aus exilischer oder nachexilischer Zeit. Dagegen könnte man annehmen, daß v. 9 wegen der Frage: „*ist kein König in dir*“ aus vorexilischer Zeit stamme. Aber diese Annahme wird dadurch widerrathen, daß v. 10 aufs engste mit v. 9 verknüpft ist. Wenn ersterer den Eintritt der messianischen Zeit von der Rückkehr aus dem babylonischen Exile abhängig macht — „*nach Babel*“ zu streichen, wäre trivial, — so kann er frühestens in die Zeit des Deuterjesaias gesetzt werden. Es kann ihn aber auch sehr wohl ein Epigone verfaßt haben, welcher von der Voraussetzung ausging, daß c. 4 Micha spreche. Denn zwischen Michas Zeit und dem noch unerfüllten 4, 11 konnte das babylonische Exil vermißt werden. v. 10 ist jedenfalls ein *vaticinium ex eventu*.

Dagegen bildet nun der Abschnitt 4, 11—5, 3 eine völlig zusammenhängende Weissagung. Dieselbe widerspricht den vorausgehenden v. 8—10 eben so sehr, als sie zu v. 1—4 stimmt, was von den Auslegern bislang übersehen worden ist. *Jetzt* ist Jerusalem von vielen Völkern belagert, welche über dasselbe zu triumphiren hoffen. Gottes Rathschluß geht jedoch vielmehr dahin, dieselben durch Zion vernichten zu lassen. Jerusalem soll sich gegen die Belagerung rüsten, es wird eine Beschimpfung seines Richters erleben müssen. Aber aus Bethlehern, dem *kleinen*, wird ihm ein Herrscher erstehen, dessen Ursprünge in das Alterthum zurückgehen. Bis dieser geboren worden ist, wird Israel preisgegeben werden. Dann aber wird der *Rest* seiner Brüder zu den *Kindern Israels* zurückkehren. Der Messias erhebt und weidet in Jahves Kraft, jene aber siedeln, denn er ist groß bis zu den Enden der Erde.

Mit וְעַתָּה 4, 11 wird ein Gegensatz eingeführt, und zwar der Gegensatz, in welchem die Gegenwart oder nächste Zukunft zu dem 4, 1—4 für die Endzeit Geweissagten steht. v. 11 schließt sich direct an v. 4 an und setzt der Herrlichkeit der Endzeit die Drangsal entgegen, durch welche hindurch Israel zu jener gelangen wird.

4, 11 ff. wird schon durch den Begriff der *vielen Völker* mit 4, 1—4 zusammengehalten. Die vielen Völker, welche Jerusalem bedrängen, verweisen unsere Weissagung nach dem S. 44 ff. Ausgeführten in die nachezechielische Zeit. Ez. 38. 39. Joel 4. Za. 12. 14. Es sind natürlich dieselben, welche nach ihrer Ueberwindung in Jerusalem anbeten. v. 1—4. Jes. 66. Za. 14, 16 ff. In vorexilischer Zeit handelt es sich immer um ein bestimmtes Volk, welches Jerusalem bedroht.

Auch die Beschreibung des Messias 5, 1—3 paßt nicht zu den Erwartungen der assyrischen Zeit. Freilich erwartet auch Jesaias ein Reis aus Isais Stamme, allein überall knüpft sich bei ihm die messianische Zeit in allen einzelnen Zügen direct an die Gegenwart, sie ist die glänzende Kehrseite der vom Propheten getadelten Zustände der jetzigen davidischen Herrschaft. Hier aber fehlen alle bestimmten, greifbaren Züge. Die Umrisse der 5, 3 gegebenen Beschreibung der Regierung des Messias sind durchaus unbestimmt. 5, 2. 3 passen am besten in die nachexilische Zeit.

Die Fortsetzung nun von v. 3 : „*denn jetzt ist er groß bis zu den Enden der Erde*“ bildet nicht v. 4, sondern v. 6—8. Hier treten wieder die „*vielen Völker*“ auf. 5, 4. 5 widersprechen durchweg dem Vorhergehenden. Stellt das Volk sieben Hirten und acht gesalbte Leute d. h. eine neue Obrigkeit auf, welche Assur schlagen, sobald er das heilige Land betritt, und Nimrods Land mit dem Schwerte verwüsten, so vermittelt sich der Anbruch der messianischen hierdurch, also anders als nach 5, 1—3.

Dieser Schwierigkeit kann man nun allerdings durch die Annahme entgehen, daß v. 6—8 nicht den Anbruch, sondern ein Ereigniß aus dem Verlaufe der messianischen Zeit beschreiben, die Abwendung einer nochmaligen großen Gefahr von Jerusalem. Die von diesem zurückgeschlagenen Völker erscheinen nochmals im Lande und werden durch die Heerführer des messianischen Königs endgültig besiegt und bis in ihr Land verfolgt.

Diese Auffassung wird jedoch widerrathen, einmal durch die Einleitung: „und dies wird der Friede sein“, was naturgemäß als Bericht über die Anbahnung des Friedens gefaßt wird, dann aber durch die Nennung nur eines Volkes, der Assyrer. Wer sie aber annimmt, ist ohne Zweifel dann genöthigt, die gesammte Weissagung für nachexilisch zu halten, wie S. 41 f. nachgewiesen worden ist.

Ich glaube nun in 5, 4. 5 einen Einschub, und zwar wegen  $\text{כי יבא כי יודך}$  derselben Hand erkennen zu sollen, welche 4, 5  $\text{כי ות'$  geschrieben hat, ja von welcher überhaupt 5, 5—10 eingeschaltet, wo nicht verfaßt worden ist. Die Einschaltung ist von der Voraussetzung aus gemacht worden, als die Weissagung 4, 1—4. 11—14, 5, 1—3 eine Weissagung Michas von Moreschet sei, welcher dann zwar dem Ende der Tage zu erwartenden Ansturm der heidnischen Völker, nicht aber das bereits abgelaufene Exil und die erst noch zu beseitigende Fremdherrschaft geweissagt haben würde. Diesem Mangel half jener Epigone durch seine Einschaltung ab.

Allein jene also überarbeitete nachexilische Weissagung umfaßt nicht bloß 4, 1—4. 11—14. 5, 1—3, ihr gehört auch 5, 6—8 an. Die *vielen Völker* kehren hier wieder. Ebenso gehört v. 9—14 zu dieser Weissagung, deren Schlusssätze diese Verse bilden. Die Beschreibung von der Wegschaffung der Zauberei und heidnischen Gottesverehrung könnte schon in die Zeit des Micha passen. Allein sowohl der

Eingang, welcher ganz dem Eingange der übrigen Strophen entspricht, als der Schluß: *ich nehme in Zorn und Grimm Rache an den Völkern, welche nicht hörten*, rath 9—14 mit 4, 1—4. 11—14. 5, 1—3. 6—8 zu einem Ganzen zu verbinden. Es ist die nothwendige Ergänzung von 4, 1—4, beide gehören mit 5, 6—8 zu einem und demselben Gedankenkreis.

Wir haben somit an Mi. 4, 1—4. 11—14. 5, 1—3. 6—14 die Weissagung eines Epigonen nachgewiesen, welche nicht nur in ihren Ideen, sondern sogar in ihrer Form, man beachte die Voranstellung von 4, 1—4, sich aufs engste mit der Weissagung Deuterozacharias berührt und wie diese von den S. 90 ff. geschilderten Voraussetzungen ausgeht. Der Grund, aus welchem jener Epigone seine Ausführungen hinter 3, 12 einschaltete, war ohne Zweifel dieser, daß er an der Einseitigkeit des Inhalts von c. 1—3 einen nicht unberechtigten Anstoß nahm. Auf die Weissagung vom Gerichte, von der Zerstörung Jerusalems folgt nicht, wie dies nach Analogie der jesajanischen Weissagung erwartet werden mußte, die lichte Kehrseite derselben, die Weissagung vom Anbruche der messianischen Zeit. Hierdurch widersprach Micha in einer Weise der vorexilischen Prophetie, welche auch an Nahum und Habakuk kein völliges Analogon hat. Die S. 8 dargelegten Gesichtspunkte konnten dazu rathen, Michas Weissagung vom Canon auszuschließen. Allein dafür war sie durch Jer. 26 viel zu gut bezeugt. So ward denn der Anstoß durch Ergänzung des Vermissten behoben. Die gewählte Disposition der Gedanken aber erklärt sich daraus, daß c. 4 von vornherein als Antithese zu 3, 12 gedacht ist.

Nachdem nun diese nachexilische Weissagung den Weissagungen Michas hinzugefügt worden war — und ohne dieselben hat sie nach dem Obigen niemals existirt — nahm ein Späterer, von der Voraussetzung ihrer Herkunft von Micha ausgehend, die oben beschriebene Umarbeitung



mit ihr vor. Durch Einschaltung neuer Weissagungen glich er sie mit dem Geschichtsverlaufe und der Entwicklung der Weissagung aus.

3. Das durch diese Untersuchung gewonnene Resultat ist wichtig einmal für die Frage nach dem Abschlusse des Prophetencanons, dann für die Gewinnung correcter Vorstellungen von der Entwicklung der messianischen Idee. In der Geschichte der letzteren hat Micha von Moreshet, der Zeitgenosse Jesaias, künftig keine Rolle mehr zu spielen. Seine prophetische Theologie erweist sich als in bemerkenswerther Weise einseitig. Auf die Zeit aber, in welcher, und auf die Personen, durch welche der Abschluss des Prophetencanons erfolgt ist, wirft dieselbe wie die ihr vorhergegangene über Deuterozacharja helles Licht. Dieselben bestätigen, daß die Sammlung und Canonisirung des Prophetencanons zeitlich um über ein Jahrhundert später als die Canonisirung der Thora zu setzen ist, was sich ja schon um deswillen empfiehlt, weil die Canonisirung des Prophetencanons die der Thora zur Voraussetzung hat. Sie zeigen weiter, daß die Schriften der Propheten nicht allmählich durch Vereinigung der damals noch vorhandenen Reste zu der uns vorliegenden Sammlung zusammengewachsen sind, daß vielmehr die letztere nach bestimmten Principien veranstaltet worden ist, um deren Willen einzelne Reste der prophetischen Vergangenheit einer Umarbeitung oder doch Bearbeitung unterworfen wurden. Es ist das weder von einer Hand noch auf einmal geschehen. Es hat zu seiner Durchführung und Geltendmachung Zeit gebraucht. Und haben wir vielleicht auch nicht das Recht hier von einer Schule zu reden, so ist es doch jedenfalls ein Kreis geistesverwandter, von denselben theologischen Voraussetzungen ausgehender, Schriftgelehrter gewesen, welche diese Bearbeitungen vornahmen und die jetzige Sammlung prophetischer Schriften veranstalteten. Und zwar gingen diese Epigonen, wie dies S. 90 ff. bemerkt

worden ist, von der Voraussetzung aus, daß die Weissagungen, welche Gott seinem Volke hatte verkünden lassen, abgeschlossen seien. Denn nur unter dieser konnten sie den Gedanken einer Sammlung der Prophetenschriften fassen, wie sie ja auch inhaltlich zu dem schon Vorhandenen nichts neues hinzubringen, sich selbst nicht für Propheten ansehen.

Das Resultat dieser Untersuchung widerspricht direct gewissen Fabeln und Mythen von dem Abschlusse des Prophetencanons, welche bis heute in den Vorlesungen und Büchern über die Einleitung ins A. T. vorgetragen zu werden pflegen. Vielleicht findet es aber gerade hierin eine kleine Empfehlung.

---

## Bibliographie.

---

### 1. *Bibelausgaben. Uebersetzungen. Exegese. Geschichte der Exegese. Einleitung.*

- Liber Psalmorum, textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masorae varie illustravit notis criticis confirmavit S. Baer. Praefatus est edendi operis adjutor Franc. Delitzsch. Lipsiae ex officina B. Tauchnitz. 1880. 160 S. 8°.
- Liber Proverbiorum, textum masoreticum accuratissime expressit, e font. Mas. codicumque varie illust., expositionem de legibus dagesationis adjecit S. Baer. Praefat. est edendi op. adjutor Franc. Delitzsch. Lipsiae ex officina B. Tauchnitz. 1880. XVI. 68 S. 8°.
- Testamentum, vetus, Graece juxta LXX interpretes ed. Const. de Tischendorf. Ed. VI. Prolegomena recognovit, collationem codicis Vaticani et Sinaitici adjecit Eberhard Nestle. 2 tmi Lipsiae 1890. LXXXI. 684. 803 S. 8°.
- Vollers, K. A., das Dodekapropheton der Alexandriner. 1. Hälfte. Naüm, Ambaküm, Sophonias, Angaios, Zacharias, Malachias. Berlin 1880. IV. 80 S. 8°.
- Scholz, Ant., die alexandrinische Uebersetzung des Buches Jesaia. Eine Rectoratsrede. Würzburg 1880. 47 S. 8°.
- Pentateuchi versio latina antiquissima e cod. Lugd. Version latine du Pentateuque antérieure à St. Jérôme, publiée etc. per Ulysse Robert. Paris 1880. CXLIV. 341 S. 4°.

- Hofmann, Theod., Arabische Uebersetzung und Erklärung d. 22.  $\psi$  von R. Jepheth Ben Ali Ha-Baçri. Tübingen 1880. 30 S. 4<sup>o</sup>.
- Heilprin, M., the historical poetry of the ancient Hebrews, translated and critically examined. Vol. 2. New-York 1880. 213 S. 8<sup>o</sup>.
- Kayser, A., der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage. s. Jahrb. f. protest. Theologie 1881. S. 326 ff.
- Egli, C., Pentateuchisches. I. Zu Noas Raben. Gen. 8, 7 ff. II. Zu Ex. 1, 16. s. Ztschrft. f. wissensch. Theol. Bd. 24. S. 205 ff.
- Soetbeer, A., das Goldland Ofr. Eine wirthschaftsgeschichtliche Untersuchung. (S. A. aus der Viertelsjahrschrift f. Volkswirthschaft, Politik und Kulturgeschichte, Jahrg. 17, Bd. 4.) Berlin 1880. 68 S. 8<sup>o</sup>.
- Gigli, A., Studii biblico-exegetico-polemici sul 1 e 2 capitolo della Genesi. Lecce 1880. 317 S. 8<sup>o</sup>.
- Kurz gefasstes exegetisches Handbuch z. A. T. — 12. Lief. — Die Bücher Ex. und Lev. Von A. Dillmann. 2. Aufl. Leipzig 1880. VIII. 639 S. 8<sup>o</sup>.
- Jones, W., a homiletical commentary on the book of Numbers, with critical und explanatory notes London 1880. 640 S. 8<sup>o</sup>.
- Fürst, J., Beiträge zur Kritik der Bücher Samuels s. Ztschr. f. wiss. Theol. Bd. 24. S. 170 ff.
- Bredenkamp, C. J., vaticinium quod de Immanuele edidit Jesaias (VII, 1—IX, 6) explicavit. 8<sup>o</sup>. 39 S. Erlangen 1880.
- Cheyne, T. K., the prophecies of Isaiah: a new translation with commentary and appendices. Vol. 1. 2. London 1880. 81. VIII, 303, 300 S. 8<sup>o</sup>.
- Kunitzki, Beleuchtung einer nicht ganz aufgehellten Bibelstelle (Jes. 39, 3—8. 2 Kö. 20, 14—19.) s. Jüd. Literaturbl. 7, S. 26 f.
- Zingerle, J., die Weissagung d. Propheten Jesaias 11, 6—8 s. Ztschr. f. kath. Theol. IV, 4. S. 651 ff.
- Raabe, A., die Klagelieder d. Jeremias und d. Prediger d. Salomon. Leipzig 1880. VI, 224 S.
- Schneedörfer, L. A., das Weissagungsbuch d. Propheten Jeremia erklärt. Prag 1881. XX. 765 S. 8<sup>o</sup>.
- Scholz, Ant., Commentar zum Buch d. Propheten Jeremias. Würzburg 1880. XXXV. 609 S. 8<sup>o</sup>.
- Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T. 8. Lief. Der Prophet Ezechiel, f. die 3. Aufl. erklärt von R. Smend Mit 8 (eingedr.) Holzschn. und einem lith. Plan. Leipzig 1880. XXX, 397 S.
- Nowack, W., der Prophet Hosea erklärt. Berlin. Mayer u. Müller 1880. XXXVII. 255 S. 8<sup>o</sup>.
- Töttermann, Klas Aug. Rnhld., die Weissagungen Hosea's bis zur 1. assyr. Deportation (I—VI, 3) erläutert. Nebst dem Commentar d. Karäers Jepheth ben Ali zu Hosea 1—2, 3. Academ. Abhandlung. Leipzig 1880. IV. 131 S. 8<sup>o</sup>.
- Blackwood, J. S., Almuth, the Messianic enigma of  $\psi$  49 suggested, explained and vindicated. London 1880. 430 S. 8<sup>o</sup>.
- Ewaldsen, C., ti Psalmer udlagte i Bibellaesning. Kopenhagen 1880. 190 S. 8<sup>o</sup>.
- Johnson, G. H. S., Elliot, C. J., und Cook, F. C., the book of Psalms. New and revised edition from the „Speaker's Commentary“. London 1880. 874 S. 8<sup>o</sup>.
- Lewis, T., exegetical notes on  $\psi$  93, 3. 5, 4. 12, 3. 90, 3 s. Presbyterian Review. Jan. 1880. S. 164 ff.

- Murray, Thom. Chalm., lectures on the origin and growth of the psalms. New-York 1880. VIII. 819 S. 8°.
- Taube, Emil, Praktische Auslegung der Psalmen. 6 Hefte. Bromberg 1880.
- Driver, S. R., A commentary on the book of Proverbs attributed to Abraham ibn Esra. Ed. from a MS. in the Bodleian Library. Oxford 1880.
- Clarke, H. J., the book of Job. London 1880. 210 S. 8°.
- Cox, S., a commentary on the book of Job. With an translation. London 1880. 552 S. 8°.
- Studer, G. L., das Buch Hiob f. Geistliche und gebildete Laien übersetzt und kritisch erläutert. Bremen 1881. VIII. 232 S. 8°.
- Grimm, W., über die Stelle Koh. 8, 11<sup>b</sup> s. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 28, S. 274 ff.
- Raleigh, A., the book of Esther. London 1880. 250 S. 8°.
- Nestle, E., Bemerkungen s. d. Esra-Propheten. 4 Esra 6, 51. 9, 24 f. s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 28, S. 358 f.
- Delitssch, Franz, Pentateuch kritische Studien I. ff. s. Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben I, S. 3 ff.
- Egli, sur Textkritik von Gen. 28. s. Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. 28. S. 344 ff.
- Hochstädter, die mosaische Völkertafel u. d. griechischen u. röm. Geschichtsschreiber. s. Jüd. Literaturbl. 1880. 48. S. 170 f.
- Hoffmann, D., die neueste Hypothese über d. pentat. Priesterrod. II. Die Ausstattung d. Clerus. s. Mag. f. Wissensch. d. Judenth. 1880, 3. S. 187 ff. 4. S. 237 ff.
- Jülicher, A., die Quellen von Exodus I—VII, 7. Ein Beitrag zur Hexateuchfrage. Dissertation. Halle 1880. 34 S. 8°.
- Kuonen, A., Bijdragen tot de critick van Pentateuch en Josua VI. Dina en Sichem. Gen. 34 VII Manna en Kwakkelen. Ex. 16. s. Theol. Tijdschr. 1880 Mai. S. 257 ff.
- Marti, K., die Spuren d. sogenannten Grundschrift d. Hexateuchs i. d. vorexil. Propheten (Schluss). s. Jahrb. f. prot. Theol. 1880, S. 306 ff.
- Steinthal, H., die erzählenden Stücke im 5. Buche Mose, s. Ztschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissensch. XII, 3. S. 197 ff.
- Valeton, J. J. P., Deuteronomium III, IV s. Studien VI, 2. 3 S. 133 ff. 4. S. 308 ff.
- Löhr, sur Frage über die Echtheit von Jesais 40—60. Ein realkrit. Beitrag. 3. Heft Berlin. Wiegandt u. Grieben. 8°. 51 S.
- Studer, G., sur Textkritik des Jesaja s. Jahrbücher f. protest. Theol. 1881. Heft 1. S. 160 ff.
- Cornill, Carl Hnrch., Jeremia und seine Zeit. Heidelberg 1880. Sammlung von Vorträgen. Herausgeb. von W. Frommel und Friedr. Pfaff IV, 7. S. 253 bis S. 290.
- Zimmer, K., Aramaismi Jeremiani. Pars I. Dissert. Halle. 1880. 38 S. 8°.
- Stade, B., de populo Javan parergon patrio sermone conscriptum. Giessen 1880. 20 S. 4°.
- Port, D., de profet Amos, s. Theol. Tijdschr. März 1880. S. 114 ff.
- Graetz, H., Die Auslegung des ψ 36. s. Monatschr. f. Gesch. und Wissensch. d. Judenth. Dec. 1880. S. 529 ff.
- , Der Wechsel von יְשׁוּעָה und יְרֵמְיָהוּ. Ebenda. März 1880. S. 97 ff.
- Baethgen, F., kritische Noten zu einigen Stellen d. Psalmentextes. s. Stud. u. Krit. 1880, 4, S. 751 ff.

- Derenbourg, J., études bibliques. Réflexions détachés sur le livre de Job. s. Revue des Études Juives. Paris 1880, I, S. 1 ff.
- Doret, M., une hypothèse sur l'idée mère du livre de Job. s. Rev. de théol. et de philos. 1880 Mai. S. 209 ff.
- Meyer, R., Ex libro Chronicorum quaecumque ad eruendam psalterii historiam literariam et illustrandam ejus usum sacrum psalmodum titulis caeterisque additamentis significatum proficere possunt colliguntur et examinantur. Halle. 1880. 38 S. 8°.
- Grimm, W., über einige das Buch Tobit betreffende Fragen. s. Ztschr. f. wiss. Theol. 24, S. 38 ff.
- Davidson, S., the canon of the Bible: its formation, history and fluctuations. 3. ed. London 1880. 292 S. 8°.
- Vigouroux, F., Manuel biblique. Ancien Testament. T. 1. Introduction générale. Pentateuque. 2. ed. Paris 1881. 572 S. 8°.
- Riehm, E. C. Aug., Handwörterbuch d. biblischen Alterthums für gebildete Bibelleser. Bielefeld. 12. u. 13. Lief. (S. 1057—1248.)
- Schaff, P., a dictionary of the bible, including biography, natural history, geography, topography etc. With 12 colored maps. Philadelphia 1880. 968 S. 8°.
- Kihn, Hreh., Theodor von Mopsuestia u. Junilius Africanus als Exegeten. Nebst einer krit. Textausgabe v. d. letzteren Instituta regularia divinae legis. Freiburg i. Br. Herder 1880 XIII, 528 S. 8°.
- Junilii Africani instituta regularia divinae legis, ex ampliore libro qui inscribitur, Theodor von Mopsuestia u. Junilius Africanus als Exegeten in usum praelectionum publicarum ed. Henr. Kihn. Freiburg i. Br. 1880. 64 S. 8°.

## 2. Hebr. Grammatik, Lexicographie und Verwandtes.

- کتب و رسائل لابی الولید مروان ابن جنح القرطبی. Opusculs et traités d'Abou'l Walid Merwan Ibn Djanah de Cordoue, texte arabe publié avec une traduction française par Joseph Derenbourg et Hartwig Derenbourg. Paris 1880. CXXIV. 400 S. 8°.
- Bickell, G., Metricae biblicae regulae exemplis illustratae. Acc. supplementum metricae biblicae. Oenip. 1879. 8°.
- Derselbe, Die hebräische Metrik I, s. L. D. M. G. 34 (1880). S. 557 ff.
- Dankowicz, S. und Grünwald, M., Noch einmal לשון כנען s. Jüd. Litbl. 38. 39. S. 152 f.
- Davies, B., A Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament. 3. ed. London 1880. 778 S. 8°.
- Derenbourg, Hartw., les noms de personnes dans l'ancien testament et dans les inscriptions Himyarites. s. Revue des Études Juives, Paris 1880. I, S. 56 ff.
- Deutsch, J., Etwas sur Etymologie des Wortes שָׁמַיִם. s. Jüd. Litbl. 50, S. 198—199.
- Gesenius, W., Hebrew grammar, translated by B. Davis from Bédiger's ed., revised et enlarged on basis of latest ed. of E. Kautsch and from other recent authorities, by E. C. Mitchell. Andover. 1880.
- Gietmann, Gerhard, De re metrica Hebraeorum. Freiburg i. Br. 1880. IV. 185 S. 8°.
- Grätz, H., die Verwechslung von עֲרֵה וְעָרָה, s. Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. Febr. 1880. S. 49 ff.

- Grünwald, M., Zur Geschichte der Massora s. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 24, S. 88 ff.  
 Hersfeld, sur massor. Punktation, s. Jüd. Litbl. 14. 15. S. 55 f.  
 Lagarde, P. de, Orientalia, Heft 2. (Erklärung hebräischer Wörter.— Ueber den Hebräer Ephraïm von Edessa.) Göttingen 1880. 64 S. 4°.  
 Löwy, J., sur Deutung d. Partikel פֶּנֶן. s. Jüd. Litbl. 1880, 23. S. 180 f.  
 Schefftel, S. B., Bemerkungen sur Massora auf Onkelos s. Jüd. Litbl. 51, S. 202 f.  
 Tedeschi, M., Thesaurus synonymorum lingu. hebr. Padova 1880. 327 S. 8°.

### 3. Religionsgeschichte. Biblische Theologie. Archäologie.

- Transactions of the Society of Biblical Archaeology III, 1. London 1880.  
 Revue de l'histoire des religions. Publiée sous la direction de Vernes. 1. année. to. 1. 2 Paris 1880. 8°.  
 Bachi, F., I mesi dell' anno ebraico, con brevi nozioni di archeologia biblica. Torino 1880. 231 S. 8°.  
 Bouche-Leclercq, A., Histoire de la divination dans l'antiquité. T. 2. Les sacerdoce divinatoires; devins, chresmologues, sibylles, oracles des dieux. Paris 1880. 418 S. 8°.  
 Brodie, F., the Revelation viewed by the light of Old Testament Scriptures etc. London 1880. 234 S. 8°.  
 Clermont-Ganneau, l'imagerie phénicienne et la mythologie iconologique chez les Grecs. 1. ptie. Paris 1880. XXXIX. 156 S.  
 Cobb, W. H., the meaning of פֶּנֶן. S. Bibliotheca sacra. Jan. 1880. S. 134 ff.  
 Darmesteter, Jam., Cahires, Bené Elohim et Dioscures s. Mém. de la Soc. de linguistique de Paris 1880 t. IV. fasc. II.  
 de Harlez, C., Des Origines du Zoroastrisme (5. et 6. article). s. Journal Asiatique. 7. sér. t. XV, S. 171 ff. t. XVI, S. 105 ff.  
 de Jong, P., Over de met ab, ach ens. samengestelde Hebreeuwse Eigennamen (Overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 2. Reeks, Deel X). Amsterdam 1880. 15 S. 8°.  
 Delitsch, Fr., Messianic prophecies, lectures. Translated from the manuscript by S. J. Curtiss. Edinburgh 1880. 120 S. 8°.  
 de Visser, J. Th., De Daemonologie van het Oude Testament. Utrecht 1880. X. 177 S. 8°.  
 Fenton, J., Early Hebrew life, a study in sociology. London 1880. 120 S. 8°.  
 Goldsiher, J., Endogamy and polygamy among the Arabs s. the Academy 10. July 1880. S. 26.  
 Derselbe, le culte des Saints chez les Musulmans. s. Revue de l'histoire des religions. 1. année. to. 2. Nr. 6. S. 257 ff.  
 Grill, J., über Bedeutung u. Ursprung d. Nasiräergelübdes. s. Jahrb. f. prot. Theol. 1880, S. 645 ff.  
 Haberland, K., die Sitte des Steinwerfens und der Bildung von Steinhäufen. s. Ztschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissensch. XII, 1, S. 289 ff.  
 Hight-Steward, C. F. W., Origine delle religione israelitica, romana et cristiana. Parma 1880.

(Fortsetzung folgt.)

## Zur Hexateuchkritik.

Der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten.

Von F. Giesebrecht.

### *Methode und Ziel der Untersuchung.*

In seiner Schrift *de sermone Eloh. Pent.* hat Ryssel das Thema, dessen Behandlung die folgenden Blätter unternehmen wollen, bereits bearbeitet. Wenn wir uns zu einer nochmaligen Besprechung des elohistischen Sprachgebrauchs anschicken, so soll damit Ryssel der Dank für seine erste Arbeit auf diesem Gebiet nicht geschmälert werden. Tabellen über den Sprachgebrauch, sonderlich das Lexicon des Elohisten sind ja in den verschiedenen Commentaren und Einleitungsschriften zahlreich zu finden, denselben aber einmal vom Standpunkt der Sprachgeschichte aus darzustellen, dazu sind nur hin und wieder zerstreute Versuche gemacht worden. Ryssel hat sich an eine systematische Behandlung dieser Aufgabe zum ersten Male gemacht und über eine Reihe wichtiger Punkte durch seine Untersuchungen volles Licht verbreitet.

Trotzdem glaubt die folgende Arbeit recht gut neben der Ryssel'schen bestehen zu können: die ersten Schritte auf dem wenig betretenen Boden sind, wie uns scheinen will, nicht ohne Straucheln und Fallen gethan worden, es dürfte sich daher der Mühe verlohnen, weitere Nachfolger auf diesem Arbeitsgebiet vor den gefährlichen Stellen zu warnen und ihnen einen möglichst geraden und leicht begänglichen Weg zu zeigen.

Der Hauptfehler des Ryssel'schen Buches liegt nach meiner Ansicht in der Methode. Dafs hier falsch gegriffen ist, mufs man um so mehr beklagen, als bei Erscheinen von Ryssel's Schrift bereits auf die richtige Methode hin-

gewiesen war; Wellhausen hatte sie gezeigt. Gewinnt man bei der Lectüre des Ryssel'schen Buches mehr und mehr den Eindruck, daß hier Alles auf künstlichen, ja z. Th. unrichtigen Annahmen basirt ist, so einfach ergeben sich die Resultate, so klar und verständlich erscheinen sie, wenn man jenen von Ryssel verschmähten Wegweiser benutzt. Ich hatte gehofft, mir schließlic durch die Grammatik noch die Waffen gegen die Graf'sche Hypothese schaffen zu können und deswegen Ryssel's Buch zur Hand genommen, aber wie bald mußte ich mich davon überzeugen, daß hier keine Beweise für ein hohes Alter des Elohisten zu gewinnen waren, dagegen die späte Abfassungszeit des Buches fast auf jeder Seite sich neu bestätigte; wie mußte ich (so sehr ich mich in ihr Inneres hineinversetzen konnte) diejenigen Theologen bedauern, welche wegen der leichteren Vereinbarkeit der Ryssel'schen Resultate mit der traditionellen Anschauung denselben vor den Graf'schen den Vorzug geben zu müssen glaubten. Warum der Gott der Offenbarung nothwendig zugleich ein אל מסתתר sein müsse, ist an sich so verständlich und kürzlich wieder in so weitblickender und überzeugender Weise dargethan worden, daß man nicht gut thut, seinen Glauben auf so gebrechliche Fundamente wie das hohe Alter von Gen. 1; 5; 17 u. s. w. zu stellen.

Die obigen Bemerkungen über das Irreführende der Ryssel'schen Methode seien hier nun kurz bewiesen. Die Hauptfrage der jetzigen Pentateuchkritik ist folgende: bildet der Elohist die älteste oder jüngste Quelle des von Genesis bis Josua verarbeiteten Quellenmaterials, d. h., da nach ziemlich allgemeiner Annahme der Jehovist in der Zeit von 900—700 und das Deuteronomium nicht lange vor 621 entstanden sind: ist der Elohist vor 900 oder nach 620 anzusetzen? Hiernach wäre, da die Grenze nach unten ungefähr durch das Jahr 450 gebildet wird, die Aufgabe gewesen, zu untersuchen: gestattet oder verbietet



die Sprache des Elohisten, seine Entstehung in den Zeitraum von 620—450 zu verlegen? War seine Ansetzung in diesem Zeitraum unmöglich, dann konnte man fragen, ob er noch älter als der Jehovist sein könne, und wenn hierauf ebenfalls verneinende Antwort erfolgte, mochten die vermittelnden Ansichten geprüft werden, welche ihn aus der Arbeit eines Jahrtausends allmählich hervordringen lassen, oder ihn zwischen Deuteronom. und den Jehov. stellen u. s. w. Hiernach mag man beurtheilen, ob eine Schrift wirklich geeignet ist, auf die Hauptfrage der Pentateuchkritik Antwort zu geben, welche folgende zwei Probleme zu untersuchen sich zur Aufgabe macht: a) *quoniam sint notae sermonis tempore exilium subsequente usitati?* b) *num certa harum notarum vestigia reperiantur in libro Elohista?* Es ist ja allerdings auch werthvoll zu wissen, ob resp. wie weit die eloh. Sprache mit der nach-exilischen übereinstimmt, es wird aber eine reine Nebenfrage auf diese Weise behandelt. Wenn auch der Elohist hier und da mit Esra identificirt wurde, so ist doch evident, daß die Graf'sche Hypothese mit dieser Identification keineswegs steht und fällt: kein Grafianer ist gehindert, die Abfassungszeit des Elohisten in die letzten Decennien des Exils zu verlegen. — Doch folgen wir Ryssel weiter. Nach dem eben Bemerkten hatte er sich vorgenommen, zu untersuchen, ob der Elohist zwischen 536 und 450 verfaßt sein könnte. Jedermann muß es infolge dessen selbstverständlich dünken, daß er die in jenem Zeitraum entstandenen Schriften zunächst zu Rathe zieht, um sich über die notae der damaligen Sprache zu informiren: nämlich die Bücher Haggai, Sacharjah, Maleachi. Statt dessen consultirt er die Memoiren des Esra und Nehemia, soweit sie uns in den nach ihnen genannten Büchern aufbewahrt sind, d. h. Schriften, welche sicher nach 450 verfaßt und uns nur in einem größeren Werke überliefert sind, dessen Entstehungszeit in den Anfang der griechischen Herrschaft

fällt. Wenn man, über diese Kritik befremdet, nach ihren Gründen forscht, so wird zunächst ein Argument angeführt, das gar nicht aus der Sache gewonnen ist, sondern auf einer ganz abstracten und darum unmöglichen Theilung der hebräischen Literaturgeschichte beruht. R. rechnet nämlich drei Perioden der hebräischen Sprachgeschichte: die erste reicht bis zum Ende des 8. Jahrhunderts, die zweite bis zum Ende des Exils, die dritte enthält als erste Zeugnisse die Memoiren des Esra und Nehemia, also Schriften aus dem Ende des 5. Jahrhunderts. Ueber die genannten drei kleinen Propheten wird bemerkt, daß dieselben, obwohl der nachexilischen Zeit angehörig, doch nicht mit den eigentlichen Schriften der dritten Periode zusammengestellt werden könnten, sondern vielmehr als letzte Ausläufer der zweiten Periode anzusehen seien. Aber, lag denn nicht ein anderer Schluss bei Weitem näher? Gehören die ersten Schriften der dritten Periode der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts an, und bieten die vor diesen entstandenen nachexilischen Bücher noch die Sprache der zweiten Periode — so lassen wir naturgemäß diese sich bis 450 erstrecken und fragen nun: stimmt der Sprachgebrauch des Elöhisten mit dem der zweiten Periode, resp. mit den exilischen Büchern dieser Zeit überein? Doch R. begegnet uns mit seinem zweiten Grunde: „Die erwähnten nachexilischen Propheten nämlich sollen theils von ihren Vätern her noch reineres Hebräisch verstanden haben, theils durch die Lectüre der älteren Prophetenliteratur vor größeren, zu ihrer Zeit in der Umgangssprache gewöhnlichen Verstößen bewahrt geblieben sein.“ Abgesehen nun davon, daß die Vorstellung von dem Charakter der damaligen Umgangssprache immer wieder auf dem unter Umständen falschen Vorurtheil beruht, daß die Memoiren des Esra und Nehemia, eine wirkliche Quelle für die Sprache von 536—450 bilden — kann denn ein Grafianer sich nicht auf dieselbe Weise erklären, warum der mit

jenen Propheten gleichzeitig schreibende Elohist von den Spuren des dritten Zeitalters verhältnißmäßig wenig aufweist? Bedenken wir, daß der Elohist für seine geschichtlichen Angaben das große historische Werk des Jehovisten benutzen, für die gesetzlichen Theile seiner Schrift aber theils das Deuteron., theils Ezech., theils Lev. 17 ff., theils andere ältere priesterliche Aufzeichnungen, wie die Beschreibung des salomonischen Tempels 1 Reg., theils Opfergesetze wie Lev. 1 ff. studiren konnte, denken wir endlich daran, daß sich die priesterlichen Traditionen in stehenden Formeln und Wendungen fortgepflanzt haben werden, so brauchen wir noch gar nicht einmal anzunehmen, daß derselbe von seinen Eltern reines Hebräisch sprechen hörte, um es für möglich zu erklären, daß sein nach dem Exil verfaßtes Werk sich im Großen und Ganzen vor groben grammatischen Verstößen und auffallenden aramäischen Wendungen rein erhielt. Ja es will uns bedünken, nicht einmal der sprachliche Charakter der im Dialekt des gewöhnlichen Lebens abgefaßten Denkschrift Esra's präjudicire für eine gleiche Sprache seiner etwaigen gelehrten Elaborationen. Es ergibt sich daher, daß durch die Art wie Ryssel die Fragen formulirt hat, das Problem auf eine zu scharfe Kante gestellt worden ist, seine Voraussetzung ist immer, daß Esra selbst oder einer seiner nächsten Zeitgenossen Verfasser des elohistischen Werks gewesen sei — eine Frage, auf die im Grunde herzlich wenig ankommt, und zu deren Entscheidung uns nach dem eben Bemerkten die Mittel fast durchaus fehlen.

Sehen wir recht, so ist aber jene allzustraffe Fragestellung überhaupt die Folge davon, daß Ryssel den Werth sprachlicher Kriterien zur Bestimmung der Abfassungszeit eines biblischen Buches überschätzt. Besonders ist uns dies bei seinem Versuch, die elohistischen Stücke der Genesis wegen einiger mehr stilistisch gearteten Wendungen in ein Zeitalter mit dem Jehovisten zu rücken, entgegen-

getreten. Bei der Kleinheit der alttestamentlichen Literatur, bei der grösstentheils unsicheren Datirung der einzelnen Schriften müssen schon eine Reihe deutlich sprechender sprachlicher Erscheinungen mit Gründen der sachlichen Kritik zusammentreffen, um uns zu ermächtigen, eine Schrift mit Bestimmtheit einem kurzen, nach oben und unten scharf abgegrenzten Zeitraum zuzusprechen. Ungemein gewagt müssen hiernach die Ryssel'schen Resultate erscheinen. Denn die mühsam erkämpfte, jetzt fast allgemein zugestandene Einheit des elohistischen Buches wird von ihm nach seinen sprachlichen Untersuchungen wieder aufgegeben und die *disjecta membra Elohistae* sodann in alle Perioden der hebräischen Literaturgeschichte vertheilt <sup>1)</sup>. Die bedeutenden Schwierigkeiten, von denen diese Annahme gedrückt wird, sind dabei nicht genügend gewürdigt worden. Es würde ganz ausserhalb des Plans dieser Besprechung liegen, dieselben hier bis ins Einzelne zu wiederholen, wir müssen uns mit einer blossen Hinweisung darauf begnügen.

Aus dem bisher Beobachteten ziehen wir folgende Lehre:

1) Man muß sich hüten, die Abfassungszeit des Elohisten möglichst präcis bestimmen zu wollen: je kleiner der Zeitraum ist, mit dessen sprachlichen Eigenthümlichkeiten wir diejenigen des Elohisten vergleichen, je weniger Literatur er enthält, um so unsicherer werden unsere Resultate sein, um so weniger Nutzen wird unsere Untersuchung abwerfen. Je grösser wir aber unsere Grundlage legen, je weiter jener Zeitraum ist, je klarer und leichter er sich gegen andere sprachgeschichtliche Perioden absondert,

---

<sup>1)</sup> Es ist leicht zu sehen, wie grundverschieden hiervon die Annahme ist, der Elohist sei das Werk „einer ganzen Schule“. Oder kann man im Ernst Mose, Aron, Samuel u. s. w. als Häupter derselben „Schule“ ansehen, der ein Esra und die anderen Sopherim angehörten?

um so bestimmter werden wir am Schluss es aussprechen können, ob der Elohist in demselben abgefaßt sein kann oder nicht. — Ist nun die Hauptfrage der Pentateuchkritik augenblicklich : soll man den Elohisten für nachdeuteronomisch halten, und ist der terminus ad quem durch das Jahr 450 fixirt, so scheint sich der in Rede stehende Zeitraum auf die Zeit 620—450 zu bestimmen. Offenbar kommen wir durch diesen Ansatz mit dem eben entwickelten Princip nicht in Widerspruch : der Zeitraum ist ziemlich groß, er umfaßt beinahe 200 Jahre und enthält eine Fülle von Literatur : Jeremia, Sephanja, Habakuk, Ezechiel, Deuterjessaja und andere unächte jesaianische Stücke, Threni, die nachexilischen Propheten. Außerdem müssen wir ihm diejenigen Stellen der historischen Bücher, welche die Hand des Redactors zeigen, überweisen und endlich Hiob, Proverbien und einige Psalmen. Aber einen Uebelstand bringt diese Ausscheidung des Zeitraums von 620 bis 450 mit sich, diese Theilung der Literatur in vor- und nachdeuteronomische durchkreuzt sich unangenehm mit einer anderen, durch natürliche Verhältnisse gegebenen. Das Deuteronom. ist nämlich seiner geschichtlichen Stellung wegen ganz ungeeignet, als Grenze der älteren Literatur nach unten betrachtet zu werden : seine Composition ist bis jetzt nicht sicher erkannt, einige Capp. am Anfang und Schluss des Buches fallen jedenfalls nach 620, vielleicht in das Exil; ferner liegen zwischen ihm und den Propheten des 8. Jahrhunderts gewiß 50 Jahre, wenn nicht noch eine längere Zeit, während ihm Jeremia und seine Zeitgenossen bedeutend näher stehen. Es scheint sich daher mehr zu empfehlen, den mit dem Elohisten zu vergleichenden Zeitraum mit der (z. B. auch von Ryss. angenommenen) zweiten Periode der Sprachgeschichte zu identificiren und demnach die Frage noch allgemeiner dahin zu formuliren : verbieten die sprachlichen Eigentümlichkeiten des Elohisten denselben in die Zeit von 700—450, also die mittlere

Zeit der hebräischen Literatur, zu verlegen, oder nöthigen sie zu dieser Annahme? Den Einwurf, daß bei dieser Fragestellung von dem Hauptproblem zu einer reinen Nebensache zurückgelenkt werde, würden wir nicht befürchten oder wenigstens nicht fürchten. Denn steht es durch die sprachliche Kritik fest, daß der Elohist der alten Literatur bis zum Ende des 8. Jahrhunderts nicht angehören kann, dann ist er auch aus sachlichen Gründen nachdeuteronomisch, gerade so sicher, wie er wenn nachdeuteronomisch auch nachezechiellisch ist. Die Einrede, daß die *logische* Aufeinanderfolge Deuteronom., Ezechiel, Elohist noch nicht dieselbe *geschichtliche* Reihenfolge bedingt, ist deswegen so durchaus unstatthaft, weil es sich in unserem Falle nicht um Kathedertheorien jener Schriftsteller handelt, sondern weil ihre Anschauungen z. B. über das Verhältniß der Priester und Leviten immer die Wirklichkeit voraussetzen und abspiegeln. So lange man es nicht einmal versucht hat, in der Zeit von Jesaia bis Ezechiel geschichtliche Anknüpfungspunkte für die Ideen des Elohisten nachzuweisen, solange ist auch mit dem Nachweis, daß der Elohist der Zeit nach 700 zuzuschreiben ist, ein wesentlicher Stützpunkt für die Graf'sche Hypothese gewonnen. — Aber einmal zugegeben, jener Einwurf sei stringent, wir können ja unsere Untersuchung so einrichten, daß wir nach Erledigung der allgemeineren Frage, ob der Elohist der zweiten Periode der Sprachgeschichte angehöre, noch speciell seine Uebereinstimmung mit den nachdeuteronomischen Schriftstellern untersuchen.

2) Welches sind nun die Kriterien, nach denen wir entscheiden? Es ist unnöthig, hier nochmals auf die Formenlehre einzugehen und alle erst in späterer Sprache auftauchenden Nominal- und Verbalformen aufs neue zusammenzutragen. Wir verweisen hierfür den Leser auf Ryssel S. 38 ff. Jedermann erkennt hier übrigens leicht, daß nicht nur *notae* der nachexilischen Zeit aufgeführt

sondern auch die zweite Periode der Sprachgeschichte herangezogen ist. Weiter aber macht man die Bemerkung, daß auf diesem Felde keine durchschlagenden Resultate zu gewinnen waren. Die meisten von Ryss. als spät bezeichneten Formen finden sich auch in der alten Literatur: Ryss. hat unterlassen, auf das Verhältniß der Frequenz dieser Worte in den verschiedenen alttestamentlichen Büchern aufmerksam zu machen. In Betreff der Syntax und ihrer Behandlung von Seiten Ryssels werden wir uns weiter unten noch mit ihm auseinandersetzen — dagegen wird vom Lexikon jetzt sofort die Rede sein müssen. Unstreitig ist nichts charakteristischer für den Elohisten als sein Wörtlervorrath und die Art wie er denselben verwendet. Durch sein Lexikon unterscheidet er sich so bedeutend vom Jehovisten, daß über die ihm zuzuweisenden Stücke selten Streit ist, während diese Einigkeit in Betreff der Scheidung von J und E öfters sehr vermifst wird. Er hat eine geschlossene Zahl von Vocabeln, welche stehend wieder auftauchen, in einer Reihe fester Wendungen, die gern aus denselben Worten bestehen, bewegt sich seine Rede vorwärts. Eine Untersuchung des sermo Elohisticus hätte sich daher auch mit diesem Theil der elohistischen Sprache beschäftigen müssen. Dies hat Ryss. so gut wie ganz unterlassen. Eine einheitliche Betrachtung der wohlbekannten elohistischen Vocabeln sucht man vergebens — zerstreute Bemerkungen, meist sehr wenig eingehend, sind in den Anmerkungen gegeben, aber auch nicht der leiseste Versuch wird gemacht, dem elohistischen Lexikon eine Stellung in der Sprachgeschichte anzuweisen. Wenn Ryss. das Seinige damit gethan zu haben glaubt, daß er einige von Wellhausen als Aramaismen in Anspruch genommene Vocabeln für das hebräische rettet und dagegen in den mittleren Büchern des Pentateuchs eine Reihe von Aramaismen nachweist, so konnte er freilich hierzu leicht durch Wellhausen veranlaßt werden. Denn dieser hatte sich in

seiner Beurtheilung des eloh. Lexikons zu einseitig darauf gerichtet, die aramaisirende Färbung desselben zu erhärten. So hatte Ryssel mit seiner Behauptung, daß **רצח** nicht nothwendig eine aramäische Bildung sei, sondern ebenso gut als echt hebräisch angesehen werden könne, jenem gegenüber Recht, so mögen **כרל** und **ררף** von ihm mit Grund dem hebräischen Sprachschätze zugewiesen sein. Dennoch aber hätte es sich der Mühe verlohnt, auf Wellhausen's Weg in der Art weiter fortzuschreiten, daß gefragt wurde, welchem Theile der hebräischen Sprachgeschichte gehören die Vocabeln des Elohisten (gleichgiltig ob Aramaismen oder nicht) eigentlich an. Diese Arbeit hätte um so mehr in Angriff genommen werden sollen, als die Ausbeute der Untersuchung über die Formenbildung des Elohisten offenbar keine sehr bedeutende gewesen war. In diesem Punkte beabsichtigen wir daher vor Allem die Ryssel'sche Arbeit zu ergänzen: aus zerstreuten Notizen, die ich mir bei Ausarbeitung von Vorlesungen über die Genesis und Einleitung in das A. T. in Betreff des elohistischen Lexikons gemacht hatte, gewann ich die Ueberzeugung, daß man auf diesem Wege zu einer klareren Erkenntniß über die Stellung des Elohisten in der hebräischen Sprachgeschichte kommen werde, ja ich faßte die Hoffnung, daß das bisher noch recht dunkle und wenig angebaute Feld der Geschichte des Hebräischen durch Untersuchung des Wortschatzes der einzelnen Bücher wesentlich aufgehell't und unserem Verständniß näher gebracht werden könne.

Ich denke nichts Unnützes zu thun, wenn ich zunächst eine Tabelle folgen lasse, aus welcher das Vorkommen der elohistischen Wörter in den anderen Büchern des A. T. ersehen werden kann. Die Anordnung derselben ist aus dem oben über die Methode dieser Arbeit bemerkten verständlich. Unter der „ersten Periode“ sind alle aus der Zeit vor 700 stammenden Schriften aufgeführt. Die zweite Periode,



das 7. und 6. Jahrhundert, ist in den beiden folgenden Rubriken vertreten, Jeremia ist der Uebersicht halber dem 7. Jahrhundert zuertheilt. Unter der Rubrik „Exil“ sind auch diejenigen Stellen, welche dem Redactor der Königsbücher u. s. w. zugewiesen werden müssen, sowie die nachexilischen Propheten eingetragen. Dagegen habe ich die Stellen, welche nach meiner Ansicht von dem Redactor des Hexateuch oder Diaskeuasten stammen, nicht mit den nachexilischen zusammengestellt, sondern in eine besondere Spalte aufgenommen, so daß wer nicht an den Hexateuchredactor glaubt, sie leicht herausfindet. Wenn eine Stelle mir verderbt zu sein schien, ist sie mit einem Fragezeichen versehen worden.

Hinter die Tabelle stelle ich zunächst einige Bemerkungen, welche mich wegen der Auslassung dieses oder jenes Wortes verantworten, oder die Art, wie ich andere Vocabeln behandelt habe, rechtfertigen sollen. Hieran schließt sich zuerst eine allgemeine Betrachtung über die Tabelle und der Versuch, aus ihr über die Abfassungszeit des Elohisten Folgerungen zu ziehen. Dieser wird endlich durch Behandlung einzelner Erscheinungen gerechtfertigt, wobei auf die von Ryssel geltend gemachten Spuren des höchsten Alters der elohistischen Genesispartien besonders eingegangen ist. Am Ende gebe ich eine kurze Besprechung über das Verhältniß zwischen Ezechiel und dem Elohisten.



Elohist.	I. Periode.	700—600.	Exilisch.	Hexateuch-Redactor.	Nachexilisch.	Aramäisch.
אֱלֹהִים Gen. 1. Ex. 25. 27. 35 bis 39 Lev. 24, 2. Num. 4, 9, 16.		Prov. 15, 30	Ezechiel 32, 8 Ps. 74, 16. 90, 8	Gen. 34 Jos. 22	cf. Cant. 3, 8 אֱלֹהֵי חַיִּים Chron. 4 mal Nehem. Ps. 2	of. אֱלֹהֵי פֶּתַח omnipotens
אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם Gen. 47, 26. Num. 32, 30. אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם ca. 30 mal.	Gen. 26, 26?	Jer. 12, 9	Ezechiel 14 mal Ezechiel 10 mal	Jos. 22, 19	Chron. 4 mal Nehem. Ps. 2	
אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם 7 mal.		Jer. 29, 2	Jes. 24, 7 Ezechiel 4 mal Threni 4 mal		Joël 1 mal	aramäisch
אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם nicht beim Elohisten		Hiob 2 mal Ps. 6. 31. 38	Threni 1 mal Jes. 21, 2. 35, 10 Deuter. 102 Pa. 102			
אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם 13 mal		Deut. 4 mal	1 Ks. 8, 53 Ezechiel 3 mal Deutjes. 8 mal	Jos. 16, 9	Ezra. Nehemia Chronik 13 mal	
אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם Gen. 1, 2. אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם Num 5, 20		Jer. 1 mal Jer. 44, 19	Jes. 34, 11 2 Sam. 22, 39 + Ps. 18 2 Ks. 18, 25 + Jes. 36, 10	Jos. 22, 19		

בקר 2 mal	Prov. 1 mal Pa. 37	2 Kö. 16, 10 2 Kön. 16, 15 Ezech. 8 mal	Pa. 100. 133.	aramäisch
קָדָה Lev. 19, 20	Deut. 1 mal Jerem. 1 mal	Deutjes. 17 mal Ezech. 3 mal Pa. 89 2 mal Pa. 51. 102	Koheloth 1 mal Pa. 104. 148	aramäisch
ברא im Qal = schaffen 12 mal	Jes. 4, 5? Amos 4, 13?	Malacchi 1 mal 2 Kön. 19, 6 + Jes. 37, 6 Ezech. 2 mal Deutjes. 2 mal Sach. 13, 8 Thren.	Pa. 44, 17	aramäisch
נָדָה Nu. 15, 30	Jes. 37, 28	Hiob 8 mal Hiob 1 mal Pa. 56, 16?	Pa. 88. 104. Pa. 119 Chron. 2 mal	aramäisch
נָע 9 mal	Deuter 1 mal Jerem. 2 mal Hiob 1 mal Prov. 1 mal Jerem. 1 mal	Ezech. 4 mal Pa. 88	Chron. 46 mal	aramäisch
פְּנִימִים 7 mal	Prov. 1 mal Amos 4, 13?	Ezechiel 3 mal		aramäisch?
פְּנִימָה 7 mal	Jes. 37, 28	Ezechiel 1 mal		cf. Levy Targ. Lexikon
= Person				
פְּנִימָה 68 mal				
פְּנִימָה נֶשֶׁת				
פְּנִימָה Lev. 26, 16				
פְּנִימָה nicht beim Elohisten				
פְּנִימָה Nu. 13, 22. 14, 36 f.				

Elohist.	I. Periode.	700—600.	Exilisch.	Hexateuch-redactor.	Nachexilisch.	Aramäisch.
מִצְרַיִם 3 mal			Ezech. 14 mal 2 Kön. 16, 10 Jes. 18 1 mal Deutjes. 1 mal		Chronik Daniel Ps. 58, 5	aramäisch
אֱלֹהֵי הַיָּם Gen. 1 das Qal nicht beim Elohisten אֱלֹהֵי Gen. 1, 11 f.	Jes. 2 mal 2 Sam. 28, 4	Deut. 1 mal Hiob 1 mal Prov. 1 mal Jer. 1 mal Ps. 28. 37	Deutjes. 1 mal		Joel 1 mal	אֱלֹהֵי Daniel
הַיָּם 4 mal						
הַיָּם ca. 60 mal	Ri. 11, 1?	Deut. 2 mal Jer. 2 mal Hiob	2 Kön. 20, 18 + Jes. 39, 7 Ezech. 5 mal Deutjes. 4 mal	Gen. 40, 20	Dan. Ezr. Neh. Chron. Je 1 mal Chron 37 mal Rut 5 mal Kohel. 2 mal	aramäisch aramäisch
הַיָּם 29 mal			Ezech. 7 mal		Chron. 9 mal Rut 1 mal	chald. u. syrisch
אֱלֹהֵי Ex. 6, 8 das masc. אֱלֹהֵי nicht beim Elohist. אֱלֹהֵי nom. propr. Mich. 1, 14		Hiob 17, 11?	Jes. 14, 28 Obadja 1, 17 Ezech. 4 mal	Ex. 10, 23	Chron. 8 mal Ps. 39, 13	
אֱלֹהֵי 13 mal						
אֱלֹהֵי 11 mal						

עָרֵי ca. 100 mal	Ri. 14, 8 Hos. 7, 12?	Hieb 2 mal Jer. 1 mal Prov. 1 mal Pa. 1. 7. 22.	Ri. 20 f. 4 mal 1 Kbn. 8, 5, 12, 20 Pa. 74	Jos. 22	Chron. 1 mal Pa. 68. 83. 86. 106 2 mal	aramäisch עָרֵי und עָרֵי?
וְהָיָה 2 mal וְהָיָה 47 mal	1 Reg. 11, 15 f.?	Deut. 2 mal Jer. 2 mal	Ri. 21 2 mal Ezech. 1 mal Dentjes. 1 mal Maloeschi 1 mal	Gen. 24. 4 mal Jos. 5, 4	Chron. 2 mal Ezra 12 mal	aramäisch וְהָיָה und וְהָיָה?
הָיָה 12 mal						וְהָיָה und וְהָיָה?
חָלָף = anstatt Nu. 18, 21, 31						חָלָף und חָלָף?
חָלָף 4 mal						חָלָף und חָלָף?
חָלָף 5 mal			1 Reg. 16, 9		Chron. 1 mal Neh. 2 mal Pa. 30 Ueber- schrift Chron. 2 mal Neh. 1 mal	bibl. aramäisch
חָלָף 2 mal						aramäisch
חָלָף 3 mal						cf. חָלָף
חָלָף = Hof Gen. 25, 16. Nu. 31, 10			Ezech. 25. 4		Chron. 1 mal Cant. 8, 9 Pa. 69, 26	cf. חָלָף
חָלָף = surdston Ex. 30, 7						cf. חָלָף
חָלָף 4 mal	Micha 7, 19?	Jerem. 2 mal	Sach. 1 mal		Chron. 2 mal Est. Neh.	praeparato aramäisch

Elohist.	I. Periode.	700—600.	Exilisch.	Hexateuch- redactor	Nachexilisch.	Aramäisch.
מְלִיקָה Num. 31 4 mal			Deutjes 2 mal			aramäisch
כֶּסֶם Ex 12, 4 und מְדָה 3 mal		Hiob 24, 24			Kohel 1 mal Pa. 106	aramäisch
מִיָּה resp. מִיָּה 5 mal		Deut. 4 mal	Ezechiel			aramäisch
מִיָּה 20 mal		Pa. 88, 6	Ezech. 2 mal Jos. 34, 4 Sach. 3 mal			aramäisch
מִיָּה 2 mal		Jerem. 1 mal Hiob 1 mal				aramäisch
מִיָּה lösen		Jerem. 2 mal	1 Kön. 9, 19 2 Kön. 20, 13 † im Jossia		Chron. 1 mal Ps. 103. 114. 136. 145 Daniel 3 mal	aramäisch
מִיָּה Lösung 1 mal	Jos. 22, 21? Mich. 4, 8?		Ezechiel Ei. 2, 18 Ezech. 1 mal			aramäisch
מִיָּה 2 mal		Hiob 1 mal				
מִיָּה beim Elohist nicht		Hiob (Elihu- reden)			Ps. 141	
מִיָּה und מִיָּה		Ps. 88, 10				
מִיָּה 4 mal						
מִיָּה = Stamm	Mich. 6, 9?		1 Kön. 7, 14. 8, 1. Jos. 7, 18		Chronik 22 mal	
ca. 100 mal						

<p>זָבַחַי 20 mal                      אֵשׁ־בְּחַיִּים hiersu auch                      Ex. 84, 81 of Dillm.                      עָרַף וְעָרַף 9 mal                      עָרַף nicht beim                      Eloh.                      לְעֵשׂוֹר 6 mal                      עָרַף עָרַף עָרַף 6 mal                      עָנַע im Qal = für-                      bitten Gen. 28, 8.                      Hipbil (dasselbe)                      nicht beim Elo-                      histen                      מָרַף 10 mal                      מָרַף nur Lev. 19, 18                      מָרַף 6 mal</p>	<p>Jer. 1 mal                      Deut. 1 mal                      Prov. 1 mal                      Jer. 8 mal</p> <p>Deut. 1 mal                      Jer. 8 mal</p> <p>Hiob 1 mal                      Jer. 2 mal                      Hiob 1 mal                      Jer. 2 mal</p> <p>Prov. 2 mal                      Jer. 1 mal                      Ps. 17 v. 28</p>	<p>Ezechiel 34 mal                      1 Reg. 8, 1. 11, 34. Jos. 23</p> <p>Ezech. 18 mal                      1 Kön. 7, 20</p> <p>Ezech. 2 mal                      2 Kön. 25, 2                      Sachar. 1 mal</p> <p>Deutjes. 2 mal</p> <p>Ezechiel 1 mal                      Deutjes. 5 mal                      Ezech. 1 mal</p>	<p>Chron. 5 mal                      Esra 1 mal</p> <p>Kohel. 5, 15</p> <p>Kohel. 1 mal                      Chron. 4 mal                      Neh. 1 mal                      Chron. 5 mal</p> <p>Chronik 1 mal</p>	<p>aramäisch</p> <p>assyrisch</p> <p>cf.  freundlich                      lich besuchen                      und  fried-                      liche Zusam-                      menkunft                      aramäisch?                      oder persisch?                      cf. Lagarde                      Proph. chald.                      S. XLIII</p> <p>aram. = friare,                      comminere</p>
---	---	--	--	--

Elohist.	I. Periode.	700—600.	Exilisch.	Hexateuch-redactor.	Nachexilisch.	Aramäisch.
<p>deutlich sagen, bestimmen 2 mal im Eloh. nicht Mist 5 mal</p>					<p>Nehem. 1 mal Ezra 1 mal Est. 4, 7, 10, 2</p>	aramäisch
<p>22 mal Säfte 1 mal schwellen 3 mal 2 mal</p>			<p>Maleachi 2, 3</p>		<p>125 127 aramäisch aramäisch aramäisch aramäisch</p>	
<p>nur Lev. 25, 30 nicht im Eloh.</p>			<p>Deutjes. 1 mal</p>			aramäisch
<p>2 mal nicht im Eloh.</p>					<p>Ps. 101 2 mal 119, 143</p>	aramäisch
<p>Hiph. 2 mal nicht im Elobisten</p>			<p>Thren. 1 mal Ps. 79, 88, 94, 69</p>		<p>(Chronik Ezra 5 mal Ester 4 mal</p>	aramäisch
<p>3 mal = zu- sammenzufassen und</p>			<p>Jerem. 1 mal</p>			aramäisch



<p>הַבְּרִית = Bund schließen 8 mal</p> <p>קָלַם zusammen- ziehen Lev. 22, 28</p> <p>עָרַם mit קָלַם = Asyl 18 mal</p> <p>קָלַם 9 mal</p> <p>קָלַם 4 mal</p> <p>קָלַם über 80 mal</p> <p>קָלַם 8 mal</p>	<p>Ezech. 16, 60 und 62</p>	<p>אִמְרַם מִמְּלָא קָלַם קָלַם aramäisch</p>
<p>Jeremia 4 mal</p> <p>Prov. 1 mal</p> <p>Ezech. 2 mal</p> <p>Deut. 1 mal</p> <p>Prov. 26, 8</p> <p>Hieb 4 mal</p> <p>Jer. 8 mal</p> <p>Pa. 6. 30</p>	<p>Ezech. 2 mal</p> <p>Ezech. 2 mal 1 Kön. 12, 18</p> <p>Ezech. 2 mal Deutjes. 3 mal Jer. 26, 30. 27, 8 Thren. 1 mal Pa. 78</p> <p>Ezech. 2 mal Jer. 14, 2, 6 1 Reg. 5, 6, 30. 9, 23</p>	<p>Chronik 2 mal</p> <p>Pa. 104. 105</p> <p>Neh. 2 mal</p> <p>Chron. 2 mal</p> <p>Pa. 68, 28</p> <p>Ezra 1 mal</p>
<p>Deut. 1 mal</p> <p>Jer. 1 mal</p> <p>Thren. 1 mal</p> <p>Deut. 82, 11</p> <p>Jer. 1 mal</p>	<p>Gen. 34</p> <p>Ex. 38, 5</p>	<p>aramäisch</p> <p>aramäisch</p> <p>aramäisch</p> <p>aramäisch</p> <p>aramäisch</p> <p>aramäisch ?</p>
<p>Num. 24, 19 ?</p> <p>6 mal</p>		
<p>קָלַם Piel 1 mal</p> <p>Qal nicht im Eloh.</p>		

Elohist.	I. Periode.	700—600.	Exilisch.	Hexateuch-redactor.	Nachexilisch.	Aramäisch.
רָכַשׁ 18 mal				Gen. 14 u. 15	{ Dan. 3 mal Exr. 4 mal Chron. 8 mal { Cant. 1 mal { Neh. 3 mal	aramäisch
רָכַשׁ nur Lev. 19, 16		{ Nah. Jer. 2 mal { Prov. 2 mal Hiob 4 mal	Ezech. 15 mal Jes. 14, 11. Ezech. 5 mal		Dan. 1 mal Pa. 19. 150	aramäisch
רָכַשׁ 8 mal		2 Sam. 22, 43? Hiob (Elihu) Jer. 10, 9	{ Deutjes. 2 mal { Ezech. 2 mal Deutjes. 1 mal		Pa. 136	aramäisch
רָכַשׁ nicht im Hiph. } Elohisten Piel 2 mal		Prov. 2 mal	Deutjes. 1 mal Richt. 8, 32 Ezech. 2 mal	Gen. 15, 15	Bnt. Chron. Pa. 71. 82 Chron. 1 mal	aramäisch
רָכַשׁ 4 mal שָׂרָה tropisch = Alter Gen. 25, 8 שָׂרָה Mafs. Lev. 19, 35		Prov. 2 mal Hiob 30 mal	Ezech. 1 mal Ezech. 2 mal Jes. 13, 7 Deutjes. 1 mal	Gen. 48, 14	Pa. 78 Bnt. 2 mal Joel 1 mal	aramäisch
שָׂרָה 2 mal שָׂרָה 5 mal	Gen. 49, 25 Num. 24, 4, 16	Hiob 1 mal Pa. 18 Jer. 1 mal			Ester 2 mal	
שָׂרָה zerstoben שָׂרָה 1 mal שָׂרָה sich senken						

מִשְׁפָּח 4 mal	Prov. 1 mal	Ezech. 10 mal	Chron. 1 mal	aramäisch
יְרֵמְיָהוּ Piel 4 mal	Jer. 1 mal Pa. 22	Ezech. Deutjes.	Dan. 8 mal 3 Chron. 16, 8	
יְרֵמְיָהוּ 9 mal	Nahum 1 mal	Ezech. Deutjes.	Pa. 106	aramäisch
יְרֵמְיָהוּ kommt im Elohisten nicht vor	Jer. 5 mal Deut. 1 mal	Ezech. 8 mal Deutjes. Sach. 1 Kön. 11, 5, 7, 2 Kön. 28, 18, 24 Ezech. 1 mal	Pa. 107	
יְרֵמְיָהוּ u. יְרֵמְיָהוּ 25 mal	Deut. 1 mal	Deutjes. 8 mal	Chron. 1 mal Kohel. 2 mal	
יְרֵמְיָהוּ 1 mal	Deut. 1 mal	Jes. 24, 10, 34, 11		
	Jer. 1 mal	1 Sam. 12 2 mal		
	Hiob 3 mal	Ezech. 2 mal		
	Hiob 1 mal	1 Reg. 10, 15?		
יְרֵמְיָהוּ 9 mal	Jes. 29, 21.			
	Num. 10, 33?			
	Ri. 1, 23?			

## Anmerkungen sur Tabelle.

**קמור** Dafs dieses Derivat von **מור** in der alten Literatur auch schon vorkam, kann aus der Analogie von **קמורה** Jea. 11, 8 nicht geschlossen werden. Denn neben **מור** paßt hier nur **קמורה** cf. auch LXX *κοιτη*.

**מור** Ein anderer eigenthümlicher Gebrauch dieses Verb. ist ebenfalls dem Elohisten mit der späten Literatur gemeinsam. **מור** (vom Loos) erfafst aus einer Mehrheit Num. 31, 30, 47 und 1 Chroa. 24, 6. Der Jehovist sagt dafür **לכר** cf. Knob. z. d. St.

**בקר** Dafs der Gebrauch dieses Verb. Lev. 18 und 27 Zeichen einer späten, aramäisch gefärbten Sprache sei, hat Ryss. a. a. O. S. 71 nachgewiesen und ähnliches auch von **בקר** behauptet. Hierbei fällt nur auf, dafs an den aus dem Levit. angeführten Stellen dem Verb. die Bedeutung „discernere“ zugewiesen ist, und diese dadurch von den anderen Stellen, als an denen **בקר** aliis notionibus gebraucht werde, getrennt worden sind. Mir scheint dies nicht begründet. **בקר** bedeutet Lev. 18 nicht unterscheiden, sondern beachten, sein Augenmerk auf etwas richten, was mit dem syrischen „inquisivit, investigavit“ gut harmonirt. Auch Lev. 27 wird die Bedeutung „unterscheiden“ erst durch die Construction mit **בין** hervorgebracht cf. Mal. 3, 11. 2 Sam. 19, 36. Jon. 4, 11. 1 Reg. 8, 9, wo **בין** nach **ידע ראה** in ähnlicher Weise die Bedeutungen dieser Verba modificirt. Wie nahe endlich die Bedeutung „castigatio“, welche **בקר** Lev. 19 nach der Tradition sukomm, mit dem Grundsinn „beachten, betrachten“ zusammenhängt, zeigt die Vergleichung von **פקד**. Der Stamm heifst daher im Grunde überall dasselbe, und die Losreißung der in der Tabelle angeführten Psalm- und Königsbücherstellen von den „aramaisirenden“ Leviticusstellen ist ganz willkürlich: sind diese als aramaisirend später anzusetzen, dann ist dieselbe Annahme auch bei jenen nothwendig. Dafs 2 Reg. 16, 15 der zweiten Periode der Sprachgeschichte angehört, wird durch die Facta bestätigt, welche sie erzählt. Sie durfte daher auch nicht von Ryss. S. 72 zum Erweis für das Vorkommen von **בקר** in allen Perioden der Sprachgeschichte verwendet werden. Vielmehr hätte auch aus diesem Beispiel ersehen werden können, wie prekär die Annahme von einer perantiquitas des Genesis-Elohisten ist.

**בקר** Da ich der Ueberzeugung bin, dafs der Elohist jünger ist, als Lev. 17—26, so habe ich auch alle *späten* Vocabeln aus diesem Codex als wichtig für die Zeitbestimmung des Priestereodex mit angeführt. Wenn sie im Elohisten sich nicht fanden, sind wie hier ihre besüglichen Stellen besonders angegeben.

ב Zu Ex. 24, 10 : Der Uebersicht wegen habe ich hier und an anderen Stellen die deuteronomistischen Einschübe in JE mit eingetragen.

א Um neben der auffälligen Verwandtschaft zwischen dem Elohisten und Jos. 22 auch die späte Abfassungszeit dieses Stückes hervortreten zu lassen, habe ich das nicht elohistische Wort mit in die Tabelle aufgenommen. Auf zwei andere Erscheinungen spätester Art in Jos. 22 mache ich hier aufmerksam : נָכַם 22, 8 ist ein reiner Aramaismus, im hebräischen Text des A. T. nur noch Kohel. 5, 18 und 2 Chron. 1, 11 f. cf. נָכַם Esr. 6, 8, 7, 26. Nicht anders ist das v. 22 vorkommende מָרַד zu beurtheilen. Es ist ein hebraisirtes chald. Wort cf. מָרַד Esr. 4, 19.

א Ich konnte es nicht über mich gewinnen, das מַחֲשָׁבֵי גֵלְעָד 1 Reg. 17, 1 unter מִשְׁלַח mit anzuführen. Ueber die Gründe cf. Thon. s. d. St.

ו Kennen des elohistischen Lexicons werden unter הַקְהִירָן vermissen cf. Byss. a. a. O. S. 72. Aber wenn es auch das fast einstimmige Concert der eloh. Vocabeln nicht gestört hätte (Ex. 18, 20. 2 Kön. 6, 10. Ezech. 10 mal, Kohel. 2 mal, Chron. u. Ps. 19), so kann ich mich doch nicht überreden, das es Lev. 15, 81 im ursprünglichen Text gestanden habe. Dafs freilich Dillmann (Ex. u. Lev. Leipzig 1880) Recht hat הַקְהִירָן / וְרָרָה dem gleichen וְרָרָה vorzuziehen, leuchtet ein cf. Ges. Thes. zu הִיָּרָר (2) u. 3), aber was in aller Welt soll der Befehl : „ihr sollt die K. I. abmahnen von ihrer Unreinigkeit, das sie nicht sterben in ihrer Unreinigkeit, wenn sie verunreinigen meine heil. Wohnung in ihrer Mitte“ im Zusammenhang dieser Stelle und an sich? Eine Ermahnung, sich vor Verunreinigungen in Acht zu nehmen kann nicht gemeint sein, das ganze Cap. handelt von Lustrationen und Reinigungsopfern, also lauter Handlungen, welche die Verunreinigung bereits voraussetzen. Ebenso deutlich ist diese in dem Zusatz „das sie nicht sterben in ihrer Unreinigkeit“ etc. bereits als vorhanden gedacht. Aber : eine Ermahnung, das sie sich die K. I., wenn verunreinigt, entschuldigen lassen, kann ebensowenig in diesen Worten liegen. Einmal wegen des Contextes nicht, denn unser Satz bildet die directe Fortsetzung des vorigen וְכִסֵּר עֲלֵיהֶם הַכֹּהֵן מִזֵּבֶחַ הַזֶּבַח, durch welchen der Erfolg eines Sündopfers angegeben wird. Sodann : man kann Jemanden von seinem bösen Weg abmahnen Ex. 8, 18, aber von seiner Verunreinigtheit unmöglich, ebensowenig als man Jemanden von seiner Schuld abmahnen kann. Nach meiner Ueberzeugung hat für הוֹדֵרָתָם oder

**מְהַרְהֵם הַזֹּרֵחַ** im Texte gestanden cf. 16, 19 u. 5. — Nebenbei sei bemerkt, daß auch Ex. 18, 20 das Wort auf einem Versehen beruhen muß. **הַזֹּרֵחַ** heißt ermahnen und kommt nie mit einem doppelten Accusativ vor, der nicht ohne eine starke Prägung gesetzt werden könnte. Auch unter den von Levy im targum. Wörterbuch bei **אָזְרָה נִהַר** und **אָזְרָה** angeführten Stellen findet sich das Verb. nur wieder in der Uebersetzung von Ex. 18, 20 mit doppeltem Accusativ. Ferner paßt die Aufforderung, die K. I. zu den thorothen zu ermahnen, gar nicht in den Zusammenhang dieser Stelle. Die „Lehren“ sind dem Volke noch gar nicht bekannt, das zweite Veragglied zeigt, daß hier vielmehr die erste Belehrung des Volks von Jethro dem Mose anbefohlen wird. Nach Deut. 33, 10, wo die **מִשְׁפָּטִים** und die **תּוֹרָה** als Object desselben erscheinen und nach Ex. 4, 12, 15, wo wir es mit einem doppelten Accusativ im Zusammenhang von JE. vorfinden, ist offenbar nur **הַזֹּרֵחַ** hier an der Stelle. **הַזֹּרֵחַ** wurde zu **הַזֹּרֵחַ** cf. Lev. 15, 31. Uebrigens nöthigt nicht einmal das **διαμαρτυρομαι** der LXX zu der Annahme, daß sie hier **הַזֹּרֵחַ** las, denn sie übersetzt auch an anderen Stellen: Ez. 16, 2, 20, 4 das dem **הַזֹּרֵחַ** sinnverwandte **הַזֹּרֵחַ** mit jenem terminus.

**תְּנִיכָה** Auch das Verbum **תְּנִיךְ** scheint nicht alt zu sein, Prov. Deut. 2 mal Chron. bieten es. Ob es 1 Reg. 8, 68 wirklich der Quelle angehört, muß sehr zweifelhaft erscheinen, auch die sonst nicht vorkommenden **תְּנִיכִים** Gen. 14 erregen Bedenken, da das Cap. stark überarbeitet ist.

**מִצְדָּה** Auch in der Bedeutung „Zaun“ nur Ezech. 46, 23 cf. das gleichbedeutende **מִצְדָּה** a. a. O. Dieses erscheint in der Wendung „Reihe“ ebenfalls im Elohisten 11 mal, bei der Beschreibung des Tempels 1 Reg. 6 f. 9 mal und in der Chronik 2 mal. Doch scheint der Ausdruck ein terminus technicus gewesen zu sein und ist deswegen nicht mit aufgeführt.

**כַּבֵּשׂ** Die ältere Zeit scheint statt des Qal das Piel bevorzugt zu haben cf. 2 Sam. 8, 11.

**נִקְבַּ** erscheint in der ganzen Literatur und ist deswegen als zu wenig bedeutungsvoll weggeblieben. Ob ihm auch schon in der alten Literatur der Sinn „verfluchen“ zukam, muß freilich zweifelhaft bleiben: es kommt so nur Lev. 24, 11, 16, Hiob 2 mal, Prov. 2 mal vor. Jedenfalls sind die unter **נִקְבַּ** von Gesen. im Thea. angeführten Stellen aus dem Segen Bileam's richtiger **קִבַּב** zuzuweisen.

**פָּנַע** Andere Stellen, an welchen **פָּנַע** als Bezeichnung eines freundlichen Entgegenkommens erscheint: Jes. 47, 3. 64, 4 = schonen, sind ebenfalls spät.

**פָּרַשׁ** in der Bedeutung „distincte dixit“ ist sicher ein Aramaismus, dagegen kann **פָּרַשׁ** ein echt hebräisches Wort sein.

**שָׂחָה** Die **שָׂחָה** Hos. 5, 2 oder **סָחָה** Ps. 101, 3 und **שָׂחָה** Ps. 40, 5 sind von **שָׂחָה** abzuleiten und darum nicht mit angeführt.

**מִשְׁכַּח** Der Stamm **שָׂחָה** ist schwerlich echt hebräisch, cf. **סָחָה** und

**שָׂחָה** : er findet sich in Appellativen nur noch Jes. 2, 16 **שָׂחָה**

und **שָׂחָה** Hiob 38, 36. Die zweite Stelle ist spät, die Schwierig-

keit der ersten bekannt. Nicht unmöglich wäre es **שָׂחָה**, wenn

hier ursprünglich, als aramäisch-phönizisches Fremdwort zu erklären.

Auch an anderen Stellen, z. B. in der Aufzählung des Frauen-

putzes C. 8 bietet Jesaja aramäische Ausdrücke, welche die Juden

von den sie umgebenden Culturvölkern angenommen haben müssen.

Uebrigens sind die **כָּיָם** **כָּיָם** Eschmunasar Z. 3 und 13 auch

nicht alt, über den Einfluß des Aram. auf das Phöniz. cf. Schröder,

Phön. Sprache, S. 25 und das unten in Betreff des Suff. **רָגַ** ..

bemerkte. — Was endlich das nom. propr. **שָׂחָה** oder **שָׂחָה** 1 Sam.

19, 22 angeht, so erweckt schon die Form und die Analogie von

**שָׂחָה**, **שָׂחָה** kein sehr großes Vertrauen dazu, daß hier ein alt-

hebräischer Name vorliegt, auch **שָׂחָה** Ex. ist nicht alt. cf. Olsh.

Hebr. Gramm. S. 1446. Zudem dürfte mit Wellhausen, Text

der Bücher Sam. S. 114 nach LXX **שָׂחָה** zu emendiren sein.

**מִדְּשָׁה** Auch hier habe ich Deut. 33, 4 gestrichen. Wozu den Ballast

von verderbten Stellen mit sich herumschleppen — Niemandem

zum Nutzen?

Um die Tabelle richtig beurtheilen zu können, sei zunächst bemerkt, daß aus derselben alles bedeutungslose Material weggeblieben ist, also diejenigen Stämme und einzelnen Worte des Elohisten, die gar nichts charakteristisches an sich tragen, solche nämlich, welche ziemlich gleichmäÙig in allen Zeiten der hebräischen Literaturgeschichte vertreten sind. Dagegen sind vor Allem diejenigen Ausdrücke berücksichtigt, welche für die Geschichte des Lexicons wirklich von Interesse sind, sofern sie sich in einer bestimmten Literaturperiode besonders häufig finden. Hierbei sind sowohl nur einzelne Derivationen des Verbi resp. Nominis in Frage gekommen, wenn sie irgend ein charakteristisches Merkmal darboten, als auch ganze Wortstämme,

auch wenn nur gewisse Formen derselben beim Eloh<sup>hi</sup> vorkamen, falls sie nur von sprachgeschichtlicher Wich<sup>ti</sup>keit waren, mit aufgeführt worden. Außerdem sind ~~weggelassen~~ alle mehr stilistischen Eigenheiten, sofern ~~es~~ ~~selben~~ nicht wiederum ein bestimmtes, früheres oder spätes~~es~~ Zeitalter kennzeichnen. Auf stilistischem Gebiete ist die Nachahmung eines früheren durch einen späteren so leic~~ht~~ möglich, daß unter Umständen die Uebereinstimmun<sup>g</sup>g zweier Schriftsteller in diesem Punkte sehr irreführend sein<sup>en</sup> kann. Aber auch gewisse Kunstausdrücke des Elohisten glaubte ich aus der Tabelle weglassen zu sollen, z. B. Bezeichnungen der Opfer und Opfergeräthe u. s. w. Diese sind ja nicht in allen Büchern des A. T. zu erwarten, ihr Fehlen in dieser oder jener Periode der Sprachgeschichte kann also unter Umständen nur auf dem Stoff der betreffenden Literaturperiode beruhen. So kann z. B. die Uebereinstimmung des Elohisten mit Ezechiel in einer Reihe von termini technici des Cultus gar nichts für späten Gebrauch derselben beweisen <sup>1)</sup>.

Betrachten wir nach diesen nothwendigen Vorbemerkungen nun die Tabelle, so springt in die Augen, wie wenig die ältere Literatur unter den angeführten Stellen vertreten ist. Lassen wir einmal die Kritik ganz bei Seite, nehmen wir die aufgeführten Stellen, wie sie sich uns geben, so finden wir unter den aufgeführten Worten ein einziges, das dem Elohisten allein mit der älteren Literatur eigen ist, nämlich נָאֵן. Andere, welche aufer dem Elohisten sich noch in der älteren Literatur vorfinden, wie

<sup>1)</sup> Doch denken wir nicht, daß uns Jemand des ungleichen Mafses beschuldigen wird, wenn wir קָרְבָן nicht unter diese Ausdrücke rechnen und es also in der Tabelle mit aufführen. Es ist ja offenbar nicht ein specieller terminus wie etwa עֲלֵה u. a., sondern eine ganz allgemeine Bezeichnung der Gabe wie מְנַחָה. Da dieses in der alten Literatur häufig ist, so wäre, wenn קָרְבָן damals bekannt gewesen wäre, sein Vorkommen ebenfalls zu erwarten.



ממשה, כבש ורכש, sind auch in der spätesten noch recht häufig, und die Verhältnisse liegen hier keineswegs so, daß man annehmen müßte, sie seien in der späteren Literatur reine Treibhauspflanzen, die gar nichts mit der Volkssprache zu thun gehabt hätten. Auch kann z. B. auf כבש und ממשה als alte Vocabeln schon deswegen gar kein Werth gelegt werden, weil sie im 7. Jahrhundert vorkommen, wenn sie auch im 6. (wahrscheinlich aus reinem Zufall) fehlen. Was שובה und מורשה anlangt, welche im Alterthum vorkommen, dann im 7. Jahrhundert fehlen, aber vom Exil und der Zeit nach dem Exil dargeboten werden, so wird man, falls jene Stellen aus dem Alterthum mit Recht angeführt sind, über das Nichtvorkommen im 7. Jahrhundert ähnlich urtheilen müssen, wie über כבש und ממשה und ihre Abwesenheit im Exil. Man sieht, die Ausbeute an wirklich alten Worten ist gleich Null, die meisten Vocabeln des Elohisten, die auch in der alten heiligen Literatur erscheinen, tragen gar kein bestimmtes Gepräge, sondern finden sich auch in den anderen Denkmälern. Die Zahl der aufgeführten Worte oder Wortstämme, welche überhaupt vor dem 7. Jahrhundert vorkommen, beträgt, wenn die Ausbeute der folgenden Kritik ganz aus den Augen gelassen wird und nur diejenigen weggelassen werden, welche durch eclatante, allgemein anerkannte Textfehler in der alten Literatur vorkommen, 28, also noch nicht einmal ein Drittel aller aufgeführten Vocabeln. Die folgende Kritik aber wird, wie ich denke, nicht mit willkürlichen Mitteln diese Zahl bedeutend herabmindern. Aber selbst angenommen, alle meine Resultate wären zu verwerfen, diese 28 Worte kämen wirklich vor dem 7. Jahrhundert vor, so würden sie offenbar nach dem oben bemerkten nicht halb so viel für die Abfassungszeit des Elohisten beweisen, als 10 echte, unzweifelhafte Aramaismen. Hierzu kommt noch folgender, von selbst einleuchtender Grund: *Die scheinbar alten elohistischen Vo-*

*cabeln kommen in der Regel in der alten Literatur ganz sporadisch vor, während die jüngere Literatur sie in hellen Haufen darzubieten pflegt.*

Diese Thatsache werde nun etwas genauer betrachtet und an einzelnen Beispielen erläutert. — Eine der wichtigsten Quellen für die älteste Gestalt der hebräischen Sprache sind nach allgemeinem Urtheil aller Parteien die Lieder, welche uns hier und da im Texte der historischen Bücher begegnen; ist der Elohist in der That einer der ersten Schriftsteller des A. T., so werden wir erwarten müssen, daß sich seine Sprache vor Allem mit der dieser Gesänge berührt. Doch wir sehen uns in dieser Erwartung sehr getäuscht: nur an einer Stelle im Segen Jacobs und an drei aus dem Segen Bileams finden wir elohistische Vocabeln. Hierzu kommt, daß es sich an drei von diesen vier Stellen um eine Gottesbezeichnung: *el schaddai* handelt, welche einmal in späteren Dichtungen auch nicht selten ist, sodann aber als Name wenig Aufschluß über den eigentlichen Sprachgebrauch der alten Zeit giebt. Die vierte Stelle aber ist, wie fast allgemein zugestanden, corrumpt cf. die Bemerkungen zu *דדד*. Da wir noch Gelegenheit haben werden, eine gewisse Vorliebe des Elohisten für poetischen Vocabelschatz zu beobachten, so ist diese auffällige Abweichung seines Sprachgebrauches von dem der älteren Lieder sehr bemerkenswerth. — Fassen wir weiter das Verhältniß der elohistischen Sprache zu derjenigen der älteren Propheten bis Jesaia und Micha ins Auge, so finden wir von den hunderten der in der Tabelle aufgeführten Stellen, an denen sich die elohistischen Vocabeln aus dem A. T. erheben ließen: 12 aus Jes., Mich., Hos. und Amos. Wie der Text an den genannten Stellen beschaffen ist, davon wird weiter unten noch die Rede sein, jedenfalls giebt sich eine Reihe derselben als interpolirt und ist auch schon von Anderen dafür erkannt worden. Dagegen ändert sich dies Verhältniß wie mit einem Schlage,

ald wir dem Exil nahe rücken : der Prophet Jeremia schliesslich der Threni) bietet an 58 Stellen elohistische Vocabeln. Selbst wenn man in Rechnung bringt, dass der Umfang jener vier Propheten nur ungefähr drei Viertel dem Buch des Jeremia ausmacht, bleibt dies Verhältniss im höchsten Grade auffallend. Dass dasselbe sich leicht etwa daraus erklärt, dass Jeremia als Priester das elohistische, der grossen Menge unzugängliche Gesetzbuch entlehnte und von ihm unwillkürlich seine Sprache beeinflusst werden liess, geht aus einer anderen Thatsache hervor. In jenigen Gesetzbuch nämlich, das nach der traditionellen Anschauung die Ideen des Priestercodex popularisirte, dem Deuteronomium, dessen Umfang etwa demjenigen jener älteren Propheten gleichkommt, finden wir die in der Tabelle aufgeführten elohistischen Vocabeln an 29 Stellen, also an so wenig, dass sie nur die Hälfte der aus Jeremia entlehnten ausmachen. Wie ganz anders müsste doch das Vocablon des Deuteronomiums aussehen, wie anders müsste sich das Verhältniss der elohistischen Vocabeln im Deuteronomium und Jerem. zu einander stellen, wenn man annehmen sollte, die grössere Häufigkeit elohistischer Worte in beiden Büchern gehe aus einer Kenntniss des priesterlichen Gesetzes hervor! Bei dem Gesetzgeber sollten die Anklänge an den Priestercodex so bedeutend geringer sein, als bei dem Propheten! Gehen wir, um uns weiter offen zur Beurtheilung zu gewinnen, auf die Schriftsteller des Exils über. Da mehren sich die Stellen mit elohistischen Worten in noch bemerkenswertherer Weise. Bei Isaias finden wir nicht weniger als 72, also, da derselbe mit den übrigen prophetischen Stücken des Buches Isaias, welche dem Exil angehören, zusammen noch nicht mal die Hälfte des Umfangs von Jeremia's Buch erreicht, im Verhältniss weit über 2 mal so viel Stellen, als Jeremia darbietet. Alle anderen lässt endlich Ezechiel mit seinen 192 Stellen hinter sich zurück, obwohl das Ver-

hältniß zwischen ihm und Deuterjesaia sich einigermaßen ausgleicht, wenn man erwägt, daß sein Buch ungefähr doppelt so groß als das jenes Propheten ist. Endlich ist von Wichtigkeit, daß Hiob und Proverbien, die zusammen noch nicht den Umfang des Propheten Jeremia erreichen, an etwas über 80 Stellen elohistisches Sprachgut aufweisen, daß aber diese Prävalenz über Jeremia durch das im Buch Hiob allein 30 mal vorkommende schaddai bedingt scheint. — Aus den bisher betrachteten Thatsachen ergibt sich demnach eine allmählich immer mehr steigende Berührung der prophetisch-poetischen Literatur mit dem Lexicon des Elohisten: in der alten Zeit fast gleich null, im 8. Jahrhundert noch sehr mäßig, erhebt sie sich im Deuteronomium zu einer Stärke, welche die der älteren Literatur fast um das doppelte übertrifft, und steigt von da fortdauernd von Hiob, Proverbien und Jeremia bis Deuterjesaia und Ezechiel<sup>1)</sup>.

Wenden wir uns nun zu den geschichtlichen Büchern, auch hier zunächst den einfachen Thatbestand ohne Kritik constatirend. Das Richterbuch liefert an 11 Stellen elohistische Worte, die Samuelisbücher nur an 6, die Königsbücher dagegen an 31, und an ungefähr ebenso vielen das Buch des Jehovisten. Hiernach scheint das Verhältniß der elohistischen Sprache zu derjenigen der älteren Prosa der Annahme einer früheren Entstehung des elohistischen Buches bei weitem günstiger zu sein als ihr Verhältniß zu den älteren Propheten. Aber von einem allzuschnellen Urtheil muß die Beobachtung abhalten, daß die elohistischen Worte in den angeführten Schriften so außerordentlich ungleich vertheilt sind. Warum in den Samuelisbüchern so viel weniger Stellen mit elohistischen Vocabeln als in den Königsbüchern? Und, da die Königsbücher von so

---

<sup>1)</sup> Die Psalmen sind hierbei ihrer unsicheren Datirung wegen zunächst aus dem Spiel geblieben.

iel späteren Gegenständen reden als die Samuelisbücher, s ihre Erzählungen sogar Gegenstände des Exils betreffen, während die Geschichte dieser Berichte mit David abschließt, so bietet sich als einziger Erklärungsgrund wieder die Annahme, daß die Sprache des Elohisten mehr gemeinsames mit derjenigen der späteren Zeit hatte, während sie von derjenigen früherer Jahrhunderte beträchtlich differirte. Indessen man wendet uns ein, daß ja der Jehovist, dessen Erzählung noch frühere Zeiten als die der Richter- und Samuelisbücher betreffe, in seinen Berührungen mit dem Elohisten ganz auf der Stufe der Königsbücher stehe. Es könne also jenes Herabsinken der Zahl elohistischer Vorzüge in Richter- und Samuelisbb. nur auf einem Zufall beruhen. Man sieht: hier kann man nicht einfach addiren ohne Rücksicht auf Kritik, wir müssen vielmehr einen Blick auf die Abfassungszeit jener Bücher werfen resp. auf die Art der Bearbeitung derselben von Seiten ihrer Verfassers oder Redactoren, um hieraus über die angeregte Frage ein Urtheil zu gewinnen. Da ist zunächst bekannt, daß alle genannten Bücher, den Jehovisten nicht ausgenommen, sei es im Exil oder kurz vor dem Exil, jedenfalls nach 621 in den jetzigen Zustand gekommen sind. Weiter ist völlig evident, daß die Redactoren der betreffenden Bücher den überlieferten alten Quellenstoff sehr ungleich erarbeitet haben. Am besten ist derselbe nach allgemeinem Urtheil in den Samuelisbüchern conservirt. Ganze Parteen desselben, besonders am Ende des ersten und Anfang nebst Mitte des zweiten Buches, sind fast unverändert erhalten worden. Dagegen hat der Redactor am Anfang des ersten Buches in der Geschichte Samuels einige prophetische Reden eingeflechten, die man sogleich am ganzen Anfall als abhängig vom Deuteronomium erkennt, und außerdem am Schluß des zweiten Buches einige Lieder eingeschoben, welche eine besonnene Kritik dem David nicht zusprechen kann. Daß der Redactor auch sonst

ziemlich frei mit der Anbringung von Liedern schaltete, zeigt das Lied der Hanna, bei dem von Echtheit gar nicht die Rede sein kann. Sehr interessant und offenbar für die oben ausgesprochene Vermuthung höchst günstig ist es daher, daß sich von 1 Sam. 13 bis 2 Sam. 21 nur 2 von den 6 Stellen finden, welche elohistische Vocabeln bieten, daß dagegen die anderen vier theils 1 Sam. 12 in einem entschieden deuteronom. Stücke <sup>1)</sup>, theils 2 Sam. 22 und 23 in den eingeschobenen Liedern vorkommen. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Richterbuch. Daß auch hier der Redactor zuweilen stark eingegriffen hat, kann Niemand leugnen, und auch hier drängen sich die elohistischen Worte meist in solchen, vom Redactor besonders abhängigen Stellen zusammen, von den 11 angeführten z. B. allein 6 in Cap. 20 und 21, ein siebentes begegnet im zweiten Capitel, einer sicher redactionellen Stelle <sup>2)</sup>. Wie es mit den übrigen 4 Stellen beschaffen, darüber siehe unten bei עדה שיבה הוליד und רור, aber selbst angenommen, wir hätten in ihnen gut überliefertes altes Quellenmaterial, wäre es doch bei der traditionellen Annahme von dem Alter des Elohisten kaum zu verstehen, daß derselbe sich mit den Quellen von Jud. und Sam. nur in 6 Stellen berührt. Und wunderlicherweise machen wir bei den Königsbüchern ganz dieselbe Beobachtung. Auch hier treten in denjenigen Stücken, welche von der Uebearbeitung des exilischen Redactors am wenigsten beeinflusst worden sind, die elohistischen Worte gar nicht hervor. Von 1 Reg. 17 bis 2 Reg. 10 erstrecken sich die Geschichten von Elias und Elisa, aus älteren Quellen erzählt, nur selten von deuteronomistischer Hand tingirt, und in dieser ganzen Partie begegnet uns keine elohistische Vocabel, ebensowenig in den 4 ersten

<sup>1)</sup> cf. auch Schrader, Lehrbuch der hist. crit. Einleitung in A. T. S. 338.

<sup>2)</sup> cf. Schrader, a. a. O. S. 328.

Cap. des ersten Königsbuches, welche nur in Cap. 3 deuteronomistisches Gut enthalten. Dagegen sind die elohistischen Anklänge in dem letzten Stück des zweiten Buches dichter gesät, nämlich vom 15. Cap. an. Aber diese Partie kann, schon wegen der Zeit, die sie schildert, gar nicht vor dem 7. Jahrhundert verfaßt sein, führt also wieder aus der älteren Literatur heraus. Sodann ist auffällig, daß auch hier die elohistischen Vocabeln meist dicht beisammen stehen und sich gewöhnlich in solchen Stücken finden, welche auch eine nicht von Graf beeinflusste Kritik dem Redactor zuweist cf. 16, 10, 15 חבניה, רמח, ובקר <sup>1)</sup>; 18, 25 מבלערי; 19, 6 נרף; 20, 13, 18 הוליד und ממשלה <sup>2)</sup>; 23, 13, 24 שקץ <sup>3)</sup>; 25, 2 עשתי עשר <sup>3)</sup>. Allein steht nur קבל 15, 10 <sup>3)</sup>, daß aber der Vers in den gewöhnlichen Wendungen des Redactors gehalten ist, braucht kaum bemerkt zu werden, auch I 16, 9 mit מהציה fällt unter dasselbe Urtheil. — Gehen wir auf die erste Hälfte des ersten Buches ein, so braucht es für keinen, der den deuteronomistischen Redefall kennt, bewiesen zu werden, daß 11, 5, 7, 34 שקץ und נשא; 8, 53 רבדיל größeren Stücken angehören, welche deuteronomistischer Herkunft sind, auch 5, 4 רדה will selbst nirgend anders als im Exil geschrieben sein. Also auch bei den Königsbüchern dieselbe Beobachtung, wie bei der bis jetzt in Betracht gezogenen älteren Literatur: nur an 14 Stellen, die nicht sofort von dem Verdacht der redac-

<sup>1)</sup> Auch nach Schrader, a. a. O. S. 353, ist diese Stelle stark vom Deuteronomiker tingirt, seine Scheidung im einzelnen ist aber unmöglich, cf. Bleek-Wellhausen, Einl. S. 257 ff.

<sup>2)</sup> cf. auch Schrader, a. a. O. S. 353.

<sup>3)</sup> Will man mit Ewald Qobolam für einen Namen halten, so würde, da der Stamm קבל im alten Hebräisch nicht nachweisbar ist, derselbe für ein aus dem Aramäischen herübergenommenes nom. propr. angesehen werden müssen, also auch einer wirklichen Bedeutung für unseren Zweck entbehren.

tionellen Bearbeitung getroffen werden <sup>1)</sup>), bieten sie Berührungen mit dem Elohisten. — Was endlich die 30 aus dem Jehovisten angeführten Stellen anlangt, an denen wir elohistische Vocabeln antreffen, so sind sie freilich nach dem sonstigen Verhältniß zwischen dem Lexicon des Elohisten und demjenigen der alten Literatur recht dazu angethan, unsere Verwunderung über den mirus concentus

---

<sup>1)</sup> Wir haben uns im Obigen begnügt, nur diejenigen Stellen auszunehmen, welche aus offen zu Tage liegenden und, wie der Leser aus der vielfachen Uebereinstimmung mit Schrader's Analyse erschen kann, auch von Anderen anerkannten Gründen der späteren Literatur zugewiesen werden müssen. In der That bieten die oben sunhöchst als alt unangefochtenen Stellen keineswegs wirklich sicheres Quellenmaterial dar. Der Uebersicht wegen stellen wir hier kurz die im folgenden hier und da zerstreuten kritischen Bemerkungen über jene Stellen zusammen. 1) Es erregt Aufsehen, daß diese 14 Stellen meist nicht einzelt auftreten, sondern gewöhnlich in größeren Gruppen zusammenstehen : 7, 14, 20. 8, 1, 5, 68. 9, 19, 23. 11, 15, 16. 12, 18, 20, einzeln nur : 5, 30. 10, 15. Das führt offenbar auf den Gedanken, daß sie einer, hier und da in den Text eingreifenden, sei es zufügenden, sei es umarbeitenden Hand ihre Entstehung verdanken. 2) Diese Beobachtung bestätigt sich dadurch, daß wir, wie auf Verabredung, eine Reihe dieser Worte in der LXX vermissen : 5, 30. 8, 1, 5. 12, 20. Diese Auslassungen aus einer bloßen Flüchtigkeit des Uebersetzers zu erklären, geht nicht an, denn die Uebersetzung trägt sonst nicht den Charakter der Eilfertigkeit. Wer z. B. das *היָא עֵינן* 8, 1 übersetzte, hätte auch das *הוּא הַחַד' הַשֵּׁב* 8, 2 wiedergegeben, durch welches der für einen Späteren unverständliche Ausdruck *יָרַח הָאִתְחַנִּים* erklärt wurde. Ebenso wunderlich wäre es, wenn 5, 30 das *וְרָרִים בְּעַם* unübersetzt blieb, dagegen *ב' הַעֵשׂ* wiedergegeben wurde. Die elohistischen Ausdrücke beruhen hier vielmehr auf Interpolation, die z. Th. nicht ohne Absicht ausgeführt wurde. 3) Andere Stellen : 7, 20. 9, 19, 23 gehören größeren oder kleineren Partien an, welche ebenfalls in der LXX fehlen, auch hier hat die LXX zweifellos den älteren Text. 4) Das hierdurch erweckte, für die LXX günstige Vorurtheil wird weiter durch 10, 15 bestätigt, wo die Königsbücher einen ganz sinnlosen Satz bieten, während der Text der LXX gut in Ordnung ist und zur Reconstruction des hebräischen Textes verwerthet werden kann. (cf. zu dem oben Bemerkten auch Wellhausen a. a. O. S. 231 ff.) Werden hierdurch die elohistischen Worte in den Quellen der Königs-



zwischen Elohisten und Jehovisten zu erwecken, wie sie das Erstaunen Ryssel's erregt haben. Giebt man sich aber Rechenschaft über das Verfahren der verschiedenen Redactoren, durch deren Hände unser Pentateuch gegangen ist, ehe er zu seiner jetzigen Gestalt kam, so verschwindet dies Erstaunen völlig. Ryssel scheint ganz auf die Anschauungen Astrucs zurückzugehen, indem er annimmt, daß da, wo sich charakteristische Eigenthümlichkeiten der einen Quelle im Zusammenhang der anderen vorfinden, dieselben an dieser Stelle ursprünglich und also auch der zweiten Quelle eigenthümlich seien. So stand z. B. nach Ryssel's Ansicht auch **חולדות** als ein ursprünglicher Bestandtheil im Zusammenhang des Jehovisten. Wird dies Princip durchgeführt, so hört offenbar jede Möglichkeit der Sonderung der Quellen auf, geht man bei einem Worte wie **אלה חולדות** nicht mehr sicher, dann ist jeder Willkür Thür und Thor geöffnet. Etwas ganz anderes ist es ja, aus der Thatsache, daß sich **חולדות** u. ä. im jehovistischen Zusammenhang findet, den Schluß ziehen, daß der Verf. der jehovistischen Quelle den Elohisten gekannt und aus ihm jenes Wort herübergenommen habe. Dies ist offenbar die eine der zwei Möglichkeiten, wie man sich ein solches Vorkommniß erklären kann. Die andere Möglichkeit ist anzunehmen, nicht durch den Verf. des Jehovisten, sondern durch den Redactor des Hexateuch seien jene genuin elohistischen Ausdrücke in den Jehovisten hineingerathen. Einer von diesen beiden Annahmen zu folgen ist wie es uns scheint deswegen nothwendig, weil die elohistischen

---

bücher abermals um 9 vermindert, so bleiben uns nur 5 : nämlich **מטה** 7, 14. **חנך** 8, 68. **זָכַר** 11, 15, 16. **רָגַם** 12, 18, aber auch diese werden theils durch die bedenkliche Nähe von interpolirten resp. überarbeiteten Stellen verdächtig, theils erwecken sie deswegen Bedenken, weil sie wie **זָכַר** nur durch eine leichte Aenderung der Schreibung aus sonst in den alten Quellen vorkommenden Worten verderben konnten.

Worte im Jehovisten so vertheilt sind, daß sie sich keineswegs über alle Theile desselben gleichmäßig verbreiten, sondern bald hier bald da auftauchen und weil sie weiter häufig in kleineren, leicht abzugrenzenden Stücken als größere Gruppen auftreten <sup>1)</sup>. Weil aber endlich der Redactor durch die Art wie er an gewissen Stellen, z. B. in der Sündfluthgeschichte, mit dem Quellenmaterial verfahren ist, zeigt, daß ihm eine so mechanische Zusammenfügung der Quellen, wie sie der oben angeführte Vater der Pentateuchkritik annahm, fern gelegen hat, daß er vielmehr auch hier und da mit eigener Hand eine Harmonisirung der einander widersprechenden Berichte versuchte etc., so scheint mir hierdurch die zweite der oben angeführten Möglichkeiten hinreichend gerechtfertigt, um mit ihr die Lösung des in Rede stehenden Problems zu versuchen. Endlich sei hier darauf verwiesen, daß die sachliche Kritik, selbstverständlich Hand in Hand mit der sprachlichen, in einer ganzen Zahl elohistisch gefärbter Jehovistenstellen und umgekehrt Einfügungen spätester Art erkannt hat, der Beweis dafür kann selbstverständlich nur im Einzelnen geführt werden: bei Besprechung dieser oder jener derartigen Stelle werden unten die betreffenden Nachweisungen von uns gegeben werden. Es wird sich dabei herausstellen, daß nur an verschwindend wenigen Stellen die elohistischen Worte im Zusammenhang des Jehovisten

---

<sup>1)</sup> Ein verhängnisvoller Fehler Byssel's scheint mir der zu sein, daß er zwischen den oben angegebenen beiden Möglichkeiten einen Mittelweg suchte, indem er die ungefähre Gleichzeitigkeit des Elohisten der Genesis und des Jehovisten annahm, denn anders wird man seine allerdings etwas nebelhaften Aussagen über die perantiquitas der eloh. Sprache nicht auffassen können. Er hat nämlich, wie wir noch weiter unten zu zeigen suchen werden, den tiefgreifenden Unterschied zwischen der eloh. und jehov. Sprache, sonderlich in lexicalischer Beziehung, als einen rein stilistischen aufgefaßt, während derselbe nur aus verschiedener Abfassungszeit begriffen werden kann.

wirklich alt sind, das in Betreff der anderen historischen Quellen des Alterthums gewonnene Resultat wird sich also auch hier bestätigen.

Indessen, wir sind auch hier wieder in der Lage, dem argwöhnischen Leser, der so gern hinter Resultaten, welche durch kritische Beobachtungen gewonnen werden, Ausgeburten tendenziöser Beurtheilung wittert, Concessionen zu machen. Man nehme an, alle unsere kritischen Versuche über die elohistischen Vocabeln in den älteren historischen Büchern seien fehlgeschlagen, die in der Tabelle aufgeführten 78 Stellen seien wirklich für die historischen Bücher aus der Zeit vor dem Exile gerettet, wie will man es denn erklären, daß uns die nachexilischen Historiker: Ester, Esra, Nehem., Chronik dagegen an 229 Stellen elohistische Worte bieten? Man beruft sich auf die große Häufigkeit der Vocabeln *אחזה*, *מנרש* und *מטה* in der Chronik. Offenbar ganz umsonst. Denn selbst wenn wir für jedes dieser Worte 20 Stellen abziehen, bleiben uns immer noch an 170 Berührungspunkte mit den nachexilischen Historikern. Man wendet uns ein, daß seit der Publication des Elohisten durch Esra dies Buch für die spätere Judenschaft eine gewisse Classicität erhalten habe, eine große Zahl jener Berührungen beruhe daher auf willkürlicher oder unwillkürlicher Nachahmung. Wir machen dem gegenüber zunächst auf folgende wichtige Punkte aufmerksam: 1) Die Chronik hat ganze Stücke aus den älteren historischen Büchern in sich unverändert aufgenommen und hierdurch an einer Reihe von Stellen Erscheinungen, die sonst nur in der älteren Literatur vorkommen, conservirt; 2) wir haben ausdrücklich in die Tabelle termini technici nicht eingetragen, die einen großen Theil jener Entlehnungen aus dem elohistischen Gesetzbuche ausmachen würden. Immerhin streichen wir von den 170 bleibenden Stellen noch einmal 70, so daß also nur 100 übrigbleiben. Auch diese sprechen noch deutlich genug. Denn die nach-

exilischen Geschichtsbücher machen kaum die Hälfte des Umfangs der älteren aus, sollten daher die Berührungen beider mit dem Elohisten auch nur gleichstehen, so müßten die alten geschichtlichen Schriften 200 Stellen aufweisen, an denen sich die elohistischen Worte antreffen lassen. Einen deutlicheren Beweis dafür, daß der Elohist in lexicallischer Beziehung mit den späten Schriften auf einer Stufe steht, kann man nicht verlangen.

Faßt man aber das wahre Verhältniß ins Auge, so wird die späte Abfassung des Elohisten ungleich evidenter: von den oben gerechneten 78 Stellen aus der alten Prosa können ja nicht einmal 20 als wirklich gesichert gelten. Hiernach erreichen die Berührungen des Elohisten mit der alten Prosa noch nicht einmal ein Zehnthheil von demjenigen, was sie liefern müßten, wenn sie denen mit Chronik u. s. w. auch nur gleichkommen wollten.

Daß diese Rechnung ungefähr das Richtige trifft, geht auch aus den zahlreichen Aramaismen hervor, denen wir beim Elohisten begegnen. Aus den unten angestellten Einzeluntersuchungen ergibt sich, daß wir deren nicht weniger als 30 nachweisen können. Hierzu kommen wenigstens noch 10, bei denen diese Annahme nahe liegt, besonders wegen der Thatsache, daß sich überhaupt derartige Erscheinungen im Elohisten vorfinden. Denn ist einmal erst eine größere Zahl von Aramaismen in einem Buche sicher gestellt, so haben wir selbstverständlich auch bei anderen, sonst im Hebräischen seltenen und nur in späten Schriften vorkommenden Worten, die sich im Aram. finden, die höchste Wahrscheinlichkeit dafür, daß zu ihrem Auftauchen in der Literatur aram. Einfluß mitgewirkt hat. Etwas über 10 von diesen aramaisirenden Vocabeln finden sich sonst im hebräischen Text des A. T. nicht wieder, einige von ihnen im bibl. Chaldäisch, ein Zeichen davon, daß der Elohist nicht zu den frühesten, vom Aram. be-

einflussten Schriften gehörte, die meisten theilt er jedoch mit der exilischen und nachexilischen Literatur.

Als ein fernerer bedeutungsvoller Umstand ist hervorzuheben, daß uns im Elohisten eine ganze Reihe poetischer Ausdrücke begegnen. Diese Erscheinung finden wir auch in einer anderen Reihe von Schriften nichtpoetischen Inhalts, nämlich bei den Geschichtschreibern des Exils. Die Historiographie, welche damals aufkam, war ja nicht im strengen Sinn objectiver Erforschung des Alterthums unternommen, sondern führte dem Volk die großen Gottesthaten der Vergangenheit und die Sünden der Vorfahren vor die Augen, um es zu vermahnem und zu ermuntern. Sie setzte also neben den exilischen Propheten das Werk der älteren prophetischen und gesetzgebenden Gottesmänner fort. Daher war es natürlich, daß sie sich in ihrem Stil an diese älteren Vorbilder anlehnte, und so wurden theils die geschichtlichen Begebenheiten selbst in schwunghaftem, rhetorischem Ton erzählt, theils geradezu Betrachtungen in dieselben eingeflochten, die ganz im Predigtstil gehalten waren. Aus diesem Grunde erklärt sich das häufigere Vorkommen poetisch-prophetischer Ausdrücke im Stil der exilischen Historiographen, so daß derselbe sehr entschieden gegen die schlichte Erzählungsweise der älteren Quellen absticht. Um nun auf den Elohisten zurückzukommen, so werden wir unten den Nachweis versuchen, daß dessen Lexicon ungefähr 20 derartige, z. Th. auch in den älteren Liedern, gewöhnlich aber bei den Dichtern und Propheten des späteren Zeitalters sich findende Ausdrücke enthält, welche uns theilweise auch von jenen exilischen Geschichtschreibern dargeboten werden. Zum richtigen Verständniß dieser Thatsache ist noch hinzuzufügen, daß die wirklich alte Prosa diesen Ausdrücken ganz fremd gegenübersteht. Man wird daher auch hier wieder auf die Annahme geführt, daß der Elohist, wenn auch selbst nicht im Predigtstil schreibend, doch die Manier der Historio-

graphen des Exils befolgte, theilweise wohl in directer Nachahmung derselben, sich der Ausdrücke eines gewählten, poetischen Stils zu bedienen. Die Richtigkeit dieser Beobachtung wird ferner dadurch bestätigt, daß der Elohist eine sehr bedeutende Verwandtschaft mit den Psalmen zeigt: von den in der Tabelle aufgeführten elohistischen Vocabeln werden an 80 Psalmstellen Beispiele geboten. Unter diesen Psalmen ist nach meiner Ueberzeugung keiner, welcher die Grenze des 7. Jahrhunderts nach oben überschritte, bei weitem die meisten sind auch von Anderen als exilisch oder nachexilisch erkannt. Was für die Vergleichung der Psalmensprache mit derjenigen des Elohisten besonders bedeutungsvoll ist, scheint mir der Umstand zu sein, daß die Uebereinstimmung beider Schriften sich durchaus nicht nur auf Worte beschränkt, welche die Psalmendichter aus dem Elohisten entlehnt haben könnten, z. B. *רקיע*, *שרץ*, *חרו* u. s. w., sondern daß auch eine Reihe anderer Worte, die im Elohisten gar nicht besonders auffällig postirt sind, z. B. *נאנח*, *רניא*, *רבה*, *ראב*, *גוף*, *בקר*, *גוף* sich in den Psalmen wiederfinden. Die Berührung ist hier sichtlich eine unwillkürliche, sie muß darauf beruhen, daß die beiden Bücher ungefähr in derselben Zeit entstanden sind.

Was endlich die Uebereinstimmung des Elohisten mit der spätesten nachexilischen Literatur: Cant., Rut., Koh. und Dan. angeht, so finden sich in der Tabelle 33 Stellen, an denen sich eloh. Vocabeln in diesen Büchern bieten. Da ihr Umfang nur mäfsig über die Hälfte des Deuteronomiums hinausgeht, so ist die Verwandtschaft zwischen ihnen und dem Elohisten um vieles bedeutender als die Uebereinstimmung mit jenem Gesetzbuch.

Wir sehen: von allen Seiten bestätigt sich die exilische Abfassung des Elohisten. Nicht nur der zweiten Periode der Sprachgeschichte muß er seinem Lexicon nach angehören, sondern nach dem Deuteron. ist er anzusetzen.

Mit den exilischen Schriftstellern theilt er nicht nur eine Fülle von Vocabeln, sondern vor Allem auch die reichlichen Aramaismen und mit den exilischen Historikern speciell die Vorliebe für poetischen Wortschatz. Hierzu kommen andere Thatsachen, welche weiter unten ihre Erläuterung finden sollen. Wir bemerken ein allmählich immer stärker werdendes Anwachsen der Anwendung der Pronominalform  $\text{אני}$  gegenüber dem Gebrauch von  $\text{אנכי}$ . Es läßt sich sehr wahrscheinlich machen, daß die Quellschriften der historischen Bücher noch vorzugsweise  $\text{אנכי}$  gebraucht haben, und dieselbe Erscheinung tritt uns im Deuteron. entgegen. Von dem Ende des 7. Jahrhunderts an aber beginnt  $\text{אני}$  zu überwiegen, bis es in Ezechiel, der Chronik und den meisten exilischen und nachexilischen Schriftstellern zur ausschließlichen Geltung gelangt. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Anwendung der Präposit.  $\text{על}$  c. Suff. gegenüber derjenigen des einfachen Verbal-suffixes, sie steigt im Exil ganz bedeutend, entgegen dem Gebrauch der alten Zeit. In beiden Fällen steht abermals der Elohist ganz und gar auf dem Boden des Exils. — Aber auch mehrere syntactische Erscheinungen, welche später ihre eingehendere Besprechung finden sollen, kommen zu den vorerwähnten hinzu, um es immer aufs Neue zu bestätigen, daß von Seiten der Sprachgeschichte sich als einfachste und naheliegendste Annahme die Graf'sche Hypothese erweist.

Oder soll man sich wirklich der Anschauung anschließen, welche die tiefe Kluft zwischen dem elohistischen Buche und der alten Geschichtsschreibung in Bezug auf den Wortschatz daraus zu erklären sucht, daß die elohistischen Worte einer besonderen priesterlichen Sprache angehörten, welche dereinst in den Anfängen des israelitischen Volkslebens gesprochen, durch die Thora fixirt und erst später von der sog. „nichtprophetischen d. h. priesterlichen, staatsmännischen, volksthümlichen Historiographie“

fortgepflanzt worden sei? Abgesehen aber davon, daß wir gerade zwischen der eigentlich prophetischen Historiographie des Exils und dem Elohisten eine Reihe interessanter Berührungspunkte entdeckten, ungerechnet ferner, daß jene, der nicht prophetischen Historiographie ertheilten Epitheta das Sachverhältniß nicht gerade verdeutlichen, jene Hypothese Delitzsch's, welche den Unterschied zwischen der eloh. Sprache und derjenigen der alten Geschichtsbücher als einen mehr stilistischen, als den Gegensatz zweier „schriftstellerischen Strömungen“ aufzufassen sucht, erscheint an sich unannehmbar. Vor allem deswegen, weil sobald wir das streitige Object, den Elohisten, aus unserer Betrachtung weglassen, der Unterschied zwischen jenen beiden Geschichtsschreibungen sich nicht als ein solcher von Strömungen, welche neben einander hergehen können, sondern einfach als eine Differenz zweier Zeitalter ergibt. Von Jener nichtprophetischen historiographischen Strömung wissen wir vom 7. Jahrhundert an bis zu den ersten Anfängen der hebr. Literatur hinauf gar nichts, erst kurz vor dem Exil beginnt ihr Wortvorrath plötzlich in der Literatur lebendig zu werden — aber auch hier vorzugsweise bei Propheten und Dichtern. Sodann ist zu beachten, daß der Unterschied zwischen jehov. und eloh. Sprache durchaus kein bloß stilistischer ist, auch keineswegs als Gegensatz zweier theologischer Schulen angesehen werden kann, welche für göttliche Dinge und was mit ihnen in Zusammenhang steht verschiedene termini ausgeprägt hatten. Vielmehr für die Gegenstände des gewöhnlichen Lebens: für Besitz und Erwerb, für schreien und schluchzen, für fürbitten und bundschließen, für zeugen und sterben, für Fürst und Stamm, für auskundschaften und steinigen werden grundverschiedene Bezeichnungen gebraucht. Und dazu die auffallende Thatsache, daß die eloh. Vocabeln zum Theil Aramaismen sind oder dringend dem Verdachte von Aramaismen unterliegen, sowie daß eine Reihe außer-



lexicalischer Erscheinungen im Eloh. der späten, exilischen Sprache angehören — macht Delitzsch diese Thatsachen auch nur einigermassen verständlich durch seine Annahme?

Indessen, es ist noch eine Hypothese zu besprechen, welche wenigstens einen Theil des Elohisten für das Alterthum retten will. Ryssel giebt zwar zu, daß in den gesetzlichen Partien des Elohisten sich eine solche Zahl von Aramaismen und Zeichen später Abfassungszeit fänden, daß man sie in das Exil verlegen müsse, die geschichtlichen Theile in Genesis und Exodus aber glaubt er für alt halten zu können. Zunächst sei bemerkt, daß, was er an Spuren höchsten Alterthums in ihnen nachzuweisen sucht, weiter unten kritisirt werden wird. Es wird sich da herausstellen, daß dies Urtheil auf unzureichender Information beruht. Weiter ist dem gegenüber darauf aufmerksam zu machen, daß Ryssel selbst in den geschichtlichen Partien des Exodus vor Cap. 25 Aramaismen wie ערף und הערף nachgewiesen hat, und daß es dem gegenüber inconsequent ist, Worte wie אנו und נאק, die man, wenn sie einige Capitel später vorkämen, für Aramaismen erklären würde, hier anders zu beurtheilen. Sodann erlauben wir uns, auf folgenden Schatz elohistischer Vocabeln der historischen Genesis- und Exoduspartien hinzuweisen, welche theils Aramaismen sind, jedenfalls aber nur in den späteren und spätesten Büchern des A. T. sich finden : מורשה רמה, שקט, רחף, שכך, נקה, פנע, סרך, נקבה, הקים בריח, אחזה, שרץ, מטרים, רכש, רקיע, רמות, מידה, (cf. unten), שיבה, אכלה, נאחו, גוע. Wie soll man die Uebereinstimmung der späteren Zeit mit dem Elohisten in Bezug auf diese Worte beurtheilen? Die Annahme, daß die exilischen Schriftsteller sie aus der alten eloh. Sprache entlehnt hätten, ist deswegen unmöglich, weil eine Reihe dieser Worte sich in der Genesis und Exodus nur an äußerst wenigen Stellen finden, man müßte geradezu glauben, die exilischen Schriftsteller hätten dieselben mit der Absicht, sie sich anzu-

eignen, aus dem Verborgenen hervorgesucht. Ja man müßte noch weiter gehen und sich zu der Meinung bekennen, diese künstlich belebten eloh. Vocabeln hätten dann die Fähigkeit gehabt, noch weitere Sprößlinge hervorzubringen, denn, im Elohisten nur in *einer* Derivation auftretend, zeigen sie sich im Exil in einer ganzen Reihe verbaler und nominaler Derivate. Wodurch aber werden diese Fragen einfacher und überzeugender beantwortet, als durch den Gedanken der späten Abfassungszeit auch dieser Partien des Elohisten? Die Auseinanderreißung des Buches beruhte ja nur auf einer Hypothese, das natürlichere ist, die Einheit der gesetzlichen und historischen Partien anzuerkennen, also da auch diese spätes Sprachgut und Aramaismen aufweisen, sie ebenfalls in das Exil zu versetzen. Hierzu kommt ein wichtiger, von Ryssel gar nicht beachteter Umstand: in Bezug auf die Verwendung des ימ und das נח c. Suff., also in höchst signficanten exilischen Erscheinungen stimmt die Genesis ganz zu den gesetzlichen Stücken des Elohisten.

Wir gehen nunmehr dazu über, die einzelnen Erscheinungen des elohistischen Lexicons nach einander zu besprechen und theilen die vorhandenen Vocabeln der Uebersicht wegen in Aramaismen und echthebräische Worte, doch wird sich zeigen, daß beide Kategorien nicht streng auseinandergehalten werden können.

---

## I. Das Lexicon des Elohisten.

---

### 1) *Aramaismen.*

Zu dieser Classe hat Ryssel bereits werthvolle Beiträge geliefert. Immerhin hätte ihnen נח das Gefährt nicht entzogen werden sollen, denn wenn wir dies Nomen noch

einmal im Deuteriojes. wiederfinden, so war diese Thatsache offenbar kein Gegenbeweis gegen einen Aramaismus, das targumische Aramäisch bietet  $\text{צָבָא}$  für denselben Begriff.

Fraglich kann es sein, ob hierher  $\text{קָלַט}$ , das wir in Verbal- und Nominalformen beim Elohisten antreffen, gehört, die Chronik, welche das Wort einzig sonst noch bietet, könnte dasselbe einfach herübergenommen haben; aber das häufige Vorkommen des Stammes im Aramäischen ist doch der Annahme eines Aramaismus günstig.

Sehr lebhaft ist die Annahme, daß  $\text{הַקִּים בְּרִית}$  in diese Classe zu setzen sei, bestritten worden. Aber wenn wir den sonstigen Sprachgebrauch von  $\text{הַקִּים}$  vergleichen, scheint mir diese Annahme doch durchaus geboten. Nach gewöhnlichem Hebräisch würde  $\text{הַקִּים בְּרִית}$  bedeuten „einen Bund halten“, aber durchaus nicht so viel sein als „denselben schließen.“ So finden wir Jer. 34, 18 als Parallelausdruck zu  $\text{אֵת בְּרִיתִי אֲתָהּ הַעֲבִירִים}$  die Worte:  $\text{אֲשֶׁר לֹא הָקִימוּ אֵת}$   $\text{דְּבַר הַבְּרִיתָהּ אֲשֶׁר כָּרַתָּ לְפָנַי}$  cf. 35, 16 und hiernach auch v. 14. So auch vom Gelübde 44, 25, von den Worten der Thorah Deut. 27, 26 oder Worten Gottes überhaupt 1 Sam. 15, 13. Neh. 5, 13. Sehr instructiv ist die Wendung 2 Reg. 23, 3 der König Josia macht (כָּרַת) einen Bund vor Jahveh  $\text{לְהַקִּים אֵת דְּבַר הַבְּרִית הַזֹּאת הַכְּתוּבִים עַל-הַפֶּסֶק}$ . — In ganz derselben Weise ist die Wendung  $\text{הַקִּים אֵת הַשְּׁבוּעָה}$  Gen. 26, 3 beim *Jehovisten* und bei Jer. 11, 5 gemeint, cf. dieselbe Redensart mit  $\text{בְּרִית}$  Deut. 8, 18. Ja selbst in nachexilischen Schriften wird bei Reminiscenzen an das Deut. noch auf diese Bedeutung der Phrase zurückgegangen. Neh. 9, 8. Dan. 9, 12. Ps. 119, 38. Das merkwürdigste ist nun, daß dieser durchgängige hebräische Sprachgebrauch sich auch innerhalb des Elohisten erhalten hat, ein Beweis wie feste Wurzel er im Sprachbewußtsein geschlagen hatte. Lev. 26, 9 soll freilich hiermit nicht gemeint sein, denn es scheint dies Cap. noch einer Zeit vor Abfassung des Priestercodex anzugehören und reproducirt

demnach ganz selbstverständlich den überlieferten Usus. Aber Nu. 30, 14 finden wir als dem **הִסֵּר נָרַר** entgegengesetzten Begriff das **הִקִּים נ'**, also wenn auch nicht wie es nach gemeinem Sprachgebrauch heißen müßte, ein „halten“ des Gelübdes, so doch ein „bestätigen“ desselben. Wie sollen wir es nun erklären, daß von diesem scheinbar unverrückbaren Herkommen dennoch abgegangen wird an zwei Stellen des Ezech. 16, 60, 62 und im Elohisten? Diese Uebereinstimmung aus einer Benutzung des elohistischen Buches durch Ezechiel ableiten, würde nur eine Zurückschiebung der Frage bedeuten: es gälte dann wieder die Entstehung des Sprachgebrauchs beim Elohisten zu erklären und dies würde, angesichts der Stelle Nu. 30, 14 doppelt schwierig sein. Fragen wir daher zunächst, wodurch kann Ezechiel dazu veranlaßt sein, sich von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu emancipiren, so ist die Antwort auf diese Frage im Hinblick auf die sonstigen Aramaismen des Ezechiel durch die Thatsache gegeben, daß im aramäischen **קָם** resp. **مُكَمَّ** die Feststellung, die Abmachung bedeutet, und die Wendung **קָם קָם** Gen. 9 geradezu als Uebersetzung von **הִקִּים בְּרִית** erscheint<sup>1)</sup>. Offenbar ist nun, wenn man eine Nachahmung des Ezechiel durch den Elohisten annimmt, auf alle Räthsel die Lösung gefunden: jener von Ezech. herübergenommene Ausdruck vermochte nicht den Sinn für den gewöhnlichen Gebrauch dem Elohisten zu rauben, er hielt denselben in etwas modificirter Wendung Num. 30, 14 fest. Von diesem aramaisirenden Gebrauch des Priestercodex ist endlich auch die Wendung des späten Psalms 78, 5 abhängig: **קָם הָאֱלֹהִים**. Schliesslich sei noch bemerkt, daß an ein hohes Alterthum gerade dieser Redensart und an einen zeitlichen

<sup>1)</sup> Die Verantwortung für die syr. **كَمَّ كَمَّ** trägt freilich, soweit ich sehen kann, die Peschita an den Stellen, wo sie **הִקִּים בְּרִית** übersetzt, allein.

Vorzug derselben vor der jehovistischen כרה ברִיה deshalb gar nicht gedacht werden kann, weil diese sich bei weitem näher an den sinnlichen, concreten Vorgang bei der Bundesschließung und an die Grundbedeutung von כרה ברִיה  $\sqrt{\text{סרה}}$  schneiden hält, während jene כרה ברִיה bereits in ganz abgeblaßter, abgegriffener Bedeutung denkt. Von diesem Gesichtspunkt aus werden wir nun auch im Stande sein, das Vorkommen von סרף für Bedrückung richtig zu beurtheilen — für das Aram. ist die Bedeutung fricare, comminere sicher gestellt, das Wort findet sich außer dem Elohisten nur bei Ezechiel — das spricht doch neben וקום כרה ברִיה laut genug.

Was נקבה angeht, so kann allerdings das Vorkommen des Stammes נקב auch in der älteren Literatur beim JE, bei Amos u. s. w. die Annahme bedenklich erscheinen lassen, dasselbe als einen Aramaismus zu bezeichnen, obwohl es immerhin bestehen bleibt, daß die Form נקבה in der Bedeutung „weiblich“ nur bei Jer., dem Deuteron. und im Aramäischen sich findet, jedenfalls fällt es unter diejenigen Nomina, welche einer späten Literaturperiode angehören. Bei נקר ist die Entscheidung, ob es allein dem Eindringen des Aramäischen in das Hebräische seinen Ursprung verdankt, noch schwieriger, denn schon die alte Literatur bietet ein Nomina נכור in der Bedeutung „mas“. Von höchster Bedeutung aber ist es, daß durch die Anwendung dieses Nomen sich nicht nur der Jehovist, cf. Ex. 23, 17. 34, 23, vom Elohisten, sondern auch die alte Literatur von der neueren unterscheidet. Denn im Deuteron., das allerdings 16, 16 das jehovistische Gesetz citirt und 20, 13 ebenfalls dem Jehovisten folgt, steht sich der Gebrauch dieses und jenes Nomen noch gleich, von Jeremias ab aber finden wir נכור nicht mehr vor. Da Ri. 21 erst spät seine jetzige Gestalt erhalten hat (cf. auch ערה) und Jos. 4, 5, einem ganz überarbeiteten Stück angehörig, einen sehr überfüllten Text zeigt, so bleibt aus der alten

Literatur nur 1 Reg. 11, 15 f. <sup>1)</sup> als Zeuge für וָקָר übrig, also 2 Stellen gegen 20 die der späteren und spätesten Zeit der Sprachgeschichte angehören!

Dagegen scheint mit größerer Sicherheit רָגַם als ein Aramaismus bezeichnet werden zu können: wenn wir vom Elohisten absehen, ist das erste Buch, welches es bietet, das Deuterion. Vorher herrscht in der ganzen alten Literatur das genuin hebräische סָקַל, dasselbe kommt 7 mal beim Jehovisten Ex. 8, 22. 17, 4. 19, 13. 21, 28, 29, 32. Jos. 7, 15 und an 7 Stellen der historischen Bücher, welche von dem Verdacht der deuteron. Uebersetzung gänzlich frei gesprochen werden müssen, vor: 1 Sam. 30, 6. 2 Sam. 16, 6, 13. 1 Kön. 21, 10, 13 ff. Im Deuteronomium selbst ringt der alte Sprachgebrauch noch erfolgreich mit dem neuen: 4 Stellen mit סָקַל 12, 11. 17, 5. 22, 21, 24 stehen gegen eine mit רָגַם. Von da an verschwindet סָקַל: eine exilische Schrift Jes. 62, 10 bringt es noch einmal in der auch durch Jes. 5, 2 vertretenen Bedeutung „von Steinen säubern“. Ezechiel braucht 2 mal רָגַם, ebenso der Redactor der Königsbücher 1 Reg. 12, 18 und die Chronik (2 mal). Außerdem erscheint der Stamm in 2 nach-exilischen Namen רָגַם 1 Chron. 2, 4 f. und סָקַל Sach. 7, 2, in dem späten 68. Psalm v. 28 (רָגַם) und Prov. 26, 8

---

<sup>1)</sup> Ob an diesen Stellen וָקָר wirklich ursprünglich ist, wollen wir hier dahingestellt sein lassen, unter keinen Umständen aber verdiente die Vermuthung Wellhausen's, daß es an denjenigen Stellen der älteren Literatur, wo wir es jetzt finden, für das in früherer Zeit gebräuchliche וָקָר punktiert sei, die Zurückweisung, welche ihr von Ryssel S. 78 Anm. widerfährt. Denn daß man ursprünglich die *matres lectionis* in Mitten der Worte nicht zu schreiben pflegte, dürfte Ryssel nach Mesa und Eschmunazar schwerlich bezweifeln wollen, und da man nach dem Exil nur noch וָקָר sprach, so lag die falsche Aussprache und Schreibung des וָקָר an weniger oft gelesenen Stellen wie 1 Reg. 11, 15 f. sehr nahe.

מְרַמֵּם. Sein häufiger Gebrauch schon im biblischen und dann im späteren Aramäisch ist bekannt.

Zur Vergleichung mit einem aramäischen Sprachgebrauch veranlaßt ferner das elohistische מְרַמֵּם sich festsetzen in einem Lande, ein Gebrauch, der außer Gen. 47, 25. Num. 32, 30 nur noch Gen. 34 und Jos. 22, in zwei vom Hexateuchredactor herrührenden späten Stücken vorkommt und auch in der sonstigen Anwendung des Stammes מְרַמֵּם im Hebräischen nur eine einzige Analogie hat, die ebenfalls sehr spät herabführt. Ich meine die Verwendung des Part. Pass. מְרַמֵּם im intransitiven Sinne in dem, sonst wie bekannt stark aramäisch tingirten Hohenliede. Mangeln hierfür jegliche Erklärungsgründe aus dem hebräischen Sprachgebiet, so ist uns das Räthsel sofort gelöst, wenn wir das Aramäische vergleichen. Denn hier hat מְרַמֵּם ebenfalls intransitive Bedeutung: den מְרַמֵּם חַרְבִּים im Hohenliede entspricht im Syrischen <sup>1)</sup> der مְرַמֵּם = omnipotens. Ebenso wenig kann der aramäische Einfluß in einem Stamme wie צַמַּח verkannt werden. Gehen wir dem Gebrauch des Verbi, dessen Nomen צַמַּח sich wahrscheinlich zwar nicht im Priestercodex selbst, aber doch in dem Codex Lev. 17—26 findet: C. 25, 23, 30, näher nach, so finden wir, daß dasselbe vor dem Ende des 7. Jahrhunderts nicht auftaucht, dann aber sowohl in als nach dem Exil in der Poesie in Geltung bleibt. Hiob und Klagelieder bieten es, ferner die späten Psalmen: 69. 73. 88. 94. 101. 119. 143, von früheren, aber wie leicht zu sehen ist, die Grenze der zweiten Periode der Sprachgeschichte nach oben auch nicht überschreitenden Psalmen: 54 und 18. Dagegen haben wir gerade für seinen Begriff eine ganze Reihe von echt hebräischen Ausdrücken, welche ebenfalls die Poesie

<sup>1)</sup> In Betreff weiterer Erscheinungen der Art im Syrischen cf. Nöld. Syr. Gramm. Leipzig 1880. § 280. S. 193.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrgang 1. 1881.

nicht verschmäht. Außerordentlich heikel ist es, zu entscheiden, ob das bekannte Kreuz der Etymologen עשר עשר ein echt hebräisches Wort sei, oder nicht. Der Elohist bietet es 6 mal gegen einmaliges אחר עשר Jos. 15, 51, im Zusammenhange des Jehovisten dagegen finden wir nur אחר עשר Gen. 32, 23. 37, 9 und dem entsprechend in den älteren historischen Büchern 1 Reg. 6, 38. Im Deuteron. und bei Ezechiel halten sich beide die Waagschale cf. Deut. 1, 2 f. Ez. 30, 20. 31, 1 gegen 26, 1. 40, 49, während bei Jeremia 1, 3. 39, 2. 52, 5 עשר ע' überwiegt cf. 52, 1. Der Redactor der Königsbücher sagt, wohl unter dem Einfluß seiner älteren Quellen (cf. I 6, 38), lieber ע' אחר II 9, 29. 23, 36. 24, 18 gegen II 25, 2. Die Chronik, wiederum abhängig von den Königsbüchern, bietet doch nur 2 mal ע' אחר II 36, 5, 11 gegen 5 maliges ע' עשר I 12, 13. 24, 12. 25, 18. 26, 14. 27, 14. Sacharjah endlich hat nur ע' עשר 1, 7. Man sieht: der Elohist rangirt hier ungefähr mit der Chronik: in dem Kampf, den das unbestritten alte ע' אחר mit ע' עשר von der Zeit des Deuteron. ab, anfänglich mit unentschiedenem Erfolg, führt, unterliegt es schließlich fast ganz, und in diesem Stadium finden wir die Sachlage beim Elohisten. Bei einem Zahlwort ist dieses Resultat von besonderer Wichtigkeit <sup>1)</sup>.

Auch ע' ע' wird man für einen Aramaismus halten müssen. Es findet sich außerhexateuchisch nur Deut., Ezech. u. Ps. 105, über sein Vorkommen im Aram. cf. Ges. Thes. bei ע' ע'. Einmal bietet es sich im jehovistischen

<sup>1)</sup> Beachtenswerth erscheint bei den schwierigen Fragen, welche dieses Wort zu beantworten giebt, eine mir von Prof. Wellhausen mitgetheilte Vermuthung, daß dasselbe von dem assyrischen Zahlwort für eins „istin“ cf. Ménant Syllabaire Assyrien P. II S. 880 abhängt. Hätten die Israeliten dieses Wort von den Euphratsemiten angenommen, dann wäre das späte Auftreten desselben in der hebräischen Literatur mit einem Schlage erklärt. cf. auch Stade, hebr. Gramm. S. 218.



Zusammenhänge Ex. 7, 28, bei Beschreibung der Froschplage. Dafs aber der Redactor den zweiten Theil des Berichtes über die Plage aus dem Jehovisten wegliefs und durch das entsprechende Stück aus dem Elohisten ersetzte, sich also hier einen stärkeren Eingriff erlaubte, ist allgemein anerkannt. Unter diesen Umständen ist es geradezu nothwendig, den Satz 'וְשַׁרְיָן רִיבֵּר צִט' mit seinem gut elohistischen aber ganz unjehovistischen Ausdruck auf die Rechnung des Redactors zu schreiben, besonders da der Ausdruck : ich schlage dein Gebiet mit Fröschen, so dafs wimmeln soll der Strom von Fröschen u. s. w. kein sehr gelenker genannt werden kann.

Ohne Zweifel ist ferner קָרַן ein Aramaismus : seine Häufigkeit im Chaldäischen und Syrischen ist bekannt, in der vorexilischen Literatur tritt es niemals auf, so dafs auch Ryssel S. 46 sich zu der Bemerkung veranlafst sieht : id nomen libri Elohistici proprium Ezechieli in mentem venisse videtur. Da aber 'קָרַן gar kein specieller Terminus ist, sondern eine ganz allgemeine Bezeichnung für „Gabe“, „Darbringung“, so begreift man nicht, wie Ezech. auf die Bildung dieses Ausdrucks gekommen sein sollte. Er war vielmehr, nach der Art wie er ihn erwähnt zu schliessen, aus dem Aramäischen schon längst in der Volkssprache eingebürgert.

Ebenso unzweifelhafte Aramaismen scheinen mir מִנָּה und מִנָּה zu sein. Was den Gebrauch von מִנָּה angeht, so findet sich das Niph. und das Nomen dieses Stammes vorzugsweise in exilischen und auch in nachexilischen Stellen. Alle vorexilischen Schriften, die den Stamm bieten Prov. 29, Hiob, Ps. 6, 31, 38, werden nur vermuthungsweise in diese Zeit versetzt, können aber auch wohl jünger sein, diesen stehen 14 exilische Stellen zur Seite — endlich findet sich das Verbum auch bei Joel. Bekannt ist der häufige Gebrauch des Wortes im Aramäischen. Da wir in der ganzen althebräischen Literatur keine Spur



2) *Echt hebräische Wörter.*

Es ist oben bereits bemerkt worden, daß der überwiegende Theil dieser Vocabeln der späten Sprache angehört, oder doch wenigstens in der älteren Literatur sehr selten erscheint. Der Nachweis dieser Behauptung wird weiter unten an einigen eclatanten Beispielen gegeben werden, zunächst beschäftigt uns die Aufgabe, den poetischen Charakter einer Reihe dieser Ausdrücke zu belegen.

Derselbe wird bei נָע nicht bezweifelt werden können, es findet sich außer bei Sach., also doch auch in gehobener Rede, nur in Hiob, Threni und den Psalmen. Nicht anders dürfte נָשָׂא beurtheilt werden können, wir begegnen ihm nur in sentiöser Rede oder im Predigtstil außer in eigentlich poetischen Schriften: übrigens ist dies Wort, wie die Tabelle ausweist, der älteren Sprache auch nicht fremd. Wie dieses, so finden wir auch die meisten anderen Worte dieser Kategorie in den schwungvollen Reden des Deuterjesaia. Hierher gehört das bereits oben erwähnte פָּנָה fürbitten, sonst noch im Hiob und bei Jeremia, hierher auch שִׁיבָה in der übertragenen Bedeutung „Greisenalter“ cf. Ps. 71 und 82, Deut. 32, Rut; außerdem bietet es auch der höhere Stil des Exils Ri. 8, 32. Gen. 15, 15 und nach ihm endlich die Chronik. In der alten Prosa wird es nur in seiner eigentlichen Bedeutung angewendet cf. Gen. 42, 44. II Reg. 2 und hiermit Hos. 7, 9. Hiob 41, 23. Ebenfalls deuterjesaianisch ist רָנַע, sonst 4 mal im Hiob, 4 mal in Pss. und Thren. und, ganz parallel dem שִׁיבָה in der Chronik, einmal bei Esra in der Prosa <sup>1)</sup>. Die ältere naive

<sup>1)</sup> Ex. 33, 5 gehört nicht der alten Prosa, sondern dem Deuteronomisten an. 1) Haben wir an dieser Partie der Exodus-Geschichte unendlich häufig die Versicherung erhalten, daß Gott nicht mit dem Volk hinaufziehen könnte. Auch Dillm. streicht diese Worte in v. 3. 2) Die Wendung „ihr seid ein Volk steifen Nackens“ findet sich nur

Geschichtsschreibung bietet den Ausdruck nie. Ebenso wenig wendet sie das bombastische מבלערי „ausgenommen“ an, vielmehr sprechen hier wieder 4 Stellen aus Deuterjesaia und der 18. Psalm für poetischen Charakter. Die zwei noch übrigen Stellen, an denen es sich findet: Jes. 36, 10 und Jer. 44, 19, sind wiederum der schwungvollen, auf hohem Kothurn daherschreitenden späteren Geschichtsdarstellung eigen. Jes. 36, 10 ist ganz nach dem Muster der Rede des Assyrsers beim wirklichen Jesaia gebildet cf. Jes. 10, 8—11. Was die andere Stelle anlangt, so kann auch sie ihren poetischen Charakter nicht verleugnen: Eigentlich reden die männlichen und weiblichen Exulanten v. 15, aber der Darsteller wird von seinem Feuer so hingerrissen, daß er die Weiber plötzlich derartig redend einführt, als wären ihre Männer gar nicht mitanwesend. Man vergleiche außerdem das Ende des 17. Verses, den Parallelismus der Glieder, die Paronomasie am Schluss, die genaue Uebereinstimmung der Antwort Jeremia's v. 21, die ganz in dem vom Deuteron. abhängigen Stil der damaligen Zeit gehalten ist, mit dem was v. 17 gesagt war u. s. w. Stellen wir ein anderes, allerdings nicht bei Deuterjesaia vorkommendes Wort neben מבלערי, so wird dasselbe erhellen. Num. 6, 9 lesen wir בפסוע פסאם, Num. 35, 22 בפסוע — das erste findet sich nur noch in hochpoetischen Stücken: Jes. 29, 5. 30, 13; dieses tritt nur noch bei Hab. 2, 7 und in dem gewählten Stil der Prov. 6, 15 und 29, 1 hervor. Man betrachte die Stellen und den ganzen Charakter der Ausdrücke, besonders des ersten genau und

---

noch in Stücken des Deuteronomisten: so C. 84, 9 cf. Wellhausen, Jahrb. XXI, S. 555, so 82, 9 cf. Wellh. S. 561, wie auch Dillm. zu 88, 8, 5 diese Worte als Zusätze des Bearbeiters bezeichnet. Sie finden sich nur noch Deut. 9, 6, 18. cf. 81, 27. 9, 26 und in einer Reihe späterer vom Deuteron. abhängiger Stücke. Also auch hier נע in der blühenden Prosa des Exils.

frage sich — würde man diesen Ausdruck in den alten einfachen Erzählungen sich denken können? Ja würde man überhaupt auf den Gedanken kommen, er könne in der Prosa gebraucht sein, wenn er nicht in den beiden Stellen aus Num. vorkäme? Wenn er sich hier findet, so kann dies nur wie bei מבלעדי daher rühren, daß ihn der Elohist der künstlichen, predigenden Geschichtsdarstellung entlehnte, wie wir sie nach dem Deuteron. im Exil öfters treffen. — Eine ganz verwandte Erscheinung ist מקהר Gen. 23, 6. Nie bietet uns die alte Prosa dies Wort, wohl aber liefern es ältere poetische Stücke, aus denen es dann wie die vorigen von den paränetischen Geschichtsschreibern des Exils entlehnt werden mochte. So finden wir es Ex. 15, 4 und in den echt jesaianischen Weissagungen 22, 7. 37, 24<sup>1)</sup>, einmal bei Jeremia 22, 7 und 4 mal bei Ezechiel. Auch nach dem Exil findet es sich, sogar im Plural: Dan. 11, 15. — Unverkennbar ist weiter der poetische Charakter des schon in alten Liedern gebrauchten Gottesnamens: מל עדי. Wo er beim Jehovisten vorkommt, ist er rein poetisch: Gen. 49, 25. Num. 24, 4, 16, hierzu stimmt sein häufiger Gebrauch im Buch Hiob. Besonders scheint dies Buch dazu beigetragen zu haben, das Wort bei der höheren exilischen Schriftstellerei in Aufnahme zu bringen: die prophetische Sprache dieser Zeit wendet es an: Ezech. 2 mal, Jes. 13, 7. Joel, nicht minder aber die prosaische: Rut 2 mal, der Elohist 5 mal und der Redactor des Hexateuch Gen. 43, 14 im jehovistischen Zusammenhang. Offenbar wäre es ein Verstoß gegen alle gesunde Kritik,

---

<sup>1)</sup> Nachdenklich macht an dieser Stelle der Umstand, daß die Parallele in 2 Reg. 18—20, deren Text fast durchgängig, sonderlich aber auch für die Weissagung 37, 22—32 der bessere ist, hier nicht מקהר sondern מקהור bietet. Da durch Jer., Ezech. und Daniel מקהור für die spätere Zeit gesichert ist, so legt es sich nahe, daß wie Jes. 37, 24 auch 22, 7 מקהור das ursprüngliche war.

anzunehmen, der Ausdruck, der in der ganzen vorexilischen Prosa niemals vorkommt, sei an dieser Stelle im Jehovisten ursprünglich — auch Dillm. weist ihn dem Bearbeiter zu.

Ist es nach den vorerwähnten zehn einigermaßen schlagenden Beispielen noch nothwendig, ausführlich auch den poetischen Charakter folgender elohistischer Ausdrücke darzuthun? כרו nur noch bei Jeremia und Jes. 34, 11; חרו Jes. Jer. Hiob, Deut. Deuterijos. (4 mal), Pseudojes. (2 mal), Ps. 107 und in der exilischen Prosa I Sam. 12 (2 mal); רפה nur noch bei Hiob (4 mal) und Jes. 14; רחף im Lied Mosis und bei Jerem.; מלקוח nur noch im Deuterijos.; מנורים Hiob, Thren., Ps. 55 und 119, Ezech.; הניא und חנאה Hiob, Ps. 33 und 141; שחק Ps. 18, Hiob, Deuterijos., cf. auch das Derivat שחקים, das nur an poetischen Stellen erscheint; רדה in 4 Psalmen, Deut., Jer., Thren., Ezech., Jes. 14 und in ganz später Prosa an 5 Stellen. Bei צמה, das oben als Aramaismus besprochen wurde, trifft mit dieser Eigenschaft auch die eines poetischen Wortes zusammen: Hiob, Threni und 10 Psalmen. Auch אנה und נאק, besonders in den Nominibus, scheinen unter dieselbe Kategorie zu gehören <sup>1)</sup>.

Nicht gerade dem poetischen Sprachgebrauch, aber ebenfalls sicher einer von der alten Prosa durch eine breite Kluft geschiedenen Literaturperiode gehört ferner das Verbum חיר auskundschaften an. Die alte Bezeichnung für seinen Begriff ist רגל: aufser dem jehovistischen Zusammenhang, der dies Verbum 14 mal bietet, kommt es nur in unbestritten alten Stücken des Richterbuchs 18, 2, 14, 17, der Samuelisbücher I 25, 4. II 10, 3. 15, 10. 19, 28, aufserdem Deut. 1, 24, das den *Jehovisten citirt*, und in der Chronik I 19, 3 *der Parallelstelle zu II Sam. 10, 3* vor. Also vom 7. Jahrhundert ab verschwindet es völlig und

<sup>1)</sup> Aa. wie שכך, נקב, verfluchen etc. sind an zu wenigen und wenig significanten Stellen vertreten.

wird nur künstlich durch Citate aus der älteren Literatur belebt. **חיר** dagegen, das 9 mal beim Elohisten vorkommt, finden wir auferdem noch im Qoheleth und der Chronik, beim Deuteronomisten, Ezechiel und Hiob und an 3 Stellen der geschichtlichen Bücher, die aber, wie leicht zu zeigen ist, entweder corrumpt oder der späteren Bearbeitung zuzuschreiben sind. In Betreff von 1 Reg. 10, 15 dürfte dies Jeder ohne Bedenken zugeben. Denn eins von beiden angeführten Merkmalen trifft hier sicher zu; daß **אנשי ההרים** hier nicht am Platze sein können, ist völlig einleuchtend: das *φοροι των υποτεταγμενων* der LXX könnte vielleicht auf **ענשי הנרים** leiten, weder **הררים** (Then.) noch **הנכבשים** (Böttch.) sind recht befriedigend. Selbst aber, wenn wir annehmen wollten, der Text sei ganz rein erhalten, so würde doch die Erwähnung der **פחות**, einer persischen Würde, mit persischem Titel an dieser Stelle dieselbe ganz sicher der späteren Bearbeitung zuweisen, denn das Vorkommen dieses Titels vor dem Exil ist, an sich sehr unwahrscheinlich, wirklich höchst problematisch. Wegen dieser deutlich sprechenden Instanz ziehe ich die letztere Annahme vor. Dann erklärt sich auch, wie das **רכלים**, das uns nur (außer der fraglichen Stelle Lev. 19) in späten Büchern begegnet, an dieser Stelle auftauchen kann <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Daß das Vorkommen des Titels Jes. 36 und 2 Kön. 18 sowie Jer. 51 mehr für als gegen obige Behauptung spricht, brauche ich kaum zu bemerken. Etwas schwieriger liegt die Frage 1 Reg. 20, 24. Sicher ist, daß der Vers den Zusammenhang in der störendsten Weise unterbricht, daß das **ואתה** v. 25 die richtige Fortsetzung zu v. 23 bildet und nach v. 24 gar nicht verständlich ist, da schon v. 24 eine Aufforderung an den König gerichtet hatte. Ferner aber erscheint die Aufforderung v. 24 durch den Lauf der Begebenheiten nicht begründet, auch wird im folgenden nicht erzählt, daß der König ihr Folge gegeben habe, das **ויעש כן** v. 25 findet in v. 26 seine Fortsetzung und kann sich daher auch nur wieder auf das in v. 23 und 25 Angerathene beziehen, nicht aber den Inhalt von v. 24 im Auge haben. Auferdem denke man sich den eben geschlagenen Ben Hadad 32 Könige, die ihm

Ebensowenig läßt sich das וַיִּצְרֶינָה Ri. 1, 23 halten. Schon an sich wäre der Ausdruck : und es kundschafte das Haus Joseph gegen Beth-El, oder es ließen d. J. auskundschaften gegen B.-E., mindestens ungeschickt, sodann aber sind nachher gar keine Kundschafter sondern Wächter erwähnt, die einen Mann aus B.-E., der sich durchschleichen will, auffangen, weiter setzt der vorangehende Vers, nach welchem die J. bereits nach B.-E. hinaufgezogen sind, bereits die Ankunft des Heeres vor B.-E. voraus. Endlich aber, was das wichtigste ist, hat die LXX (Al. : *καὶ παραναβαλον καὶ κατεσκεφαντο εἰς Βαιθηλ*; Vat. : *καὶ παραναβαλον οἶκος Ἰσραὴλ κατὰ Βαιθηλ*) statt des וַיִּצְרֶינָה ein וַיִּצְרֶינָה gelesen. Dieses Verbum paßt allein zu dem folgenden כ, denn es wird ganz gewöhnlich mit einer Präposition, welche die feindselige Richtung gegen die belagerte Stadt angiebt, verbunden cf. I Sam. 16, 17. II 11, 1. 16, 5. Jes. 39, 1. Es ist daher ohne Zweifel das וַיִּצְרֶינָה durch die undeutliche Aussprache eines Dictirenden in den Context gekommen und aus וַיִּצְרֶינָה verderbt. Wenden wir uns endlich Num. 10, 33 zu, wo וַיִּצְרֶינָה wie es scheint in einem jeho-

beigestanden haben, absetzend, Satrapen an ihre Stellen bringend und dann *לחשובת השנה* v. 26 schon wieder mit einem Heere sich Ahab gegenüber stellend! Ob die Nachricht des 24. Verses auf einem wirklichen Mißverständniß des Redactors beruht, läßt sich jetzt nicht mehr entscheiden, soviel dürfte jedoch aus obiger Betrachtung hervorgehen, daß der Vers einem stärkeren Eingriff des Redactors in seine Quellen seinen Ursprung verdankt und demnach keine Bürgschaft dafür bieten kann, daß der Titel *סָרָפָה* wirklich in den alten Quellen vorkam. Hiernach dürften die apodictischen Worte Schrader's KAT 89 über das Vorkommen des Worts in den ältesten Urkunden etwas zu modificiren sein. Selbst wenn übrigens Schrader an dieser Stelle den Beweis für semitischen Ursprung des Wortes geliefert hätte, müßte dasselbe doch als ein assyrisches Fremdwort in der hebr. Literatur angesehen werden. Und dies sollte bereits „in so alten Urkunden“ wie I Reg. 20 den Aramäern als Bezeichnung ihrer eigenen Satrappchen in den Mund gelegt sein? An der Richtigkeit der Aufstellungen Schrader's zweifelt auch Delitssch. Comm. z. Jes. 3. Aufl. S. 373.



vistischen Stück vorkommt. Bereits Wellhausen hat Jahrb. für d. Th. XXI S. 568 darauf aufmerksam gemacht, wie wenig die hier gegebene Aussage, daß die Lade des Bundes dem Heere drei Tagereisen weit voranzogen sei, in den ganzen Context passe. Trotzdem scheint dieses Stück bereits dem Jehovisten angehört zu haben, denn Deut. 1, 33 weist mit seinem **לחוד ליהם מקום** Bekanntschaft mit unserem Stücke auf. — Und doch ist es uns gerade durch das Deuteron. möglich, dem ursprünglichen Inhalt der Numeristelle auf die Spur zu kommen. Denn, betrachten wir die Worte des Deut. näher, so zeigt sich, daß dasselbe 1) von der Lade des Bundes gar nichts weiß, sondern vielmehr behauptet, Jahveh selbst sei in der Feuer- und Rauchsäule den Israeliten vorangezogen, um ihnen am Tage den Ort für das Lager auszukundschaften und des Nachts ihnen zu leuchten. 2) Daß es dabei keineswegs an ein Voranziehen Jahveh's in der Weise gedacht haben kann, daß eine Strecke von 3 Tagereisen zwischen ihm und dem Volke lag, denn dann würde der Zweck, den er nach dem Deut. mit jenem Anführen des Volks verfolgte, gar nicht erreicht worden sein. Dagegen ist es wohl verständlich, wie ein Diaskeuast jene Stelle des Deuteron., die von dem Auskundschaften der Lagerstätte durch den den Zug des Heeres leitenden Jahveh handelte, mit den Worten Mosis Num. 10, 36 **שִׁקְרָה י' רכבוה א' י'** so combiniren zu müssen meinte, daß er annahm, die Bundeslade sei dem Heere immer eine größere Strecke vorausgegangen, des Abends aber jedesmal zum Lager zurückgeschwebt, — von ihm stammt hiernach der 33. Vers des Capitels. Wer aus allen diesen Differenzen und Differenzen besser herauszukommen versteht, dem werden wir für jede Belehrung dankbar sein.

Ein weiteres, den Elohisten gegenüber dem Jehovisten und der ganzen älteren Geschichtsschreibung auszeichnendes Wort ist **וּלְיָד** in der Bedeutung erzeugen. Aber nicht

allein in dieser speciellen Bedeutung, sondern überhaupt ist das Hiphil von יל erst in der späteren Literatur nachzuweisen. Das Deut. und Jer. bieten es je zweimal, Hiob und die Rede Jesaias II Reg. 20, 18, welche selbstverständlich als eine freie Composition des Redactors der Königsbücher angesehen werden muß, da sie von dem sonstigen Charakter der jesaianischen Reden nicht gerade vortheilhaft absticht, und das Buch Hiob je einmal. Von da an erscheint die Form häufiger in den exilischen und nachexilischen Schriften, während יל, vom Vater gesagt in jener Zeit allmählich verschwindet. In den älteren Büchern finden wir demnach יל nur Ri. 11, 1. Wenn diese auffallende Thatsache schon unser Nachdenken herausfordert, so noch mehr der Zusammenhang, in dem sie uns entgegentritt. Es handelt sich um die Herkunft des Jeftah, dieselbe wird folgendermaßen berichtet: und Jeft. war der Sohn einer Hure und es erzeugte Gilad den Jeft. Es sieht beinahe so aus, als sei die zweite dieser ganz unvermittelt nebeneinandergestellten Aussagen das bestimmte, die erste zu corrigiren, die unehrliche Abkunft des Helden zu einer ehrlichen zu stempeln — indess das folgende belehrt uns, daß dies nicht die Absicht des Erzählers gewesen sein kann. Nun könnte man sich dabei beruhigen, daß die Darstellungsweise etwas uneben sei, aber ein Blick auf die LXX zeigt, daß wir hiermit dem Erzähler Unrecht thun würden. Der Vatican. giebt ἡ ἐγγέννησε τῷ Γαλααδ τὸν I, der Alex. καὶ ἔτεκε τῷ Γ. τὸν I. Hiermit ist jedenfalls das ל vor גלעך gesichert, durch welches das Verhältniß zwischen den beiden Eltern des Helden hergestellt wird, das nach dem mas. Text ganz in der Luft schwebt. Es scheint nach dem Vat. gelesen werden zu müssen ילדך ללעך, sprang ein Schreiber vom ersten auf das zweite ל über, so lag die Ergänzung des 'ל יל zu 'ל ילד(ו) nahe genug. Endlich bleibt noch Gen. 40, 20 zu betrachten, wo uns das Hophal von יל einzig

und allein in der alten Literatur aufstößt. Es ist ja freilich ein Axiom der neueren Kritik, daß in den letzten, die Josephsgeschichte darstellenden Kapiteln der Genesis so gut wie gar nichts vom Elohisten erhalten sei, aber ich bin überzeugt, besonders auch durch die Dillmann'schen Untersuchungen, welche mancherlei Uebearbeitungen von dem Elohisten verwandten Charakter nachgewiesen haben, daß die Arbeit in diesem Theil der Genesis erst noch beginnen muß. Der Redactor scheint hier ebenso stark wie anaa. OO., z. B. C. 14; 15; 34 eingegriffen zu haben, cf. z. B. שליט in dem überfüllten Text 42, 5, 6; וַיִּפֶּן לְבוֹ 45, 26 cf. Dillm. z. v. 19 f.; אֶל שְׂרַי 43, 14, das auch Dillm. aus redactioneller Uebearbeitung erklärt.

Nicht minder interessant ist es, dem Gebrauch des im Elohisten ungemein häufigen Wortes נשיא nachzugehen. Dasselbe spielt nämlich in der älteren Literatur fast gar keine Rolle. Nächst dem Elohisten tritt es am häufigsten bei Ezechiel auf, wo es geradezu Bezeichnung des israelitischen Königs geworden ist, überhaupt in den dem Exil hüten und drüben benachbarten Schriften: bei Jeremia, den Proverbien, Chronik und Esra. Irgend ein Grund, weswegen es Ezechiel aus dem Elohisten entlehnt haben sollte, liegt demnach nicht vor: es war überhaupt zu Zeiten des Exils der gewöhnliche Ausdruck für Fürst. So hat es denn auch der Verfasser der Königsbücher der prophetischen Rede, welche er dem Ahia von Silo in den Mund legte: 1 Reg. 11, 34, ganz unbefangen eingereiht. Gerade der Vers, in welchem es sich findet, trägt durch das שֹׁמֵר מִצְוַת וְחֻקֹת das entschiedene Gepräge der Abhängigkeit seines Verfassers vom Deuteronomium. Die einzige Stelle, in welcher das Wort sich außerdem in den Königsbüchern darbietet: 1 Reg. 8, 1 ist wie die LXX zeigt durch elohistische Einsätze stark interpolirt worden, natürlich fehlt in der alexandrinischen Uebersetzung das נשיא auch. Die älteren historischen Bücher: Richter und Sa-

muelis bieten den Terminus nie : eine Thatsache, welche offenbar die Annahme einer elohistisch gefärbten Interpolation an der eben angeführten Stelle wesentlich unterstützt. — Diejenigen Parteen der jehovistischen Geschichtserzählung, welche נשיא anwenden, nämlich Gen. 34 und Ex. 34, 31 enthalten aufer ihm noch eine solche Fülle von elohistischen Worten, daß in Betreff der Exodusstelle schon Wellh. <sup>1)</sup> auf eine Mitwirkung des Elohisten geschlossen, Dillm. aber dieselbe vollständig diesem Schriftsteller zugewiesen hat. Daß Gen. 34 von der Hand des R. oder eines Diaskeuasten in seinen jetzigen Zustand gebracht ist, stand mir bereits fest <sup>2)</sup>, ehe Kuenen mit seiner ausführlichen und gediegenen Begründung dieser Annahme hervortrat <sup>4)</sup>.

Die einzige Stelle, an welcher wir נשיא vor der Mitte des 7. Jahrhunderts sicher nachweisen können, ist dem jehovistischen Gesetzbuch angehörig, Ex. 22, 27 אלהים לא תקלל תשיא בעמך לא חזר. Wenn man hier vor jeder Bearbeitung und Bereicherung des Gesetzes durch die späteren Redactoren sicher wäre, so würde dies demnach als die erste Spur von dem Vorkommen des Wortes in der hebräischen Literatur betrachtet werden können, möglich aber auch, daß da dieser Würdenname in der älteren Zeit nicht gebräuchlich war, das Wort hier noch in seiner appellativen Bedeutung „der hervorragende, der hochstehende“ angewendet worden ist.

Eine noch viel auffallendere Erscheinung bietet sich uns in dem Gebrauch der beiden Bezeichnungen für Stamm im Sinne des griechischen φυλή : שבט und מטה. Jenes ist der gewöhnliche vorexilische und, was wohl zu

<sup>1)</sup> cf. Jahrb. XXI. S. 566.

<sup>2)</sup> cf. Dillmann Exod. u. Levit. Leipzig 1880. S. 353.

<sup>3)</sup> cf. Theol. Literaturzeitung 1880. Nr. 8. S. 179.

<sup>4)</sup> cf. Theol. Tijdschrift 1880. S. 257.

beachten, auch exilische Ausdruck — selbst Ezechiel, der doch den Elohisten nachgeahmt haben soll, bietet ihn stehend und nie מטה, das doch bei diesem Schriftsteller unendlich häufig erscheint. Erst nach der Publication des elohistischen Gesetzes finden wir dagegen מטה in häufiger Anwendung beim Chroniker. In dieser späteren Zeit ist es denn auch, wie die LXX ausweist, an einigen Stellen in die ältere Literatur eingetragen worden. In Bezug auf 1 Reg. 8, 1 braucht dies nicht noch besonders nachgewiesen zu werden, aber auch Jos. 7, 18 kann diese Annahme keinem Zweifel unterliegen. Vorher ist immer, dem jehovistischen Sprachgebrauch dieser Partie entsprechend, שכם für Stamm geschrieben, nun taucht plötzlich מטה auf, und wie nach Verabredung fehlt dies Wort in der alexandrinischen Uebersetzung. Ueberhaupt lehrt die Vergleichung derselben, daß wir die ganze ermüdende genealogische Auslassung, welche der hebräische Text an dieser Stelle bietet, im wesentlichen einer im elohistisch-specificirenden Sinne die alten Angaben überarbeitenden Hand zu danken haben. — Die beiden noch übrigen Stellen der älteren Literatur, an denen wir מטה finden, brauchen nur erwähnt zu werden, um Jedem der sich einmal mit ihnen beschäftigt hat, die Erinnerung an eine gelinde Verzweiflung zu erwecken, die sich seiner bei der Auslegung bemächtigte, es sind 1 Reg. 7, 14 und Mich. 6, 9.

Was die erste anlangt, so bietet ja ihr Wortsinn keine besondere Schwierigkeit, sie beginnt vielmehr erst eine *cruz* zu werden, wenn man ihre Angaben mit denen der Chronik über Hiram vergleicht 2 Chron. 2, 13. Die Discrepanz zwischen beiden Stellen ist in der That bedeutender, als es die Harmonisirungsversuche der meisten Ausleger erscheinen lassen. Dieselben divergiren : 1) in Betreff des Namens jenes Künstlers, den die Königsbücher Hiram, die Chronik Hiram Abi nennen. 2) In Betreff seiner Herkunft, indem die Chronik jeden Gedanken an seine israeli-

tische Abstammung von Seiten des Vaters ausschließt : seine Mutter eine Israelitin, sein Vater ein Phönizier, die Königsbücher dagegen es als eine Möglichkeit erscheinen lassen, ihn als echten Israeliten zu denken : seine Mutter eine Wittve vom Stamm Naphtali, sein Vater ein Phönizier. 3) Welchem Stamm er resp. seine Mutter angehörte, wird ebenfalls verschieden angegeben, nach den Königsbüchern gehörte er dem Stamm Naphtali, nach der Chronik dagegen dem Stamm Dan durch seine Mutter an. Wie soll man sich diese Differenzen erklären? Wer jene Stelle der Chronik im Zusammenhang durchliest, wird nicht daran zweifeln können, daß dem Chroniker für diese Partie seiner Geschichte keine besonderen Quellen vorlagen, sondern daß er sich hier wie gewöhnlich auf dem Fahrwasser seiner eigenen phantasievollen Geschichtsdarstellung mit Anlehnung an die Königsbücher befindet. Das Bekenntniß des Hiram zu Jahveh, der Himmel und Erde gemacht hat, die übermäßige Verherrlichung der Kunstfertigkeit des Hiram Abi zeugen genugsam hierfür. Auch muß es als höchst unwahrscheinlich bezeichnet werden, daß es über den Tempelbau bessere und reichere Quellen gab, als die uns in den Königsbüchern aufbewahrten — für kaum einen anderen Theil der Geschichte seit dem Tode Davids ist uns in ihnen so reicher historischer Stoff gegeben. Ueber den Werth der in den beiden Schriften uns gelieferten verschiedenen Nachrichten kann nur nach der inneren Wahrscheinlichkeit derselben geurtheilt werden. Und diese Wahrscheinlichkeit scheint mir nun in Bezug auf eine der angeführten Discrepanzen für die größere Treue der Chronik zu entscheiden : in Betreff des Namens des Künstlers. Daß nämlich die späteren Juden den Namen **חִירָם אֲבִי** nicht mehr verstanden, zeigt die Vergleichung der alexandrinischen Uebersetzung zu 2 Chron. 2, 13. Sie übersetzt denselben *χιραμ τον πατερα μου* (Vat.) *χειραμ τον παιδα μου* (Alex.). Man sieht : es lag für die späteren,

seien es nun Abschreiber oder Diaskeuasten, nichts näher, als das וררם אבי, wenn es in den Königsbüchern ursprünglich stand, in וררם zu ändern, das אבי beseitigte man, weil man es nicht verstand. Dagegen läßt sich nicht denken, wie die Chronik auf jene Aenderung des וררם, wenn es in den Königsbüchern sich vorfand, verfallen sein sollte. Von hier aus fällt dann auch ein Licht auf die anderen Verschiedenheiten. Steht es einmal fest, daß mannigfache Aenderungen im Text der Königsbücher vorgenommen wurden, so konnte aus der Abneigung heraus, einen Halb-ethiöpiener als Erbauer des salomonischen Tempels denken zu müssen, auch jenes אלמנה neben אשה in den Königsbüchern eingeschoben werden, und demselben Bestreben verdankt dann wohl auch das ורא ממטה נס' seine Entstehung. Die Freude der Späteren am Einregistriren des Einzelnen, besonders am Eingliedern der Einzelnen in die Stämme Israels ist uns bereits zu Jos. 7, 18 entgegengetreten, was lag näher als das מכוון דן durch ממונה נס' zu erweitern, da Dan im Gebiet von Naphtali lag, und man das Gebiet des Stammes Dan vielmehr in der nach Jos. 19, 40—46 demselben angewiesenen Gegend suchte? Daß aber endlich, bei dem Bestreben das ממונה נס' durch ורא auf Hiram selbst zu beziehen, das מכוון דן nicht stehen bleiben konnte, leuchtet ein. — Bei der großen Schwierigkeit dieser Stelle sind auch andere Erklärungen der vorhandenen Abweichungen denkbar: soviel aber scheint mir aus dem Charakter des Textes der Königsbücher hervorzugehen, daß diese Stelle nicht mit Sicherheit für das wirkliche Vorkommen des Wortes ממונה in der älteren Literatur geltend gemacht werden kann. Nicht anders steht es mit der vorhin schon angeführten Stelle aus dem Propheten Micha. Der Anfang des Verses ist jedenfalls stark corumpirt, die LXX haben gelesen oder gerathen: ורושע ויראי שמו; nicht minder bedenklich ist aber auch das Folgende: הוסיף וירא יערה, gewöhnlich übersetzt mit

Beziehung des Suffixes an עָרַף auf מִסְדָּה „und derjenige welcher ihn (zur Versammlung) einberufen.“ מִסְדָּה wäre hier ganz gegen seinen sonstigen Gebrauch als Femin. angewendet, das ׀ da, wo es eine ganz bestimmte Persönlichkeit bezeichnete, nämlich den König, für אִשָּׁרֵף gesetzt, während doch die Form des Satzes für Jeden die Uebersetzung als Interrogativ am nächsten legt, cf. LXX *τις κομησηει πολιν*. Endlich wäre מִסְדָּה als Bezeichnung für Stammesversammlung ohne weiteres angewendet. Die Uebersetzung Hitzig's kann, so wenig sie befriedigt, neben der eben angeführten Auslegung noch recht wohl bestehen. Ich wage keine Correctur des Textes, die LXI giebt keinen vollen Aufschluss über seine ursprüngliche Gestalt, und bei einer poetischen Stelle ist, sonderlich im Hebräischen, der Gedankenfortschritt allzu unberechenbar. — Man sieht: es bleibt, wenn der Elohist uralt ist, bei diesem Worte keine andere Möglichkeit, als die Annahme, daß es in alter Zeit gebräuchlich war, dann Jahrhunderte lang schlief, bis es durch den Priestercodex ans Tageslicht hervortrat; hierbei bliebe außerdem noch zu erklären, warum Priester, die nach der traditionellen Annahme den Priestercodex kannten, wie der Deuteronomiker und Ezechiel, dieses Wort nie benutzt hätten. — Wie viel natürlicher ist auch hier wieder die Annahme, der Ausdruck מִסְדָּה sei erst im Exil in der übertragenen Bedeutung „Geschlecht“ Volksstamm angewendet! Seit der Zerstörung des nördlichen Reiches war sicher Sache und Bezeichnung des Stammes dem gewöhnlichen Bewußtsein und Leben immer mehr abhanden gekommen. Der „Stamm“ Juda existirte weder in der Vorstellung, noch in dem Munde des Volks, sondern nur das Reich Juda, nur einzelne Prediger und Poeten sprachen noch von den אֱשֶׁרֵי יִשְׂרָאֵל, so daß selbst diese, früher praktische Bezeichnung einen archaischen, künstlichen Charakter erhielt. In dieser Zeit war, so will mir bedünken, das Aufkommen eines Ausdrucks wie מִסְדָּה



neben שָׂבַט möglich, natürlich in rein gelehrter, resp. theologischer Anwendung.

Geht man von מַטָּה und נְשִׂיאַה zu מַמְשָׁלָה über, so fällt auch bei diesem Nomen die Thatsache ins Auge, daß seine Anwendung in der späteren Literatur sehr viel häufiger ist, als in der älteren Zeit. Nach der Mitte des 7. Jahrhunderts, also durchaus in der silbernen Zeit der Sprachgeschichte erscheint es 12 mal, von Jeremias bis Daniel. Daß wir zu den Producten dieser Zeit auch 2 Kön. 20, 13 mit seiner Jessiasparallele rechnen, bedarf wohl kaum der Erwähnung, auch daß 1 Kön. 9, 19 in eine späte Zeit gehört, wird theils durch den Charakter jener Nachrichten, theils durch ihr Fehlen in der LXX nahe gelegt. So bleiben aus der älteren Literatur noch Jes. 22, 21 und Mich. 4, 8 — also 2 Stellen gegen 12 z. Th. der spätesten Literatur angehörig! Es ist immer dasselbe Lied bei den elohistischen Vocabeln <sup>1)</sup>.

Ein weiteres Lieblingswort des Elohisten עָרָה fehlt ebenso auffällig bei Ezechiel wie מַטָּה, während es die

<sup>1)</sup> Aber auch diese beiden Prophetenstellen scheinen mir nicht sicher. Pafst Jes. 22, 21 neben אֲכַנְנֵה, אֲכַנְנֵה, אֲכַנְנֵה die מַמְשָׁלָה? Besagt sie nicht eigentlich zu viel als Bezeichnung der Amtsgewalt des Sebnah? Auch Delitzsch bemerkt z. d. Stelle: „an מַמְשָׁלָה sieht man, wie nahe beigeordnet dem König das Amt ist, das Sebnah verliert“, und die LXX übersetzt das Wort sehr zart aber eigentlich unrichtig durch *οἰκονομία*. Neben den oben angeführten Symbolen der Herrschaft vermißt man offenbar den Stab, der denn auch gerade zur Hand paßt. Es scheint sich daher zu empfehlen, das מַמְשָׁלָה als eine Corruption aus מַשְׁעֲנָתָךְ anzusehen cf. Num. 21, 18. Daß Mich. 4, 9 f. im Widerspruch zu v. 11 ff. stehen, darauf hat Wellhausen, Bleek 4. Aufl. S. 426 Anm. bereits aufmerksam gemacht. Ebenso wenig aber kann, wenn diese Verse entfernt werden, v. 8 stehen bleiben. Er ist nur zu begreifen als Versuch aus dem vorigen zu v. 9 f. überzuleiten, zwischen v. 7 und v. 11 steht er ganz verloren. Sollte die LXX mit ihrem מַכְבֵּל für מַמְלַכָּה Recht behalten, so würde hierdurch diese Behauptung wesentlich gestützt. Man achte aber auch auf die entsetzlich hinkende und tautologische Ausdrucksweise dieses Verses.

silberne Literaturperiode in einer grossen Zahl von darbietet : Ps. 1. 7. 22. 68. 74. 82. 86. 106. 111. Jer Prov. In 1 Reg. 8, 5 fehlt es selbstverständlich bei der LXX, sie bieten den älteren Terminus  $\alpha\alpha\zeta$ . Dies erweckt kein grosses Vertrauen dazu, dass da an der einzigen Stelle aus den Samuelis- und Königsb an der es sich sonst noch findet 1 Reg. 12, 20, an nung der alten Quellen geschrieben werden kann. der That zeigt der Bericht, den dies Capitel von der Th zwischen Juda und Israel liefert, ein so eigenthu Gesicht, macht einen so verworrenen Eindruck und hier und da durch Zuthaten des Redactors bereichert, dass man offenbar gar keine Garantie dafür hat, d an dieser Stelle der alten Quellenerzählung angeho ganz ähnlicher Weise taucht ערה auch im Rich sofort da auf : Cap. 20 und 21, wo ein grösserer des Redactors wegen des Inhalts und des sonstig cabelschatzes der Partie statuirt werden muss. (c das gut aramäische  $\text{רָחַץ}$  rauben Ri. 21, 21, im ganz nur noch in dem späten Ps. 10, 9 vorkommend.) einzigmal, wo wir ערה sonst noch in der alte finden, nämlich Ri. 14, 8, steht es nicht, wie ma dem Elohisten annehmen sollte, von der israel Volksversammlung, sondern von Thieren : es be einen Bienenschwarm. Ausserdem kommt der Termi mal in der älteren prophetischen Literatur vor : Ho „ich züchtige sie  $\text{לְעֵרָהֶם}$ “, die erste nicht v Verdacht einer späteren Abfassung gedrückte St welcher dieses Wort auf menschliche Versammlung gewendet wird <sup>1)</sup>. — Schliesslich sei noch bemerl

<sup>1)</sup> Damit will ich jedoch nicht behaupten, dass ich mich bisher gegebenen und in der That nach dem Wortlaut d einzig möglichen Auslegungen befriedigt fühle. Nach dem liehen Sprachgebrauch von  $\text{עָרַע}$  und  $\text{עָרַעַ$ , nach der An

auf das ערה in dem jehovistisch-deuteronomistischen Bericht Jos. 9, 27 kein Werth gelegt werden darf, da wie allgemein zugestanden zu jener Erzählung auch eine elohistische Parallele vorlag, die jenem Cap. z. Th. eingearbeitet ist. Wellhausen's Annahme, daß לערה ו vom letzten Redactor eingeschoben sei, ist daher gar nicht einmal nothwendig.

Fassen wir ררה ins Auge, so ist auch hier, schon auf den ersten Blick, das Uebergewicht der späteren Stellen ein ganz bedeutendes. Neh., Chron., exilische Propheten, späte Psalmen wie 49. 68. 72. 110 bieten es dar. Die exilischen Stellen werden außerdem noch durch Jes. 41, 2, wo das Hiph., und 14, 6, wo (wenigstens nach Döderlein's sehr annehmbarer Correctur) מְרַדָּה vorkommt, verstärkt. Aber auch von den 3 aus den Königsbüchern angeführten Stellen 1 Reg. 5, 4, 30. 9, 23 sind zwei redactio-

כאשר ילכו und לשמע און, nach dem vorhergehenden כאשר שמע למ' wird man die gewöhnliche, auch von Nowack wiederholte Auffassung: „gemäß der Predigt an ihre Versammlung“ als unstatthaft verwerfen müssen. Hierzu kommt das entsetzlich philiströse einer solchen Bemerkung. Hitzig's Uebersetzung: „gemäß dem Gerücht über ihre Versammlung“ vermeidet allerdings die erhobenen Beschwerden, unterliegt aber sachlichen Bedenken, denn man weiß nicht, warum Jahveh auf das Gerücht von seiner Versammlung hin das Volk strafen will. Nach dem vorigen müßte eine politische Volksversammlung darunter verstanden sein — aber was soll man sich bei einer solchen Versammlung denken? Wo haben wir ein Beispiel aus der Königsgeschichte, daß Volksversammlungen über Krieg und Frieden entschieden? Hierzu kommt noch etwas anderes: die LXX, welche Now. allerdings einfach bei Seite schiebt, bietet כשמע צרחם. Daß diese Lesart nicht die ursprüngliche gewesen sein kann, leuchtet ein, aber daß sie aus שמע לערחם nicht entstanden sein kann, ist ebenso evident. Mir scheint, daß beide Lesarten sich aus einem ursprünglichen כשמע לעצחם erklären, die lect. Mas. durch undeutliche Aussprache eines Dictirenden, die LXX-Lesart durch Ueberspringen des Auges vom ersten auf das zweite ע und Ergänzung von שמע צחם zu ש' צרחם; „auf das Gerücht von ihrem Rathschl. hin“ aber würde eine sehr passende Steigerung zu dem כאשר ילכו geben.

nellen Zusätzen zu den ursprünglichen Quellennachrichten angehörig, welche selbst nirgends anders als im Exil geschrieben sein wollen (cf. 5, 4 Salomo herrschte über Alles jenseits des Stromes), in Widerspruch zu anderen Nachrichten der Königsbücher stehen und in der LXX fehlen. — Auch bei diesem Worte bleibt also schliesslich eine Stelle aus älterer Zeit, welche gegen so viele Zeugen eines späteren Vorkommens des Wortes auftritt, nämlich Nu. 24, 19<sup>1)</sup>, eine Stelle, die nach allgemeiner Annahme corrumpt ist. Zieht man das ם von יַעֲקֹב zu יִרְדָּה hinüber, so können die Consonanten offenbar ebensowohl םִי־יִרְדָּה als םִי־יִרְדָּה gelesen werden. Ich ziehe das erste vor, weil das יִרְדָּה sonst nicht sicher in der älteren Literatur zu belegen ist. Eine Sicherheit, das wird Jeder zugeben müssen, gewährt also auch diese Stelle nicht für sein frühes Vorhandensein.

Aber auch אֲחֻזָּה ist ein spätes Wort. Nächst dem Elohisten bietet es am häufigsten Ezechiel, dann Chronik, Nehem., Ps. 2, den man schwerlich für alt halten kann<sup>2)</sup>. Der Eigennamen אֲחֻזָּה, von der LXX Ὀχοζατ ausgesprochen, welcher sich Gen. 26, 26 im jehovistischen Zusammenhang findet, wird seine jetzige Punktation erst durch אֲחֻזָּה erhalten haben, seine Nichtberücksichtigung an dieser Stelle dürfte schwerlich auf Widerspruch stossen. Was andere Stellen im Jehovisten anlangt, an denen אֲחֻזָּה sich findet, so ist in Bezug auf Jos. 22, 19 überzeugend nachgewiesen, daß wir es hier mit einem nachelohistischen Stück zu thun haben. Num. 32, 5 dagegen ist von Kuenen nicht in seine Betrachtung, welche v. 6—15 als späteren Einschub beseitigt, hineingezogen worden, während er doch jeho-

<sup>1)</sup> Ri. 5, 18 braucht wohl kaum erwähnt zu werden.

<sup>2)</sup> Es war mir nicht möglich, mein Urtheil über die Abfassungszeit der Psalmen in extenso zu beweisen, doch hoffe ich, daß ich dazu bald Gelegenheit finden werde.

vistisches und elohistisches Sprachgut nebeneinander zeigt und auch sonst ganz der Anschauung von der Sachlage entspricht, welche man nach Kuenen bei dem Diaskeuasten voraussetzen muß.

Ob כרא schaffen aus dem Aramäischen in das Hebräische herübergenommen ist, oder ob sein Weg umgekehrt vom Hebräischen in das Aramäische gegangen ist, wie Ryssel S. 73 annimmt, darüber läßt sich bis zum jüngsten Tage disputiren. Aber was sich mit Bestimmtheit ausmachen läßt, und worüber, wie wir hoffen, auch noch einmal Einigkeit hergestellt werden wird, ist die That- sache, daß כרא in der angegebenen Bedeutung nicht beim Jehovisten vorkommt, sondern nur in der sinnlichen, also jedenfalls ursprünglicheren Bedeutung „fällen, schneiden, ausrodern“ als Piel כרא Jos. 17, 15, 18. cf. Ezech. 21, 24, 23, 47. Daß nämlich der Ausdruck אשר כראתי Gen. 6, 7 auf Gen. 1 und 5 zurückweist, kann keinem Zweifel unter- liegen, auch Dillm. spricht davon, daß „die Ausdrucks- weise von A hier etwas durchklingt“, folglich gehört die Stelle dem Redactor an, der die beiden Quellen zusammen- fügte. Auch Ex. 34, 10 spricht der Redactor, und nicht nur Wellh. sondern ebensogut Dillm. hat den Vers in dieser Weise beurtheilt. So bemerken wir, daß כרא in der sonstigen Geschichtsschreibung vor dem Exil niemals er- scheint, auch hier die schon oft constatirte Discrepanz zwischen dem Elohisten und den alten Prosaikern. Da- gegen erscheint das Wort seit dem Deuteron. (bei diesem und Jerem., also im ganzen 7. Jahrhundert, nur 2 mal) in der poetischen und prophetischen Literatur 32 mal. Diesen 32 Stellen der silbernen Literaturperiode stehen nun aus den Propheten des 8. Jahrhunderts nur 2 Stellen gegen- über. Also auch hier weist wieder die überwiegend große Wahrscheinlichkeit den Elohisten mit seinen 12 Stellen der späteren Literatur zu. Außerdem ist leicht zu sehen, daß die beiden כרא des 8. Jahrhunderts Jes. 4, 5. Amos

4, 13, dieses einer Interpolation angehört, jenes in einer stark corrumpirten Stelle vorkommt.

Dafs Ryssel, der sich sonst der Annahme von Interpolationen oder späteren Aenderungen gegenüber so tugendhaft stellt, da wo ihn eine solche Annahme mit seinen Theorien über die Entstehungszeit elohistischer Stücke nicht in Widerstreit setzt, dieselbe gern acceptirt, zeigen z. B. seine Bemerkungen über das späte Vorkommen von לעמָה S. 73 : die Stelle 2 Sam. 16, 13, zu welcher Wellhausen im Text der Bb. Sam. S. 199 nachgewiesen hatte, dafs לעמָה hier auf Corruption beruhen müsse, wird hier gar nicht erwähnt, dagegen ist von seinem spätem Auftauchen die Rede. In der That ist auch dies Wort spät : vor dem Exil kommt es nie vor, zuerst bei Ezechiel, dann Chron., Neh., Kohel. und in einer Interpolation der Königsbücher I 7, 20.

Würdig reiht sich diesen späthebräischen Worten כָּדָל an, auch hier hat Ryss. gegen spätes Zeitalter nichts einzuwenden und läßt wie לעמָה den Vers Jos. 16, 9, einen redactionellen, den Zusammenhang zwischen 16, 8 und 17, 1 unterbrechenden Zusatz zum Elohisten, als spät passiren. Er muß in der That sehr spät sein cf. die LXX, welche zeigt, dafs man hier noch in jüngster Zeit interessante Bemerkungen nachtrug. Sonst kommt das Verbum 4 mal vor dem Exil und über 20 mal in und nach dem Exil vor.

Ueber ein Wort wie חֲכִינִיָּה braucht man kaum besonders zu sprechen, die einzige ältere Stelle, an welcher es sich zu finden scheint, Jos. 22, 19, ist hoffentlich durch unsere Tabelle genügend als ein vom Elohisten abhängiges Stück gekennzeichnet, cf. auch das in den Anmerkungen zur Tabelle unter דִּאָה Bemerkte. Die übrigen z. Th. schon oben unter den wahrscheinlichen Aramaismen und den poetischen Ausdrücken aufgeführten späthebräischen Worte seien nochmals zusammengestellt : כָּדָל, אָכַלָה, מֵאוּר :

יָכַל (cf. Anm. z. Tab. 1), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 2), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 3), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 4), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 5), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 6), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 7), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 8), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 9), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 10), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 11), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 12), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 13), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 14), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 15), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 16), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 17), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 18), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 19), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 20), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 21), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 22), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 23), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 24), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 25), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 26), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 27), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 28), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 29), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 30), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 31), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 32), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 33), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 34), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 35), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 36), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 37), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 38), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 39), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 40), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 41), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 42), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 43), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 44), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 45), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 46), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 47), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 48), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 49), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 50), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 51), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 52), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 53), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 54), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 55), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 56), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 57), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 58), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 59), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 60), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 61), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 62), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 63), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 64), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 65), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 66), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 67), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 68), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 69), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 70), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 71), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 72), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 73), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 74), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 75), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 76), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 77), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 78), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 79), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 80), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 81), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 82), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 83), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 84), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 85), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 86), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 87), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 88), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 89), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 90), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 91), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 92), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 93), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 94), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 95), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 96), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 97), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 98), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 99), מָנַח (cf. Anm. z. Tab. 100).

Zum Schluss sei noch zweier mehr stilistischen Wengungen gedacht, welche der Elohist ebenfalls mit spätem Schriftstellern theilt. 1) Die Pualform עָנָה findet sich nur in den spätem resp. spätesten Büchern : Jes. 53, 4. 119, 71. 132, 1. Hier hat es stets eine allgemeinere Bedeutung „sich abmühen“, Lev. 23, 29 steht es speciell von Sichkasteien. 2) Die Pualform נָצַח, 3 mal bei Ezech., mal beim Elohisten.

## II. Außerlexicalisches.

Einige wichtige Erscheinungen, wenn auch nicht gerade lexicalischer Art, bietet der elohistische Sprachgebrauch dem Suffix  $\text{אני}$ , der auffallenden Bevorzugung der  $\text{אני}$  für „ich“, und der Ersetzung des Verbalsuffixes  $\text{אני}$  mit Suffix, des Gebrauchs eines determinirten Adverbs bei undeterminirten Substantivis u. s. w.

Was das Suffix  $\text{יה}$  . . . anlangt, so ist dasselbe von Ryssel S. 86 als ein suffixum antiquissimum bezeichnet, und aus seinem Vorkommen im Elohisten ein Schluss auf dessen hohes Alter gezogen worden. Der Beweis für das hohe Alter dieses Suffixes ist jedoch nicht geliefert worden, keine Thatsache aus der Sprachgeschichte ist zu diesem Zweck angeführt. Nun wäre es ja wohl denkbar, daß die Form  $\text{ehu} = \text{ihu}$  noch ein Ueberbleibsel aus jener Zeit darstellte, wo man auch  $\text{ahu}$  sprach ohne die Contraction zu vollziehen. Nur ist es auch in diesem Falle mißlich, die Form wegen des Mangels der Contraction für eine alte zu halten, weil hier eine Contraction wie bei  $\text{יה}$ , gar nicht möglich war. In jedem Fall war daher zunächst die Anwendung der betreffenden Form zu constatiren. Hätte Ryssel dies gethan, so würde er die überraschende Beobachtung gemacht haben, daß dieselbe nur in Stücken vorkommt, welche dem Exil nahe stehen: Nah. 1, 13  $\text{מוטרו}$ ; Hiob 25, 3  $\text{אורדו}$ ; Deut. und Ezech.  $\text{מינו}$ ; Ri. 19, 24  $\text{פילגשו}$ , ein Stück, in welchem schon mehrfach späte Erscheinungen constatirt worden sind. Eigenthümlich ist es weiterhin, daß wir gerade in dieser Zeit bei dem Suffix des Plurals ähnliche Erscheinungen finden:  $\text{אשרדו}$  Prov. 9, 18 cf. Olsh. § 135 c;  $\text{גברירו}$  Nah. 2, 4;  $\text{דיירו}$  Hab. 3, 2;  $\text{יירו}$  ibid. v. 11;  $\text{מקלוחרו}$  Ezech. 43, 17. Es ist also die Uebereinstimmung des Priestercodex und des Deuterons in Bezug auf die Form  $\text{למינו}$  heineswegs nothwendig ein Beweis dafür, daß diese feierlichere Aussprache eine von Alters her durch den priesterlich-gesetzlichen Usus überlieferte war, vielmehr liegt die Annahme viel näher, daß der Deuteronomiker diese Form aus der gehobenen poetischen Sprache seiner Zeit sich aneignete. Ob das häufigere Auftreten von  $\text{יה}$  . . . in jener Zeit auf aramäischen Einfluß zurückzuführen (dem allerdings wohl das Phönizische die Aussprache des Suff. 3. Pers. mit e resp. i verdankt)



bleibe hier dahingestellt, nachzuweisen ist jedenfalls kein Beispiel der betr. Form vor Nahum.

Höchst bemerkenswerth ist weiter der Gebrauch der zwei verschiedenen Formen für ich : אֲנִי und אָנֹכִי. Böttcher hat in seiner Grammatik eine übersichtliche Zusammenstellung des Gebrauchs dieser zwei Pronomina gegeben und bereits hier auf die nicht allein in diesem Capitel bemerkbare auffallende Uebereinstimmung zwischen dem Elohisten und den nachexilischen Schriftstellern hingewiesen. Ich lasse hier der Vollständigkeit halber seine Tabelle, wenn auch zuweilen Fehler vorgekommen sind, von denen ich einige corrigire, folgen.

Beginnen wir mit denjenigen Schriften, welche anerkanntermaßen in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems fallen, so ergibt sich :

	1) Von den Ketubim brauchen		2) Von den Propheten	
	אָנֹכִי אֲנִי		אָנֹכִי אֲנִי	
Thren.	4	—	Ezechiel	138 1 <sup>*)</sup>
Qoh.	29	—	Deutjes	62 18
Ester	6	—	Haggai	4 —
Ezra	2	—	Sach. 1—8	8 —
Neh.	15	1	Mal.	5 1
Chron.	30	1 <sup>1)</sup>	Jona	5 2
Dan.	28	1	Pseudojes.	8 2 <sup>*)</sup>

Die ebenfalls späten Proverbien stehen mit den anderen Ketubim ungefähr auf gleicher Stufe : sie bieten 7 mal אֲנִי gegen 2 maliges אָנֹכִי, ebenso überwiegt das אֲנִי in den Psalmen bei weitem : 13 maliges <sup>4)</sup> אָנֹכִי steht gegen

<sup>1)</sup> Mit Recht macht Böttcher darauf aufmerksam, daß das einzige אָנֹכִי in der Chronik I 17, 1 aus der Parallelstelle 2 Sam. 7, 2 herkommt.

<sup>\*)</sup> Auch hier haben wir es, wie Böttcher ebenfalls bemerkt hat, nur mit einer Lehnstelle 36, 28 cf. Jer. 30, 22 (Lev. 26, 12) zu thun.

<sup>\*)</sup> Hierbei sind C. 13. 27. 38 mit je einem אֲנִי und Cap. 21 mit 2 אָנֹכִי vertreten.

<sup>4)</sup> Demnach ist Böttcher's 12 zu verbessern, indessen sind auch hier 2 Lehnstellen mit אָנֹכִי vorhanden : Ps. 81, 11 und 50, 7.

70maliges אִי. Sehen wir von den in der Anmerkung bezeichneten Lehnstellen ab, so ist die Vertheilung des 11 maligen אִי auf die einzelnen Bücher merkwürdig genug, über die Hälfte aller Stellen (7) entfallen nämlich auf das 4. und 5. Buch, die 3 ersten Bücher liefern אִי nur 4 mal: 22, 7. 39, 13. 46, 11. 75, 4. Von jenen 7 aber bietet uns wieder ein einzelner Psalm, der 119., fast die Hälfte, nämlich 3, neben 8 maligem אִי; ein deutliches Zeichen, daß das häufigere Vorkommen von אִי in den letzten Büchern mehr auf Zufälligkeiten und Geschmacksvorliebe beruht, als daß es eine wichtige Thatsache der Sprachgeschichte wäre. In der That ist es aber nicht bedeutungslos, daß in den ersten 89 Psalmen sich nur 4 mal אִי findet, und daß es auch in zwei von diesen Psalmen nicht den Anspruch darauf erheben kann, das prädominirende zu sein (Ps. 39 und 75 findet sich noch je 2 mal אִי). Die Psalmen unterscheiden sich hiernach keineswegs nennenswerth von den anderen Ketubim, die bereits erwähnt wurden. — Eine Ausnahme dagegen machen das Buch Hiob und das Buch Ruth. Dieses hat prävalirendes אִי (7 mal) gegenüber 2 maligem אִי, in jenem überwiegt zwar אִי, kommt aber doch nur an 2 mal so viel Fällen vor als אִי (28 gegen 14). Indessen von beiden Büchern ist es ja bekannt, daß sie künstlich archaisiren, sollte es sich also im weiteren Verlauf der Untersuchung bestätigen, was bis jetzt einige Wahrscheinlichkeit hat, daß nämlich das אִי einer späteren Periode der Sprachgeschichte angehört, dann würde sich das häufigere Vorkommen von אִי in diesen beiden Büchern aus einem Streben nach Archaismen erklären lassen. So bietet ja auch Jona auf 5 אִי 2 אִי, obgleich er eine der spätesten prophetischen Schriften sein muß, so fällt auch Deuterjesaia mit seinen 18 אִי in seiner Umgebung auf.

Ein ganz anderes Bild bieten uns diejenigen Schriften, welche, wenn auch im Exil redigirt, doch ältere Quellen

in sich aufgenommen und verarbeitet haben. Hierzu sind zu rechnen die historischen Bücher und diejenigen Theile des Jehovisten, an denen wir die überarbeitende Hand des Deuteronomisten wahrnehmen

	אֲנִי אֲנִי		אֲנִי אֲנִי	
Genesis	84	52	Richter	12 17 (Böttcher 15)
Exodus	14	22	Samuel	50 50
Numeri	—	7	Könige	44 9
Josua	4	9		
Jehovist	52	90		

Es liegt in der Natur der Sache, daß bei einem Pronomen nicht mehr ins Einzelne nachgerechnet werden kann, an welchen Stellen die eine Form desselben auf die ältere Quelle, die jüngere dagegen auf den späteren Redactor zurückgeführt werden muß. Gesetzt אֲנִי war die ältere Form, die überwiegend von den früheren Quellschriften angewendet wurde, אֲנִי dagegen zur Zeit des Redactors das gewöhnliche, so lag es für diesen offenbar sehr nahe, wenn wir ihn uns nicht in der von Astruc vorgezeichneten Weise als reinen Compiler denken wollen, beim Abschreiben und Verarbeiten der Quellen das אֲנִי in אֲנִי zu ändern. Hierbei braucht keineswegs die Absicht der Aenderung angenommen zu werden. Andererseits aber lag ihm von den benutzten Quellen her אֲנִי gewiß häufig im Ohre, und so konnte er wiederum bei Stücken, die er selbst verfaßte resp. freier componirte, oft zur Setzung eines אֲנִי veranlaßt werden. Offenbar ist also in allen historischen Schriften das *Verhältniß*, in dem der Gebrauch der zwei Formen des Pronomens zu einander steht, das entscheidende. Da ist es nun von großer Wichtigkeit, daß nach dem Verhältniß des Alters der Quellen und der Redaction der historischen Bücher das Verhältniß von אֲנִי zu אֲנִי sich in den späteren Schriften immer günstiger für אֲנִי gestaltet. Stehen sich Genesis und Exodus soweit ungefähr gleich, daß אֲנִי etwas mehr als die Hälfte hinter

אני zurückbleibt, ja liegt das Verhältniß im Buch Numeri noch günstiger für das letztere <sup>1)</sup>, cf. auch das Buch Josua, so steigt א in Richterbuch fast bis auf die gleiche Ziffer mit אני, erreicht dieselbe in den Büchern Samuelis und dominirt endlich so gut wie ganz in den Königsbüchern.

Dem einzelnen weiter nachzugehen ist unnöthig, nur bei dem kleinen leicht übersehbaren Richterbuch können wir nicht umhin, den Gebrauch der Formen im Einzelnen einmal kurz vorzuführen. Es wird durch diesen Ueberblick das oben Bemerkte auffallend bestätigt. Es findet sich nämlich אני in alten Stücken 14 mal <sup>2)</sup>; in Stücken des Ueberarbeiters 3 mal <sup>3)</sup>; א in alten Stücken 5 mal <sup>4)</sup>, in Stücken des Ueberarbeiters 7 mal <sup>5)</sup>; also אני in den Quellen fast 3 mal so oft als א, dies dagegen in neueren Stücken über 2 mal so häufig als jenes.

Sehen wir nun von der Scheidung zwischen Quellschriften und späterer Ueberarbeitung ab, so läßt sich durch alle historischen Bücher die auffallende Thatsache wahrnehmen, daß am Anfang derselben das אני ganz bedeutend über א prävalirt und gegen die Mitte und das Ende hin demselben entweder gleich steht oder weniger gebraucht wird.

Richt.	אני	א	I Sam.	אני	א	II Sam.	אני	א
C. 1—7	6	8	1—11	10	8	1—8	9	8
C. 8—14	5	4	12—20	10	10	9—16	7	16
C. 15—21	4	5	21—31	5	4	17—24	7	11

<sup>1)</sup> Doch soll weder auf diese Thatsache, noch auf das im Buch Josua obwaltende Verhältniß zwischen beiden Formen großer Werth gelegt werden, der Umfang der betreffenden Stücke ist zu gering, und das 3 malige אני Jos. 14, 6—15 dürfte, wenn Kuenen Theol. Tijdschr. 1877 Recht hat, ein künstlicher Archaismus sein.

<sup>2)</sup> 6, 15, 18, 37. 7, 17, 18. 8, 5. 11, 9, 25, 37. 17, 9, 10 f.

<sup>3)</sup> 6, 8 11, 27. 19—21.

<sup>4)</sup> 9, 2, 13, 11, 15, 8, 16, 17, 17, 2.]

<sup>5)</sup> 1. 2, 6, 10, 8, 28, 12, 2. 19—21.

Auch in den Königsbüchern kommen von den 9 אָנִי über die Hälfte, nämlich 5, in den ersten 3 Capiteln (gegen 4maliges אָנִי) vor. Wollte man dies nur auf das Alter der dort benutzten Quelle zurückführen, so steht dem wieder entgegen, daß in der zweiten Hälfte des 1. Buchs ebenfalls alte Quellen benutzt sind, in denen uns soweit ich sehe nur Cap. 19 ein אָנִי gegen 2maliges אָנִי begegnet <sup>1)</sup>. Sollte hierin vielleicht eine neue Bestätigung für die oben aufgestellte Ansicht liegen, daß der Redactor unwillkürlich im Laufe des Schreibens das אָנִי der Quellen in אָנִי änderte? Offenbar würde es sehr gut mit ihr stimmen, daß er im Anfang der Arbeit noch conservativer verfuhr, allmählich aber es immer mehr vergas, den alterthümlichen, ihm nicht mehr geläufigen Ausdruck niederzuschreiben, und an seiner Stelle immer häufiger das ihm gewohnte Wort gebrauchte. Wollte man dies mit dem Blick auf die ursprüngliche Einheit der Samuelis- und Königsbücher abweisen, so müßte man, da hier wie mir scheint unmöglich ein Zufall im Spiele sein kann <sup>2)</sup>, annehmen, daß die Abschreiber an dem wunderbar regelmäßigen Wechsel der Pronomina Schuld tragen. Dann aber scheint mir hierin der beste Beweis dafür zu liegen, daß in der alten Literatur das אָנִי noch bei weitem mehr vorherrschte, als man nach dem jetzt vorliegenden Stoff anzunehmen geneigt ist. Denn daß man in späterer Zeit eher geneigt gewesen sein wird, אָנִי aus אָנִי zu verschreiben als umgekehrt, wird durch das chaldäische אָנִי nahe genug gelegt, und auch das ist sehr

<sup>1)</sup> C. 14, 6 scheint mir nicht sicher auf die Quelle zurückgeführt werden zu können.

<sup>2)</sup> Daß auch der Anfang des II. Samuelisbuches an diesem stärkeren Hervortreten des אָנִי dem אָנִי gegenüber betheilt ist, scheint ja freilich die Annahme, daß hier ein blindes Ungefähr gewaltet hat, zu empfehlen. Aber mag dies auch hier der Fall gewesen sein, so sprechen, wie mir scheint, die anderen Thatsachen noch laut genug.

menschlich, daß die Abschreiber am Anfang eines Buches noch sorgfältiger verfahren als gegen den Schluss desselben.

Um alle Instanzen hier noch einmal zusammenzufassen: Wir machen die Beobachtung, daß in den sicher exilischen und nachexilischen Schriften  $\text{אני}$  ein erdrückendes Uebergewicht über  $\text{אנכי}$  ausübt. Nur bei wenigen Schriftstellern, oft nur auf ein paar Capital zusammengedrängt, begegnet uns  $\text{אנכי}$ , die Annahme, daß diese Anwendung auf einem künstlichen Gebrauch beruht, wird durch diesen Widerspruch mit der sonstigen Regel nahe gelegt. Betrachten wir die Schriften, welche, wenn auch im Exil componirt, doch ältere Quellen in sich aufgenommen haben, so bemerken wir, je älter die verarbeiteten Stoffe sind, ein um so deutlicheres Hervortreten von  $\text{אנכי}$ : je später die Quellen und je stärker, wie in den Königsbüchern, die Eingriffe des Redactors in den Stoff, um so energischer überwiegt  $\text{אני}$ , so daß es in den Königsbüchern fast allein vorkommt. Außerdem läßt sich noch nachrechnen, daß in den einzelnen Büchern an den, weniger von der Hand des Redactors berührten Stellen  $\text{אנכי}$  ganz bedeutend bevorzugt wird. Endlich läßt sich aus der Art, wie der Gebrauch von  $\text{אנכי}$  und  $\text{אני}$  abwechselt, schließen, daß das häufigere Vorkommen der zweiten Form auf einer, sei es durch die Hand der Redactoren oder der Abschreiber, oder beider zugleich herbeigeführten Aenderung des ursprünglichen  $\text{אנכי}$  besteht. Hieraus ist mit Sicherheit der Schluss zu ziehen: vor dem Exil, sonderlich in der älteren Literaturperiode, hat der Gebrauch von  $\text{אנכי}$  den von  $\text{אני}$  bei weitem überwogen.

Ein Blick auf die bisher noch nicht betrachteten Literaturdenkmäler wird dies noch klarer ins Licht setzen. Steht nämlich bei den historischen Büchern die Tradition des Textes mit Recht nicht im besten Rufe, so dürfte diese für das Gesetz sicherer verbürgt sein. Da ist es nun höchst bemerkenswerth, daß das Deuteron. in seinen alten

Bestandtheilen 57 mal אֱלֹהִים bietet, אֱלֹהִים dagegen bei ihm gar nicht vorkommt <sup>1)</sup>. Hier also, wo es den Schreibern die Heiligkeit des Gegenstandes und die Leichtigkeit der Controlle verbot, nachlässig zu sein, finden wir kein אֱלֹהִים : ein besserer Beweis für das Vorherrschen des אֱלֹהִים in der Mitte des 7. Jahrhunderts kann nicht erbracht werden. Dafs dasselbe auch am Anfang des 6. Jahrhunderts noch nicht beseitigt war, zeigt Jeremia, dessen Buch 37 mal אֱלֹהִים gegen 53 maliges אֱלֹהִים darbietet. Von dem Kampf, den beide Formen mit einander führten, zeugen ebenfalls Sach. 12—14, Hab. und Seph. (2 אֱלֹהִים gegen 4 אֱלֹהִים <sup>2)</sup>). So bleiben uns schliesslich noch die 4 Propheten des 8. Jahrhunderts. Der älteste, Amos, entspricht den Erwartungen völlig, die wir von ihm nach dem Vorbemerkten hegen müssen. Er bietet 7 mal אֱלֹהִים gegen 1 אֱלֹהִים. Wenn bei den Anderen die beiden Formen sich ungefähr gleich stehen : Hos. 11 אֱלֹהִים gegen 10 אֱלֹהִים, Jesaja 3 אֱלֹהִים <sup>3)</sup> gegen 3 אֱלֹהִים <sup>4)</sup>, Micha je eins von beiden, da das אֱלֹהִים 7, 7 wahrscheinlich einer Interpolation angehört <sup>5)</sup>, so wird hierdurch der vorhin in Betreff des Deuteron. gezogene Schluss keineswegs hinfällig. Das

<sup>1)</sup> Von den Böttcher'schen 8 אֱלֹהִים habe ich allerdings nur 7 aufgetrieben. Dieselben finden sich aber in Cap. 32 und zwar 5 von ihnen im Liede des Mose (gegen 1 mal אֱלֹהִים), das als exilisch anzusehen ist, und 2 beim Elohisten v. 48—54.

<sup>2)</sup> Sach. 9—11: 1 אֱלֹהִים 2 אֱלֹהִים und Joel : 4 אֱלֹהִים gegen 1 אֱלֹהִים, lasse ich bei Seite, sie können weder nach dieser noch nach jener Richtung beweisend sein.

<sup>3)</sup> Die auch hier hervortretende Differenz von Böttcher schreibt sich daher, dafs die 2 exilischen Stellen aus Cap. 21 weggelassen sind.

<sup>4)</sup> Die 3 in exilischen Stücken vorkommenden sind bereits oben an ihrer Stelle erwähnt. Dagegen müssen die 2 in Cap. 37 allerdings als Bestandtheile einer echten Rede angesehen werden. Da sie aber erst durch die Königsbücher hindurchgegangen sind, ehe sie bei Jesaja angeschoben wurden, so haben wir hier keine Garantie für sichere Tradition, sondern eher die Sicherheit einer Aenderung.

<sup>5)</sup> cf. Bleek-Wellhausen, Einleitung. S. 425. Anm. 1.

Material ist ja, was Jes. und Mich. anlangt, viel zu gering, um aus ihm sichere Schlüsse ziehen zu können, auch wenn man annimmt, was durch die sonstige Gestalt ihres Textes nicht empfohlen wird, daß die 4 אָ wirklich ursprünglich seien. Das nur geringe Prävaliren des אָ bei Hosea aber erklärt sich wohl aus seiner nordisraelitischen Herkunft. Denn daß auf diese gewisse Aramaismen zurückzuführen sind, die sich bei ihm finden, ist bekannt. Daß aber das häufigere Auftreten von אָ in der späteren Literatur und die Verdrängung von אָ auf aramäischen Einfluß zurückgeht, kann wohl keinem Zweifel unterliegen.

Wenden wir uns endlich dem Elohisten zu, so zeigt derselbe auch in Beziehung auf dieses Wort ganz den späten Sprachgebrauch, der am meisten dem der Chronik und des Ezechiel entspricht. Er bietet nur אָ mit einer einzigen Ausnahme Gen. 23, 4. Da wir nach der Analogie des Deuteronomiums der Tradition des Textes in dem allergrößten Theile des Buches, dem Gesetzlichen, einigermaßen trauen können, so ist offenbar diese Thatsache von nicht geringer Bedeutung: in einem Gesetzbuch, dessen jüdische Abkunft unbezweifelt ist, und das vor dem Deuteronom. angesetzt werden mußte, würde sie in große Schwierigkeiten verwickeln, die exilische resp. nachexilische Abfassung der Schrift allein beantwortet alle Fragen mit einem Schlage.

Ueber den Gebrauch der Accusativbezeichnung אָ mit dem Suffix und das Zurücktreten des Verbalsuffixes gegen jene <sup>1)</sup> bemerkt Wellh. Gesch. Isr. S. 402 „in כְּשֵׁרָה erscheint in Gen. 1 das einzige Verbalsuffix, übrigens immer die Formen אָרָם אָרָו, ähnlich ist das Verhältniß auch sonst

---

<sup>1)</sup> Schon Ewald hat das stärkere Hervortreten des אָ dem Accusativsuffix gegenüber beobachtet, cf. Lehrbuch der hebr. Sprache 5. Aufl. § 299 d „אָ für den Accusativ reißt immer mehr ein ohne dringende Nothwendigkeit“.



im Priestercodex.“ Diese Bemerkung dürfte nun freilich einigermaßen eingeschränkt werden müssen, denn in der That halten sich die beiden oben erwähnten Gebrauchsarten in den elohistischen Stücken der Genesis ziemlich die Waagschale. Nur wenig überwiegt  $\text{מא}$  (32 mal) über das Suffix (26 mal). Erst im Exodus tritt eine grössere Verschiebung des Verhältnisses zu Gunsten des  $\text{מא}$  c. Suff. ein und zwar für C. 25—31 etwa in der Weise, daß das Niveau von Gen. 1 erreicht wird 53 gegen 13 — vorher 24 : 12. Vom Leviticus habe ich noch die ersten 6 Capp. verglichen und hier das Verhältniß dem in der Genesis ungefähr entsprechend gefunden 27 : 23. — Immerhin aber sind auch diese Resultate schon bedeutungsvoll, denn in auffälliger Weise differiren sie von dem Gebrauch, welchen wir sonst in den ältesten und älteren Büchern antreffen. Das Richterbuch liefert uns 143 mal Suffixa am Verbum gegen 66 maligen Gebrauch von  $\text{מא}$  c. Suffix. Noch günstiger liegt das Verhältniß für das Suffix in den Büchern Samuelis : 91 mal  $\text{מא}$  gegen 363 maliges Suffix, I Reg. 1—6 bietet 10 mal  $\text{מא}$  und 29 Suffixa. Beim Propheten Hosea treffen wir nur 4 mal  $\text{מא}$  c. Suff., während das Suffix erstaunlich abundirt (76 mal), bei Jesaia und Amos ist die Prävalenz des Verbal-Suffixes zwar nicht so bedeutend, immerhin aber vorhanden 59 : 10; 26 : 7. Steigen wir etwas tiefer herab, Cap. 5—10 des Deuteronomis herausgreifend, so ist immer noch das Suffix das beliebtere 84 : 27, erst bei Ezechiel halten sie sich ungefähr das Gleichgewicht : 265 Suff. gegen 206  $\text{מא}$ . Dabei lassen sich die Gründe, aus welchen die alte Sprache das  $\text{מא}$  setzt, in vielen der angegebenen Fälle noch angeben, eine einfache Ersetzung des Suffixes am Verb. ohne irgend eine äussere Veranlassung ist nicht das gewöhnliche. Solche Gründe können sein : 1) ein  $\text{ה}$  corhortat. an der Verbalform Ri. 11, 13 השיבה אהון 16, 26 השיבה אחי 13, 14 נערצה נא אחך  
2) beim Infinit. ein an demselben bereits vorhandenes

Suffix, welches das Subj. ausdrückt 11, 35 כראו אמה 14, 11 כראו אמה cf. Gen. 29, 19 f. 3) die Absicht, das betreffende Suff. besonders auszuzeichnen. 14, 2, 3. 4) das Streben nach Abwechslung, wenn mehrere Verba mit Suffixen aufeinander folgen würden, 12, 6. 16, 31. 5) Wenn mehrere Objecte zu einem Verbum treten, von denen nur das erste ein pron. pers. ist, wird dieses gern um es den anderen Objecten zu conformiren an אה angehängt. 14, 15. 15, 6 פן נשרף אהך אה בית אהך. Wird durch diese, dem Richterbuch entnommenen Beispiele die Zahl der Stellen, in denen אה c. Suff. einfach Vertreter des Suffixes ist, bedeutend herabgemindert, so fällt das in diesem Buch obwaltende Verhältniß zwischen beiden Gebrauchsarten noch mehr zu Gunsten der Annahme Wellhausens in die Wagschale, daß der Gebrauch des bloßen Suffixes der ältere sei, dagegen sich allmählich im Laufe der Zeiten die Anwendung des אה häufiger gestaltete. Von eigenthümlicher Bedeutung ist hierfür, daß wenn auch das Suffix in den drei nachexilischen Propheten Haggai, Sach. und Mal. das אה um einiges weniger als in Ezechiel hinter sich zurückläßt (33 : 24), doch Hagg. 2, 17 die sonst ganz unerhörte Construction sich findet, das אה mit einem אה zu verbinden : אה אהך = אהך אה<sup>1)</sup>. Diese Thatsache legt ein deutliches Zeugniß dafür ab, wie nahe es dem späteren Sprachgeist lag, die Beziehung zwischen einem wirklichen oder virtuellen Verbum und seinem Accusat. durch die äußere Form des אה auszudrücken, wie wenig hierzu das Suffix zu genügen begann. Zur Erhärtung dieser allgemein anerkannten Thatsache braucht hier kaum an die Verwendung des ה zur äußeren Bezeichnung des Accusat. erinnert zu werden. Gliedert sich also auch durch diesen Gebrauch das Werk des Elohisten wieder in die späteren Literaturproducte ein, so weist im Gegensatz hierzu der

<sup>1)</sup> Eine ähnliche Erscheinung bietet Ezech. 43, 17 אהך אהך.

Jehovist dieselben sprachlichen Erscheinungen auf, die wir auch in der älteren Literatur antreffen. Die jehovistischen Stücke der Genesis nämlich liefern 242 mal Verbalsuffixe gegen 142 maligen Gebrauch des  $\text{ִןִן}$  mit dem Suffix. Freilich muß man sich auch hier hüten, den wirklichen einstigen Stand der Dinge aus diesen Zahlen erkennen zu wollen. Denn daß der Redactor eine ziemlich eingreifende Veränderung bei solchen Kleinigkeiten wie es die Vertauschung eines Suffixes gegen  $\text{ִןִן}$  c. Suff. ist, üben konnte und geübt hat, wird schon durch die oben bemerkte Thatsache nahe gelegt, daß er selbst größere Uebearbeitungen in dem ihm vorliegenden Quellenstoff nicht gescheut hat. Und in der That liefern gerade diejenigen Capitel, in denen wir aus den vorhandenen elohistischen Ausdrücken auf eine größere redactionelle Veränderung des ursprünglichen jehovistischen Textes schlossen, eine reichere Ausbeute an  $\text{ִןִן}$  c. Suff. So ist in Cap. 34  $\text{ִןִן}$  c. Suff. beinahe noch einmal so stark vertreten als das Suff. 7 : 4, so stehen in Cap. 15 beide Gebrauchsarten einander fast gleich, so zeigen besonders die letzten Capp., deren starke Uebearbeitung oben von uns behauptet wurde, ein z. Th. recht bedeutendes Ueberwiegen des  $\text{ִןִן}$ . Diejenigen Stücke dagegen, welche die Hand des Uebearbeiters weniger verrathen, weisen entweder gar kein  $\text{ִןִן}$  oder dasselbe doch nur sehr mäßig auf. C. 2 und 3 : 12 Suffixe, Segen Jacobs 9 Suffixe, Cap. 24 15 Suffixe gegen 3 maliges  $\text{ִןִן}$ . C. 27 23 Suffixe gegen 2 maliges  $\text{ִןִן}$ . C. 38 10 Suffixe gegen 3 maliges  $\text{ִןִן}$  u. s. w.

Hier wird es auch am Platze sein, die Erscheinungen auf syntactischem Gebiet, welche der Elohist bietet, näher ins Auge zu fassen. Nach Ryssels Urtheil werden uns in ihm eine Fülle von Beweisen des höchsten Alters geliefert. Es wird sich jedoch zeigen, daß diejenigen Exempel aus dem elohistischen Sprachgebrauch, welche Ryssel zum Beweise seiner Behauptung angeführt hat, keineswegs

in dem angegebenen Sinne verwendet werden können. Der eine : participium et apud Jehovistam et in Elohistae historiis conjunctum cum genetivo casu objectum significante sicut בא שער Gen. 23, 10, 18. 9, 10. Ex. 1, 5 et apud Jehovistam Gen. 34, 24. 46, 26. Sehen wir zunächst davon ab, daß sich die letzten beiden Stellen mit gutem Recht dem Jehovisten absprechen lassen, um nur den Sprachgebrauch überhaupt zu constatiren. — Die Verbindung des Particip. mit dem Genetiv findet sich allerdings im Deboralied und anderen alten Liedern ziemlich häufig, aber daß die Poesie dieselbe öfter anwendet als die Prosa ist sehr natürlich, denn sie ist die kürzere gegenüber der umständlicheren Accusativ- oder Präpositionalconstruction <sup>1)</sup>. cf. Deut. 33, 11 קָפְיוּ dagegen 2 Sam. 18, 31 כל־דוקמים עליך. Es ist aber gar nicht richtig, daß die Construction des Particips mit dem Genetiv das Characteristicum der alten Sprache sei : auch beim Jehovisten finden wir die Construction mit dem Accusat. z. B. Gen. 2, 11, 13. 4, 17 (nach der masoretischen Punctation), 25, 28. 27, 33. 42, 29, 30 neben der mit dem Genetiv : 3, 5. 4, 14, 15. 20, 21 — der Elohist selbst wendet die accusativische Gen. 1, 11 bis 29. Lev. 25, 28, 30. Num. 14, 6 und die präpositionale Construction Gen. 9, 18 an. In dem ziemlich alten Stück 2 Sam. 9—20 findet sich sogar die Verbindung des Particips mit dem Accusativ häufiger als diejenige mit dem Genetiv, und das Verhältniß stellt sich hier noch günstiger für den Accusativ <sup>2)</sup>, wenn man bedenkt, daß in Ausdrücken wie כל־י וְנִצַּחֵם אֶת־כָּל־יָדָם u. s. w. das Particip vollkommen ein Nomen Substantivum ersetzt, cf. die Bezeichnungen der Gewerke wie חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת Gen. 4, 22. Weiter

<sup>1)</sup> Die Araber ziehen die Genetivverbindung als die kürzere auch in der Prosa der Accusativconstruction vor. cf. Ewald Gramm. Ar. S. 181.

<sup>2)</sup> cf. Ewald. l. c. S. 181. Not. 1.

aber bietet die spätere Literatur eine Fülle von Beispielen für den Gebrauch des Particips mit dem Genetiv : cf. Jer. 46, 22. Ez. 15, 6. 16, 27, 45. 22, 3. 27, 29. 30, 6. 32, 21. 33, 24. Sach. 8, 20 f. Hagg. 2, 22. Mal. 1, 6. 3, 3, 5, 6, 15, 16. Hiob 4, 19. 8, 13. 26, 5. Ps. 88, 6. 50, 6; außerdem יצא מעץ 2 Chron. 32, 32. כַּאֲוַ תוֹ Thren. 1, 4. Prov. 2, 19. יְשֵׁבֵי יְרוּשָׁלַיִם Chron. Esr. Neh. עֲשֵׂי מְלָאכָה ibid. Durch diesen unumstößlichen Beweis für das hohe Alter der elohistischen Sprache wird also weiter nichts erhärtet, als daß der Elohist überhaupt hebräisch schrieb.

Das zweite Argument stützt sich auf die Behauptung, daß das Passivum in allen semitischen Sprachen ursprünglich unpersönlich gebraucht worden sei. Daher sei es früher allgemeine Sitte gewesen, das Passiv mit einem Object zu verbinden, und wo jetzt noch wie z. B. im Elohisten eine Construction des Passivs mit dem Accusativ seines virtuellen Subjects begegne, sei dies für ein Zeichen besonders hohen Alters anzusehen. Weder mir noch irgend einem mir zugänglichen arabischen Grammatiker ist von einer solchen Construction in der arabischen Sprache etwas bekannt, und da das Arabische gewöhnlich als Typus der älteren und reineren Gestalt der Sprache angesehen wird, so dürfte dieser Umstand immerhin schon ins Gewicht fallen<sup>1)</sup>. Recht

<sup>1)</sup> Daß bei der Versetzung eines Activ's mit 2 Objecten in das Passiv das zweite Object im Accusativ stehen bleibt, ist etwas total Verschiedenes. Hier ist von Unpersönlichkeit des Verbum gar nicht die Rede. Wird أَوْتِي كِتَابًا in أَنَا كِتَابًا verwandelt, so ist das

Passiv nicht unpersönlich, sondern hat den vorher mit dem Suffix bezeichneten zum Subject. Es kann daher die Frage nur verwirren, wenn Ryssel solche Constructionen im Hebräischen mit der in Frage stehenden zusammenwirft z. B. Gen. 17, 11, denn was für ein Accusativ hier אֶת כֶּשֶׁר תָּן ist, wird durch v. 24 und 27 ganz klar — hier nach ist auch v. 14 ausulegen. Ebenso wenig gehört אֶת מְלָאכָה hierher, welches Ryssel ebenfalls S. 80 Anm. 1 mithinein zieht, auch hier ist der Accusativ beim Passiv nicht für das Subject gesetzt, sondern solcher des zweiten Objects.

wünschenswerth aber wäre es gewesen, wenn Ryssel bei dieser Gelegenheit, wo es sich um Entscheidung der Frage, ob Aramaismen im Elohisten nachweisbar seien, wenigstens an zweiter Stelle handelte, wenn auch nur ganz oberflächlich berührt hätte, daß diese Construction im Chaldäischen ziemlich häufig ist, cf. die zahlreichen Beispiele aus den Targg., welche Winer bibl. Chald. S. 113 anführt. Daß gerade dieser, verhältnißmäßig junge Dialect die in Rede stehende Construction so häufig anwendet, ist doch eine Thatsache, die gegen den Gedanken einer perantiquitas derselben Protest einlegt. — Allerdings findet sich nun die Construction des Passiv mit dem Accusativ schon in der älteren Prosa z. B. Ex. 10, 8 וַיִּשָׁב אֶחָד מִשָּׁה וְאֶחָד אֲדָרְיוֹן; אל-פרעה; 21, 28 לֹא יֵאָכֵל אִם בְּשָׂרֹו; Gen. 4, 18 וַיֵּלֶד לְדָוֶד; אח-עירד; 27, 42 וַיֵּצֵא אֶחָד רִבְרִי עֵשׂוֹ; 2 Sam. 21, 11 וַיֵּצֵא אֶחָד; 1 Reg. 2, 21 וַיִּתֵּן אֶחָד אֲבִישָׁג; 18, 13 וַיֵּצֵא אֶחָד אֲשֶׁר; עשירי, cf. Hos. 10, 6. Amos 4, 2. Es ist aber leicht zu sehen, daß es sich hier nicht um eine alte Construction handelt: Ezechiel wendet sie viermal: 10, 17. 16, 4 f. 23, 29, Jeremia ebenso oft nämlich 35, 14. 36, 22. 38, 4. 50, 20 an; cf. außerdem Prov. 16, Deut. 12, 22. 20, 8. Hiob 22, 9. Ps. 87, 3. 72, 19 (Doxologie des zweiten Psalm-buchs), 2 Reg. 18, 30. Jes. 21, 2. 14, 3 (?), 61, 3. 2 Chron. 26, 6. Befremdlich ist dagegen die große Häufigkeit dieser Construction beim Elohisten: Gen. 17, 5. 21, 5. Ex. 25, 26. 27, 7. Lev. 10, 18. 13, 55 f. Num. 7, 10. 26, 60, 62. 28, 17. 32, 5 und zwar gerade in denjenigen Theilen, die nach Ryssels eigener Meinung wegen ihres aramäischen Sprachgutes cf. S. 69 in die späteste Zeit der hebräischen Literaturgeschichte fallen, nämlich in allen hier aus Exodus, Leviticus und Numeri angeführten Capiteln mit Ausnahme von Num. 32. Oder nehmen wir, da in der Schlufstabelle S. 92 der von Ryssel später angesetzten Stücke des Elohisten Num. 28 und Lev. 13 fehlen, die 3 ihnen angehörenden Stellen aus, so werden dennoch die

exilischen resp. nachexilischen Schriftstücke, in denen sich der in Rede stehende Gebrauch findet, auch nach Ryssel um 6 vermehrt, d. h. der Schimmer des ausschließlichen Alterthums desselben schwindet gänzlich dahin.

Endlich werden wir den auffälligen Gebrauch des Artikels, wie er in den Wendungen **יום השביעי, יום הששי** beim Elohisten entgegentritt, zu betrachten haben. Ryssel bestreitet, daß derselbe als ein Kennzeichen für die spätere Abfassungszeit des Buches angeführt werden könne. Zwar will er nicht leugnen, was Wellh. für die von ihm bestrittene Annahme geltend gemacht hatte, daß man diesen Gebrauch in späterer Zeit z. B. in **כנסת הגרולה** häufig finde, aber er meint in Gen. 1 und 2 ganz andere Gründe für die Setzung des Artikels zwischen Substantiv und Adjectiv anführen zu können. Er behauptet nämlich, Gen. 1, 31 sei das **יום הששי** so gemeint, daß **יום** undeterminirt gedacht sei, es solle mit diesem unbestimmten „ein Tag“ nur das Facit aus den vorher gegebenen Factoren es ward Abend, es ward Morgen gezogen werden. Welche Stelle dieser Tag in der Aufzählung des göttlichen Sechstageswerks einnehme, werde dann durch das folgende „der sechste“ ausgedrückt. Man könnte sich nun auch völlig hiermit zufrieden geben, wenn nur nicht das folgende Cap. mit seinem **יום השביעי** alle derartigen Auslegungskünste gänzlich zu Schanden machte: hier heist einfach **יום השש'** der siebente Tag, und nach dieser klaren und unzweideutigen Stelle ist 1, 31 auszuliegen. Mögen wir nun auch annehmen, daß die Wendungen **כל-נפש החיה** und **כל חיה הרמשה** 1, 21, 28 mit durch das **כל** vor dem undeterminirten Nomen, durch welches dasselbe determinirt worden wäre (cf. Ryssel S. 75) entstanden sind — jedenfalls müssen wir nach den vorher angeführten Beispielen eine starke, etwas krankhafte Disposition des Elohisten zur in Rede stehenden Construction voraussetzen. Wenn Ryss. darüber ins klare kommen

wollte, ob diese Disposition eine normale war, so hätte er sich freilich nicht mit der allgemeinen Wendung, daß diese Construction nonnunquam vorkäme, beruhigen dürfen, sondern die Geschichte der Sprache nach derselben ansehen müssen. Dabei zeigt sich nämlich, daß diese elohistische Construction in der alten Prosa so gut wie ganz fehlt. Sie findet sich zwar in den Samuelbüchern 3 mal : 1 Sam. 12, 23. 19, 22. 25, 10, aber die erste Stelle rührt auch nach Schrader's Urtheil vom Deuteronomiker her <sup>1)</sup>, die zweite ist sicher corruptirt, mit Wellh. (Text der Bb. Sam.) ist רָצוּל in רָצוּן zu verwandeln, in der dritten ersetzt der Artikel vor dem Particip. das Relativpronomen : „es giebt heutzutage viele Knechte, die sich von ihren Herrn losgerissen haben“, der Text steht gar nicht auf einer Linie mit den elohistischen. Als einzig sichere Stelle aus der älteren Prosa bliebe also Gen. 41, 26, doch ist auf dieselbe nicht viel Gewicht zu legen, da sie gleich nachher die richtige Construction braucht. Vielmehr legt es sich sehr nahe, hier an schlechte Tradition des Textes zu denken <sup>2)</sup>. Sehr wüst sieht es auch mit dem Text von

<sup>1)</sup> de Wette-Schrader Einl. in d. A. T. S. 338.

<sup>2)</sup> Ich nehme hier die Gelegenheit wahr, nochmals auf die starke Uebersetzung des Textes der letzten Genesisstücke hinzuweisen. Zu den bei רָצוּל bereits angeführten Zeichen späterer Redeweise füge ich den hier oft auftretenden Gebrauch, das undeterminirte Adjectiv zum determinirten Substantiv zu setzen. cf. 43, 14 (cf. dagegen v. 29); 37, 2 (wie auf Verabredung stellen sich dann auch die elohistischen Worte דָּבָר und אֵל שָׂרִי ein); 42, 19 (cf. dagegen v. 38). Daß diese Erscheinung spät ist, geht aus Hagg. 1, 4. Ez. 10, 9. 34, 12. 39, 27. Jer. 24, 2. Ps. 99, 3 hervor. 2 Sam. 6, 3 ist der Text nach Ewald (krit. Gramm. S. 626) und Wellh. a. a. O. corruptirt; Gen. 29, 2. Richt. 16, 5 f., 15 sind die Adjectiva Prädicate cf. auch Ewald a. a. O.; daß endlich die Demonstrativa אֵלֶּה, אֵלֶּיךָ, אֵלֶּיךָ, אֵלֶּיךָ Gen. 32, 28. Ez. 10, 1. Jos. 2, 20. 1 Reg. 10, 8. Ps. 12, 2 als per se determinirt gebraucht werden hat mit der in Rede stehenden saloppen Redeweise gar nichts zu thun. — cf. außerdem als Zeichen späterer Zeit in Gen. 37—50



Jes. 22, 24 aus, wo sich כלי הקטן findet <sup>1)</sup>. — Die übrigen Zeugen für das Vorkommen dieses Gebrauchs stammen alle aus den späteren Jahrhunderten, besonders stark sind Jerem. und Ezech. vertreten, also die uns bereits mehrfach bekannt gewordenen Nachbarn des Elohisten: Jer. 17, 2. 27, 3. 38, 14. 46, 16. 50, 16. Ez. 2, 3. 8, 3. 9, 2. 14, 22. 32, 22, 24. Joel 2, 25. Sach. 4, 9. 11, 2. 14, 10. Ps. 62, 4. 104, 18. Neh. 3, 6. 9, 35.

Aus der oben bereits beleuchteten Meinung heraus und ihr zu Liebe, daß der Gebrauch des Passivs mit einem Objectaccusativ das Zeichen hohen Alters sei, hat Ryss. an einer anderen Stelle den Elohisten mißverstanden. Gen. 17, 10 wird kein Unbefangener anders übersetzen können als: „beschnitten werde alles Männliche“ und, so viel ich weiß, steht auch Ryss. mit seiner Behauptung, daß וְכָר Object und nicht Subj. zu הַמִּצְוָה sei, ganz allein. Dann fällt aber diese Stelle ganz mit denjenigen zusammen, welche Ryss. kurz vorher S. 65 aus Lev. 6, 7. Nu. 6, 5 <sup>2)</sup>. Deut. 15, 2 als Zeugnisse für die Construction des Inf. absol. mit einem Subj. angeführt hat. — Was das Alter dieser Construction angeht, so habe ich als aufserpentateuchische Beispiele für dieselbe nur solche aus der späteren und spätesten Literatur aufreiben können, nämlich Ps. 17, 5. Job 40, 2. Prov. 17, 12. Qoh. 4, 2. Auffallend ist

---

מִזְוֹן Mundvorrath, sonst nur 2 Chron. 11, 28 cf. Jer. 5, 8, ein reiner Chaldäismus, und צָרָה : aufser beim Elohisten Ex. 34, 34. Lev. 8, 35. 10, 18. Nu. 3, 16. 37, 20 nur noch Ezech. 12, 7. 24, 18. 37, 7.

<sup>1)</sup> Es ist übrigens leicht zu sehen, daß hier die Setzung des Artikels auf anderen Gründen beruht, als an den elohist. Stellen, das Adjectiv ist hier als Neutrum dem Substantiv im Genitiv nachgestellt = Gefäße des Kleinen für Gefäße der Kleinheit.

<sup>2)</sup> Diese Stelle muß wohl aus Versehen hier angeführt sein, denn das Subj. beim Inf. ist hier nicht ausgedrückt. Uebrigens gestehe ich, daß meine Nachforschungen über diese Construction keine umfassenden waren: in Betreff des Nichtvorkommens derselben beim Jehovisten habe ich mich an Ryssel gehalten.

auch, daß kein einziges aus der Prosa sich darunter befindet : wie so oft treffen wir den Elohisten hier wieder im poetischen Fahrwasser.

Mit den anderen Spuren späteren Zeitalters, welche Ryss. auf dem Felde der Syntax zu Tage gefördert hat, können wir uns im Allgemeinen einverstanden erklären, nur wäre das Resultat noch durchschlagender gewesen, wenn alle Zeichen der späteren Sprache, gleichgiltig ob dieselben der zweiten oder dritten Periode der Sprachgeschichte angehörten, zur Geltung gekommen wären. Es hätte auch nichts geschadet, wenn hier noch folgende Erscheinung Berücksichtigung gefunden hätte.

Wir bemerken an verschiedenen Stellen der elohistischen Schrift eine ganz auffallende Häufung von Partikeln, besonders der Fragepartikeln. So heißt es Nu. 17, 28 **האם** **האם** **למען**, eine Ausdrucksweise, welche uns nur noch in dem späten Buch Hiob begegnet : 6, 13 **האם** **אין** **עורר** **כי**. Ueber die Auffassung ist natürlich Streit : die Einen <sup>1)</sup> ertheilen dem **האם** dieselbe Bedeutung wie **אם** allein, die Anderen <sup>2)</sup> fassen **אם** = wahrlich nicht. Wie man nun auch über diesen Punkt denke (mir scheint die Annahme Schlottmann's einfacher, und die Dillmann'sche besonders wegen des folgenden **אין** sehr schwierig), bei beiden Deutungen muß eine starke Abschleifung der eigentlichen Bedeutung der Partikeln angenommen werden, welche wie das späte Buch Hiob zeigt, ein Aufkommen der Wendung **האם** in früher Zeit nicht begünstigt. Eine Vergleichung von Gen. 17, 17 **אם** **שרה** **הבחהשעים** **שנה** **תלד** mit dem nachexilischen 94. Psalm, der ähnliche Häufung der Fragewörter zeigt, bestätigt das eben Bemerkte. — In ähnlicher Weise erklärt sich Dillmann mit Recht Wendungen wie Gen. 23, 13 **האם** **אך** **אם** **אתה** **לוי** **שמעני** und Lev. 5, 17 **האם** **נפש**

<sup>1)</sup> cf. Schlottmann Hiob 8. 248.

<sup>2)</sup> Dillmann Hiob 8. 59.

כי החטא; man hat den Eindruck, daß dem Verfasser die Bedeutung des einzelnen Wortes mehr oder weniger verloren gegangen ist, daß er, um nur überhaupt die Bedingung oder die Frage auszudrücken, zwei Partikeln nöthig hat. Zu diesem wunderlichen Schalten mit der Sprache, als sei dieselbe für den Schriftsteller bereits etwas unlebendiges geworden, cf. Jos. 22, 29 חלילה לו ממנו: selbst der alte Gesenius, der von Graf nichts wußte, sagt über diese Stelle: insolentior est haec structura. Sein Versuch, das Suffix an מן als eins der 3. Person aufzufassen und auf Jahveh zu beziehen, ist unmöglich, weil derselbe im Vorigen gar nicht erwähnt wird. Nicht anders ist Gen. 23, 6 aufzufassen: keiner von uns wird dir sein Grabmal vorenthalten מקבר מדרך daß du nicht begrabest deinen Todten.

Das Resultat auch dieses Abschnitts ist wiederum der späten Abfassung des Elohisten günstig. Von Spuren höchsten Alters findet sich nichts in ihm, wohl aber weisen eine Reihe sehr signifikanter Züge auf die silberne Literaturperiode hin. Man könnte sich darüber wundern, daß es nicht mehr seien, aber daß unter Umständen multum mehr ist als multa, bestätigt sich auch hier bei näherer Betrachtung. Der Elohist war ein gelehrter Mann, kannte die ältere Literatur genau und hielt gewiß so gut wie Nehemia (cf. Neh. 13) auf reines Hebräisch. Daß er sich von klaren aramäischen Wendungen frei erhielt, kann hiernach nicht Wunder nehmen, noch weniger aber, wenn man die große Einfachheit ja Dürre seines Stils beachtet. Um so gewichtiger sprechen aber dann solche Redeweisen späterer Zeit, welche bereits durch Ezechiel und andere exilische Schriftsteller angewendet waren, wie das durchgängige אני, das häufige אן cum Suff. und die Stellung des Artikels zwischen Substantiv und Adjectiv, von anderen so eben besprochenen ganz zu geschweigen.

### III. Ezechiel und der Elohist.

Der Verwandtschaft zwischen Ezechiel und dem Elohisten hat am Schlusse seines Buches S. 87—89 Ryssel einige Worte gewidmet.

Die vielfachen Berührungspunkte zwischen Ezechiel und dem Elohisten werden hier zugestanden, indessen daraus erklärt, daß Ezechiel den Elohisten nachgeahmt habe. Die gegentheilige Ansicht, welche den Ezechiel zum Original macht, widerlegt sich nach Ryssel's Anschauung daraus, daß Ezechiel an Aramaismen und Eigenthümlichkeiten der späteren Sprache sehr reich ist, während das Werk des Elohisten sehr wenig Spuren späterer Abfassungszeit aufweise. Sodann wird der Versuch gemacht, aus dem Sprachgebrauch der einzelnen Theile des Buches Ezechiel nachzuweisen, daß Ezechiel für die verschiedenen Stücke desselben verschiedene Quellen benutzt habe. Hierbei laufen nun freilich kleine Unrichtigkeiten mit unter, z. B. die Behauptung: nomen נשיא apud Ezechielem non legitur nisi inde a capite 44, was auf Nachahmung des Elohisten vor allem in den letzten Partien des Ezechiel weisen soll, denn נשיא lesen wir schon vor Cap. 44 ff. 14 mal. Ebenso wenig richtig ist es, daß ארורה nur wegen Nachahmung des Elohisten in Cap. 44 ff. bei Ezechiel erscheint, weil Ezech. sonst נחלה und ähnliches für ארורה anzuwenden ließe, denn נחלה kommt gerade im letzten Theil des Ezechiel 14 mal, vorher aber nur ein einziges mal vor. Auch finden wir vor dem 44. Cap. das auch beim Elohisten vorkommende מורשה. Wenig Beifall dürfte weiter der Verf. mit seiner Meinung ernten, daß קָנָן zur Zeit des Ezechiel das gewöhnliche Wort für Fürst gewesen sei, und daß sein Nichtvorhandensein beim Elohisten für eine frühe Ab-

fassungszeit desselben beweise. Denn aus der obigen Besprechung über **אֲדָמָה** geht hervor, daß dies vielmehr zur Zeit des Exils die gewöhnliche Bezeichnung für einen hebräischen Edlen war, **אֲדָמָה** aber wurde erst längere Zeit nach dem Exil bei Esra und Nehemia auf israelitische Fürsten übertragen, von *exilischen Schriftstellern* aber, nämlich Ezech. C. 23. Jerem. 51 und Deuter. 10. nur von ausländischen Fürsten gebraucht. Es müßte also vielmehr auffallen, wenn ein fremdländischer Titel wie **אֲדָמָה** von einem jüdischen Schriftsteller den israelitischen Stammhäuptern der mosaischen Zeit beigelegt worden wäre. Unmöglich ernst kann ferner Ryssel die Behauptung gemeint haben, daß weil die dem Elohisten und Ezechiel gemeinsamen Worte sich nur in gewissen Theilen des Ezechiel, nicht aber in seinem ganzen Buch verstreut fänden, eine Benutzung des Ezechiel durch den Elohisten ausgeschlossen sei, denn die Anm. S. 88 widerlegt diese Behauptung auf das glänzendste; **עָצָם, כָּל צֶפֶר כָּל כֹּנֵן, בְּמֵאד מֵאד יִרְקַע מְעֻרִים** kommen alle schon in den ersten Partien des Ezechiel vor.

Daß aber das Buch des Elohisten die Zeichen späterer Schreibweise gar nicht an sich trage, können wir nach allem bisher bemerkten Ryssel keineswegs zugeben, sein hieraus abgeleitetes Argument wird nicht weiter geprüft zu werden brauchen.

Gegen die Benutzung des Elohisten durch Ezechiel fällt nun aber vor Allem die Thatsache ins Gewicht, daß diejenigen Ausdrücke, welche diesen beiden Schriftstellern eigen sind, sich meist auch bei anderen, dem Exil nahestehenden oder angehörenden Schriftstellern finden. Von den in der Tabelle aufgeführten 90 Worten resp. Wortstämmen hat der Elohist mit Ezechiel 41 gemeinsam. Von diesen finden sich *nur* 3, welche Ezechiel allein mit dem Elohisten gemeinsam hat, **מְעֻרָה** (abgesehen von Deut. 33) **קָרָךְ** und **רִקְיָם כְּרִית**, wie oben dargethan sind die letzten beiden Aramaismen, lassen also gar nicht daran denken,

dafs sie sich bei Ezechiel nur wegen Nachahmung der uralten Gesetzessprache finden. Drei weitere : מְשֻׁדָּה, מִדְּרָה וּמִדְּרָה und מְרִשׁ beegnen uns allerdings aufser bei Ezechiel nur noch in Producten der nachexilischen Literatur : Chron. Cant. Ps. 69, aber hier würde höchstens bei מְרִשׁ die Vermuthung gerechtfertigt sein, dafs es wegen Nachahmung der Sprache des Elohisten sich in der Chronik fände, die beiden anderen kommen zu selten in den Schriften des Elohisten und Ezechiels vor, als dafs man an eine Herübernahme von Seiten der Späteren denken könnte.

So bleiben also noch 35 übrig, die sich sämmtlich bereits vor Ezechiel, oder sicher nachweisbar wenigstens neben Ezechiel in Literaturproducten aller Art vorfinden, 21 von ihnen, also bei weitem die grösste Mehrzahl, sind vor dem 7. Jahrhundert nicht nachweisbar, von weiteren 7 nämlich תּוֹר רְדָה שֶׁרַץ הוֹלִיד וְכָר לַעֲמֹה אֲחֻזָּה läfst es sich wenigstens sehr wahrscheinlich machen, dafs sie vor dem 7. Jahrhundert nicht erscheinen, die übrigen 7 bietet die ältere Literatur nur höchst sporadisch. Man sieht hieraus, wie sehr die vermeintliche Abhängigkeit des Ezechiel vom Priestercodex durch die grofse Zahl von technischen Ausdrücken, die sich wegen der Gleichheit ihrer Gegenstände unumgänglich bei beiden gemeinsam finden müssen, gestützt wird. Da diese naturgemäfs in diese Tabelle nicht mit aufgenommen werden konnten, so erscheint die Gleichheit des Sprachgebrauchs nicht in dem auffallenden Grade wie gewöhnlich. Natürlich soll hiermit nicht geleugnet werden, dafs zwischen beiden in Rede stehenden Schriften ein Abhängigkeitsverhältnifs stattfindet, nur *das* wollte ich hier auf Grund der eben angeführten Thatsachen betonen : die Aehnlichkeit des Sprachgebrauchs zwischen Ezechiel und dem Elohisten läfst sich nicht nur erklären durch die Annahme, dafs der eine Schriftsteller den anderen, vielleicht durch Jahrhunderte von ihm getrennten, benutzte, sondern beruht darauf, dafs beide derselben Zeit der Sprach-

hichte angehören. — Was nun die nähere Bestimmung Abhängigkeitsverhältnisses anlangt, so wird Jeder, der neuesten Verhandlungen hierüber mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist, zugeben, daß auf dem Wege der Ersuchung und Vergleichung einzelner Stellen so gut nichts zu erreichen ist. Jeder bringt hier seine fertige Meinung mit und findet dann auch selbstverständlich dafür Ursache. Vor allem aber spielt das Geschmacksurtheil bei dergleichen Untersuchungen eine zu große Rolle. Sieht man daher von einzelnen Stellen ab und hält sich mehr an das Allgemeine, so ist folgendes auffallende zu bemerken. Von den großen Schlagworten des Elohisten, die uns öfters häufig in seinem Buch begegnen, und die Nidder, der dasselbe wenn nicht mit der ausgesprochenen Absicht doch mit der unbewußten Absicht es zu copiren durchzusetzen übersehen vermochte, finden wir weder ערה noch ערה noch ערה noch ערה bei Ezechiel wieder, Gelegenheit wo er wohl gehabt, diese Ausdrücke zu gebrauchen. So wenig wendet er נטף und נלול an, die im Elohisten gerade selten und daher auch von den Späteren nicht bemerkt sind. Was für ein wunderlicher Zufall aber ist es gewesen sein, durch den er das nur einmal vorkommende ערה und das eben so seltene ערה, das nur einmalige ערה u. s. w. aus ihrer Verborgenheit hervorbrachte und seinem Stil einverleibt hätte! Und wenn er doch das elohistische ריקן<sup>1)</sup> braucht und ebenso ערה

<sup>1)</sup> Daß diese Bezeichnung des Himmels sich zuerst beim Elohisten findet und aus ihm von Ezech. herübergenommen sei, ist eine Behauptung, welche sich bei näherer Betrachtung der Ezechielstellen durchaus nicht rechtfertigt. Die Beschreibung des ריקן 1, 22, als eines das Haupt über den Häuptern der Thiere, die Schilde seines Ansehens als eines vom furchtbareren Eise würden, wenn Vorstellung des festen und doch durchsichtigen über der Erde ausgedehnten Himmelsgewölbes mit ריקן bereits verknüpft war, wie es 2. Pt. 19 der Fall ist, wohl schwerlich so genau und ausführlich dargestellt f. d. allgem. Wiss. Jahrgang 1. 1881.

anwendet, so fehlt bei ihm wieder **רָדַף בְּרַד יָרָד**, die doch im elohistischen Werke an exponirter Stelle standen und nicht wohl übersehen werden konnten. Auffallend ist die Berührung beider Schriften in **אֲחֻזָּה** und **מִשְׁכָּח**. Da diese Worte im Elohisten sehr häufig, bei Ezechiel dagegen seltener, sonst aber fast gar nicht vorkommen, so könnte man hier am ersten auf eine Benutzung des Elohisten durch Ezech. schliessen — indessen wird ein gerechter Beurtheiler es in Anschlag bringen, daß sich **אֲחֻזָּה** auch bei Ezechiel 14 mal findet, und daß **מִשְׁכָּח** wenn auch nicht ebenso häufig, so doch immerhin 4 mal von Ezech. geboten wird. Bemerkenswerth ist immerhin, daß sich das von demselben Stamme abgeleitete **רָשַׁח** in Q ziemlich häufig, später sehr selten, bei Ezechiel gar nicht findet — wenn auch auf **תִּלְדוּהוּ** selbstverständlich kein Gewicht gelegt werden darf.

Zur näheren Illustrirung des Verhältnisses zwischen Ezechiel und dem Elohisten ist es ferner nicht uninteressant, einen Blick auf die Verhältniszahlen zu werfen, die sich bei Vergleichung des elohistischen Sprachgebrauchs mit demjenigen anderer dem Exil nahestehender Schriftsteller ergeben. Da fällt besonders auf, daß mit kaum einem anderen Schriftsteller außer Ezechiel der Elohist sich so nahe berührt, wie mit Jeremia. Hatten aus der obigen Tabelle 41 Worte sich bei Ezechiel und dem Elohisten gemeinsam gefunden, so bietet Jerem. (einschließlich der Threni) 33 dar, die er mit dem Elohisten zusammen besitzt, davon 2 **נָקַד** und **מָקַד** den beiden allein eigen sind. Offenbar ist der Unterschied bei weitem nicht so bedeutend, wie man nach der gewöhnlichen Vorstellung über die Abhängigkeit des Ezechiel vom Elohisten gemeint

---

gestaltet worden sein. Dagegen gewinnt man erst, wenn man die angezogene Stelle bei Betrachtung von Gen. 1 voraussetzt, ein klares Bild von dem, was sich der Elohist unter dem **רָקִיעַ** dachte.



hätte annehmen zu müssen. Noch auffallender ist die Verwandtschaft des Elohisten mit Deuterjesaia, wenn man erwägt, daß Deuterjesaia's Umfang etwas mehr als ein Drittel des Buches Ezechiels bildet : Von den aufgeführten Worten theilen nämlich Deuterjes. und der Elohist 20, beide *allein* haben ebenfalls 2 gemeinsam : צַד und מִלְכָּד, rechnet man die in allen pseudojesaianischen Stücken sich findenden elohistischen Worte noch zu jenen hinzu, so erhält man für die exilischen Stücke des jesaianischen Buches 25 mit dem Elohisten gemeinsame Worte d. h. die Verwandtschaft zwischen Deuterjes. und dem Elohisten ist verhältnißmäßig bedeutender als zwischen diesem und Ezechiel. Dagegen waltet zwischen dem Buch Hiob und dem Elohisten ungefähr dasselbe Verhältniß wie zwischen diesem und Ezechiel ob, und auch die Proverbien bleiben nur wenig hinter demselben zurück <sup>1)</sup>, während das Deuteronomium, welches sich der Mitte des 7. Jahrhunderts nähert, auf einem fast doppelt so großen Umfang als Deuterjesaia noch nicht einmal die gleiche Zahl von Berührungspunkten aufweist, wie dieser, nämlich 18. (Hierbei sind sogar alle nur im Rahmen des Gesetzbuches sich findenden Vocabeln mit eingerechnet.)

Das Resultat unserer Untersuchung wird hiernach lauten müssen : Ohne die in die Augen springende Abhängigkeit

<sup>1)</sup> Es fällt uns selbstverständlich nicht ein, zu behaupten, mit den obigen Ziffern sei das wirkliche Verhältniß sämtlicher Berührungen zwischen dem Elohisten und Ezechiel wiedergegeben; wie wir oben bereits erwähnten, mußten naturgemäß die rein technischen Ausdrücke bei Seite bleiben. Aber auch das rein stilistische, was für die Sprachgeschichte von secundärer Bedeutung ist, konnte, schon wegen der spröden Form der Tabelle, die gewählt werden mußte, nicht berührt werden. Für Leser, welche diese Thatsachen im Auge haben und einigermaßen mit dem Stoffe vertraut sind, können die angegebenen Ziffern nicht irreführend sein. Die Anderen seien zur Ergänzung dieser Tabelle in Bezug auf die Verwandtschaft des Elohisten und Ezechiels auf Smend's Vorbemerkungen zu seinem Commentar über Ezechiel S. XXV—XXVIII verwiesen.

des einen Schriftstellers vom anderen leugnen zu wollen, wird man doch die vielfachen Berührungen des Ezech. und des Elohisten auf einen breiteren Boden stellen müssen. Ein großer Theil nämlich jener Berührungen findet sich auch zwischen der ganzen kurz vor dem Exil und in dem Exil entstandenen Literatur und dem Elohisten. Außerdem zeigt der Elohist, rein auf das Lexicalische angesehen, mit den meisten Producten des 7. und 6. Jahrhunderts eine Verwandtschaft, die derjenigen mit Ezechiel beinahe gleichkommt. Da wir aber endlich im Elohisten eine Reihe syntactischer Erscheinungen und Formen antreffen, welche mit denen der Zeit des Ezechiel auffällig übereinstimmen, so legt sich als die einfachste Erklärung jenes Verhältnisses zwischen den beiden Büchern diejenige nahe, welche annimmt, daß beide Literaturproducte aus einer und derselben Zeit stammen, der eine aber den anderen benutzte. Soweit kommt man auf grammatischem Wege: die höhere Kritik hat das weitere zu bestimmen; daß sie sich nur für die Priorität des Ezechiel entscheiden kann, ist bereits oben angedeutet worden.

---

## Ueber die Abfassungszeit der Psalmen.

I. Buch II.—V.

Von F. Giesebrecht.

---

Was die Grundlagen und die Absicht der folgenden Abhandlung anlangt, so sei darüber folgendes vorausgeschickt. Den Psalmentüberschriften muß man sich nach den Namen, die darin auftreten und nach den Erfahrungen, die man mit den meisten macht, wie mir scheint, absolut skeptisch gegenüberstellen. Selbst Delitzsch, welcher

in der Kritik der ersten Psalmbücher seine Geschosse so wacker gegen die sog. negative Kritik schleudert, hält das לשלמה zu Ps. 127 für „später beigeschrieben“ und erlaubt sich in Betreff des לדרור der folgenden Psalmen eine Reihe ähnlicher Freiheiten. Wie der arme Asaph zu allen möglichen Zeiten der hebr. Geschichte wiederauflebt, das möge man bei Delitzsch selbst nachlesen. Kurzum — das Vertrauen auf die Sicherheit der durch die Psalmenüberschriften gebotenen Tradition ist in allen Kreisen bedenklich erschüttert — mit sehr gutem Grund : die folgenden Blätter werden sich mit derselben nach Hupfeld's und Kuenen's Auseinandersetzungen mit Hengstenberg und Delitzsch nicht weiter befassen. — Der Werth der Ueberschriften aber besteht vornehmlich darin, daß sie uns von einzelnen Particularsammlungen Kunde geben, aus deren Zusammenfügung das Ganze unseres Psalters allmählich entstanden ist. Dieser Annahme kommt von anderer Seite die Thatsache unterstützend entgegen, daß die 5 Psalmbücher, aus denen der Psalter jetzt besteht, ebenfalls für sich bestehende Sondersammlungen früher gebildet haben müssen, wie dies aus der Identität von Ps. 14 und 53; Ps. 40 und 70; Ps. 57+60 und 108 erhellt. Zu weiteren Resultaten giebt der eigenthümliche Wechsel der Gottesnamen Veranlassung : Buch I. : 272 mal Jahveh gegen 15 mal Elohim, Buch II. : 30 mal Jahveh gegen 164 mal Elohim, Buch III. : 1) Ps. 73—83 : 16 mal Jahveh gegen 40 mal Elohim, Ps. 84—89 : 29 mal Jahveh gegen 3 mal Elohim. Daß diese Aenderung eine redactionelle ist und nicht von den Dichtern der betr. Psalmen herrührt, sieht man daraus, daß der aus dem ersten Buch in das zweite herübergenommene 14. Psalm hier Elohim, dort Jahveh als Gottesnamen braucht. Da diese Aenderung des ursprünglichen Jahveh in Elohim aber nicht das ganze zweite und dritte Buch betrifft, sondern nur bis zum 84. Psalm sich erstreckt, so muß angenommen werden, daß dem-

jenigen, der die Aenderung vornahm, nur Ps. 42—83 vorlagen, daß also Ps. 84—89 einen Nachtrag zum dritten Buche bilden. Jene Elohimssammlung aber ist deutlich aus 3 kleineren Sammlungen zusammengefügt: daß die Asaphpsalmen 50; 73—83 eigentlich zusammengehörten, wird durch das כלו חסלה ד'כ"ז 72, 20 nahe gelegt. Dasselbe hatte offenbar nur Sinn, wenn ihm lauter davidische Psalmen vorausgingen und solche von anderen Verfassern folgten. Mit Recht haben daher Kuenen u. A. aus demselben geschlossen, daß ursprünglich die Davidpsalmen am Anfang der Elohimssammlung standen, ohne daß jeder einzelne die Ueberschrift לְדָוִד trug, durch das „zu Ende sind die Gebete Davids“ von den ihnen folgenden, ebenfalls nur im Ganzen mit לבני קרח und לאסף bezeichneten Liedern getrennt.

Diese kleinen Sondersammlungen scheinen mir nun bisher von der Kritik nicht genügend zur Bestimmung des Zeitalters der einzelnen Lieder gewürdigt. Es ist zu viel verlangt, in einem Liede von 10—15 V.V., wenn man es aus seiner Umgebung herausreißt, bestimmte Spuren später oder früher Abfassungszeit in sprachlicher und inhaltlicher Beziehung finden zu wollen. Geboten aber ist es, solche farblosen Producte nach ihrer Umgebung zu beurtheilen, besonders wenn dieselbe deutliche Spuren eines späten Zeitalters aufweist. Denn da ein spätes Zeitalter fast regelmäßig mit der exilischen oder nachexilischen Zeit identisch ist, so haben wir, wenn in einer größeren Gruppe später Lieder einzelne nicht näher zu definirende Producte auftreten, offenbar nicht die geringste Garantie dafür, daß diese aus der Zeit vor jener großen Katastrophe stammen, durch welche fast die ganze alte Literatur des Volkes Israel zerstört wurde.

In Betreff des vierten und fünften Buches bemerke ich hier noch, daß ich mich hier auf die Kritik des Inhalts weniger einlassen werde, weil mir die sprachlichen Erscheinungen desselben hinreichend sicher auf sehr späte

Zeiten zu weisen scheinen, bei den vorhergehenden Büchern werde ich auf inhaltliche Kriterien mehr Gewicht legen müssen.

Hiernach würden wir folgende Particularsammlungen aus den ersten drei Büchern auf ihre Entstehungszeit hin zu prüfen haben : Ps. 3—41 (davidisch), Ps. 42—49 (korahtisch), Ps. 50. 73—83 (asaphisch), Ps. 51—72 (davidisch), Ps. 84—89 (Nachtrag zu Buch III.). Was das IV. Buch angeht, so ist dessen Umfang an sich nicht sehr bedeutend, der Mangel an bestimmter Gruppierung der einzelnen Lieder wird daher nicht besonders stark empfunden, das Ganze kann bequem für sich untersucht werden. Im V. Buch sondern sich sofort, wenn wir von den 3 davidischen 108—110 absehen, 107—118 als Lob- resp. Hallelujahps. von den Stufenps. 120—134 (dazwischen der lange Lehrpsalm 119), ihnen folgen 138—145 (davidische) und 146—150 (wieder Hallelujahpsalmen).

Wir beginnen unsere Untersuchung mit demjenigen Buch, in welchem die Verhältnisse am klarsten liegen, dem letzten. Bereits oben wurde bemerkt, daß hier auch Delitzsch in Bezug auf die Echtheit der Davidischen Lieder schwankt, oder sich geradezu für Unechtheit entscheidet. Ferner ist fast allgemein anerkannt, daß die sog. Stufenps. eine sehr späte Sammlung bilden. Und in der That legen einige von ihnen und den ihnen benachbarten Psalmen durch ihren Inhalt, die meisten durch ihre Sprache den deutlichsten Beweis einer weit über das Exil nach unten hinausliegenden Zeit ab.

Unter den Zeichen späterer Sprache ist vor Allem das *v* präfixum zu nennen, welches in den Stufenps. und den ihnen direct folgenden Gesängen ca. 20 mal vorkommt. Eine solche Häufigkeit desselben findet sich nur noch in den spätesten Schriften des A. T. : im Koheleth 32 mal, im Hohenlied 21 mal, selbst bei Esra und in der Chronik

erscheint es nur 3 mal, bei Hiob 1 mal, in den Thren. 4 mal, bei Jona 2 mal. Von den wenigen Stellen aus der alten Literatur sind nur die 2  $\psi$  im Deboralied unanfechtbar — mit Recht hat man sie aus der nordisraelitischen Abstammung desselben erklärt; über die auch im Phönizischen häufige Abschleifung des  $\text{אשר}$  zu  $\text{שא}$  oder  $\psi$  cf. Schröder, phön. Sprache. S. 163 f. <sup>1)</sup>

Ferner zeichnen sich die Stufenpss. durch öftere Anwendung des Adv.  $\text{רב}$  auch  $\text{רבה}$  und  $\text{רבך}$  = sehr aus, dasselbe findet sich nur noch Ps. 62, 3. 65, 10. 89, 8, ob diese, jedenfalls dem älteren Sprachgebrauch fernliegende Wendung mit dem auch im biblischen Chald. vorkommenden, im sonstigen Aram. häufigen Gebrauch des  $\text{רב}$  in der Bedeutung „groß“ zusammenhängt? Sehr nahe wird dies

<sup>1)</sup> Nicht sehr glücklich scheint mir sein Versuch a. a. O., das  $\psi$  als das ursprünglichere gegenüber  $\text{אשר}$  nachzuweisen (cf. dagegen Olsh. hebr. Grammat. S. 489). Dafs das Relativpron. in der Hauptschrift des Richterbuches noch vorzugsweise  $\psi$  laute, läfst sich aus 6, 17. 7, 12. 8, 26 nicht darthun. Was die erste Stelle anlangt, so ist der ganze Satz von  $\text{ועשית}$  bis  $\text{עמי}$  höchst störend. Woszu braucht Gideon um ein Zeichen zu erhalten eine  $\text{מנחה}$  darzubringen? War nicht vielmehr die Darbringung desselben an sich schon ein Beweis dafür, dafs er an die Gottheit des Boten glaubte? Auf die Unmotivirtheit des nachmaligen Erschreckens v. 22 hat Wellhausen-Bleek 4. Aufl. S. 193 bereits hingewiesen; dasselbe erscheint noch unmotivirter, wenn man den Zusammenhang zwischen v. 16 und dem folgenden ins Auge fafst. Dagegen bildet v. 18 die directe Fortsetzung von v. 17<sup>a</sup> cf. z. B. C. 18, 15. — Auch in 7, 12 scheint was nach  $\text{מספר}$  folgt ein späterer Zusatz, das zweite  $\text{לרב}$  fällt schon nach dem ersten auf, sodann ist die Vergleichung der Zahl der Kameele, wenn dieselben bereits als zahllos bezeichnet sind, mehr als überflüssig. Was endlich 8, 26 anlangt, so erregt mir die ganze peinliche Genauigkeit, sowie der schleppende Gang der mit  $\text{לכד מן תנ}$  gegebenen Schilderungen Bedenken, auch sind  $\text{ענקות, ארומן}$  = Halsketten sonst nicht in der älteren Literatur zu finden. Worauf sich das Suff. in  $\text{ארץ}$  v. 27 beziehe, kann der Leser nur mit Mühe errathen. Die Schwierigkeit des  $\text{מי משלנו}$  2 Reg. 6, 11 ist bekannt, cf. LXX, die Thenius mit Unrecht hintansetzt.

durch die auffallende, dem echten Hebräisch fernliegende Form רָבָה gelegt, deren Analogieen sich meist in späten Schriften finden (cf. Olsh. hebr. Gramm. § 108b), und der in diesem Fall eine genaue Analogie nur aus dem Aram. zur Seite steht, welches die Adverbia sehr häufig auf die Femininendung at ausgehen läßt. cf. Nöld. Syr. Gramm. S. 90. Die Erklärung dieser Form als eines Status constr., aus dem Bestreben, das Adverb. in möglichst enge Verbindung zu dem folgenden Worte zu stellen, scheint Olsh. selbst nach § 223 b Anm. nicht für das wahrscheinlichste zu halten. Ueber eine andere Erklärung dieses Gebrauchs cf. Nöld. a. a. O. — Sehr entschieden legt ferner vom aram. Einfluß Zeugniß ab die öftere Anhängung der Endung הָ an die Nomina, auch männlichen Geschlechts cf. נָחַל = נָחַלָה Ps. 124. בְּעֹלָהָהּ Ps. 125. בְּצָדָהָהּ Ps. 120. הַמִּצְחָה לְחֹסְדֵיךָ Ps. 116. נִנְדָה? Ps. 116. An „eine bedeutungslos gewordene Accusativendung“ zu denken, wie Hupf. thut, ist deswegen schwierig, weil man nicht begreift, warum sich, da in der ganzen älteren Literatur die Endung הָ niemals den Accusat. bedeutet, die gedankenlose Anwendung derselben erst so spät herausgestellt haben sollte. Da wir dies ah sonst in יְשׁוּעָהּ, עֲוֹרָהּ, auch יְשׁוּעָהּ finden, so liegt es am nächsten, ein ah der Richtung zur Erklärung heranzuziehen, indessen kann sein enormes Ueberwuchern in solchen Fällen, wo es ganz bedeutungslos ist, wie mir scheint nur aus dem Einfluß des aram. Stat. emphat. erklärt werden. — Aramaisirend ist weiter das הָ als Accusativbezeichnung הָאֵרִיכוּ לְמַעֲנֵיהֶם Ps. 129 cf. Ps. 116, 16. 135, 11. 136, 20. 145, 14, wenn auch nicht in Abrede gestellt werden soll, daß dieser Gebrauch in den angeführten Fällen seine Anknüpfung in der alten Sprache hat. Ebenso erinnert die Vorausnahme eines folgenden Genetiv durch ein auf ihn hinweisendes Suffix am ersten Nomen an das Aramäische : כָּפוּ מַעֲטָר, כָּפוּ קֶצֶר Ps. 129, 7, und wenigstens einer ganz saloppen, von der alten Sprache

getrennten Ausdrucksweise gehören Wendungen an wie **הלעו השאננים** Ps. 123, 4, **הבחו לנא** *ibid.*, cf. **המוחה לחם** Ps. 116, 15, **בצרהה לי** Ps. 120, 1, **לכמא לך** Ps. 132, 11 f., **נדה נא לכל-עמו** 116, 14 und 18. Aehnliche breitspurige Ausdrücke, auch von Delitzsch als Zeichen späterer (wie mir scheint dem Sprecher nicht mehr recht geläufiger) Sprache angemerkt, sind **ישרי לב** = **השרים בלבוהם** Ps. 126, 4; **פעלי האון** *ibid.*, cf. **למשלה ביום** Ps. 136, 8. Und wie wir oben die Häufung der Partikeln z. B. der interrogativen als ein Zeichen der späten Sprache erkannten, so wird auch **הצה כי** Ps. 128, 4 an dieser Stelle nicht vergessen werden dürfen, ebensowenig wie **אין יש** Ps. 135, 17. Endlich mache ich hier gleich der Uebersicht halber auf die, wenn auch nicht gerade in den Stufenpss. so doch in ihrer nächsten Nähe vorfindlichen echtchaldäischen Suffixa aufmerksam: **קחוככי** Ps. 135, 9 cf. Ps. 116, 19; **עליכי מנודכי** 116, 7; **רמולוהי** 116, 12; **החלואיכי** Ps. 103, 3; **מעטרכי דידיכי** 103, 4; **נעורייכי** 103, 5<sup>1)</sup>. Mehr dem Bestreben, die poetische Rede archaistisch zu verbrämen als einem vom alten Hebräisch abweichenden Dialekt scheint die häufige Anwendung des י am Schluß von Participien resp. Infinitiven zu entspringen, die Ps. 123 in **הישבי** und sonst Ps. 114 in **ההסכי**, Ps. 113 in **המגבירי**; **המשטילי**; **מקימי**; **מושיבי**; **להשיבי** entgegentritt.

An den genannten Zeichen einer späten Abfassung sind fast alle Stufenpss. mit Beiträgen betheilt gewesen. Von den bisher nicht erwähnten ist Ps. 126 wenigstens sicher nicht vor dem Exil verfaßt, v. 1 und 4 setzen dasselbe vielmehr voraus, möglicherweise auch die Zeit kurz nach dem Exil, in welcher sich ja, wie aus den Bb. Esra und Nehem. hervorgeht, eine weitere Zurückführung der

<sup>1)</sup> Dafs diese Häufigkeit der Anwendung auf ein sehr spätes Zeitalter schliessen läfst, geht daraus hervor, dafs wir eine derartige Form nur noch Jer. 11, 15 antreffen, deren Existenz an dieser Stelle nicht einmal ganz sicher ist.



jüdischen Gola nach dem heiligen Lande als dringendes Bedürfnis herausstellte. Für diese Zeit scheint die Verbindung dieses Psalms mit dem 127. zu sprechen, welcher ersichtlich eine bedrängte Lage der heil. Stadt, ein Stocken des (Tempel?)-Baus und einen Mangel an junger lebenskräftiger Mannschaft voraussetzt, cf. auch Delitzsch zur Stelle. Jedenfalls ist es sehr bemerkenswerth, daß diese Gesänge, welche keine so deutlichen Spuren von später Abfassungszeit wie die übrigen ihnen benachbarten aufweisen, noch in das 6. Jahrhundert gehören — ein deutliches Zeichen, daß die anderen sehr spät sein müssen. Was Ps. 130 anlangt, so finden wir in ihm auch ein sehr spätes Wort, nämlich סליחה die Vergebung, nur noch Neh. und Daniel. Aber nicht allein dieses einzelne Wort ist spät, sondern auch die Classe von Nominibus, der es zugehört, nämlich diejenigen, welche nach der Form קמילה gebildet, nicht concrete Bedeutung haben, sondern zur Bezeichnung einer Handlung stehen cf. שחיתתה Chron. שחיתתה Est. תקה Qoh. und die von Ryssel S. 49 Anm. 2 angeführten Worte aus der Mischna-Sprache. Selbst der ganz kurze, z. Th. aus gewöhnlichen Wendungen zusammengesetzte Psalm 134 bietet eine Spur junger Abfassung: בלילות = nächtens, jegliche Nacht. Daß das Wort nur auf ברכו bezogen werden kann, als nähere Bezeichnung des Stehens der Diener Jahvehs im Tempel aber keinen Sinn hat, darüber cf. Hupf. z. d. Stelle. Dann ist zu vergleichen Jes. 21, 8 כל הלילות; Ps. 92, 3 בלילות; Ps. 16, 17 לילות Accusat.; Cant. 3, 1 בלילות und 3, 8. Auch sonst ist der Plural von לילה selten und nur einmal in der älteren Literatur 1 Sam. 30, 12 nachzuweisen cf. Hiob 2, 13. 17, 3. Jon. 2, 1. — Auch Ps. 121 verleugnet sein junges Zeitalter nicht: er gebraucht טוט für wanken cf. 125, 1, ein in den Psalmen sehr häufiges Verbum, das sich außer ihnen nur noch Deut. 32, 35. Lev. 25, 35. Jes. 24, 19. Deutjes. 4 mal, Prov. 4 mal, Hiob 1 mal, Chron. 1 mal

findet. Wir werden ihm noch öfter in den Psalmen begegnen; von den 25 Stellen, an denen es sich hier findet, gehören 8 den beiden letzten Büchern, 10 dem zweiten und dritten und 7 dem ersten Buche an <sup>1)</sup>. Weiter bemerken wir hier die bekannte *crux interpretum* ich hebe meine Augen auf zu den Bergen: מַאֲיִן חָבַא עֵרֵי — enthält der hebräische Satz eine Frage, dann haben wir das schönste Hebräisch, aber für sehr wahrscheinlich kann die interrogative Fassung nach dem Zusammenhang nicht gelten, es scheint vielmehr, als seien die Berge Bezeichnung Jerusalems als des Wohnsitzes Jahveh's, dann konnte aber der Verf. nicht in Ungewissheit darüber sein, von woher seine Hilfe käme. Wäre sonach das מַאֲיִן relativ gemeint, so könnten wir unseren Dichter von einem ziemlich verdorbenen Hebräisch nicht freisprechen.

So bleibt von den Stufenpss. nur 131, ein kurzes dreiversiges Lied, nicht ohne Eigenthümlichkeiten (cf. מִוֶּטֶם sonst nie) des Stils, die aber ebenfalls eher auf Ungeschicktheit im Gebrauch der Sprache, als auf hohes Alter führen — nach dem oben entwickelten Princip der Untersuchung kann ein Lied von so geringem Umfang nur nach seiner Umgebung beurtheilt werden, die ihn demnach in eine späte Zeit weist. — Zu den oben angegebenen Kennzeichen späterer Zeit in den Stufenpss. füge ich noch folgende, die sich oben nicht gut rubriciren ließen: Ps. 124 מִוֶּטֶם, von den meisten Auslegern gewiß richtig mit dem

---

<sup>1)</sup> Ob das Wort, das im Syrischen und Chald. vorkommt, ein Aramäismus sei, läßt sich schwer ausmachen. Jesaja und Hosea sagen jedenfalls dafür כַּשָּׁל, die beiden Derivate מוֹטָרָה und מוֹטָר sind ebenfalls nicht alt: Chron. Ezech. Deutjes. Jerem. Nah. Lev. 26, 18. Num. 4, 10, 12 bieten sie. Die einzige Stelle, welche vor das 7. Jahrhundert fällt, ist Num. 13, 23 (JE), doch ist die starke Uebersetzung gerade der Kundschaftercapitel zu evident, als daß wir Garantie für wirkliches Alter des Wortes durch diese Stelle erhielten.

chald. אָרִין zusammengestellt; Ps. 125 לִמְעַן לֹא nur noch Ps. 119, 11, 80. Ezech. 19, 9. 26, 20. Sach. 12, 7; Ps. 128 שְׁהִלִי וְהִים, man beachte die aram. Form des Particip. und denke daran, daß das in der alten Literatur gewöhnliche Wort für pflanzen נִטַע ist, שְׁהִל dagegen im Chald. und Syrischen vorkommt (auffallenderweise in den Targg. nur in der auch Ps. 128 sich findenden Form שְׁהִיל cf. Levy chald. Wörterb. z. d. Targg.). Im hebräischen Text des A. T. begegnet es noch 2 mal in den ebenfalls nicht alten Pss. 1, 3. 92, 14; 6 mal bei Ezech., 1 mal bei Jerem. Vor 650 erscheint es nur einmal Hos. 9, 13, in einer Stelle die bekanntermaßen zu den verzweifeltsten des stark corrumpten Buches gehört. Ob der Text überhaupt noch curabel ist, steht sehr dahin, bemerkenswerth ist, daß die LXX das שְׁהִיל nicht gelesen zu haben scheint, vielmehr שְׁהִי als selbstständiges Verbum auffaßt. Ps. 129 bietet das Adverb. קִרְמַח אֲשֶׁר קִרְמַח, diese Anwendung von קִרְמַח steht für das Hebräische ganz einzig in ihrer Art da, dagegen finden wir im Targ. Chald. קִרְמַח רְנָה, es ist also auch hier der Einfluß des Aram. nicht zu verkennen. Daß derselbe sich auch in der Form des Adverb. auf ח kundgiebt, darüber cf. das oben zu רָבַח bemerkte. Ps. 132 findet sich עָנָה sich abmühen; daß auch dies Wort spät ist, darüber cf. oben S. 249.

Die wenigen Psalmen, welche zwischen dem 134. und der letzten davidischen Sammlung 138—145 stehen, sind im Vorigen von uns schon hinreichend charakterisirt. Sie stellen ein großes Contingent an ש präfix., der 135. bietet das chald. Suffixum in בְּחֹכְכִי, ל bezeichnet in ihm und dem 136. mehrmals den Accus., der 136. gebraucht פָּרַק im Sinne von erlösen, eine im Hebräischen sonst unerhörte, im Aram. gewöhnliche Anwendung, die daher Thren. 5, 8 auch als Aramaismus erscheint, der 137. kennt Babel bereits als verwüstet und mißhandelt, das Exil erscheint als eine vergangene Zeit, die Art wie sich Israel an die Zeit des-

selben erinnert legt deutlich Zeugniß für einen bedeutenden Zwischenraum zwischen der Zurtückführung und dem Standpunkt des Sängers ab. Die scheinbar individuellen Züge, das Sitzen an den Wassern Babels, das Aufhängen der Harfen an den Weiden u. s. w. sind im Grunde nichts als Einkleidung des Gedankens, daß das heil. Volk ohne Jerusalem nicht leben mag und seine heilige Stadt nicht vergessen kann. Die Seligpreisungen des der Babel vergilt was es an Israel gethan, der seine Kinder am Stein zerschmettert, führen keineswegs in das Exil hinein, sondern begreifen sich, da Babel ja durch Cyrus keineswegs zerstört wurde und auch unter seinen Nachfolgern Darius und Xerxes wohl starke Beschädigungen, z. B. Niederreißung der Thore und Mauern, aber nicht völlige Vernichtung erlitt, bis es durch Alexander wieder aufblühte, sehr gut, wenn man seinen Zustand im 5. und 4. Jahrhundert ins Auge faßt. Die Situation nach Alexander, nach dessen Tode die Stadt wieder mehr und mehr verfiel, paßt deswegen nicht so gut, weil dieser Verfall nicht durch gewaltsame Demolirungen herbeigeführt zu sein scheint, es sei denn daß man mit Olsh. an die Brandschatzung durch die Parther denkt, von der der Verf. des Psalms gehört hatte und deren Fortsetzung er wünscht. Noch sei auf das chald. Suff. *אוֹכְרִי* v. 6, auf das eigenthümliche *רוללני LXX οἱ ἀγαγόντες ἡμᾶς* und den auffallenden Gebrauch des *שָׁכַח* im passiven Sinn aufmerksam gemacht.

Auch Ps. 138—145 sind von uns bereits oben hier und da erwähnt, besonders stark ist unter ihnen der 139. mit Aramaismen und späthebräischen Worten vertreten, so : *רָע* das Streben, *רָכַע* das Liegen, *סָלַק* hinaufsteigen, *קָלָה* außerdem 5 mal bei Hiob und II Sam. 23, 2 (der Plural 20 mal bei Hiob, Ps. 19 und Prov. 23). Nicht weniger auffallend ist das Pual von *עָשָׂה* in der Bedeutung bereitet werden, welches in der ganzen alten Literatur nicht vorkommt, das Piel hat sonst einen ganz anderen Sinn. In

Bezug auf קטל hat Böttcher hebr. Gramm. I S. 16 gewifs mit Recht geurtheilt, dafs es als Aramaismus zu betrachten sei, es kommt nur noch 2 mal im Hiob und Obadja v. 9 vor; schwerlich steht es mit קט anders, das wir nur noch in späten Pss. 95 und 119, 2 mal bei Hiob und 3 mal bei Ezechiel antreffen, in der älteren Literatur findet sich dafür קץ (JE, Jesaja, 1 Reg.). Ferner hat die Einschlebung des ך in שרעטים hauptsächlich im Aram. ihre Analogieen, cf. im A. T. שרעפסו, nur in dem ebenfalls stark aramaisch gefärbten Ezechiel 31, 5. — Wenn auch nicht aramaisirend, so doch dem späten Hebräisch angehörig ist endlich רכלה, nur noch Neh., Ps. 119 und 3 mal im Buch Hiob. — Offenbar unterscheidet sich dieser Psalm in keiner Weise von seiner Umgebung, in Bezug auf das רעה = wollen stimmt er ganz mit dem Sprachgebrauch des Koheleth überein, wenn er auch nicht gerade das ש präfixum bietet, mit dem crassen Aramaismus שפס steht er ganz einzig im ganzen A. T. da Ps. 140 liefert in מרדפסו einen unverkennbaren Aramaismus, die Wurzel ררף ist im Chald. ziemlich häufig, kommt im hebr. Text des A. T.'s dagegen nur noch 3 mal in Ester und 1 mal in der Chronik vor. ררה, ebenfalls von unserem Psalm geboten, ausserdem 7 mal vom Buch der Psalmen, findet sich im übrigen A. T. nur bei Jer. Prov. Da die Form נרר Ps. 147, 2. Jes. 11, 12. 56, 8 wahrscheinlicher von dem in parallelen Stellen z. B. Mich. 4, 7 häufigen נרר abgeleitet wird, und jener Stamm dem Chald. und Syr. geläufig ist, so wird man mit größter Wahrscheinlichkeit auch hier auf einen Aramaismus geführt. Sehr auffallend ist die Form מרר, wofür einige Handschriften מרר lesen, dieselben gehen beide auf den Singular מרר zurück, sind aber in unhebräischer Weise gebildet, da das Hebräische die Endung ך oder ך im Plural abzuwerfen pflegt. Zur Erklärung dieser Abweichung von der gewöhnlichen Art der Bildung ist offenbar das Chaldäische heranzuziehen, das den Stat. constr. plur. von קרר

קָרָאִי bildet, cf. Hupf. und Olsh. zu der St. Ferner ist das Hap. Leg. מְקַמְדוֹז vielleicht מְקַמְדוֹז? zu bemerken. In Ps. 141 begegnet uns der nur in späten Schriften erscheinende Plural אִישִׁים cf. Prov. 8, 4. Jes. 53, 3. Weiter treffen wir nur hier פָּלַח im Qal in der Bedeutung beackern, das in dieser Wendung im Aram. häufig ist, ebenso ist פֹּר ein spätes Wort: ausserhalb der Psalmen nur Jerem. Joel Prov. Ester — ob es im Targumischen Chald. echt oder nur ein Hebraism. ist, mag dahingestellt bleiben. Ausserdem scheint מְשַׁאֵה = das Emporheben ein nach chald. Weise durch vorausgesetztes מ gebildeter Infinitiv zu sein. — Ps. 142: הִכְרִיר sonst noch Hab. und Prov., das Piel ausser Hiob 36, 2 noch Ri. 20, 43, einer von später Hand überarbeiteten Stelle, der Stamm im Syrischen gebräuchlich. הִרְעֵטָה: ausser Ps. 77; 107; 143 noch Jon. und Thren. מִסְכָּר = Gefängnis Jes. 24, 22. 42, 7. — Ps. 143 תִּקְוָתַי ausser 8 mal in den Psalmen nur Hiob, Prov. Jer. 2 mal, Sach. Dan. 4 mal. Ueber רָצַמְתָּ cf. oben die Tabelle. Uebrigens gehört sowohl dieser als der vorige zu den weniger originellen Klagepsalmen — der bei weitem eigenthümlichere Ps. 144 führt ausser dem oben schon erwähnten וְנָן präf. noch eine Reihe anderer später Ausdrücke mit sich. So קָרַב = Krieg, noch 5 mal in den Psalmen, ausserdem Sach. 14, Hiob, Qoh., dagegen beruht das Wort 2 Sam. 17, 11 auf einem Textfehler, cf. Wellh. Text der Bb. Sam. z. d. St. Weiter gehört hierher נִצַּח, 3 mal im Sinne von erretten gebraucht, dem Hebräischen sonst fremd, dagegen im Aram. gebräuchlich cf. Hupf. Ebenso auffallend ist וְנָן „die Art“ nur noch 1 mal in der Chronik, sonst im Chald. häufig. Hiernach ist es kaum nöthig, noch auf חֲבַנְיָה und וְיִירָה [letzteres nur noch Za. 9, 15 s. S. 58] hinzuweisen, ob nicht חָטַב auch ein Aramismus für חָצַב ist? Dafs das Wort im Zusammenhange von JE Jos. 9, 21, 23, 27 wirklich alt ist, läfst sich schwer nachweisen, sonst kommt es noch 2 mal im Deuteron., je einmal Jer.

Ez. Chron. und Prov. vor. — Ps. 145 bietet in זקף = erheben mit Ps. 146 gemeinsam einen deutlichen Aramaismus, כטף, welches auch in diesen beiden Psalmen vorkommt, findet sich außerdem Ps. 57. Jes. 58 und Mich. 6, 6; es ist im Chald. und Syr. gewöhnlich. שבר ist ebenfalls Zeichen aramaisirender Sprache, es findet sich noch 4 mal in den Psalmen, außerdem 2 mal im Qohel. und 1 mal in der Chron. In der Bedeutung beruhigen wird es uns unten begegnen. שבר hoffen deutet ebensowohl auf aramäischen Ursprung, in den Psalmen ist es noch 2 mal vertreten, außerdem Jes. 38, 18, in dem vom Redactor des Buches Jesaia wahrscheinlich erst nach dem Exil aufgenommenen Lied des Hiskia, und in Ester nebst Rut je einmal. Das Qal kommt in der Bedeutung überlegen noch 2 mal bei Neh. vor. Dafs נדלה ein spätes Wort sei, behauptet auch Ryssel a. a. O. S. 39: außer beim Deuteronomisten 2 Sam. 7 findet es sich noch 3 mal bei Ester, 4 mal in der Chron. und Ps. 71. Nach diesen Anzeichen späterer Schreibweise dürfte es nicht unwahrscheinlich sein, daß die ל in v. 14 im Sinn des Accusativs gemeint wären, in dessen zur Gewisheit hierüber zu kommen ist fast unmöglich. — Ps. 146, dessen Verwandtschaft mit dem vorigen oben hervorgehoben wurde, bietet 2 mal ש präfix., über שבר in der Bedeutung Hoffnung (nur noch Ps. 119) cf. das eben besprochene שבר, zu עשהנור ist עשהחור Hiob 12, 5, יתעשה Jon. 1, 6 und das chald. עשיר Dan. 6, 4 zu vergleichen. Auch רתיר in der Bedeutung „lösen“ scheint auf das Aram. zurückzugehen, durch welches als Grundbedeutung der Wurzel „herabfallen, abgeschüttelt werden“ aufgezeigt wird. Dann würde Jes. 58 die Fesseln herabfallen lassen = sie lösen sein und Job 6, 9 ähnlich aufgefaßt werden müssen, in dem die Hand, die etwas gepackt hält, als Fessel gedacht wäre. Die Anwendung an unserer Stelle endlich und Ps. 105, 20 ließe sich so erklären, daß der Begriff des Abspringenmachens in den allgemeineren,

„einer Sache freie Bewegung verschaffen“ übergegangen wäre; da 2 Sam. 22, 33 nach Ps. 18, 33 יתן zu corrigiren ist, so haben wir auch hier einen späten Gebrauch vor uns. — Auch Ps. 147 theilt einige der vorhin erwähnten späteren Ausdrücke, nämlich שָׁכַח und סָרַח mit den vorausgehenden Psalmen. Weiter ist an Aramaismen טָסָה zerfließen zu bemerken, das im Hebr. außer 3 mal in den Psalmen nur noch an der späten Stelle Jos. 14, 8 in der ganz chald. Bildung הִטְסוּ vorkommt, dagegen im Aramäischen gebräuchlich ist. Ein späthebräisches Wort ist ferner כָּנַס, in den Psalmen nur noch 33, 7, außerdem von exilischen und nachexilischen Schriftstellern geboten: Ezech. 2 mal, Est. 1 mal, Neh. 1 mal, Chron. 1 mal, Qoh. 3 mal. Die einzige vorexilische Stelle, an der es sich fände, würde Jes. 28, 20 כְּרוּכְנִים צִוְיָהּ הַמִּסְכָּה sein, wenn nicht die Echtheit des Wortes an dieser Stelle großen Bedenken unterliegen müßte. Ich freue mich, in diesem Urtheil ganz unabhängig mit Kuenen zusammenzutreffen, dem „de zuiverheid der lezing Jes. 28, 20 twijfelachtig“ erscheint. cf. Versl. en Meded. d. K. Academie v. Wetensch. 1876. Reeks II Deel VI, S. 226. Vielleicht ist statt כְּרוּכְנִים das allerdings nur noch einmal Jes. 25, 7 in der Bedeutung „bedecken“ vorkommende נָסַךְ zu lesen; „die Decke ist zu enge gemäß dem sich damit bedecken“ paßt zu dem vorangehenden: das Lager zu kurz um sich darauf zu strecken vortrefflich, und die vorhergehende Anwendung des מִסְכָּה in der Bedeutung „Decke“ konnte die Ableitung von נָסַךְ in der Bedeutung bedecken von diesem Nomen begünstigen. Weiter gehört sowohl das Adject. נֶאָרָה als das Verb. נִאָרָה der späten Sprache an, cf. zu jenem Prov. 17, 7. 19, 10. 26, 1. Cant. 2, 14. 1, 5. 4, 3. 6, 4. Jer. 6, 1 und Ps. 33, 1; zu diesem Jes. 52, 7. Cant. 1, 10. Ps. 93, 5. — Ps. 149 bietet in כָּבֵל Strick einen deutlichen Aramaismus, dasselbe findet sich nur noch in dem späten Ps. 105: das Verbum כָּבַל kommt in der secundären Form כָּבַל (durch ebenfalls



aramaisirende Einschiegung des ך gebildet) nur noch 1 Chron. 15, 27, das hiervon abgeleitete Nomen כְּרָבְלָא im chaldäischen Theile des Buches Daniel : 3, 21 vor. Was וְקִים Ketten anlangt, so ist auch dies Wort spät : Nah. Hiob (Elihu), Deuter. bieten es je einmal, die Nebenform (?) אֲוִקִים nur Jer. 40, 1, 4. Auch im Chald. kommt es vor, und wenn das Verb. וְקַק (Targ. und Talm.) in der Bedeutung binden nicht ein Denominativ von וְקִים ist, so dürfte man die Anwendung von וְקִים Fesseln im Hebr. als einen Chald. ansehen, cf. aber dagegen Ges. Thes. unter וְקַ. Dafs eine Form des Infinit. mit der Femininendung wie רִמְמוֹת ein Aramaismus ist, hat schon Hupfeld zu Ps. 66, 17 behauptet, cf. das verwandte רִמְמוֹת in Jes. 33, 3, einem an späten Wendungen reichen, in seiner Echtheit schon vielfach bezweifelte Stück.

Unsere Untersuchung hat uns unwillkürlich über die Grenze der davidischen Lieder hinausgeführt : die letzten Psalmen zeigen eine so nahe Verwandtschaft mit jenen, dafs es nicht möglich ist, sie von einander zu sondern, sie alle tragen gleichmäfsig den Charakter der allerspätsten, reich mit Aramaismen versetzten Sprache an sich. Nur die Loblieder, welche in den gewöhnlichen Wendungen gehalten sind, Ps. 138. 148 und 150, sind von bestimmten sprachlichen Anzeichen der späten Zeit frei, wenn man auch הֲרוֹיב Ps. 138 (nur noch Cant., das Saphel im Chald. häufig), נִמְרָ כַעַד in demselben Ps., בִּרְא Ps. 148, רִקֵּעַ und das Hap. Leg. הֲקֵעַ Ps. 150 anführen könnte. Indessen folgt gerade aus ihrem weniger originellen Charakter, dafs kein Grund vorhanden ist, sie von ihrer Umgebung loszureißen — sie sind auch von viel zu geringem Umfange, als dafs das Nichtvorkommen evidenten Chaldaismen in ihnen irgendwie auffallen könnte.

Gehen wir nun auf die noch übrigen 13 Gesänge des 5. Buches ein, zunächst den 119. für sich betrachtend. Derselbe giebt seinen Nachbarn an Aramaismen nichts nach.

Von ihnen wurden שָׁבַר und קָטַט bereits erwähnt. Wir fügen אָב Hap. Leg. hinzu, das im Syrischen in mehreren Derivaten vorkommt, ferner das gleichbedeutende רִאָב (hier 3 mal, im A. T. sonst nicht), ein im Chaldäischen nicht seltenes Wort, weiter גָּרַם zerrieben sein, Hiph. zerreiben, nur noch Thren. 3, 16, im Chald. und Syr. vorfindlich, das davon abzuleitende Nomen גָּרַשׁ Lev. 2, 15 f. könnte vielleicht auf echthebräischen Charakter und älteren Ursprung des Wortes hinweisen. Ihnen reiht sich an : דָּלָה nur noch Hiob und Qoh. je 1 mal, Prov. 2 mal, sonst Chaldäisch und Syrisch; סָסַל nur noch 2 mal im Hiob, sonst aramäisch; סָסַשׁ Hap. Leg., im Chald. und Syr. = fett, befleckt sein. Ebenso wenig ist שָׁלַט alt, das Verbum findet sich noch 4 mal im Qoh., 2 mal Ester, 1 mal Neh., davon hergeleitete Nomina 5 mal im Qoh., 1 mal bei Ezech. und Gen. 42, 6 cf. oben. סָמַר starren ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch der späteren Literatur zuzuweisen cf. Hiob 4, 15. Jer. 51, 27. מָתַר Betrübnis findet sich nur noch 3 mal in den Proverbien; in Bezug auf עָנָה stimmt unser Psalm mit Ps. 132; וְלַעֲקָה, von עָה durch Einschub eines ל gebildet (cf. die im Aram. häufige Einschubung eines ר), ist nur noch in Ps. 11, 6 und Thren. 5, 10 vertreten; endlich scheint auch der Gebrauch von סָלַה im Sinn von niedertreten verachten, cf. Thren. 1, 15 auf dem Aramäischen zu beruhen.

Von den dem 119. vorangehenden Psalmen ist die stark aramaisirende Sprache des 116. bereits oben zur Genüge characterisirt worden, als weiteres Kennzeichen dafür ist das Ausbleiben der Assimilation des ך zu betrachten in מִן דְּמָתַר — im bibl. Aram. wird die Assimilation nur in höchst seltenen Fällen vollzogen. Ebenso deutlich spricht ל als Accusativbezeichnung in v. 16. — Selbst der kurze 117. Ps. bringt in שָׁבַר einen Aramaismus, zu אָבִים hat schon Delitzsch das aram. אָבִין verglichen. — Ps. 118 liefert דָּעַר verlöschen, sonst 4 mal im Hiob, 3 mal in den Prov. und Jes. 43, 17, dagegen im Chald. und Syrischen gebräuchlich.

דד ist bereits zu Ps. 140 die Rede gewesen, השער  
 = das Thor Jahvehs ist in derselben Weise zu be-  
 nen wie המורה לחסדיו und ähnliche, oben angeführte  
 ngen. Auch die umständliche Ausdrucksweise בשם  
 כ ידעה כ erregt Bedenken; was die Form מל (viel-  
 m Hiph.) anlangt, so scheint das chald. מלה ein  
 auf sie zu werfen, die Correctur in אמלים u. s. w.  
 t. Bleibt man bei der Textlesart, so wird man an-  
 n müssen, daß der Gedanke, die κατατομη der  
 , welche Israel im Namen Jahvehs auszütüben sich  
 ühlt, als eine περιτομη zu beschreiben, erst einer  
 äten Zeit angehören kann, offenbar ist dieser Ton  
 Zeit in welcher die Juden den zweiten Tempel  
 eten viel zu großartig und siegestrunken, weit  
 äge es noch, an die Tage Esras und Nehemias zu  
 , in denen wenigstens gegenüber den Samaritanern  
 schiedener Sieg erfochten war, aber auch hier macht  
 versicht, sie im Namen Jahvehs „beschneiden“ zu  
 , Schwierigkeiten. — Die drei dem 116. voran-  
 en Psalmen haben das gemeinsame, daß sie ihre  
 originellen Gedanken mit starker Anlehnung an  
 jes. aussprechen. Die עקרה הבית 113, 9 erinnert  
 e Reihe von Stellen aus Deuteroces. cf. bes. 54, 1;  
 t schildert den Auszug aus Egypten mit denselben  
 , welche Deuteroces. zur Ausmalung des Zugs der  
 ehrenden Exulanten nach dem heiligen Lande ver-  
 cf. 49, 10, 13. 55, 12 f. 35, 7 f., endlich lehnt sich  
 , in der Beschreibung des Götzen und der Thorheit  
 er auf ihn vertraut“ an mehrfache Ausführungen  
 jes. an. Was die Sprache dieser 3 Lieder betrifft,  
 oben bereits auf die übertriebene, künstliche An-  
 g des י am Ende der Particc., ja sogar des In-  
 hingewiesen, die Ps. 113 bietet, auch Ps. 114 par-  
 hieran, derselbe bietet außerdem in לעו ein Hap.  
 las seine Analogie im Syrischen ܠܥܘ barbare locutus

est hat, wenn sich auch verwandte Stämme im Hebräischen finden, auch רָקַד, das sich noch Ps. 29, 6 zeigt, ist spät, cf. Hiob 21, 11. Nah. 3, 2. Jes. 13, 21. Joel 2, 5. 1 Chron. 15, 29. Qoh. 3, 4, sowie das Chald. und Syrische. Zu Ps. 115, 15 cf. 121, 2; zu אָיָה v. 2 hat Delitzsch bereits auf אָיָה Ps. 116, 18 hingewiesen. Von den 6 noch übrigen Gesängen des fünften Buches ist Ps. 108 aus 2 Liedern des zweiten Buches Ps. 57 und 60 zusammengestellt und participirt an der Eigenthümlichkeit des zweiten Buches, die wie oben bemerkt demselben erst durch die Hand eines Redactors desselben mitgetheilt worden sein kann, nämlich dem fast durchgängigen Gebrauch des Gottesnamens Elohim für Jahveh. Also erst nach der Sammlung jenes Buches kann unser Psalm entstanden sein. — Der 107. Psalm berührt sich in הִרְעֵטָה mit Ps. 142 und 143, bietet außerdem das im Hebr. sonst unerhörte, nur Prov. 26, 10 und Jon. 1, 11 f. vorkommende, aber gut aramäische Wort שָׂרַק und liefert ebenso in dem Hap. Leg. קָרוֹץ einen unverkennbaren Aramaismus, dessen Bedeutung sich wohl am sichersten auf „Marktplatz“ fixiren läßt cf. Levy Lexic. Targ. z. קָרוֹץ und Bar Ali in Ges. Thes. ibid. Auch קָפַץ, im Hebr. nur Deut. Deutjes. Cant. (je einmal), Hiob 2 mal und Ps. 77, 10, chald. קָפַץ und syr. ܩܦܥܘܬܐ, und קָפַץ nur noch Deut. 8, 15 und Jes. 35, 17 sind späte Worte. — Ps. 109 braucht den Plural von קָפַץ, der außerdem nur noch einmal im Qoh. vorkommt, ganz allein steht er durch die Anwendung des Niphals von הִלָּךְ: הִלָּךְ das sich hier findet ist ein Lieblingswort der exilischen Schriftsteller, auch die Form הִלָּךְ, welche auf einen Stamm הִלָּךְ weist, gehört zu den Anzeichen späterer Sprache, denn הִלָּךְ findet sich nur noch Dan., Ezech. und vielleicht Hiob 30, 8 und Ps. 10, 10, ist dagegen im Syrischen vorhanden. Ps. 110 unterscheidet sich in keiner Weise von seiner Umgebung: הִלָּךְ, welches er mit Ps. 132 und 99 theilt, ist außerdem nur Chron. Deutjes. und Thren. je einmal nach-

weisbar, über רדה cf. die Tabelle zum eloh. Sprachgebrauch, קל לiest man nur noch 2 mal im Qoheleth, על־דקרה = קרה ebenfalls nur noch 3 mal im Qohel. und im Chaldeeischen, ארץ רבה großes weites Land klingt auch an das aramäische an, ob das Hap. Leg. מְסָרָר für das gewöhnliche מְסָרָר alt ist, muß nach diesen Proben sehr zweifelhaft erscheinen. — Will man auf פָּקִיד, פָּרִיזָה und עָרָה Ps. 111 ein Gewicht weiter legen, so fällt doch in Ps. 112 der unheimliche Gebrauch des Part. Pass. für das Activ. auf: מְסָרָר = מְסָרָר cf. hierzu נָכַר Ps. 103; דָּוָע Jes. 53; אָרָו Cant. 3, 8 und das oben bei נָאָו Bemerkte. Dafs ebenfalls מִיטָ and פֹּרָ spät sind, ist schon oben nachgewiesen.

Das 4. Psalmbuch zeigt in seinen letzten Stücken auffällige Verwandtschaft mit dem 5. : auf die aramäischen Suffixe in Psalm 103 und den unter dieselbe Kategorie fallenden Gebrauch des Partic. נָכַר in demselben Psalm ist bereits hingewiesen, auch im Gebrauch von פָּקִיד stimmt dieses Lied mit Ps. 111 und 119. Nicht so sicher ist es, ob נָכַר ein durch aramäischen Einfluß für נָצַר in Aufnahme gekommener Stamm ist. Allerdings findet sich das Verbum sicher in späten Schriften, zu deren Abfassungszeit bereits das Aram. auf das Hebr. zu wirken begann. Nah. 1, 2. Jer. 3, 5, 12. Lev. 19, 18. Cant. 1, 6. 8, 11 f. Mit dem Nomen מְסָרָר aber scheint es anders zu stehen. Denn wenn es auch in der Bedeutung „Gefängniß“ nur bei Jerem. (8 mal) und Neh. 2 mal erscheint, so kommt es doch im Sinn von „Ziel“ nicht allein Hiob und Thren., sondern auch 1 Sam. 20, 10 vor<sup>1)</sup>. — Ps. 104 bietet aufer dem oben

<sup>1)</sup> Eine genauere Betrachtung dieser Stelle macht indessen die Ursprünglichkeit von מְסָרָר zweifelhaft. Die LXX hat das Wort durchgängig als nom. propr. aufgefaßt: εἰς τὴν Ἀματταρι; λαοματταραι; αματταραι = לְהָר מְסָרָר. Man könnte allerdings gegen den Vorzug des LXX-Textes vor dem M. T. einwenden, dafs der Uebersetzer an I 10, 21 zurückgedacht habe und das ihm unverständliche מְסָרָר in

bereits besprochenen עָבַר den unzweifelhaften Aramaismus עָשָׂה, der nur noch im chald. Theile des Daniel erscheint; über בָּרָא וְקָנָן und נָע cf. die Tabelle zum Elohisten, das Verb. רָעַר findet sich nur noch Daniel und Esra, ebenso ist מָוֹת und eine Wendung wie הָרִים הַעֲבֹדִים spät, über תָּרַב עָלָיו cf. zu שָׁמַר עָלַי Ps. 16, endlich erregt auch der Ausdruck בְּעוֹדֵי הַיָּם — Ps. 106 stimmt in כָּבַל zu Ps. 149, in נָרַר zu Ps. 146, über שָׁרַץ und קָנָן cf. die Tabelle zum eloh. Sprachgebrauch. Ps. 106 braucht wie Ps. 117 שָׁבַח für „preisen“, liefert in מִכָּן einen weiteren deutlichen Aramaismus (cf. die Tabelle), כָּמָא kommt nur noch 4 mal beim Elohisten und 1 mal in den Proverb. vor, auch עָרְבָה ist oben bereits besprochen worden. לֵלֵךְ reden, das man für einen Aramaismus zu halten sehr geneigt wäre, findet sich aufer Hiob und Proverb. auch Gen. 21, 7 im Zusammenhange des Jehovisten. Was Ps. 90—102 angeht, so begegnet auch hier eine Reihe von Ausdrücken, welche die besprochenen Gesänge enthielten: מָוֹת Ps. 93; 94; 96; קָוָה Ps. 95; שָׁחַל Ps. 92; נָמוּדָה Ps. 93; שָׁעִים Ps. 94; צָמָה Ps. 94; 101. Hierzu kommen רָעָה Gedanke, aufer Ps. 90 noch der Form vielleicht, nicht der Bedeutung nach: Hiob und Ezech. je 1 mal; נָעַם Ps. 90, auferdem Prov. 3 mal, Sach. 2 mal, Ps. 27, 4; רָבָא Ps. 90 nur noch Jes. 57, 15 und vielleicht Deut. 23, 2, auch sonst ist רָבָא in der älteren Literatur selten, es kommt 5 mal im Hiob, 1 mal Prov., 1 mal Deutjes., 1 mal Thren., 1 mal Jerem., Ps. 72 und 94 und nur 2 mal im alten Jesaja vor.

---

Anlehnung an den Namen des Ahnen Jonathans zu verstehen suchte. Aber wie er so auf den Berg Matri gekommen sein sollte, ist doch schwer einzusehen; und an den anderen Stellen, wo מָטָרָה = Ziel ist finden wir es von der LXX richtig übersetzt. Die Entstehung der mas. Lesart ist leicht zu begreifen. Ueber die Häufigkeit der Verwechslung von הָ und וּ, besonders im Auslaut cf. Wellh. Text d. Bb. S. 8. 15, hierdurch erklärt sich, daß לְהַרְמָטָרָה zu לְהַרְמָטָרָה wurde, die Ergänzung des bleibenden לְ לְהַרְמָטָרָה lag nahe genug

דכה und רכך finden sich aufer den Psalmen nicht (cf. zu דכה Ps. 10; 38; 44; 51 und רכי Ps. 93; zu רכך Ps. 9; 10; 26; 74), wenn man nicht דכה im Deuteron. von רכך ableiten will cf. Ges. Thes. In Ps. 91 ist סחרה wahrscheinlich mit dem syr. ܣܚܪܐ Burg zusammenzustellen; שלמה ist Hap. Leg., cf. den Plural des Mascul. Jes. 34, 8 und Mich. 7, 13; אנה nur noch Prov. 1 mal. Von Ps. 92 wird der musikalische Terminus הגיון im Text geboten, als solchen finden wir dies Wort nur noch Ps. 9, 17 auferhalb des Textes; in der Bedeutung „Nachsinnen“ begegnet es uns nur Ps. 19, 15. Thren. 3, 62. Ein reiner Aramaismus dieses Psalms ist שנה, in den Psalmen nur noch von dem ebenfalls späten 73. Ps. geboten, auferdem 6 mal im Buch Hiob. Ps. 94 liefert in v. 9 die bereits oben angeführte Construction הנטע און הלא ישמע und wenn היחברך nach Ols h. als Pualform anzusehen wäre, so hätten wir in ihm eine Form von חבר, zu der Beispiele nur aus der Beschreibung der Stiftshütte Ex. 39, Ps. 122 und Qohel. nachzuweisen wären. דומה, ein weiteres Wort unseres Psalms, lasen wir bereits Ps. 115, mit ihm verwandte Nomina wie דומם nur noch Hab., Threni, Deuteroces., und דומיה Ps. 22; 39; 62; 65. Ist דומה Jes. 21, 11 nicht als Landesname anzusehen, sondern appellativ gedacht, so vermehrt es die späten Stellen noch um eine, denn es rührt aller Wahrscheinlichkeit nach von dem Redactor des Buchs Jes. her, der auch die anderen Ueberschriften mit משא zufügte. Wenn mit החומר das Jes. 61, 1 sich findende החומר zusammenzustellen ist, so ist auch diese Form nach dem vorhandenen Material als spät zu betrachten. Ps. 95 enthält aufer dem oben angeführten Aramaismus das Hap. Leg. מחקר, das besonders an die Sprache der Prov. und des Hiob anklingt, mit gröfserer Sicherheit darf man הדרה קדש Ps. 96 als spät betrachten, cf. aufer Ps. 29, 2 noch 1 Chron. 16, 29, 2 Chron. 2, 21 und Prov. 14, 28. — Ps. 98 zeigt sich durchweg von Deuteroces. abhängig: מוחא schlagen,

klatschen, im Aram. gewöhnlich, kommt nur noch bei ihm und Ezech. vor, ebenso ist  $\text{סָצַח}$  in Jubel ausbrechen 5 mal bei Deuteroces. und außerdem nur Jes. 14, 7 zu lesen — das Piel Mich. 3, 3 hat die Bedeutung zerbrechen. Von  $\text{דָּרַח}$  Ps. 99 ist bereits oben die Rede gewesen, das  $\text{הִפְּלֵג}$  Leg.  $\text{נִיט}$  ist ein unverkennbarer Aramaismus. In Ps. 100 treffen wir  $\text{רָנְנָה}$  an, außer Ps. 63, 6 nur noch zweimal im Buch Hiob, andere Derivate von  $\text{רָן}$  sind ebenfalls in der älteren Literatur selten. So  $\text{רָנָה}$ , das uns in den alten Quellen der Königsbb. nur I 22, 36 begegnet, sonst zuerst bei Zephan. 1 mal, 3 mal bei Jerem., 1 mal in den Prov., 1 mal beim Verf. der Königsbb. I 8, 28, 2 mal in der Chronik, dagegen ist es ein Lieblingswort des Pseudo- und Deuteroces. (9 mal) und der Psalmen : 9 mal im 4. und 5. Buch, 4 mal im 2. und 3. und 2 mal im 1. Buch, cf. endlich  $\text{רָנַי}$  Ps. 32, 7. — In Ps. 101 fällt das Verb.  $\text{לָשַׁן}$  auf, es findet sich nur noch 1 mal in den Prov., kommt aber im Chald. öfter vor. Auch die Construction  $\text{עָשׂוּה סָסִים} = \text{עָשׂוּה ס'}$  ist der reinen Sprache fremd,  $\text{שִׁיט}$  sonst noch Hosea und Ps. 40. — Ps. 102 liefert die beiden Aramaismen  $\text{אִנְחָה}$  und  $\text{אִנְקָה}$  cf. die Tabelle, und  $\text{הִמְיָרָה}$  : nur noch in dem spätem Ps. 79, 11. — Das einzige Lied dieser Gruppe, das bisher in unserer Untersuchung nicht berührt wurde, ist Ps. 97, aber eine Betrachtung seines Stils und seines Inhalts zeigt, daß auch er ganz ebenso von Deuterocesia abhängt, wie die anderen Gesänge, mit denen er zusammengestellt ist, dies genügt nach dem sonstigen Charakter seiner Umgebung vollständig, auch ihn der nachexilischen Zeit zuzuweisen.

Wir haben durch unsere Untersuchung einen festen Boden gewonnen, auf welchem weiter fortgebaut werden kann. Daß in den letzten beiden Büchern des Psalter ein vorexilisches Lied sich befinde (über Ps. 110 cf. zu Ps. 2) muß als im hohen Grade unwahrscheinlich bezeichnet werden. Auch der größte Theil der Gesänge des 4. Buche



zeigt so unverkennbare Aramaismen oder Bekanntschaft mit den exilischen Schriftstellern, daß die beiden letzten Bücher vor dem Exil nicht gesammelt sein können. Wir werden demnach zu anderweitigen Instanzen etwaiger später Abfassungszeit der weiter zu untersuchenden Lieder noch die Verwandtschaft, sei es in Sprache, sei es in Anschauungsweise, mit Gesängen des 4. und 5. Buches fügen können. Es scheint mir, als wäre, wenn auch die späte Abfassungszeit der letzten Bücher jetzt fast allgemein anerkannt ist, dennoch die Möglichkeit, von diesem Boden aus, besonders durch Vergleichung des Sprachgutes der in den ersten Büchern enthaltenen Lieder mit demjenigen der letzten, weitere Eroberungen zu machen, unterschätzt. Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, durch Verbindung der sachlichen und sprachlichen Kritik zu festeren Resultaten zu kommen, als bisher erreicht worden sind.

Vom 3. Buch, zu dem wir nunmehr übergehen, wird zunächst der Anhang Ps. 84—89 zu betrachten sein. Der größte Theil der in ihm enthaltenen Lieder legt durch seinen Inhalt Zeugniß für nachexilische Entstehung ab. Das hierdurch für die, an nationalen Beziehungen nicht so reichen übrigen Gesänge gewonnene Vorurtheil, daß dieselben ebenfalls nachexilisch sind, wird durch ihre allgemeine Haltung und ihren sprachlichen Charakter vollkommen bestätigt.

Ps. 85 ist für die Zeitbestimmung dieser Lieder außerordentlich instructiv. Der eigenthümliche Gegensatz, welcher zwischen v. 2—4 und den folgenden Versen obwaltet, läßt sich nur so verstehen, daß man die Erinnerung Jahve's an die Zurückführung des Volks aus dem Exil, an die Vergebung, die er dem Volk früher zu Theil werden ließ, als eine Begründung für die folgende Bitte betrachtet. Zur Zeit des Psalmisten stand das heilige Volk in Unehren v. 10, es war von Parteikämpfen zerrissen v. 11, von gewalthätigen Feinden bedrückt v. 12 ff. So hat das Volk

die unmittelbare Empfindung des göttlichen Zorns, welcher doch durch die Zurückführung der Väter (cf. den Wechsel des Suffixes in v. 3 und v. 5) abgewendet schien. Offenbar haben wir es hier mit einem Zustand des Volks zu thun, wie er etwa um die Mitte des 5. Jahrhunderts stattfand: den Psalm später anzusetzen scheint wegen der Berufung auf die durch Zurückführung aus dem Exil erwiesene Gottesgnade nicht thunlich. Auch Delitzsch hat sich diesem Eindruck des Liedes nicht entziehen können.

Ps. 87 wurde von Calv., Hupf., Ew. u. A. in ungefähr dieselbe Zeit verlegt. Die Art, wie er Babel in den Vordergrund stellt, weist ihn jedenfalls hinter das 4. Jahr des Jojakim. Dafs er aber vorexilisch oder exilisch sei, ist nicht wohl anzunehmen, dazu ist die Erwähnung Babels und Egyptens zu farblos, ein vorexilischer Dichter würde seinen Befürchtungen, ein exilischer seinem Haß gegen Babel Ausdruck gegeben haben. Babel ist hier Repräsentant des östlichen, Egypten des westlichen Heidenthums, das, wie der Psalmist siegesgewifs ausspricht, schliesslich doch zu Jahveh bekehrt werden soll — es scheint, dafs beide Judäa politisch ebensowenig etwas angehen wie Aethiopien, Philistäa oder Phönizien, sie beten nur die falschen Götter an, während sie den wahren Gott verkennen. Aber man wendet gegen die Annahme nachexilischer Abfassung ein, dafs Persien nicht erwähnt sei, der Hauptrepräsentant der Heidenwelt in damaliger Zeit. Hiergegen liesse sich geltend machen, dafs Babel eine poetische Verhüllung Persiens sein sollte, wie ja auch Egypten nur unter dem prophetischen Spottnamen Rahab erscheine, cf. Esr. 6, 22, eine solche Verschleierung mochte auch durch politische Rücksichten geboten sein, am wahrscheinlichsten ist aber, dafs, da Persien nach der Eroberung Egyptens Gesamtname für den ganzen grossen Völkercomplex war, welcher im 5. Jahrhundert den politischen Gesichtskreis eines Juden bildete, und da unter diesem Namen Judäa selbst mitbe-

griffen wurde, gerade dieser Name sich nicht wohl eignete, die Heidenwelt auferhalb des Gottesreichs in Jerusalem zu bezeichnen.

Ps. 89 stammt ebenfalls aus der Zeit nach dem Exil. Der Thron Davids ist zur Erde gestürzt v. 45, das Königthum mit Schmach bekleidet v. 46, die Zäune des Königreiches sind zerbrochen v. 41, die festen Städte zerstört *ibid.*, die Nachbarn haben das Land ausgeplündert und überschütten es mit Schmach v. 42, dieser Zustand dauert schon lange Zeit v. 47, die früheren Gnaden Jahvehs werden schmerzlich zurückersehnt v. 50. Dabei ist der Standpunkt des Verfassers durchweg im heil. Lande, um die Zurückführung des Volks aus dem Exil bittet er mit keinem Worte, dies erklärt sich nach der sonstigen Situation des Psalmisten nicht aus der Zeit der letzten jüdischen Könige, sondern hat seine genaue Analogie z. B. an Sach. 1. Da aber der Tempelbau im Psalm nicht erwähnt wird wie Sach. 1, 16, so ist der Psalm wahrscheinlich später, vielleicht in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts zu verlegen. Ebenso urtheilt Ewald.

Ps. 84 kann, da seine Umgebungen zu seinem Verständniß Fingerzeige bieten, in Bezug auf seine Abfassungszeit näher bestimmt werden. Soviel ist sicher, das Sinnen und Denken des Dichters findet seinen Mittelpunkt im Tempel zu Jerusalem, hier und nirgends anderswo ist Gott zu finden, das Wohnen im Tempel, das Stehen an der Schwelle des Hauses Gottes sind fertige Termini um den Genuß der Nähe Gottes auszudrücken. Darum kennt der Dichter keine größere Seligkeit, als im Hause Gottes auch nur die Schwelle betreten zu dürfen; ja er preist schon diejenigen selig, welche nur an die Pilgerzüge nach Jerusalem denken (v. 6 wenn der Text richtig ist). Diese Empfindungen scheinen zwar ganz subjectiv, genauer betrachtet aber beruhen sie auf der Werthschätzung, welche die ganze Gemeinde Israels dem Heiligthum angedeihen

läßt, und da wo der Psalm auf die Bitte zu sprechen kommt, v. 9 f., zeigt sich noch deutlicher, daß der Psalmist aus dem Sinne einer Mehrheit heraus redet. Zwar könnte hiergegen das Ende des 10. Verses, welches den Psalm als aus dem Herzen eines Königs kommend zu charakterisieren scheint, sprechen, aber  $\text{מֶלֶךְ}$  ist hier wie öfter Bezeichnung des Volks Israel selbst cf. Ps. 105, 15. 89, 52, das Suff. in  $\text{מֶלֶךְ}$  bezeichnet v. 51 offenbar dieselbe Person, wie das vorausgehende  $\text{מֶלֶךְ}$ , nach dem Zusammenhange werden also die Knechte Jahvehs geschmäht und nicht ein Einzelner. Auch Ps. 132, 10 ist der Gesalbte Jahvehs das heil. Volk, das um Davids willen seine Bitte erhört sehen möchte. Ist ein solches Tempellied, in welchem der lebendige Gott in ganz gleicher Weise wie die Vorhöfe des Tempels in Jerusalem als Gegenstand der Sehnsucht für die Gemeinde Israels erscheint, vor dem Exil zu begreifen? Wie wenig fest die Vorstellung, daß Jahveh allein im Tempel zu Jerusalem zu finden sei, vor dem Exil im religiösen Bewusstsein des Volks wurzelte, zeigte sich ja unter den Nachfolgern Josia's, wie sollte man damals ein solches Lied gedichtet haben, „dessen Preis des jersalemischen Tempels einen alt begründeten, bereits in die Gefühle, sowie die Sprachweise des Volks übergegangenen Tempelcultus voraussetzt“ (H u p f.). Nach dem Exil war man bekanntlich ganz anderer Ansicht. Das Deuteronom. war dem Volke seitdem in succum et sanguinem übergegangen, am Bestande des Tempels hing der Bestand der jüdischen Colonie in Judäa. Es spricht demnach Alles dafür, daß wir hier ein Freudenlied der Exulanten über den wiedererlangten Tempel vor uns haben.

Daß sich in diese, wahrscheinlich erst nach der Mitte des 5. Jahrhunderts zusammengestellte Psalmengruppe vor-exilische Lieder verirrt haben sollten, ist an und für sich sehr unwahrscheinlich, die beiden noch nicht betrachteten Gesänge 86 und 88 rechtfertigen auch durchaus das Prä-

judiz der nachexilischen Abfassung. Ps. 86 zeigt eine auffällige Verwandtschaft mit Ps. 143, wie auch Delitzsch besonders hervorgehoben hat, die Selbstverständlichkeit, mit welcher das Lied den Gedanken ausspricht, daß vor Jahveh alle Völker anbeten sollen und die Art wie es denselben mit der Bitte um Errettung verknüpft, zeigt, daß dem Verf. die Anschauungen Deuterijos. bereits geläufig waren, auf die Abhängigkeit von früheren Klagepsalmen hat Hupfeld bereits hinreichend aufmerksam gemacht. Ebenso ist Ps. 88, wie allgemein zugegeben wird, stark durch Ps. 6; 18; 22; 28; 31, besonders aber durch Hiob und Threni beeinflusst, das Lexicon beider Psalmen ist der Annahme später Abfassung günstig, seine Erscheinungen seien hier mit den sprachlichen Eigenthümlichkeiten der ganzen Gruppe zusammengestellt.

Ps. 89 : רָבָה = sehr cf. die Stufenps.; חֶסֶן Hap. Leg. cf. die aram. Dialekte; פָּוַר cf. Ps. 112; 141; 147; נָאָר Piel verwerfen nur noch Thren. 2, 7, ob aus נָעַר abschütteln abgeschwächt? שָׁבַח beruhigen nur noch Prov. 1 mal, Hiph. nur Ps. 65, 8; רָכַח cf. oben; בָּרַח cf. die Tabelle; רָחַעַבֵר Deut. 3, 26, Ps. 78 3 mal, Prov. 3 mal; שָׁכַח, in der alten Literatur nur 1 Sam. 17, 53, sonst : 2 Reg. 21, 14. Ri. 2, 14. Hab. Seph. Jer. Deuterijos. Jes. 13. Sach. Die Form שָׁחַח / שָׁחַחֵרֵב beruht vielleicht auf einem Schreibfehler in v. 10, cf. aber שָׁחַח Hiob 20, 6; מָטַר umstürzen Hap. Leg. aber im Chald. z. B. Esr. 6, 12; חַלְדַּי Lebenszeit, außer den Psalmen : 17, 14. 49, 2. 39, 6 nur noch Hiob 11, 17 cf. das Syr. — Ps. 88 : בָּעָרִים nur noch Hiob; רָאָב die Tabelle; נָעַר nur noch 2 mal im Hiob, 1 mal in den Prov.; אָכַדָּן nur noch 3 mal im Hiob, 1 mal in den Prov.; נָעַר cf. die Tab.; צָמַח cf. die Tab.; רָנָה cf. zu Ps. 100; אָיִל Hap. Leg. cf. אָיִלֹה Ps. 22. Die Peschito übersetzt „beneficio linguae hebraeum vocabulum retinens“ Gesen. Die Bedeutung ist bekanntlich streitig cf. Ges. Thes., was die Form und ihre Verwendung in der späten Literatur

anlangt, so ist Ryssel a. a. O. S. 39 f. zu vergleichen. Das Hap. Leg.  $\text{שָׁמְרָה}$  ist vielleicht mit  $\text{שָׁמְרָה}$  Est. 1, 8 und  $\text{סְלִיחָה}$  Ps. 131 zusammenzustellen;  $\text{אֲפִינָה}$  Hap. Leg., aber wahrscheinlich in  $\text{אֲפִינָה}$  zu ändern. — Ps. 87 :  $\text{יִסְדָּה}$  Hap. Leg.; zu der Construction  $\text{בְּךָ נִכְבְּדָה מְדַבֵּר}$  cf. das über die Verwendung des unpersönlichen Passivs zum Eloh. bemerkte; für  $\text{אִישׁ וְאִישׁ}$ , das mit  $\text{וְ}$  unter dem  $\text{ו}$  nur noch 1 mal im Buch Ester vorkommt, würde die ältere Sprache  $\text{אִישׁ וְאִישׁוֹ}$  sagen ( $\text{אִישׁ אִישׁ} =$  Jeder auch nur Lev. 17, 10, 13);  $\text{הַלְלִים}$  seien es Flötenbläser oder Tänzer kommen nicht weiter vor, das  $\text{פ}$  in der Bedeutung „nicht weniger als“ ist sonst nicht zu belegen, an  $\text{בְּכָרֹב עַמִּים} =$  wenn er die Völker aufschreibt, hat auch Delitzsch schon Anstoß genommen — genug der Psalm bietet, wenn auch nicht gerade bestimmt späte lexicalische Erscheinungen, doch manches Auffallende in stilistischer und syntactischer Hinsicht. — Ps. 86 : Zu  $\text{הִקְטִינֹתָ}$  Hap. Leg. cf. das Mascul., welches außer den Psalmen : 28, 2, 6. 31, 23. 116, 1. 130, 2. 140, 7. 143, 1 nur Dan. 4 mal, Sach. 12, 10, Jer. 2 mal, Hiob 1 mal, Prov. 1 mal vorkommt;  $\text{ל}$  zeigt den Accusat. an v. 9; zu  $\text{חַחֲוִיתָ אֶרֶץ}$  cf. das Lied Mosis v. 22,  $\text{חַחֲוִיתָ אֶרֶץ}$  nur Ps. 63 und 139 sowie Jes. 44,  $\text{אֶרֶץ חַחֲוִיתָ}$  4 mal Ezech.,  $\text{בֹּרַח חַחֲוִיתָ}$  Ps. 88, 7;  $\text{קָלָה}$  Hap. Leg.; zu  $\text{עָדָה}$  cf. d. Tab.; Ps. 85 :  $\text{כְּסָלָה} =$  Thorheit cf.  $\text{כְּסָל}$  nur Qohel. und Ps. 49,  $\text{כְּסִילֹתָ}$  Prov.; Ps. 84 :  $\text{הַסְחַפָּה}$  Hap. Leg.  $\text{אֶסְרֹזִים}$  nur noch Deut. 22 2 mal und Hiob 1 mal;  $\text{דָּוַר}$  das Wohnen ist Hap. Leg. cf. aber das chald. Verb.  $\text{דָּוַר}$  in der gleichen Bedeutung und  $\text{דָּוַר}$  im Lied des Hiskia.

Die Asaphps. 50; 73—83 sind ebenso sicher wie der Nachtrag zum 3. Buch nachexilisch oder exilisch. Es kann sich bei ihnen nur darum handeln, ob wir nicht diese ganze Sammlung als maccabäische anzusehen haben. Denn daß Ps. 74, 79, 83 sich am besten erklären, wenn man die Zeiten des Antiochus Epiphanes als Veranlassung zu ihrer Abfassung annimmt, scheint nicht bezweifelt werden

zu können. Es kann nicht meine Absicht sein, hier, wo es sich hauptsächlich darum handelt die Grenze der Zeit, in welcher der Psalter muthmaßlich verfaßt wurde, nach oben zu bestimmen, in die viel erörterte Discussion über maccabäische Psalmen mit einzugreifen. Ich bemerke nur, daß mir die von Gesen., Ewald, Hupfeld und Dillmann gegen die Aufstellungen Hitzig's und Olshausen's vorgebrachten Gründe im Ganzen zwingend erscheinen, daß aber die Benutzung des Psalmbuchs von Seiten des Chronikers, cf. 1 Chron. 16, 8—36 mit Ps. 96; 105, 1—18; 106, 1, 47 f.; 2 Chron. 6, 40—42 mit Ps. 130, 2; 132, 8 ff. 15, noch nicht dafür spricht, daß er alle einzelnen Lieder des Psalters kannte. Dies kann auch nicht dadurch bewiesen werden, daß dem Chroniker der Psalter bereits in seine jetzigen 5 Bücher eingetheilt vorlag, wie aus der Herübernahme der Doxologie des 4. Psalmbuchs in 1 Chron. 16, 30 mit Recht geschlossen wird. Warum konnten nicht in diese Sammlung später noch einzelne Lieder eingeschoben werden? Der Einwand, daß sich diese Annahme sonderlich für das 3. Buch, in dem eine Reihe am meisten für das macc. Zeitalter in Anspruch genommener Lieder sich finden, deswegen verbiete, weil zur Abtrennung der 17 Psalmen des 4. Buchs von dem 5. Buch sich kein anderer Grund denken lasse, als der Umstand, daß auch das 3. Buch 17 Lieder zähle, ist nur scheinbar von Bedeutung. Denn wie wir oben sahen sind die 17 Psalmen des 3. Buches nur durch ein Versehen von den mit ihnen zusammengehörenden korahitischen und Asaph-Psalmen des 2. Buches losgerissen, das 3. Buch zählte also ursprünglich 25 Lieder. Auch ist sehr denkbar, daß Ps. 90—106 ursprünglich eine kleine Sammlung für sich bildeten, und die folgenden Psalmen bei der Zusammenstellung des 4. und 5. Buches deswegen an Ps. 106 angeschlossen wurden, weil derselbe mit dem 107. Verwandtschaft zeigte; eine Methode der Zusammenstellung, die man auch sonst im Psalter beobachten

kann. Wie groß die Zahl der später, etwa auch in der Maccabäerzeit dem Psalter eingefügten Lieder war, darüber läßt sich nach dem Prolog des Siraciden, nach 1 Macc. 7, 17, wo Ps. 74 als Wort heiliger Schrift citirt wird, und aus der Thatsache, daß unter den Hasmonäern das Psalterium Salomonis im Unterschied vom Psalterium Davidis entstand, nur sagen, daß dieselbe nicht bedeutend sein kann.

Es hiesse Eulen nach Athen tragen, wollte ich die allbekanntesten Gründe für maccabäische Abfassung der drei oben genannten Psalmen hier nochmals aufführen, ich begnüge mich auf Hitz. Olsh. und de Jong, de ps. macc. Lugd. Bat. 1857 zu verweisen. Von den übrigen Liedern trägt der 80. Psalm die deutlichsten Spuren der nachexilischen Zeit. Das Gericht, welches nach Jes. 5 über den פְּרֹךְ Jahve's kommen soll, hat sich an dem Weinstock Jahve's erfüllt, hatte er sich vorher stolz, der Ceder gleich, erhoben, so sind jetzt seine Zäune eingerissen, jeder Vorübergehende berupft ihn cf. Ps. 89, 41 f., besonders ein Feind, unter dem Eber aus dem Walde dargestellt, läßt seine Wuth an ihm aus, Israel ist zum Zankapfel für seine feindlichen Nachbarn geworden v. 14 und 7, dieser traurige Zustand hat schon lange Zeit gedauert v. 5. Wir finden offenbar dieselbe Situation vor wie in Ps. 85. 89, 47. Daß der Psalm im Exil entstanden sei, läßt sich aus der Bitte הַשִּׁיבֵנו nicht darthun, dieselbe ist doppelsinnig und kann auch heißen „erquicke uns“. Aber wohl ist die Bitte von Bedeutung, Jahve möge vor Ephraim, Manasse und Benjamin her seine Macht erweisen, Juda erfleht wie es scheint die Zurückführung des früher eng verbundenen Nachbarn und der nördlichen Stämme cf. Jes. 51, 12. 40, 10 u. 8. Das weist auf die Zeit, da die Feindschaft der Samariter die Colonisirung des nördlichen Reiches durch die echten Israeliten wünschenswerth erscheinen lassen mochte — also in dieselbe Zeit wie oben für Ps. 85 und



89 festgestellt wurde. — Nicht anders wird auch der folgende Psalm angesetzt werden können : Das Volk ist von Feinden bedroht v. 15 f., auch sonst befindet es sich in dürftiger und gedrückter Lage v. 17, dieser Zustand ist Folge eines göttlichen Gerichts, durch welches das widerpenstige Geschlecht in seinen eigenen sündlichen Willen dahingegeben wurde v. 13, damit es das Maß der Sünden vollmachend die Strafe herbeiführe. Sehr instructiv ist es, v. 12 f. mit Jer. 7, 24 zu vergleichen, dem sie nachgebildet zu sein scheinen. Hier erscheint das Hingehen des Volks in den Rathschlägen seines halsstarrigen Herzens als seine eigene That, gegen welche Gott seinerseits durch Sendung der zuverlässigen Verwarner, der Propheten, reagirt, dem Psalmisten erscheint dieselbe Thatsache bereits als der Anfang des Gerichts, unter dessen Schwere er augenblicklich seufzt, jene Stelle aus Jeremia ist offenbar die Voraussetzung für die Worte unseres Psalmisten. Der Psalm könnte sonach exilisch sein, da er aber nach v. 1—5 das Bestehen des Tempelcultus voraussetzt, so werden wir ihn am besten in dieselbe Zeit wie seinen Vorgänger setzen. — Ps. 82 setzt einen Zustand völliger Auflösung der rechtlichen Ordnung voraus, infolge der schlechten Regenten resp. Richter (was im Orient identisch) wankt das ganze Land (vielleicht auch die ganze Erde). Auffallend ist, daß der Psalmist keinen König der diesem Uebel hätte steuern können verantwortlich macht, ja denselben nicht einmal erwähnt. Die Situation erklärt sich durch den Schluß des Psalms : die Herrscher, welche unrecht richten, sind keine einheimischen : Jahveh wird aufgefordert, sich selbst des gedrückten Rechtes anzunehmen und auf Erden Gericht zu halten, weil er Erbherr sei über alle Heiden. Offenbar führt also der Psalm in dieselbe Zeit, wie die vorhergehenden, in die der persischen Herrschaft. — Gehen wir von Ps. 79 aus rückwärts, so ist auch Ps. 78 mit Bestimmtheit als nachexilisch anzusehen. Er giebt eine er-

baulich paränetische Betrachtung über die altisraelitische Geschichte bis auf David nach der deuteron. Anweisung Deut. 6, 20 cf. Ex. 10, 2, und ist sich bewußt, hiermit **קדם חידוה מני קדם**, sinnvolle Geschichten der Vorzeit vorzutragen. Er steht durchweg auf der Geschichtsbetrachtung des Verfassers der Königsbücher, mit dem er auch in der Terminologie Verwandtschaft zeigt cf. v. 56; 58; 68. Würden schon diese Umstände hinreichen, den Psalm in das Exil oder nach demselben anzusetzen, so kommt seine Verwandtschaft mit den späten Producten : Ps. 105; 106; 95 und dem Anfang des 81. dazu, dies Urtheil zu bestätigen. — Ps. 77 ist in demselben Ton gehalten wie Ps. 81, nimmt dieser von der Betrachtung der Vorzeit seinen Ausgang, so mündet jener in eine Erwägung der Thaten, die Jahveh früher für Israel gethan, hier wie dort erscheint Joseph als besondere Bezeichnung des heil. Volks. Und wenn der Psalmist in der Noth die Tage der Vorzeit überdenkt, sich an die Jahre der Urzeit erinnert v. 6, so wird sein Kummer kein rein individueller sein, sondern die Noth seines Volkes zum Hintergrund haben. Nur so ist es auch zu verstehen, wie er ausrufen kann : will der Herr in alle Ewigkeit verabscheuen und sich gar nicht wiederum erbarmen? v. 8. Auf nichts Anderes weist endlich die Fortsetzung dieses Spruchs : ist seine Gnade in Ewigkeit zu Ende, ist es aus mit dem Wort für immer? Unter **למך** kann nur das Verheißungswort gemeint sein, welches stete Gnadenbereitschaft Jahvehs verkündete, dessen konnte sich aber nur Israel als Ganzes getrösten. Der Psalm spiegelt somit dieselbe Situation wieder wie Ps. 80—82, irgend ein Grund, ihn von seiner Umgebung loszureißen, ist nicht erfindbar — sein sprachlicher Charakter thut, wie wir unten sehen werden, das Uebrige, ihn in nachexilische Zeiten zu versetzen. — Eine höchst gewichtige Instanz für späte Abfassung bildet die Sprache auch bei dem 73. Ps., doch nicht, ohne daß seine inneren Eigenthümlichkeiten

ebenfalls hierfür Zeugnifs ablegten. Zu ihnen gehört vor Allem die Gebrochenheit des naiven Glaubens und der Verzicht auf verstandesmäßige Erkenntniß der göttlichen Dinge, wie sie im A. T. nur noch im Kohel. erscheint, nur daß dieser mit seinen Zweifeln im Vorhof bleibt, während jener dieselben im Heiligthum Gottes überwindet; die geistigen Väter dieses religiösen Subjectivismus sind Männer wie Jeremia, Ezechiel und der Verf. des Buches Hiob. Daß übrigens auch bei unserem Dichter die melancholische Weltanschauung auf einem nationalen Hintergrund ruht, hat Delitzsch wegen des  $\eta\alpha\lambda\lambda\iota$  ohne jeden Grund zu leugnen versucht, (cf. dagegen v. 1); auch dieser Umstand spricht für spätes Zeitalter des Psalms, das sich, da offenbar der Tempel zur Zeit des Dichters bestand, näher auf das trübselige Jahrhundert nach der Zurückführung bestimmt. — In eine andere Zeit den 50. Ps. zu versetzen, ist kein Grund vorhanden. Oder was hätte ein vorexilischer Dichter für eine Veranlassung haben können, Jahveh, der vom Himmel kommt um sein Volk zu richten, mit dem Befehl an Himmel und Erde einzuführen, daß sie seine  $\text{חֲסִידֵי}$  sammeln sollten? Diese Aufforderung setzt offenbar eine Zerstreung der „Frommen“ unter dem ganzen Himmel und auf der ganzen Erde voraus, der Verf. kennt fromme Juden sowohl in Babel als in Egypten. Die Unmöglichkeit der vorexilischen Abfassung wird weiter klar, wenn man den Zweck dieser Zusammenberufung der Frommen ins Auge faßt; es handelt sich nicht um eine Wiedereinsetzung Israels in den Zustand völliger nationaler Integrität, zu welchem Zweck vielleicht ein vorexilischer Dichter die Sammlung aller Stämme hätte ins Auge fassen können. Das Volk soll vielmehr zusammenkommen, um sich von Jahveh richten zu lassen. Freilich ist, wie z. B. Hupfeld bemerkt, dieser Gerichtstag, den der Verf. ankündigt, nur eine poetische Einkleidung des Gedankens, daß das Volk sich wegen seiner Untreue Gott gegenüber

zu verantworten haben wird, und der weitere Verlauf des Psalms zeigt, daß es dem Dichter weniger auf diese Einkleidung angekommen ist, als darauf, zu lehren, welcher Gottesdienst der Jahveh wohlgefällige sei; aber die Einkleidung dieses Gedankens ist auch etwas werth, sie zeigt, in welchen Verhältnissen das Volk zur Zeit des Verf. lebte. Ein vorexilischer Dichter brauchte Jahveh nur auf Zion herabfahren zu lassen, dann hatte er sein Volk um sich. Hitzig hat dieselbe Beobachtung gemacht, wenn er aber daraus, daß die חסידים erst aus allen Theilen der Erde gesammelt werden müssen, schließt, daß der Psalm ins Exil gehöre, so verkennt er die Tendenz des Liedes, welches, wie aus v. 8–14 deutlich hervorgeht, gegen eine äußerliche werkheilige Werthschätzung des Opferdienstes polemisiert. Was diese Polemik anlangt, so ist sie offenbar nicht sehr tief, auch in ihr unterscheidet sich der Dichter merklich von den alten Propheten, deren Eifern gegen das opus operatum des Opfers vielmehr auf dem Bewußtsein des sittlichen Wesens Jahve's beruht. Für unseren Dichter waren ihre Aeußerungen schon eine Art dogmatischer Sätze, denen er sich wohl anschloß, die er aber nicht ganz verstand. Daß auch v. 16 in die Zeit nach dem Deuteron. hinabführt, da er einen statutarisch festgesetzten Gotteswillen voraussetzt, den nicht Jeder wirklich kannte, hat Ewald schon hervorgehoben.

Hiernach stammt die Sammlung der Asaphps. aus der Zeit nach dem Exil, das erweckt für die zwei noch übrigen Lieder Ps. 75 und 76 kein vorexilischer Abfassung günstiges Vorurtheil. Ps. 75, welcher Jahveh als den gerechten Richter preist und seine Erscheinung zum Gericht in nahe Aussicht stellt, bietet in der That nicht den mindesten Anlaß, ihn für vorexilisch zu halten. Auch hier ist das Gericht wieder reine Einkleidung, cf. Hupf. wie bei Ps. 50; daß eine große Niederlage der Feinde den Anlaß zu diesem Liede gegeben habe, wie Ewald u. A. annehmen,

ist aus v. 1 nicht zu schließen, der Dichter spricht vielmehr ausdrücklich davon, daß der Name Jahvehs d. h. seine Offenbarung erst herannahe, cf. Jes. 46, 13. 50, 8. 51, 5. 55, 6 und v. 3 des Psalms, zu dem die Stellen aus Joel, Obadja, Zeph. u. s. w. zu vergleichen sind, welche von dem nahe bevorstehenden Gerichtstag reden. Die Feinde, mit denen der Psalmist zu thun hat, sind auch nicht sowohl fremde Völker, als Frevler, welche mit רללם und עעשׂר bezeichnet werden; wenn er von ihnen sagt, daß sie zur Höhe ihr Horn emporheben, so deutet dies auch eher auf Uebermüthige, Unterdrücker der treuen Jahvehverehrer, als auf Heere hin, welche Jerusalem belagern. Endlich weist der Taumelbecher, den die Hand Jahvehs den Frevlern kredenzt, eine bei Hab., Jer., Deutjes. und Ezech. besonders geläufige Vorstellung, auf späte Zeit, cf. Hupfeld. Der Psalm ist hiernach nur aus einer Zeit wie die des Nehem. zu begreifen. Ps. 76 blickt allerdings auf eine feindliche Bestürmung Jerusalems zurück, welche mit der gänzlichen Niederlage der Belagerer geendet hat. Aber daß diese Rettung der Stadt zur Zeit des Dichters stattgefunden hat, davon ist in dem Psalm nichts zu lesen, vielmehr sagt er genau betrachtet das gerade Gegentheil. Denn v. 1—3 sind lediglich referirend gehalten: „erkannt wurde in Juda Gott, in Israel war groß sein Name und er nahm in Salem seine Hütte und seine Wohnung in Zion, daselbst zerbrach er“ u. s. w. Würde wohl ein Dichter zur Zeit Hiskias den Abzug der Assyrer in dieser Weise gefeiert haben, ganz abgesehen davon, daß ja die assyr. Niederlage (?) gar nicht bei Jerusalem stattfand, was die Ausleger immer wieder zu vergessen scheinen, weil Jesaia in seinen prophetischen Gesichten den Vorgang allerdings in jener Weise geschildert hat. Gerade die Weissagungen Jesaias geben den Schlüssel zu unserem Psalm, ihre Schilderungen, welche der Dichter für geschichtliche Ereignisse hielt, führt er zur Verherrlichung Jahvehs und seines

Wohnsitzes in Jerusalem weiter aus. Dafs dies auf eine Zeit weist, welche den Tagen Jesaia's fern steht, braucht kaum bemerkt zu werden, es ist sonach nicht der mindeste Grund, dies Gedicht aus dem Zusammenhang seiner Umgebung loszureifsen und es für vorexilisch zu erklären. Auch die Sprache des Psalms stimmt zu einer späten Abfassungszeit.

Die sprachlichen Erscheinungen dieser Psalmen seien hier zusammengestellt. Ps. 83 ist in syntactischer Beziehung die Vorausnahme des Objects durch ein Suffix am Verbum auffallend, welche auf aram. Einflufs hinweist: שִׁחַמוּ טִיבְכֶמוּ. Die hier erwähnten Hagräer kommen im A. T. nur in der Chronik vor, auch גַּבְלָהּ = Gebalene findet sich im A. T. nicht wieder, wohl aber in nachalttestamentlichen Schriften cf. Targg. Das Verbum לָהֵט findet sich noch 3 mal im 4. und 5. Buch der Psalmen, im 2. Buch 1 mal, ausserdem Mal., Joel 2 mal, Hiob, Deutjes., Deut. 32, 22, das Nomen לָהֵט allerdings schon Gen. 3. Zu אֵל דְּמִי לֶךְ cf. Jes. 62, 6, נָסִיךְ für Fürst findet sich noch Jos. 13, 21 im eloh. Zusammenhange, Ezech. 1 mal und Mich. 5, 4, נָסַךְ sei es nun = salben oder einsetzen Ps. 2 und Prov. 8. An die letzten Bücher erinnert auch die übertriebene Verwendung des poet. Suff. מוּ . . in v. 12 und v. 14. — Ps. 82: עָלָה, in den Pss. noch 7, 4. 52, 2, ist ein Lieblingswort Ezechiels (10 mal), ausserdem finden wir es: Lev. 19 2 mal, Deut. 25, 16. 32, 4, Hiob 2 mal, Prov. und Jerem. je 1 mal; über עָרָה und מוֹט cf. oben die Tab. und zu Ps. 121. — In Ps. 81 fällt die sonst unerhörte Form יְהוֹסֵף auf, die Unterlassung der Synkope ist sonst in den Pss. nicht gerade selten, hat aber ihre Analogieen meist in späten Schriften. Man vergleiche אֶהְיֶה Ps. 28, 7 יְהוֹדִיךְ Ps. 45, 18, הוֹשִׁיעַ Ps. 116, 6 mit Neh. 11, 17. Ez. 46, 22. Jer. 37. 3. Hiob 13, 9. 1 Sam. 17, 47. In einer Reihe der angeführten Fälle mag allerdings das Bestreben mitgewirkt haben, die betr. Worte den mit יְהוֹ- beginnenden Eigennamen ähnlich zu

gestalten, aber für Formen wie כְּהִשְׁטִים Ps. 36, 6 cf. Ez. 40, 25. 47, 22. Neh. 9, 19. 12, 38. Qoh. 8, 1. 2 Chron. 10, 7 cf. 2 Sam. 16, 12; 2 Reg. 17, 12 reicht diese Erklärung nicht zu. Es liegt daher nahe, da die meisten der angeführten Stellen der späten Literatur angehören, diese Erscheinungen auf den Einfluß des Chaldäischen zurückzuführen, da im bibl. Chaldaismus die Participia des Haphil die synkopirten und die vollständigen Formen unterschiedlos anwenden — auch Imperfectformen ohne Synkope finden sich. Dafs כְּסָה, aufer hier noch (in der richtigen Form כָּסָה) Prov. 7, 20 im A. T., sich nur aus dem Syrischen erklärt, ist allgemein zugestanden, die Ableitung ist zweifelhaft, denkt man an die Wurzel כָּסָה (wie z. B. Delitzsch) und betrachtet die Form als sog. Segolatform, so hat sie ihre Analogieen nur in den späten Beispielen כָּסָה cf. zu Ps. 90; כָּסָה Esr. 10, 1; כָּסָה (כָּסָה) Ezech. 18, 33. Das Mascul. כָּסָה kommt nur noch im Buch Neh. vor und 1 Kön. 11, 28; darüber, dafs diese letztere Stelle einem stark überarbeiteten Zusammenhang angehört cf. Wellhausen in Bleek's Einl. S. 240. Jesaia sagt dafür כָּסָה, und der Jehovist braucht den Plural כָּסָה cf. auch Hupfeld. Zu dem Ausdruck אֱלֹהִים אֲחֵרִים für אֱלֹהִים Deut. 5, der noch Ps. 44, 21 vorkommt, ist Jes. 43, 12. Hiob 15, 19, zu אֱלֹהִים אֲחֵרִים Deut. 32, 12 zu vergleichen. אֲחֵרִים 8 mal bei Jerem. und Deut. 29, 19 ist wohl auf aram. Einfluß zurückzuführen, es kommt sowohl im Chald. als im Syr. vor, dafs schon die Form dafür spricht, hat Ryssel S. 48 a. a. O. behauptet, cf. die dort von ihm zusammengestellten Beispiele. — Ps. 80 : Dafs zu אֲחֵרִים (nur noch Ps. 50) das chald. אֲחֵרִים der Wurm und die Verba אֲחֵרִים und אֲחֵרִים cf. auch das Syr. zu vergleichen sind, ist längst bemerkt worden, ob das Deutjes. 66, 11 sich findende אֲחֵרִים hierhergehört, muß zweifelhaft bleiben, ebenso hat man in אֲחֵרִים zerwühlen bereits einen Aramaismus erkannt, cf. אֲחֵרִים אֲחֵרִים, habe es nun die Bedeutung auswählen oder großziehen, kommt

so nur noch Jes. 44, 14 vor, auch אררה berupfen findet sich nur noch im Hohenliede, כנן (beschirmen?) ist Hap. Leg. — Ps. 79 : Zu אנקה cf. die Tab.; תמחה nur noch Ps. 102. הרה aufser Gen. 1, 24 nur Deutjes., Zeph. je 1 mal, Ps. 104 2 mal und Ps. 50, 10. קלם aufser Ps. 44, 14 noch Jer. 20. Ps. 78 : zu קרב cf. zu Ps. 144; רבה sehr, cf. die Stufenpsalmen; הרה ist bereits als Aramaismus erkannt, cf. הרה Syr.; רשעים eine Viehkrankheit kommt hier allein vor, רשה aufser Ps. 76 noch Hab., Hiob, Deut. 32 je 1 mal, Cant. 2 mal. פלם nur noch Prov. 3 mal, Jes. 26 und Ps. 58; פהלה nur noch Jes. 65, Jer. 15, Lev. 26. העציר nur noch Jer. 44, das Piel : Hiob, Deutjes. und Ps. 36. Zu עון cf. Ps. 145 und Jes. 42; כסל die Hoffnung Hiob 3 mal, Prov. 1 mal. — Ps. 77 : zu קסץ cf. Ps. 107; נמר ist ein Aramaismus; die Worte ידי נרה ולא חסת „meine Hand ist ausgegossen und wird nicht starr“ sind eine höchst unpassende Nachbildung von Thren. 3, 49 עיני נרה ולא חרמה. הועטף ist schon zu Ps. 142 besprochen, חנות kann nur als eine späte, unreine Bildung angesehen werden, auch אהמיה ist soweit ich sehen kann ohne Analogie. — Ps. 76 : zu רשטי אש cf. Ps. 78; eine halbaramäische Form ist אשהוללו, zu der sich weitere Beispiele nur aus späten Büchern auftreiben lassen cf. אנלרי Jes. 63, 3; אהחבר 2 Chron. 20, 35. Die Wendung מאן אסך = „von dem Eintreten (eigentlich von dem Damals) deines Zornes an“ ist nur noch durch מאן הבקר Rut 2, 7 und das viel entfernter ähnliche מאן הרלט „von damals an als wir abliesen“ belegbar. חמה Plur. von חמה nur noch Prov. 22, 24. Ps. 75 : das Qal von הלל kommt in der Bedeutung unsinnig sein, rasen, nur hier und Ps. 5, 6; 73, 3 vor, 1 Sam. 21, 14 wendet dafür das Hithpoel an, das auch Nah. Jer. Deutjes. brauchen. Das Poel und Poal finden sich nur in späten Schriften : Hiob, Deutj., Qoh., Ps. 102 cf. הוללות und הוללות 5 mal im Qoheleth. Stilistisch auffallend ist אקה מער = ich ergreife den Zeitpunkt, v. 7 ist so gut wie ganz unverständlich, auch wenn



man **הרים** als Infinitiv auffasst. Von der Benutzung Deuterjesaias in den ersten Versen ist schon die Rede gewesen, zu **ימצו ישרו** cf. Jes. 51, 17. Ezech. 23, 34. **הִבֵּן** : 3 mal in den Prov., 7 mal bei Ezech., 2 mal bei Deutjes., 1 mal bei Hiob und auferdem an zwei späten Stellen der historischen Bücher : dem Lied der Hanna und 2 Reg. 12, 12. **חמר** schäumen, brausen, aufer Ps. 46, 4 nur noch Thren. und Hiob. — Ps. 74 : zu **ערה** cf. die Tab. **משה** nur noch Ps. 73, 18  $\sqrt{\text{שוא}}$  cf. **מסיה יסיה יהסיה** von **סיה** u. ä. in Ges. Thes. angeführte Beispiele, meist der späten Literatur angehörig. **נים** nur hier von **נה**, sonst stets im Hiph., über **ף** cf. oben; die Construction des 5. Verses ist kaum verständlich. — Ps. 73 zeugt ebenfalls durch seine Dunkelheit und das Ungewöhnliche der Constructionen für spätes Zeitalter, lexicalisch ist anzumerken der Aramismus **הסיק** = verspotten, sonst nicht im A. T., das gleichfalls auf aram. Einfluß hinweisende **משריה** cf. die Bemerkung zur Tab., das Hap. Leg. **אל** von unsicherer Bedeutung. **הרצה** kommt nur noch Jes. 58, 6 vor; **השוט** ist ein Aramismus cf. Ps. 92; **הרחמץ** und **השחון** kommen beide nicht wieder vor, das Qal von **ענק** treffen wir hier allein im A. T.; der Ausdruck „Bedrückung reden“ v. 8 findet sich nur noch Jes. 59, 13; zur Form **תהלה** ist nur eine Analogie in Ex. 9, 23 vorhanden. — Ps. 50: zu dem Aramismus **ין** cf. Ps. 80; **רפי** ist im Hebr. sonst nicht vorhanden, erscheint aber in den Targumim; zu **תיתו** cf. Ps. 79; **הצמיד** in einer ganz ungewöhnlichen Bedeutung nur hier — auf die Schreibung **נשערה** mit **ש** statt **ס** die nur Deut. 32, Jer., Ez. vorkommt, ist wohl deswegen kein großer Werth zu legen, weil das Wort auch in späten Schriften mit **ס** geschrieben wird.

Die Zeitbestimmung der korahitischen Sammlung Ps. 42—49 würde, wenn wir nur Ps. 42 f.; 44; 47; 49 vor uns hätten, sich sofort mit Sicherheit ergeben. Keins von diesen Liedern ist vorexilisch. Ps. 49 behandelt ähnliche

Probleme wie Ps. 73, seine Anschauungsweise hat manches, was an diesen Psalm und an Qohel. erinnert, über die Betrachtung des Leidens, welche das Buch Hiob giebt, ist der Verf. philosophisch erhaben. Die Sprache zeigt manche auffallende Härten und Dunkelheiten. Ps. 47 läßt Jahveh als den alleinigen Gott von allen Nationen preisen, ganz wie Ps. 95 ff., und lehnt sich nicht allein in der Form, sondern auch inhaltlich an Dentjes. an, cf. zu Ps. 95. Der Schluß, daß unser Ps. spät ist, legt sich auch dadurch nahe, daß er den sonst nur in den Psalmenüberschriften vorkommenden Ausdruck  $\text{לְבַיִת}$  anwendet — derselbe ist jedenfalls ein Kunstproduct der Tempelmusik. Bei Ps. 44 hat man nur die Wahl, ob man ihn für exilisch oder für maccab. halten will, ich entscheide mich aus bekannten hier nicht näher aufzuzählenden Gründen für das letztere — was endlich Ps. 42 und 43, die ursprünglich zusammengehörten, anlangt, so sind dieselben nach Ps. 84 zu beurtheilen. Für jene ist wie für diesen Gott nirgends anders als im Tempel von Jerusalem gegenwärtig, die Sehnsucht nach dem lebendigen Gott ist identisch mit dem Verlangen an den Tempelprocessionen theilzunehmen, vor dem Altar in Jerusalem mit Opfern zu erscheinen u. s. w. Dabei ist der Verf., der übrigens wohl nicht nur persönliche Klagen ausstößt, im nordisraelitischen Lande von böswilligen, ungläubigen Gegnern, einem nicht frommen Volke umgeben, das seinen Mißhandlungen noch den Hohn über das Gottvertrauen des Dichters hinzufügt, auch dies stimmt am besten zur Zeit nach dem Exil.

Dabei setzt der Stil des Psalms eine für geistliche Zwecke bereits stark ausgeprägte Sprache voraus : cf. 42, 3, 6, 7, 10, 12. 43, 1, 2, 3. Kann über die angeführten Lieder und ihre Abfassungszeit keine große Meinungsverschiedenheit stattfinden, so gehen die Urtheile sehr auseinander in Betreff des Alters der drei übrigen Psalmen 45; 46; 48. Es giebt fast keine Periode der israelitischen

Geschichte, in welcher nicht diese Psalmen versetzt worden wären. Schon dies muß etwas bedenklich machen gegen die große Sicherheit, mit welcher die Deutungen auf dies oder jenes bestimmte hist. Ereigniß aufzutreten pflegen. Was Ps. 45 anlangt, in welchem offenbar die Hochzeit eines Königs mit seiner Hauptgemahlin gefeiert wird, so ist das einzige Ereigniß der vorexilischen Geschichte, auf welches sich dieser Psalm beziehen könnte, die Heirath des Ahab mit der Isebel. Das wird wenigstens zugegeben werden müssen, daß die Beziehung von **בַּח צֶרַח** in v. 13 auf die Stadtgemeinde von Tyrus, neben **בַּח** in v. 11 = **שָׁנַל** in v. 10 und **בַּח מֶלֶךְ** in v. 15 cf. **בְּנוֹה מְלָכִים** in v. 10 höchst unnatürlich ist. War hiernach die **שָׁנַל** eine tyrische Königstochter, so kann der Psalm nicht in Salomos Zeit entstanden sein, der wohl phönizische Kebsweiber gehabt haben mag, dessen **שָׁנַל** aber keine Tyrerin war. Freilich aber ist kaum denkbar, daß ein auf die Isebel, die so unpopulär wie möglich war, gedichteter Hymnus so treu aufbewahrt worden sein sollte, daß er fast als das einzige Product der damaligen Poesie auf uns gekommen wäre. Die systematische Ausrottung der Dynastie des Ahab durch Jehu macht eine derartige Annahme schon an sich zu einer sehr prekären, mit der Annahme, daß Ataljah die hier angewendete Königstochter sei, steht es hiernach nicht besser. Den Psalm aber auf einen ausländischen Fürsten zu beziehen erscheint schon deswegen unmöglich, weil ja nur spätere Correctur den Umstand verwischt hat, daß Jahveh hier als Gott des besungenen Königs erscheint, natürlich stand in v. 8 **עַל־כֵּן מִשַׁחַךְ יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ**. Man müßte sonach an der Deutung des Liedes verzweifeln, hätten wir nicht ein Gedicht im A. T., das wie mir scheint den Schlüssel zu unserem Ps. giebt, nämlich das Hohelied. Daß in nachexilischer Zeit die beiden Gestalten des David und Salomo eine um so größere Rolle in der Phantasie der Juden gespielt haben, je mehr das Reich von dem glän-

zenden Zustand unter jenen beiden Monarchen entfernt war, daß man nicht müde wurde sich die Herrlichkeit ihres Hofes auszumalen, daß insbesondere Salomo zum Ideal des in behaglichem Lebensgenusse beschaulich dahinglebenden orientalischen Weisen wurde, davon legt der Qoheleth deutliches Zeugniß ab, und wer das Hohelied für ein Spottgedicht auf Salomo halten kann, der verkennt völlig die Begeisterung für ihn, die aus dem Anfang des 1., aus dem Schluß des 3. Cap. u. s. f. spricht. Wie nahe sich die angeführten Stellen mit unserem Ps. berühren, braucht nur angedeutet zu werden, cf. auch Cant. 6, 8 mit Ps. 45, 10, 15. Auffallend ist auch die Berührung in den Namen der wohlriechenden Salben zwischen unserem Psalm und dem Hohenliede: מִן kommt nur noch Cant. 7 mal, Ester, Prov. 7, 17 und in der späten Stelle Ex. 30, 23 vor, מִן אֲרָלוֹת hat unser Psalm mit Cant. allein, מִן אֲרָלִים nur noch Prov. 7, 17 — Num. 24, 6 wird מִן אֲלִים gelesen werden müssen. קִצְיוֹת findet sich im Singul. nur noch Hiob 42, 14. Bei der Annahme, daß unser Psalm ein mit dem Hohenliede auf einer Stufe stehendes, zur Verherrlichung des viel gefeierten salomonischen Hofes gedichtetes Lied ist, erklärt es sich leicht, daß die מִן hier als Tyrerin auftritt. Eine Zeit, welche ihm 60 Königinnen als Kebsweiber andichtete, konnte auch durch die anerkannt freundlichen Beziehungen des Salomo zum tyrischen Hofe veranlaßt werden, die ägyptische Königstochter mit einer phönizischen zu vertauschen; und erwägt man die Beschreibung der Herrlichkeit Salomos Qoh. 2, 4—9. Cant. 3, so hat es gar nichts auffallendes, daß man in jener Zeit von elfenbeinernen Palästen des Salomo Ps. 45, 9 sang und sagte. — Es müßte wunderlich zugehen, wenn Ps. 46 und 48 inmitten später, z. Th. sehr später Lieder vor dem Exil verfaßt wären. In der That zeigt Ps. 46 keine Indicien, welche nöthigten, ihn vor das Exil zu setzen. Schon Hupfeld hat erkannt, daß v. 1—8 einen ganz allgemeinen

Ausdruck des Vertrauens auf den Gott enthalten, der den Mittelpunkt seines Reiches in Jerusalem hat, ganz ähnlich wie Ps. 76. Wenn aber v. 9—12 sich nothwendig auf ein bestimmtes historisches Ereigniß beziehen sollen, durch welches die Unantastbarkeit Jerusalems documentirt worden sei, und dieses sich näher als die Vernichtung der Assyrer unter Sanherib herausstellen soll, so ist diese Behauptung im Context des Psalms nicht begründet. Jerusalem kann vielmehr durch die Kriege, von denen hier die Rede ist, nur sehr mittelbar betroffen sein, Jahveh macht den Kriegen ein Ende bis an den Rand der Erde, er richtet Verwüstung an auf Erden, das sind offenbar viel zu allgemeine Ausdrücke, als daß mit ihnen die Vernichtung eines das heilige Land verheerenden und Jerusalem bedrohenden Heeres bezeichnet sein könnte. Auf einen großen Weltkrieg, von dem allerdings auch Judäa Schaden befürchtet hatte, führt uns v. 11 : laßt ab und erkennt, daß ich Gott bin, erhaben unter den Heiden, erhaben auf Erden. Auch Hupfeld hält hiernach die Beziehung auf Sanheribs Zug keineswegs für sicher. Auch Ps. 48 erklärt sich aus der Zeit Sanheribs nicht, die Mehrheit von Königen, deren Bund ein schmähhches Ende genommen hat (v. 5), hat den Auslegern bei jener Annahme schon mancherlei Schwierigkeiten bereitet, besonders aber spricht v. 9 dagegen, die Zeit des Sanherib als Abfassungszeit dieses Liedes zu betrachten. Denn offenbar blickt der Dichter hier ganz ähnlich wie derjenige des 76. Psalms auf ein längst vergangenes Geschehniß zurück, durch das sich Jahveh ehemals als Burg in Zion kundthat und welches er in neuerer Zeit wieder bestätigt sieht. So konnte man in der Zeit des Sanherib nicht sprechen, der Abzug des Pekah und Rezin war nicht so weit von der Vernichtung des Assyrer unter Hiskia entfernt, daß der Dichter jene Thatsache als etwas nur durch Hörensagen vernommenes dieser als etwas selbsterlebtem gegenüberstellen konnte. Es ist am ein-

fachsten, daß jene einzigartige Rettung der Stadt unter Sanherib, die für die religiöse Entwicklung Judas von weittragender Bedeutung war, wie in Ps. 76 das Thema zu der Betrachtung v. 1—8 bildet, in freier Weise ohne strenge geschichtliche Genauigkeit ausgeführt. Das Ende des Psalms scheint dies zu bestätigen: v. 13 erinnert an Jes. 33, 18, verwendet jedoch diese Reminiscenz in ganz selbständiger Weise. Daß Jerusalem durch den Krieg direct bedroht war, scheint aus diesem Theil des Psalms hervorzugehen, welche Bedrängniß aber der Verf. meint, ist nicht mehr auszumachen. Wegen der Umgebung, in welcher sich die beiden Psalmen finden, ist es mir am wahrscheinlichsten, daß die Feldzüge Alexanders des Großen oder andere Ereignisse der persischen Geschichte Anlaß zu diesen Psalmen gaben, doch muß die entfernte Möglichkeit zugegeben werden, an kriegerische Bewegungen des 7. Jahrhunderts zu denken, wenn auch hiergegen immer das Bedenken bleibt, daß weder ein jüdischer König, noch ein jüdisches Heer in diesen Psalmen hervortritt.

Die Sprache dieser Psalmen wird durch folgende Erscheinungen charakterisirt. Ps. 49: חָלַד c. Ps. 89: רָצַח Sinnen Hap. Leg., das Verb. in dieser Bedeutung in den Psalmen häufig, in der älteren Literatur nur in dem (nicht sicher echten) Stück Jes. 33, 18 nachzuweisen; חָכַמְתָּה nur noch in den Proverb.; חָבַטְתָּ nur noch Prov., Ps. 75, Hiob, Deutjes.; auch im Sing. ist das Wort in der alten Literatur selten, da Hos. 13, 2 wahrscheinlich corrupt ist und 1 Kön. 5, 9; 7, 14 schwerlich alt sind. שָׁחַח, in den Psalmen sehr häufig, findet sich außerdem noch bei Hiob, Prov., Ezech., Deutjes., Jona; פָּעַר thöricht nur noch Ps. 73 und 92; Prov. 12, 1. 30, 2. Der Gebrauch des Plural von אָרְטָה (sonst nie) scheint auf eine Zeit gesunkenen Sprachgefühls hinzuweisen. Ueber die Form von יָקַר cf. Ryssel S. 39, das Wort selbst ist ein Aramaismus, der im A. T. noch 10 mal im Buch Ester, Hiob, Prov., Ezech., Jer.,

Sach. je 1 mal vorkommt. נִמְשַׁל in der Bedeutung gleich gemacht werden nur noch Ps. 28 und 143 cf. Jes. 14, 10, das Hiph. Jes. 46, 5 und das Hithp. Hiob 30, 19. Ueber כָּסַל cf. zu Ps. 85, zu רָדָה cf. die Tab., בָּלָה wird nur noch von Deutjes., Hiob, Thren. und der Chron. geboten. — Ps. 48 : פָּסַג ist ein Chaldaismus cf. Ges. Thes. — Ps. 47 : über den Gebrauch von מִשְׁכִּיל cf. oben, über רָנָה cf. zu Ps. 100; הִדְבִּיר treiben, unterjochen, nur noch Ps. 18, 48, cf. das Chald. im Pael und Aphel, auch דִּבְרָא „Anführung“ hat im Hebräischen keine Analogie. — Ps. 46 : חָמַר cf. zu Ps. 75; מוֹט 3 mal cf. Ps. 140; מַפְעֵלוֹחַ cf. Ps. 66, 5, Prov. 8, 22; שָׁמָּה, in der alten Literatur nur 2 mal : Hos. und Mich., dagegen 21 mal bei Jerem., in den Psalmen nur noch Ps. 73, in einem späten Producte. — Ps. 45 : auf die Namen der Salben ist oben schon hingewiesen. מִשְׁכַּצוֹחַ kommt nur noch Ex. 25 ff. in der späten Schilderung der Stiftshütte vor. Zu מַעֲשָׂה hat Olsh. bereits ποιηματα verglichen; die Pluralform שִׁפְחוֹת ist ebenfalls im Hohenliede beliebt (3 mal), außerdem : Qohel., Deutjes., Ps. 59 je 1 mal; סִפְר מְדוּר nur noch Esr. 7, 6, wenn auch סִפְר hier den Schriftgelehrten bedeutet; der Gebrauch von חָבַר in bonam partem ist ebenfalls spät : Qoh., Cant., Ri. 20, 11; מְלֻכּוֹחַ ist ein in der späten Literatur besonders beliebtes Wort; שִׁמּוֹן שֶׁמֶן scheint auf Jes. 61 zurückzugehen. שָׁנַל ist, wenn nicht Ri. 5, 30 für שָׁלַל zu lesen, nur in nach-exilischen Schriften zu finden; soll לְרִקְמוֹת v. 15 heißen : in bunten oder gestickten Gewändern, so ist dieser Gebrauch des ל ebenfalls dem echten Hebräisch fremd, ebenso auffallend ist die Verbindung : עֲנָה צַדִּיק = עֲנָה צ' — Ps. 44 : הִזִּין nur noch im 5. Psalmbuch : Ps. 112 und 119, 4 mal bei Ezech., 18 mal in den Prov.; קָלָם nur Jer. 20, 8, die anderen Derivate קָלָם und קָלְסָה nur bei Ezech., das Hithp. 2 Reg. 2, 23, Ezech. und Hab.; אֲשׁוּר der Schritt : 6 mal in den Psalmen, außerdem Hiob und Prov.; מָנֹד Hap. Leg.; כְּלִמָּה in der alten Literatur nur 2 mal bei

Jes. und Mich., sonst ein Lieblingsausdruck Jeremias und Ezechiels; zu רבה cf. Ps. 90; zu נר cf. die Tab.; מנצקם nur noch 3 mal bei Jerem. und Ps. 8; zu אֵלָּךְ cf. Ps. 81; zu עֲוֹנֹתָ cf. die Stufenps.; תְּעַלְמוּ, eine späte Form cf. Ryssel a. a. O. S. 44, noch 2 mal im Hiob. — Ps. 42 und 43 : עַתָּה nur noch Joel, עֲרִתָּה Cant. 2 mal und Ezech. 2 mal; קָךְ = chald. קָךְ cf. Ges. Thes.; אֲדָדָם nur noch im Lied des Hiskia Jes. 38, 15, über das Talm. חֲדָדָה cf. Hupfeld z. d. St. Anm. 95; רָנָה cf. zu Ps. 100; רָצוּךְ nur noch 1 mal bei Ezechiel; שָׁחָה im Hithpoel nur hier.

Die letzten Psalmen der zweiten Gruppe davidischer Lieder : Ps. 51—71 lassen sich mit der größten Sicherheit als nachexilisch bezeichnen. Ps. 66 muß sehr spät angesetzt werden, die an alle Völker gerichtete Aufforderung Jahveh zu preisen ist bereits etwas so gewöhnliches zur Zeit des Verf. geworden, daß die Heiden für ihre eigenen Niederlagen Jahveh lobsingen müssen. Mit keinem Worte verrieth der Dichter, daß er diese Verherrlichung Jahvehs durch die Heiden als etwas der Zukunft, dem messianischen Reiche angehörendes betrachtet, die Aufmunterung der Heiden zum Lob Gottes ist vielmehr rein formelhaft bei ihm geworden. Auch ihm muß daher wie den Dichtern von Ps. 95 ff. Deuteroces. eine geläufige Lectüre gewesen sein. Dies wird durch v. 10—12 bestätigt, welche ganz ähnlich wie der 129. Psalm auf die Nöthe vor und im Exil (vielleicht auch nach demselben) zurückblicken. Der zweite Theil des Psalms wird bekanntlich von einigen Auslegern als ursprünglich nicht zum ersten Theil gehörig betrachtet, und schroff genug ist der Uebergang von der allgemeinen Noth und Errettung zur individuellen des Verf. Will man hier nicht geradezu eine Personification des Volks, die dann wieder auf Deuteroces. hinweisen würde, annehmen, so legt die Leichtigkeit jenes Uebergangs den Gedanken nur um so näher, daß nationale und universalistische Wendungen in der religiösen Sprache bereits formelhaft und



sch geworden waren, als unser Psalm entstand. Un-  
 thr in dieselbe Zeit müssen Ps. 65 und 67 gehören, es  
 ist in ihnen derselbe Geist wie in Ps. 66. Die Art, wie  
 Ps. 65 Jahveh als der Gegenstand der Anbetung und  
 Vertrauens für die ganze Menschenwelt dargestellt ist,  
 inert an Mal. 1, 11. Weder hier noch dort handelt es  
 um die Darstellung der Hoffnung, daß Jahveh der-  
 st von allen Völkern angebetet werden solle, sondern  
 wird ein bereits vorhandener Thatbestand constatirt.  
 v. 67 Jahveh ist zum allgemeinen Gott der Menschheit geworden.  
 ausgeprägt universalistischen Anschauungen huldigt  
 lich Ps. 67 nicht, mit Recht bemerkt Riehm, daß die  
 herrlichung Jahvehs durch die Völker hier als Hoff-  
 g des Dichters erscheint. Damit ist aber für seine  
 exilische Abfassung nichts gewonnen. Man betrachte  
 Psalm näher und frage sich : war Israel, als derselbe  
 faßt wurde, von auswärtigen Feinden mit den Waffen  
 der Hand bedroht? Und wenn dies nicht der Fall  
 ; welcher Art kann eine Noth in Israel gewesen sein,  
 ch deren Abwendung auf Erden Jahvehs Weg, unter  
 Völkern sein Heil erkannt wird? Reicht hier eine  
 dplage oder Hungersnoth hin? Offenbar ist es das  
 l oder die Zeit nachher, welche unseren Psalm hervor-  
 chte. Ebenso unverkennbar und bereits vielfach be-  
 p. tet ist die Abhängigkeit des 68. Psalms von Deutero-  
 ia, cf. z. B. Hupf. und Kuenen. Die Aufforderung,  
 v. 67 Jahveh der durch die Steppen daherfährt den Weg zu be-  
 en v. 5, erinnert an Jes. 40, 3 cf. Cap. 52 u. a., seine  
 zeichnung als des Vaters der Waisen, des Richters der  
 ittwen, der die Einsamen zur häuslichen Stätte führt,  
 e Gefangenen in selige Freiheit setzt v. 6 f., führt man  
 enso sicher auf Deuterojes. zurück, cf. auch v. 20, wenn  
 besetzt wird : alle Tage schleppt er uns u. s. w., mit  
 les. 63, 9. Zu dieser späten Abfassungszeit passen auch  
 die geschichtlichen erbaulichen Rückblicke v. 8—19 cf.

Ps. 78. Gegen die Ansetzung in nachexilischer Zeit kann v. 28 nicht geltend gemacht werden, als wenn hier das Bestehen von ganz Israel vorausgesetzt wäre, denn der Dichter spricht von v. 23 an Hoffnungen für die Zukunft aus — Naphthali und Sebulon treten hier ebenso als Repräsentanten des Nordreichs auf, dessen Rückkehr erhofft wird, wie z. B. Ps. 80, 3, cf. das dazu bemerkte. Die Kennzeichen der nachexilischen Zeit werden endlich noch durch die Sprache des Psalms unterstützt. Die ihm folgenden Lieder sind von Hitzig sämmtlich für jeremianisch erklärt, Ewald versetzt sie in das Exil, Hupfeld weist Ps. 69 in das Exil und Ps. 71 in spätere Zeiten. In der That läßt die Bezeichnung des israelitischen Volks als Gefangener Jahvehs, die Hoffnung, daß Gott die Städte Judas wieder bauen und die Nachkommenschaft seiner Knechte daselbst wohnen lassen werde, keinen Zweifel an der exilischen Abfassung des 69. Psalms. Daß diese Verse nicht etwa ein dem Psalm ursprünglich fremdes Anschiebsei sind, geht aus v. 27 deutlich hervor, wo die Gefangenen Jahvehs des 34. Verses als Verwundete Jahvehs parallel mit der Person des Dichters auftreten. Der Psalm schildert also keine rein persönliche Noth. Ist aber dieses Lied aus der Noth des Volkes heraus von einem Einzelnen gedichtet, so liegt diese Annahme auch bei Ps. 71 nahe, tritt doch auch hier in v. 20 für das singularische Subject des Klagenden und Flehenden ein pluralisches auf. Erwägt man aber weiter, daß dieser Psalm sehr wenig individuelle Züge aufweist, daß er durchaus unselbständig ist, z. B. aus Ps. 22, 31, 38, 40 u. s. w. Stücke aufgenommen hat, und beachtet sodann die auffällige Verwandtschaft des 18. Verses mit Jes. 46, 4, wo Jahveh dem Volk zuruft: bis ins Greisenalter bin ich derselbe und bis zum Alter will ich tragen, so liegt es am nächsten, unseren Psalm für ein zum Gemeindegebrauch des zweiten Tempels verfertigtes Lied zu halten. Auf diese Weise erklärt sich

auch v. 18<sup>b</sup> am besten, der bei der Annahme, daß eine einzelne Person ihre Hoffnungen ausspricht, Schwierigkeiten macht, zu v. 17 cf. Ps. 129, 1. Ps. 70 ist, aus dem ersten Buch entlehnt, mit Ps. 40 identisch. Ps. 72 wird, wie auch Ps. 110, am besten mit Ps. 2 zusammen behandelt.

Ueber die maccabäische Abfassung des 60. Psalms cf. Olshausen, von ihm ist bereits auf die frappante Verwandtschaft des 12. Verses mit Ps. 44, 10 aufmerksam gemacht. Die Lieder zwischen Ps. 60 und 65 verrathen in sprachlicher Hinsicht, cf. unten, in keiner Weise einen Abstand von ihrer späten Umgebung, besonders ist Ps. 63 stark mit Zeichen später Sprachweise versetzt. Um so auffälliger muß es erscheinen, daß diese Lieder neuerdings fast einstimmig als vorexilisch betrachtet werden. Man beruft sich hierfür vor Allem auf die Erwähnung eines Königs, für welchen in diesen Psalmen Bitten zu Jahveh geleistet würden. Betrachten wir zunächst Ps. 63, so ist auf den ersten Blick deutlich, daß die Freude des Königs, welche der Sänger am Schluß des Liedes herbeisehnt, im nächsten Zusammenhang mit der Vernichtung steht, von der die Feinde des Psalmisten betroffen werden sollen. Wenn sich nun außerdem mit dem König alle die bei Jahveh schwören freuen sollen, so können die Feinde des Sängers nicht nur private Gegner sein. Da man sich aber darüber freuen wird, daß der Mund der Lügen Redenden geschlossen werden wird, so können die Feinde Israels ihm nicht mit den Waffen in der Hand gegenüberstehen, sondern es handelt sich um einen geistigen Gegensatz des Heidenthums als des Vertreters der Lüge gegen Israel, bei dem allerdings auch einzelne Israeliten zu Märtyrern wurden **יבקשו נפשי**. Wie soll man sich eine solche Situation vor dem Exil denken, wo es sich für weitaus die Meisten im Kampfe mit den Heiden zunächst immer um einen politischen, keineswegs um einen religiösen Gegensatz handelte? Der Psalm muß demnach, da der König Jahveh

kennt und verehrt, aus der Zeit der Hasmonäer stammen, oder — die Worte **יהוה המלך ישמח** sind zur Hasmonäerzeit für den Gebrauch des Ps. im öffentlichen Gottesdienst eingeschoben. Diese Annahme ist nicht so willkürlich, als sie aussieht: daß v. 20 f. ein Anschub zu Ps. 51 sind, leuchtet wegen des Gegensatzes, in dem diese Verse zu v. 19 stehen, so unmittelbar ein, daß eine ganze Reihe von Auslegern sich diesem Zeichen der Unechtheit nicht hat entziehen können. Und auch bei Ps. 61 werden durch die Hypothese, daß v. 7 und 8 später angefügt seien, einige Schwierigkeiten beseitigt. Daß nämlich der Sänger dieses Liedes nicht im heil. Land, sondern weit entfernt davon lebte, wird durch v. 3<sup>a</sup> vergl. mit v. 5<sup>a</sup> klar. Wenn er nun der Aeußerung seiner Sehnsucht im Zelte Gottes zu weilen erläuternd hinzufügt: denn du hast meine Gelübde erhört und geschenkt das Besitzthum derer die deinen Namen fürchten, so kann er nur meinen, daß es wieder möglich sein werde, im Zelt Gottes (doch wohl der Tempel?) zu weilen, weil Israel das heil. Land wieder zurtückerhalten habe. Dann stammte also der Psalm aus der Zeit Zerubbabels, der von dem Psalmisten unmöglich als König angedet werden konnte. Andere ergänzen zu „du hast verliehen“ ein „mir“, erhalten aber so, abgesehen von der dann nöthigen sonst nicht nachweisbaren Vergeistlichung des Begriffs der **ירשנה**, einen unauflöselichen Widerspruch zwischen v. 2 f. und v. 6. Die einzige Möglichkeit, die incriminirten Verse beizubehalten, besteht darin, die **דָּשָׁה** (vielleicht = **ארשת** cf. Hupf.) auf die Annahme des Königstitels von Seiten Aristobuls zu beziehen, also den Psalm für maccab. zu erklären, dann bildet v. 6 eine passende Motivirung zum 5. Verse. Der Dichter des 64. Psalms steht seinen Feinden ungefähr ebenso gegenüber wie der Sänger des vorhergehenden. Alle Herzensgeraden und Gerechten werden sich der Errettung freuen — die Vernichtung der Feinde erregt allgemeine Furcht unter den

Menschen, denn sie schauen das Werk Gottes; Ps. 62, das rechte Gottvertrauen gegenüber dem falschen Vertrauen auf Menschen mehr in lehrhaftem Tone preisend, unterscheidet sich auch der Sprache nach wenig von seiner Umgebung.

Für die Zeitbestimmung der noch bleibenden Gesänge des zweiten Buches 51—59 ist folgendes von Wichtigkeit. Ps. 53 ist mit Ps. 14 identisch und aus dem ersten Buche herübergenommen, Ps. 14 aber stammt aus der Zeit des Exils oder nach dem Exil, wie der Schlufsvers, der mit dem sonstigen Inhalt des Psalms übereinstimmt, beweist, es scheint also, als seien die genannten Psalmen erst nach dem Exil gesammelt worden. Diese Annahme bestätigt der Charakter dieser Lieder durchaus. Von der Sprache wird weiter unten die Rede sein; was die Situation des Dichters anlangt, so ist er von Feinden umgeben, welche als Fremde (Ps. 54) bezeichnet werden, die von Gott nichts wissen wollen. Sie scheinen das Regiment und Gericht in der Hand zu haben (Ps. 58, 2 cf. Ps. 82), und der Dichter muß sich über ungerechte Handhabung desselben beklagen (Ps. 55, 10 ff.), aber auch äußere Gewalt scheint man zur Unterdrückung der Frommen anzuwenden (Ps. 52, 3 גְּבוֹרָה; לַחֹם לַחֹץ 56, 2), wenn auch meist nur die Zunge als Waffe der Gegner auftritt Ps. 52, 4. 55, 4. 57, 4, 5. 59, 8, 13. Wie es scheint benutzen sie ihren Einfluß, um Zwietracht in Jerusalem selbst anzustiften 55, 11, obwohl sie ihren regelmäßigen Aufenthalt nicht dort zu haben scheinen 56, 16. Sorgfältig überwachen sie in ihrem Interesse die Stadt 55, 11. 59, 7, 15. Das Gericht, das der Sänger auf sie herabfleht, dient zur Herstellung der Ehre Jahvehs unter den Heiden und hängt mit dem Gericht über die Heidenwelt aufs nächste zusammen 56, 8. 57, 9 ff. 58, 12. 59, 6, die ganze Gemeinde der Gerechten wird sich daran erbauen Ps. 52, 8. 55, 23. 58, 11. — Es ist deutlich, daß in diesen gemeinsam betrachteten Liedern sich

eine und dieselbe Noth des Volks kundgiebt, der Schlüssel zu ihrem Verständniß scheint mir, wenn man nicht an noch spätere Zeiten denken will, durch die gedrückten Verhältnisse gegeben zu sein, in welchen das Volk nach der Zurückführung aus dem Exil lebte. Die fremden Richter, die Parteigungen in der Stadt, die Aussaugung des Volks durch die Mächtigen, der Gegensatz zwischen den wahren Gottesverehrnern und denen die Gott nicht achten, der nicht mit den Waffen, sondern mit der Zunge geführte Krieg — alles weist auf einen Zustand, wie ihn Nehemia in Jerusalem vorfand. Nur der Ausdruck על־דימורה scheint sich mit dieser Annahme nicht wohl zu vertragen, wenn man ihn übersetzt „Tag und Nacht umgeben sie die Stadt auf ihren Mauern.“ Dafs aber das על bei סבב mehrfach die Bedeutung „um“ hat, darüber cf. Hupfeld, und dafs der Satz, wenn die Präposition so wiedergegeben wird, das Treiben der Feinde in einer zur Zeit Nehemias sehr passenden Weise schildert, leuchtet ein, denn den Bau des theilweis eingerissenen und demolirten Jerusalems zu hindern war das Hauptbestreben der untheocratisch Gesinnten. In dieselbe Zeit führt, wie mir scheint, der Zusatz zu Ps. 51 (cf. oben), in welchem nicht der Bau des Tempels und der Stadt überhaupt, sondern nur der Mauern ersehnt wird. Opfer der Gerechtigkeit werden die in dem fest ummauerten Jerusalem darzubringenden Opfer genannt, weil Israel, das sich augenblicklich von Jahveh verworfen fühlt, die Wiederherstellung der Mauern als eine Bürgschaft dafür ansieht, dafs Jahveh seine Gerechtigkeit anerkennt. Was die Abfassungszeit des Psalms selbst anlangt, so ist dafür die auffallende Abhängigkeit von Ezech., cf. v. 12 mit 11, 19. 36, 26, Jer., cf. 24, 7, und Deutjes., cf. v. 19 mit 57, 15 und v. 13 mit 63, 11, von Wichtigkeit. Durch die angeführten Parallelen wird es nahe gelegt, unseren Psalm als den Nachhall der Verheissungen anzusehen, welche die Propheten Israel hatten zu Theil werden

n, also das Volk als Subject der Bitte zu denken. n würde sich das Exil oder die Zeit nachher von selbst Abfassungszeit des Liedes empfehlen. Indessen — v. 15 und der ganze Eindruck des Liedes machen die ahme am wahrscheinlichsten, daß wir es mit dem lenbekenntniß eines Einzelnen, das wegen der ange- ten Vorgänger nach dem Exil anzusetzen ist, zu thun n.

Lexicalisch ist in den angeführten Psalmen folgendes erkenswerth : Ps. 51 das Polel und Polal von חול mit nur noch bei Hiob, den Prov., Deuterajes., Deut. 32 im 90. Ps. vor; זכיה im Qal nur noch Mich. 6, 11 und 2 mal, Piel : Ps. 73 und 119, Hithp. : Jes. 1; מרחוץ noch 1 mal im Hiob; über רכיה cf. z. Ps. 90; כרא cf. Tab.; zu רוח קרש cf. oben. — Ps. 52 : נסה Deut. 1 mal, 2 mal, sonst chaldäisch, cf. Esr. 6, 11. (מסח 2 Reg. 6?); בלע in der Bedeutung Verderben sonst nicht er im A. T. cf. aber Jes. 51, 44; רעה, cf. Ps. 55, 12; 2, in den Psalmen noch : 5; 38; 91; 94, außerdem al in den Prov., 3 mal im Hiob und Mich. 7, 3, cf. Deuterajes. und Ezech. — Ps. 53 cf. zu Ps. 14. — 54 : צמח cf. die Tab.; שודרים cf. Ps. 56, 3; 59, 11; 12 (für בשתי); 5, 9; 27, 11, da es sonst nicht vor- mt cf. über שרירות zu Ps. 81. — Ps. 55 : רועלים nur 2 Deut. 3 mal, Deuterajes. und Hiob; תהנה nur noch 6, 10; 119; Jer. 4 mal; 1 Kön. 8 und 9 und Jos. 11, 20, rscheinlich alle diese Stellen vom Redactor, Dan., Esr., on.; פלצה Hiob; Jes. 21, 4; Ezech. cf. מסלצה 1 Kön. 13 und הסלצה Jer. 49, 16, sowie das Hiph. v. פלץ b 9, 6; סעה Hap. Leg.; zu שט cf. Ps. 140, zu קרב 144, zu מטרם? die Tab.; עקה scheint ein Aramaismus das sonst im Hebr. gewöhnliche צוק zu sein, es findet noch in מועקה Ps. 66, denn Amos 2, 13 muß es auf r Verderbnis beruhen, vielleicht hat Hitzig Recht, n er dafür קסק u. s. w. vorschlägt, da das Schwanken

am besten zu dem **החריכם** und dem beladenen Erndtewagen paßt. Zu **הך** cf. Ps. 72, 14 und 10, 7 sowie Prov. 29, 18, es ist wahrscheinlich ein Chaldaismus; auch **רָשׁ**, nur noch Ps. 2 und 64, kann nur als Aramaismus angesehen werden cf. Dan. 6, 7, 12, 16 u. s. w.; **אִימָה** kommt nur hier, wie **אִימִים** nur Ps. 88, 16 und Hiob 20, 25 vor, der Singular findet sich auch in der alten Literatur; darüber, daß auch vielleicht **יְהַרְרֶה** als Aramaismus zu betrachten ist, cf. Ges. Thea. — Ps. 56 : **דָּחִי** cf. Ps. 116; zu **פָּלַם**, welches für **פָּלַט** zu lesen (cf. Hupf.) vergl. Ps. 78; zu **שׁוֹרְרִים** cf. oben; **לָחַם** im Qal noch Ps. 35, 1; 141, 4; Deut. 32 und 4 mal in den Prov.; **עָצַב** cf. Ps. 78. — Ps. 57 : zu **הָאֵה** cf. Ps. 52; zu **נָמַר** cf. oben; zu **לְהַכִּים** cf. Ps. 83; zu **כִּסְפָּה** cf. Ps. 146; zu **שִׁחָה** cf. Ps. 119, 85. — Ps. 58 : zu **פָּלַם** cf. Ps. 78; zu **דָּמִיָּה** cf. die Tab.; zu **מַלְחָעוֹת** cf. **מַחְלָעוֹת**, nur Hiob, Joel, Prov.; zu **מָסָה** cf. Ps. 147 (**יִמְאָסוּ** = **יִמְאָסוּ** / **מָסָה**); **תָּמַס** / **מָסָה** nur hier. — Ps. 59 : zu **שִׁפְחוֹת** cf. Ps. 45; zu **שָׂרְרִים** cf. Ps. 52; zu **יְרוּהַ אֱלֹהִים צְבָאוֹת** cf. Ps. 81, 6, 8; zu **הִידְמוּ יַגִּיעֵמוֹ** cf. Ps. 55; zu den Suffixen von **יַגִּיעֵמוֹ** cf. Ps. 83. — Ps. 60 : **פָּצַם** Hap. Leg. sonst Chald.; zu **מוֹט** cf. Ps. 140; **תָּרַעְלָה** nur noch im Deutjes. 2 mal, **רָעַל** Sach. 12, das Verbum nur bei Nah., sonst aber im Chald. und Syr. häufig. **הִתְנַחֵם** Hap. Leg. in Sach. 9 mit anderer Bedeutung; **אָנָּה** zürnen : das Qal in keiner sicher vorexilischen Stelle Jes. 12, 1; 1 Kön. 8, 46; Chron. und Esr.; Ps. 79; 85, das Hithp. Deut. 1; 4; 9; 1 Kön. 11; 2 Kön. 17; **עָזְרָה**, wie es scheint aus dem auch späten **עֲזָרָה** abgekürzt; die Bezeichnung des Volks als der **יְדִי י** sonst nie, wohl aber im Singul. : Jer. 11, 15 und Ps. 127, 2. — Ps. 61 : **עָטַף** intrans. Hiob; Deutjes.; Ps. 65; 73; 102; **רָנָה** cf. Ps. 100; **יְרָשָׁה** = **אָרְשָׁה**? cf. Hiob und Ps. 21, 3; **מִן יַעֲרָרוּ** = laß ihn bewahren? — Ps. 62 : **מוֹט** cf. Ps. 140; **רָבָה** = sehr cf. die Stufenpss.; **וְדָה** cf. Ps. 140; **דָּמִיָּה** cf. Ps. 94; **הַבֵּל** als Verbum nur Jer.; Hiob; 2 Kön. 17; **תְּהוֹתָהוּ** — ob = **תְּהוֹלְלוּ**? — Ps. 63 : **כָּה**



Hap. Leg., aber schwerlich Syriasmus, cf. כְּמָדָה in den Sambb.; שָׁבָה cf. Ps. 145; רָנָה cf. Ps. 100; עֲוָרָה cf. Stufenpsalmen; הוֹחִיחוּ אֶרֶץ nur Deutjes. und Ps. 139; הֵגָה cf. Ps. 90; צִיָּה, in der alten Literatur nur Hos. 2, 5, sonst Zeph., Jer., Hiob, Deutjes., Ez., Ps. 78; 105; 107, auch יָצָח nur einmal bei Hosea, sonst Prov. 4 mal, Hiob 3 mal, Jes. 26 und Ps. 78. — Ps. 64 : zu תִּשָּׂא cf. Ps. 55; auffallend לֹא יִרְאֶה לָּם = er sieht ihnen zu; הִשְׁכִּיל mit Accusat. noch Ps. 106, sonst immer mit Präpositionen; חָזַק = beschließen, sonst nie. — Ps. 65 : zu רִוּיָהּ und רִבָּה cf. Ps. 62; zu הִשְׁבִּיחַ beruhigen cf. Ps. 89; נָחַח im Qal nur Jer., Prov., Ps. 38, im Piel nur Ps. 18, Hiph. nur Jona, Niph. Ps. 35 und 2 Kön. 6, 9, sonst im Aramäischen. — Ps. 66 : מִפְּעֻלוֹת cf. Ps. 48; מָוֹט cf. Ps. 62; פָּעָה cf. Ps. 144. — Ps. 67, der fast ganz aus gangbaren Formeln besteht, erinnert in v. 2 an Ps. 80. — Ps. 68 : בָּוֶר nur noch Dan. 11, 24 : ein Chaldaismus; כִּישׁוּרוֹת Hap. Leg. = Glück, ebenfalls Aramaism. cf. ضَمَمٌ, das Verb. nur Est. und Qoh. 2 mal, auch chald. und syr., כִּשְׁרוֹן nur 3 mal im Qohel.; מִקְדָּלוֹת nur hier, cf. das Masc. Ps. 26; הִלִּיכוֹת = Festzüge, Wege : Hab., Nah., Hiob, Prov.; zu עָרָה und רָמָה cf. die Tab.; הִרְפַּסְתָּ nur noch Prov. 6, 3, das Qal 2 mal Ezech., das Niph. Prov., מִרְפַּסְתָּ Ezech., sonst chaldäisch; יוֹכִילוּ לָּי nur noch Ps. 76, 12 und Jes. 18, wohl aus der letzteren Stelle entlehnt; ist הִגְדִּף echt, so ist es ein Zeichen gesunkener Sprache, cf. aber Olshausen hebr. Gramm. S. 599; צִוְיָהּ, das Mascul. noch 4 mal bei Ezech. und 1 mal bei Nehem.; zu הִרְקָדוֹן, das wahrscheinlich für הִרְצָדוֹן zu lesen ist, cf. Targ., ist Ps. 114 zu vergleichen; über den aramaisirenden Charakter des Hap. Leg. נִבְנִיחַ cf. Ges. Thes.; הוֹצֵאתָ noch Ezech., Prov. und Eloh.; תִּעְצָמוֹת Hap. Leg. zur Form cf. oben. — Ps. 69 : יָוֶן Koth nur noch Ps. 40; zu צָמָה cf. die Tab.; אֵילָה nur noch 22 mal Prov. und Ps. 35; zu מִיָּדָה cf. die Tab. — Ps. 71 : עוֹל cf. Ps. 82; Hap.

Leg. ist קס"ח, beruht aber wahrscheinlich auf einem Textfehler; ק"ל cf. oben.

### Zur Psalmenerklärung.

I. Die ersten vier Verse des 16. Psalmen gehören zu den schwierigen Bibelstellen, an denen sich die Ausleger abgemüdet haben. Möge mir ein neuer Versuch gestattet sein, das Räthsel zu lösen.

Im ersten Verse sehe ich in שמרני das Aequivalent von שמרה נפשי, wie dies ψ 25, 20 und 86, 2 wirklich steht. Auf dieses fehlende oder doch unter dem Suffixe verstandene נפש (vgl. v. 10) bezieht sich das weibliche אמרת im zweiten Verse. — Statt בל-עליך möchte ich בפעליך, wie ψ 92, 6, lesen; also: Mein Glück besteht in deinen Handlungen — für die Heiligen. Das ל im Anfange des dritten Verses hängt somit von פעל ab, wie פעלה לחוסים כך, 31, 20. Es wäre vielleicht zu kühn, eine erste Person מוכתי, wie בושתי, vorzusetzen, da nur die dritte Person (מוכב, מוכה, מוכ) vorkommt. — Wenn die Seele hier spricht, so erinnert חפצי an 1 Chron. 28, 9. — In Vers 4 schlage ich vor, מירם für מרם zu lesen, und vergleiche 2 Chronik 30, 16, und besonders 35, 11.

II. Unverständlich ist der 11. Vers des 74. Psalms. Er ist kurz und wir setzen ihn hier hin: למה השיב ירך וימין מקרב חיקך כלה. Die Masoreten setzten das Atnah unter das vierte Wort, und haben somit ימין und יך im nämlichen Vertheil, oder besser, sie haben kaum deren zwei. Nun werden diese beiden Wörter nur dann zusammen gebraucht, wenn sie von einander abhängen, wie ψ 73, 23 und anderswo; sonst sind es die in den zwei

Halbversen gebräuchlichen Synonyme (vgl.  $\psi$  21, 9 und sonst). Rücken wir somit das Atnah hinauf zu  $\text{ךך}$ , und ersetzen  $\text{כלה}$  durch  $\text{סלה}$ , so wird der Vers klar und correct. „Warum ziehst du zurück deine Hand, deine Rechte aus deinem Schooße, Selah.“ Wer den Psalm liest, wird anerkennen, daß hier die Scheide ist und das Strophen trennende Wörtchen sich an seinem Ort findet. Ueberflüssig ist es, an Exod. 4, 6 und 7 zu erinnern.

III. Es kann wohl kein Zweifel obwalten, daß Psalm 122 ein Wallfahrtsgesang ist. Vers 2 und 3 sind nicht sehr klar und könnten wohl durch das Folgende einiges Licht erhalten.

Bekanntlich strömten während der Festreisen, zumal zu Ostern und Laubhütten, zahlreiche Pilger nach Jerusalem, mehr als die Stadt zu fassen im Stande war. Die freien Plätze, besonders der Oelberg, füllten sich mit Zelten, unter welchen man herbergte. Neben der *gebauten Stadt* ( $\text{ירושלם הבנויה}$ ), entstand so eine andere, *die sich der ersteren anschloß*. Wir übersetzen somit: Es freut mich, wenn man mir sagt: Laßt uns wallen zum Tempel Jahwe's! Wir halten an bei deinen Thoren, Jerusalem, — Jerusalem das Gebaute, wie in einer Stadt, das sich ihm anschliesst. Denn dorthin steigen die Stämme, Stämme Jah's, u. s. w. — Die ersten zwei Wörter des 3. Verses werden Apposition zum letzten Wort des zweiten, und  $\text{כעיר}$  entlehnt seinen localen Sinn dem  $\text{בשערך}$ . „Unsere Füße standen“, heisst doch wohl gewöhnlich, daß man anhält, und nicht weiter vordringt.

Joseph Derenbourg.

## Lexikalisches

von Georg Hoffmann.

כתב ליכונאה und כתב דעץ

### I.

In einem nur lateinisch erhaltenen Stück der Schrift des Epiphanius de XII gemmis heisst es § 63 in den opp. ed. Dindorf 1863, IV, p. 213 :

„Hic igitur Hesdras, quem diximus,“ — der erste, der angeblich den Cuthäern die Thora gebracht hatte — „ascendens Hierosolymam, pentateuchum tantummodo, id est quinque libros Moysi, detulit eis Veteris Testamenti libros [so] scriptos secundum formam, quam dedit dominus in monte Sina; quam formam Hebraei *deession* vocant, quod interpretatur *insculptum*; nunc enim non eadem sunt elementa litterarum, quibus Hebraei utuntur, librique eorum non sunt scripti iuxta veterem formam, quae tunc in tabulis lapideis constat[so] insculpta. Haec igitur forma, quam nunc tenent Judaei, vocatur *Somahirenus*. Samaritani vero servant *deesse non*, quae forma fuit olim, ut diximus, in tabulis impressa lapideis. At Hesdra“ — der zweite, der Zeitgenosse des Zorobabel — „ascendens a Babylone, volensque discernere Israel a reliquis gentibus, ut genus Habrahae non videretur esse permixtum cum habitatoribus terrae, qui tenent quidem legem, non tamen et prophetas, immutavit pristinam formam relinquens *deessenon*, propter quod ea forma a Samaritanis praeoccupata iam fuerat, ut per hoc Habrahae semen distingueretur a nationibus reliquis.“

In *deessenon*, das mehr bezeugt ist als *deession*, und *somahirenus* ist ηρὸν, nämlich τύπον oder χαρακτηῖρα, und ηρὸς (τύπος) die griechische Adjectivendung, vielleicht

nicht die an Ortsnamen beliebte wie in Ἐδεσσαῖος, sondern die der Appellativa auf *ivos* wie κέδριος u. a.; *deess* ist ohne Frage das vielbesprochene דעס des Talmud, dessen ד statt ר, wie man auch las, erst hierdurch sicher gestellt wird: de Lagarde, Armenische Studien S. 154 Anm. A. Berliner, Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch, Berlin 1879, S. 7. Zwar nicht die Deutung von דעס כחב auf „*insculptum*“, wohl aber auf eingemeißelte Lapidarschrift, auch von M. A. Levy, ZDMG. IX, 476 vorgeschlagen, scheint mir sehr anfechtbar. דעס, دحی, sowie das aus dieser Wurzel entstandene דרן bei Juden und Mandäern (Nöldeke, Mand. Gramm. 256), ist für die Bedeutungen: hineinstechen (mit Schwert, Nadel, Nagel دحی Ass. Act. Mart. 1, 229), hineinstecken, hineinstoßen, auch um wieder herauszuziehen, jedoch in allen Beispielen nur unmittelbar durch die Hand in eine verhältnismäßig weiche, nachgiebige Masse, belegt; דעס kann also wenigstens ursprünglich nicht auf einen Meißel (σμίλη) gehen, der mit dem Schlägel eingehämmert wird (κολάπτειν), sondern höchstens auf einen von der Hand regierten Grabstichel, deren sich auch die Stempel- und Edelsteinschneider bedienen, einen eisernen Griffel עט ברזל mit und ohne Diamantspitze דעס דעס Jer. 17, 1 Exod. 28, 11; einen מכחבא, der einen Kiesel durchbohrt מ' נללא בוע Talm. Aboda zar. 22<sup>b</sup>; auch im Mischna-hebräischen und Syrischen ist mak<sup>t</sup>āb<sup>ā</sup> ein eiserner Pfriemen; דעס könnte sich darnach auf einen Graveurstichel oder seine Arbeit in Blei, Kupfer, Edelmetallen, Ringsteinen u. s. w., namentlich aber auf die Gravirung des Münzstempels bezogen haben. Für die Mischna erhielt man von דעס כחב die Bedeutung „Münzschrift“ entweder so, daß דעס ebenso wie im Arabischen نقش Hariri Makamen ed. Reinaud 1, 259, 2 éd. Reinaud vgl. Dozy, Suppléments aux dict. Arab., Gravirung und Gepräge zugleich bedeutete, oder auf einem anderen Wege, der die Deutung des *insculptum*

bei Epiphanius auf Steinschrift ganz vernachlässigt. Der nachweisbaren Bedeutung der Wurzel  $\text{עץ}$  entspräche am besten, wenn  $\text{עץ}$  vgl.  $\text{עץ}$   $\text{קָרַט}$  von der Thätigkeit des Münzstempels  $\text{קָרַט}$  Talm. Baba qama 99<sup>b</sup> gegen Ende, woher arab.  $\text{كُرَّ}$  s. d. Wbb., franz. coin (aus iconium) vgl. engl. coin, der in den Schrötling eingestossen wird, oder von dem Stempel selbst verstanden wird, vgl. poinçon, puncheon. Einen lateinischen Ausdruck kennt I. Eckhel Doctr. num. vet. I, LXIII nicht dafür, aber vielleicht war er *character* (Isid. Orig. 20, 16), wie im Griechischen: Steph. Byz. — Mit dem  $\text{ἀπαξ λεγόμενον somahirenus}$ , dem Epiphanius gewiss auch eine Uebersetzung beigefügt hatte, etwas anzufangen, ist misslich. Man erwartet ein Aequivalent von  $\text{כתב אשרי}$  darin. Wäre lateinisch h aus lateinisch fs verdorben, so könnte  $\text{σομασσηρ}$  — so viel wie  $\text{שפתאשר}$ , ein Midrasch von  $\text{אשרי}$  sein, „eine Schrift die man (Gott) preislich findet“, und so dasselbe besagen, was Talm. Jerusch. Megilla 1, 71<sup>b</sup> vgl. Jacob Levy's Neuhebr. Wb. I 181  $\text{שְׂרֹא מֵאִשֶׁר בְּכַתְּבוֹ}$  bedeutet.

## II.

$\text{כתב ליבונאה}$ , ein zweiter Name der althebräischen Schrift, kommt Sanhedrin 21<sup>b</sup> (Benbenische) vor.

אמר מר זוטא ואיתמי' מר עוקבא בחחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש חזרה וניתנה ליהם כימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי בדרו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמית מאן הדיוטות אמר רב חסדא כותאי מאי כתב עברית אמר רב חסדא כתב ליבונאה.

Mär Zuttā<sup>1)</sup> [= Zutrā], nach Anderen Mär 'Uqbā [= 'Uqb'rā] hat gesagt: zu Anfang ward die Thora Israel

<sup>1)</sup> זוטא Nöldeke, Mand. Gramm. S. 22, 6 vgl. 46, 1 statt זוכר, Buxtorf Lex. 662, geht auf die Wurzel  $\text{צחק}$ , wofür regelrecht  $\text{צחק}$  steht, aus der VIII Form von  $\text{צחק}$ , zurück. Von dieser ist זומר

in Hebräerschrift und in der heiligen Sprache gegeben; zum zweiten Male wurde sie ihnen zur Zeit Ezra's in assyrischer Schrift und aramäischer Sprache gegeben. Man wählte nun für Israel die assyrische Schrift und die heilige Sprache aus und überließ den *Laien* die hebräische Schrift und die aramäische Sprache. Was heißt „den Laien“? <sup>1)</sup> Rab<sup>b</sup> Ḥasdā <sup>2)</sup> sagt: Kuthäer. Was ist „hebräische Schrift“? Rab<sup>b</sup> Ḥasdā sagt „כחב ליבונאה“. Für ליבונאה der Ausgabe von Benbenische und des 'Arūk<sup>b</sup> haben Andere ליבונאי s. A. Berliner, Beiträge z. hebr. Grammatik 1879 S. 7. Ich nehme vorweg, daß ich für die richtige Deutung von ליבונאה oder ליבונאי die des R. Hananēl in den Tosafoth zu dieser Stelle halte, der das Wort für ein ethnicum erklärt, und daß die Beziehung auf לבנה Richt. 21, 19, das vier Stunden südlich von Nāplūs gelegene Lubbān, mir

wohl die Form suḏ<sup>•</sup>rā wie 'uqberā, duggā vgl. Nöldeke, Syr. Grm. S. 63. צ ward später zu ץ, als vor einem emphatischen Laut, und sonst vor Gutturalen, wie in ועיר, ודיק, ועק u. s. w.; ע fiel aus wie in מנרעם. Vgl. עשרה von עשר und das Assyrische.

<sup>1)</sup> Die Meinung R. Ḥasdā's, der die הדימות auf die Samaritaner beschränkt, ist schwerlich die der Mischna, die gewiß alle Profanen und Ungelehrten, welche sich dieser Schrift zu anderen Zwecken als zu religiösen Schriften bedienten, darunter versteht vgl. Maimonides u. a. zu M. Jadajim 4, 5. Richard Scheppig sagt in seiner Culturgeschichte „Hebrews and Phenicians“ in Herb. Spencer's Descriptive Sociology, Div. II, Part. 2. B. S. 94 Col. 2/3: „the common people stuck to the old writing . . . while the scribes intentionally . . . strengthened their monopoly of Scriptureknowledge by the adoption of a less generally known alphabet.“ Jedenfalls hat die Vertauschung der althebräisch-phönizischen Schrift mit der aramäischen zu einer Zeit stattgefunden, als die Literatur noch nicht kanonisirt worden war, und Scheppig's Vermuthung a. a. O. S. 94 Col. 1 oben, daß חרט אנוש Js. 8, 1 vgl. אמה איש Deut. 3, 11 die althebräische Schrift im Gegensatz zur aramäischen bezeichne, die damals schon von Priestern und Staatsbeamten, wie die aramäische Sprache Js. 36, 11, angewandt worden sein mochte, vgl. 2 K. 16, ist sehr wahrscheinlich.

<sup>2)</sup> Ein Lehrer der Schule von Sūrā † 309 s. Bacher, die Agada der babylon. Amoräer 1878, S. 61.

immer noch das wahrscheinlichste ist. Da mochte eine namhafte samaritanische Schule sein. In dem Folgenden will ich nur die von A. Geiger auf Grund einer Anregung Jos. Derenbourg's in Geiger's Jüd. Ztschft. für Wissensch. V, 115 versuchte Deutung widerlegen.

Derenbourg verwies auf Talm. Bab. Schabbath 104 **מא טעמא שיקרא אחרא כרעיה קאי ואמח מלכין ליבנויה קושטא שיקרא לא קאי**. „Was ist der Grund davon, daß שיקרא auf seinem einen Schenkel steht, während die *Einrahmung* von אמח ein *Vierseit* ist? Die Wahrheit bleibt stehn, die Lüge nicht.“ A. Geiger bezog indessen **מלכין ליבנויה** auf das Ruhen der Buchstaben auf der Grundlinie“ und meint, **כרב ליבנויה** heiße so, weil er keine unter die Grundlinie gehenden Finalbuchstaben, wie die Quadratschrift habe. Allein, wenn dem althebräischen Schriftcharakter אמח ähnlicher ist, als שקר, so verdiente er die Bezeichnung **כחב מרבע** und nicht die aramäische Schrift. Der Gegensatz den der Talmudlehrer macht, beschränkt sich in der That nicht auf die Grundlinie, sondern geht auf alle vier Seiten von אמח : diese bilden einen vollkommenen **מלכין עמל**; z. B. würde er ebensowenig מלכין nennen können. Den Nachweis, daß מלכין ein geschlossenes Rechteck resp. Quadrat bedeutet, gebe ich im folgenden Abschnitt. Die Münchener Hs. bietet aber nach Rabinovicz die angeführte Stelle in einer, wie mir scheint, besseren Gestalt so :

**מא טעמא שקר אחידא כרעיה ואמח מלכין לבני קושטא קאי שיקרא לא קאי**.

„Was ist der Grund davon : שקר auf seinem einen Beine, aber אמח eine Ziegelform der Ziegelstreicher? Die Wahrheit steht, die Lüge schwebt.“ Man lese **מלכין לבני** oder **לבני** Ziegel. Auch andere mögliche Bedeutungen des Nomen actionis **לבני** taugen nicht zur Erklärung von ליבנויה, wie das Folgende zeigen soll.

(Fortsetzung folgt.)



## Zur Entstehungsgeschichte des vordero- nomischen Richterbuches.

Vom Herausgeber.

Es ist ziemlich allgemein anerkannt, daß von der jetzigen deuteronomistischen Form des Richterbuches eine vorderonomistische Form desselben zu unterscheiden ist. Genau genommen ist eine doppelte deuteronomistische Uebersetzung zu unterscheiden. Was der erste Deuteronomist vorfand, hat Wellhausen <sup>1)</sup> richtig bestimmt: die Geschichten von Ehud, Barak und Debora, Gideon-Jerubbaal, Abimelech, Jephthah, Simson. Er fügte den Heros eponymos des jüdisch-edomitischen Clans Othniel als jüdischen Richter hinzu, nicht nur in der Wahl dieses, sondern auch in der seines Gegners, des der volkstümlichen Sage angehörigen Kuschian Rischataim recht unglücklich, da der König eines so fern wohnenden Volkes gar nicht in den Plan des Richterbuches paßt. Der zweite deuteronomistische Bearbeiter fügte die kleinen Richter hinzu, jedoch, was bisher übersehen worden ist ihrer nur fünf: Thola, Jair, Jbsan, Elon, Abdon. Er rechnet Abimelech mit als Richter, wie aus dem Wortlaute von 10, 1 mit Nothwendigkeit hervorgeht. Ein noch Späterer entdeckte, daß Abimelech in eine Periode des Abfalles gehöre oder drückte ihn durch 8, 33—35 erst in eine solche herunter. Dann fehlte aber an der Zwölfzahl wieder ein Richter. Den Fehlenden ergänzt er aus 5, 6 durch Einschaltung des Schamgar 3, 31. Da jedoch der zweite deuteronomistische Bearbeiter die Interregnen der großen Richter des ersten

<sup>1)</sup> Bleek, Einleitung, S. 186.

deuteronomistischen Bearbeiters für die Regierungszeiten seiner fünf kleinen verbraucht hatte, so konnte Schamgar keine erhalten.

Wie aber entstand das vordeuteronomische Richterbuch? Ich glaube, daß wir noch einen Schritt über die Resultate Wellhausen's hinaus thun können. Eine Analyse von 2, 6—3, 6 einerseits, 10, 6—18 andererseits, welche Wellhausen einfach als deuteronomistische Ueberleitungen genommen hat, was sie auch zunächst zu sein scheinen, bietet die Möglichkeit. Beides sind auf den ersten Blick Einleitungen. Warum finden sich solche mitten im Buche der Richter? Bei 2, 6 ff. kann man sich mit der Auskunft beruhigen, daß das Richterbuch einst hiermit anfang, allein bei 10, 6 ff. verfängt diese Auskunft nicht. Das Vorhandensein von deuteronomistischen Einleitungen an diesen Stellen erklärt sich am Besten aus der Annahme, daß hier schon früher ähnliche Stücke standen, welche sich aus einem abweichenden Plane des Buches in seiner früheren Gestalt erklärten. Bei näherer Untersuchung ergibt sich nun auch, daß die beiden Einleitungen durchaus nicht rein deuteronomistischen Ursprunges, sondern auf Grund bereits vorgefundener kürzerer Ueberleitungen geschrieben sind, welche wir aus dem Werke des jehovistischen Redactors von J und E herzuleiten haben.

In der ersten 2, 6 ff. hat bereits E. Meyer <sup>1)</sup> sowohl Elemente aus E als aus J nachzuweisen versucht. Er reclamirt für E Ri. 2, 22 (3, 4) <sup>2)</sup> 23<sup>b</sup>. 31<sup>a</sup>. 3, 5. 6. Die Meinung von E wäre: Gott vertreibt nicht alle Völker vor den Kindern Israel, sondern läßt einige ruhig wohnen, damit durch dieselben Israel versucht werde und es sich zeige, ob es fähig ist, Gottes Gebote zu halten. Für J reclamirt er 2, 23<sup>a</sup>. 3, 1<sup>b</sup>. 2 und die Völkerliste von v. 3: Gott ver-

<sup>1)</sup> vgl. oben S. 144 ff.

<sup>2)</sup> vgl. Gen. 22, 1.

treibt die Kananiter nicht in Eile, damit die Israeliten Kanaans Kriegsführung lernen. Dafs einer dieser Züge aus E stammen werde, ist schon um deswillen zu vermuthen, weil der Anfang der Einleitung, wie ein Vergleich mit Jos. 24 lehrt, aus E entlehnt ist. v. 6 ist = Jos. 24, 28, v. 7 ist echte deuteronomistische Zuthat, welche von hier aus in das Buch Josua als v. 31 (LXX 29) zurückgeflossen ist; v. 8 und 9 sind mit Jos. 29, 29. 30 identisch. Von v. 11 an treffen wir wieder auf echte deuteronomistische Phrasen, doch ist v. 11 zum Theil Exod. 1, 8 nachgebildet und von v. 16 an könnten einzelne Züge wieder aus E stammen.

Noch viel deutlicher tritt die ephraimäische Grundlage Ri. 10, 6 ff. zu Tage. Auch hier ist die Rückbeziehung auf Jos. 24 unverkennbar. v. 6 : „sie verliessen Jahve und dienten ihm nicht“ bezieht sich auf Jos. 24, 19 zurück. v. 8 kann, wenn man das erste „die Kinder Israel“ und das in diesem Zusammenhange durchaus anstößige, sicher deuteronomistische „18 Jahre“ streicht, ebenfalls auf E zurückgeführt werden : v. 9 ist sicher eine Glosse, ob deuteronomistisch steht indessen dahin, eingeschoben zu dem Zwecke, um die Ammoniterplage, welche sich nach der ursprünglichen Meinung der Sage blofs über Gilead erstreckt, zu einer ganz Israel betreffenden aufzubauschen. Das Folgende zeigt, wie sehr dies gegen die Tendenz der Sage ist. v. 10 kann wieder auf E zurückgehen, wird jedoch wegen seines Schlusses für deuteronomistisch retouchirt zu halten sein. v. 11 und 12 sind so stark deuteronomistisch und wahrscheinlich vorher schon jehovistisch retouchirt, dafs die gesammte Structur aus dem Gefüge gegangen ist. Doch blickt auch hier in dem „Amoriter“ E als Grundlage noch durch. Leider ist durch diese Uebersetzung eine Möglichkeit verloren gegangen, festzustellen, was für Kämpfe in E zwischen Jos. 24 und hier erzählt worden sind. v. 13 und 14 blicken auf Jos. 24, 21—23

zurück, sind also in ihrem Grundstock gleichfalls auf E zurückzuführen, doch ergeben die „anderen Götter“, daß sie deuteronomistisch überarbeitet sind. Das erstere wird durch den Befund von v. 15 und 16 bestätigt, welche die naturgemäße Fortsetzung dieser Verse bilden und gleichfalls aus E stammen. Namentlich v. 16 ist einerseits durch die Götter der Fremde (Jos. 24, 20. 23. Gen. 35, 2) <sup>1)</sup>, andererseits durch „da ward seine Seele Israels Elends überdrüssig“ vergl. Nu. 21, 4<sup>b</sup> als aus E stammend ausgewiesen. Erst v. 17 und 18 stoßen wir wieder auf rein redactionelle Phrasen. Der Inhalt dieser Verse ist ohne Zweifel aus c. 11 entlehnt.

Rührt sonach der Grundstock von 10, 6—16 aus E her, so ergibt sich weiter, daß derselbe von einer Erzählung in E zu einer anderen hintübergeleitet hat. Sonach haben wir uns vorher wie nachher im Richterbuche umzusehen, ob sich je eine solche findet. Im ersten Augenblicke könnte man vermuthen, c. 11 die Erzählung über Jephthah sei diejenige, zu welcher einst der Grundstock von 10, 6—16 hinüberleitete. Dies anzunehmen ist jedoch nicht möglich. 11, 4 : „es geschah nach einiger Zeit, da kriegten die Ammoniter mit Israel“ zeigt, daß der Verfasser von 11, 1 ff. nichts davon weiß, daß 10, 6—16 vorgeht. Der theologische Pragmatismus dieser Ueberleitung ist zudem seiner Erzählung völlig fremd. Ferner läßt sich die Jephthahsage bei dem Verf. von Gen. 22 nicht erwarten. Da nun unter den folgenden Erzählungen des Richterbuches keine den theologischen Gesichtspunkten von E entspricht, so bleibt nur der Schluß, daß die Fortsetzung von 10, 16 aus E uns nicht erhalten ist.

---

<sup>1)</sup> Freilich sind die „Götter der Fremde“ auch in den deuteronomistischen Sprachgebrauch übergegangen. 1 Sa. 7, 8. Allein ein Vergleich dieser deuteronomistischen Stelle mit der unsern zeigt recht deutlich, wie wenig die letztere rein deuteronomistisch ist.

Es fragt sich weiter, ob wir das Stück noch haben, dessen Fortsetzung 10, 6—16 in E einst war? Die Frage zu bejahen. Es war dies die Geschichte Ehuds 3, 13 ff. vgl. 3, 15 mit 10, 10. 13. Das ist aber zugleich die-  
 selbe Erzählung, zu welcher der Grundstock von 2, 6—16  
 ist hinüberleitete. Ist nun 1, 1—2, 5 mit Recht aus J her-  
 leitet worden, so ergibt sich, daß auch dem Richterbuche  
 die jehovistische Bearbeitung von J und E zu Grunde liegt.  
 Dazu gekommen sind jedoch wie im Buche Josua noch  
 Stücke aus anderen Büchern ephraimäischen Ursprunges.  
 Und zwar möchte der erste Gideonbericht mit der Simson-  
 sage zusammengehören.

Der theologische Pragmatismus des Richterbuches  
 kommt sonach im letzten Grunde aus E. In der Zeit nach  
 Josua vermögen die Israeliten ihrem Versprechen, Jahve zu  
 dienen, nicht getreu zu bleiben. Sie verfallen wieder in  
 Sündenthum. Gott züchtigt sie dafür dadurch, daß er  
 ihren Feinden Sieg giebt. Auf ihre Bekehrung zu ihm  
 barmt er sich aber immer wieder und sendet einen Helfer,  
 welcher die Feinde schlägt.

Das Resultat ist für das Alter von E von Wichtigkeit.  
 Auch hier bewahrheitet sich wieder, daß er viel jünger  
 als J ist. Die Sage von Ehad endlich steht gänzlich auf  
 einem Niveau mit der von Josua. Beide sind völlig  
 historisch. Ehad ist wie Josua Name eines Clans 1 Chr.  
 10. 8, 6.

---

### Zur phöniciſchen Epigraphik.

---

Die in letzter Zeit in Cypem gefundenen Inschriften  
 enthalten einiges von Interesse für die a. t. Wissenschaft.  
 Nur um die Erforschung des phöniciſchen Alterthums un-

ermüdtlich thätige Dolmetscher bei der kais. deutschen Botschaft zu Constantinopel, Herr Dr. Paul Schröder, gibt in einem Artikel: „Phöniciische Miscellen“ in Z. D. M. G. XXXIV, S. 675 f. die Abbildung einer dem Eschmun geweihten verhältnißmäßig gut erhaltenen מצבת, deren Form durchaus an die von de Vogüé als Cit. XL publicirte Stele erinnert. Es war dies wohl überhaupt die Form der hebräisch-kananäischen מצבות. Wir werden uns unter dieser Form auch diejenigen vorzustellen haben, welche zu den Zeiten der altisraelitischen bezw. vordeuteronomischen Gottesverehrung bei den Altären Jahves standen.

Ebenso ist von Interesse eine von Dr. Schröder soeben in Z. D. M. G. XXXV. Heft 2 veröffentlichte (Phöniciische Miscellen. Fünf Inschriften aus Kition.) mit Cit. 51 bezeichnete Inschrift. Sie lautet :

בימם 20 לירחוכחשמשכשנה . . .  
 יטנאעבדאסרכנבדאבניכ . . .  
 בדאלרכהילאסהאשרחכש . . .

Auf כשנה Z. 1 folgt ein undeutliches Zahlzeichen. Die erste Zeile enthält einen noch nicht bekannten kananäischen Monatsnamen : וכחשמש. Noch interessanter ist die dritte Zeile. Schröder theilt dieselbe ab

כדא לרכתי אמה אשרה כש . . .

und übersetzt auf die von Euting, Punische Steine Taf. XXII veröffentlichte Inschrift : לרכה לאמה ולרכה לבעלה und die Inschrift von Gebal verweisend :

„Am 20. Tage des Monats Zebahšemeš im Jahre . . . .  
 setzte Abdosir, Sohn des Bodo, Sohnes des . . . .  
 seiner Herrin der Mutter Aschera, weil . . . .“

Er stößt sich jedoch mit Recht an dem ganz unerhörten אמה und läßt die Möglichkeit לאם האשרה abzutheilen. Ohne Zweifel ist dies die einzige Möglichkeit abzutheilen. Und zwar nicht nur wegen der Unform אמה, sondern auch wegen des folgenden אשרה.

Es iſt hier Schröder durch die Aſchera der altteſtamentlichen Theologen irre geführt worden. Die „Göttin“ Aſchera, deren unzüchtige Verehrung in vielen Schriften über das A. T. noch eine ziemliche Rolle ſpielt, iſt ohne Zweifel aus dem ſemitischen Pantheon zu entlaſſen. Diejenigen Stellen, an welchen die Aſchera als Göttin neben Baal genannt wird, ſind deuteronomiſtiſcher Herkunft. Sie rühren von Leuten her, welche die altisraelitiſche Gottesverehrung nicht mehr erlebt haben und Aſchera und Aſtoret verwechſeln. Sie enthalten ein ſchablonenhaftes theologisches Raiſonnement, aus welchem ſich keinerlei anti-quariſche Schlüſſe ziehen laſſen.

Ueberall, wo nicht in allgemeinen nebelhaften Phraſen von unbestimmten einſt verehrten Aſcheren geredet, ſondern in concreter Geſchichtsdarſtellung von einer beſtimmten einſt an beſtimmtem Orte vorhandenen Aſchera erzählt wird, iſt die Aſchera ein heiliger Baum oder Pfahl, welcher immer nur als Zubehör des Altares und zwar ſowohl des Altares Baals als Jahves vorkommt. Sowohl in Bethel als in Jeruſalem hat die Aſchera bis auf Joſia im Tempel Jahves geſtanden 2 Kō. 23, 6. 15. Sie iſt wie die מצבה eine ſtehende Einrichtung des altisraelitiſchen Cultus. אֲשֵׁרָה iſt wie der Plural אֲשֵׁרִים beweist Nom. unit. (s. m. Gramm. §§ 311. 334.)

Sonach kann האֲשֵׁרָה in unſerer Inſchrift nur ein zu אֲשֵׁרָה gehöriges Adjectiv ſein. Da aber, wie Schröder richtig ausgeführt hat, die בעלה die *dea Syria* iſt, ſo wird האֲשֵׁרָה zu ſprechen ſein. Zunächſt handelt es ſich bei בעלה wohl überhaupt nicht um eine *dea Syria*, ſondern um eine *dea Assyria*. Dann aber räth das griechiſche *Συρία* einerſeits, der hebräiſche Sprachgebrauch andererseits zu der Annahme, daß auch die Phönicier den Namen Assyrien von den dieſem Reiche einſt unterworfenen weſtaramäiſchen Ländern gebrauchten. Beiläufig ſei bemerkt, daß der oben citirte Artikel Schröder's Z. D. M. G. XXXIV, S. 675 ff.

auch die Abbildung und Beschreibung zweier althebräischer Siegelsteine bringt.

B. S.

---

**IEVE ἄδωνάει**

---

Mein College Herr Professor A. Harnack macht mich auf ein interessantes Randscholion aufmerksam, welches sich im Codex (Regius) Parisinus Graecus CLXXIV zu Justinus, Cohortat. ad. Gentil. 9. (Im Corpus Apologetarum Christianorum saec. sec. ed. Otto. Vol. III, p. 46) findet. In dieser auf Diodor zurückgehenden Stelle liest jene Handschrift: *παρὰ μὲν τοῖς Ἰουδαίοις Μωϋσῆν τὸν καλούμενον θεόν*. Das zwischen τὸν und καλούμενον fehlende Ἰαώ ist (wie es nach Otto scheint von selber Hand) zwischen diesen beiden Worten über der Linie nachgetragen worden. Hierzu aber hat eine jüngere Hand das Scholion gesetzt: *IEVE ἄδωνάει* (so, nicht ἄδωνάει nach einer Mittheilung Derenbourg's), *ἱστοροῦσι προσποιήσασθαι τὸν καλούμενον θεὸν δίδόναι αὐτῷ νόμους*.

Die Handschrift stammt aus dem 11. oder 12. Jahrh., ist im Orient geschrieben, hat sich, wie eine Notiz auf fol. 190<sup>r</sup> beweist, zu Paphos befunden, ist im Anfang des 16. Jahrhunderts (wohl durch einen Venezianer) nach Italien und von da gegen Ende desselben Jahrhunderts nach Fontainebleau gekommen.

Der Schreiber des Scholion weiß, daß sich יהוה und Ἰαώ decken und transcribirt das erstere mit IEVE. Die Form weicht von den sonst als Aussprache des Tetragrammaton überlieferten (s. Psalterium iuxta Hebr. Hieron. e rec. P. de Lagarde, S. 154) zu sehr ab, als daß man vermuthen dürfte, sie ginge auf eine alte Ueberlieferung zurück. Sie ist wahrscheinlich einer bloßen Vermuthung entsprungen. Ist der Urheber dieses Scholion oder sein Gewährsmann etwa auf dem Wege grammatischer Schlußfolgerungen auf die Analogie der Form יהוה gestossen oder umschreibt er etwa einfach ה mit E? Es fehlt mir Zeit und Gelegenheit, diesen Dingen weiter nachzugehen. Vielleicht geben diese Zeilen einem meiner Fachgenossen den Anstoß dazu.

B. S.

---



## Wo entstanden die genealogischen Sagen über den Ursprung der Hebräer?

Ueber den Ursprung einiger Gestalten der Vatersage hat der Herausgeber S. 112 ff. gesprochen. Er erkannte in ihnen alte Stammnamen oder Namen von Heroes eponymi, auf welche einzelne Stämme und Clans sich zurückführten. Mit den Vätern des israelitischen Volkes werden nun von der Sage als Stammväter der südlich und östlich von Israel wohnenden hebräischen bzw. arabischen Völker bestimmte andere Figuren in verwandtschaftliche Verbindung gesetzt. Lot, der Stammvater <sup>1)</sup> der Moabiter und Ammoniter, gilt als Brudersohn Abrahams, Esau-Edom, der Stammvater der Edomiter, als Sohn Isaaks, Zwillingsbruder Jacobs, Ismael, der Stammvater gewisser Wüstenstämme, als Sohn Abrahams, Bruder Isaaks, während andere Wüstenstämme nicht durch Isaels Mutter Hagar, sondern durch die aus einem andern arabischen Stamm gebildete Kebe Abrahams Ketura mit Israel in Verbindung gebracht werden. Hierbei steht zweierlei fest, einmal, daß diese Sagen nicht Ausdruck einer Ueberlieferung über den Ursprung jener Völkerstämme sind, dann, was damit zusammenhängt, daß jene Namen für die Sage zunächst als Clan- oder Stammesnamen betrachtet kommen. Daß Edom, Moab, Ammon, Ismael, Hagar, Ketura u. s. w. Stammnamen sind, steht ohne weiteres fest, daß auch Lot als solcher zu betrachten ist, folgt ebensowohl aus dem Ausdrucke *Kinder Lots* Dt. 2, 9 als aus dem Vorkommen der Nebenform *Lotan* unter den domitischen Clannamen. Gen. 36, 20. 29. Es kann dabei ganz unerörtert bleiben, inwiefern einige dieser Namen etwa zugleich Gottesnamen sind oder sonst mythologische Bedeutung haben. Auch welche Vorgänge die Verschmelzung zweier Figuren, *Esau-Edom* wie *Jacob-Israel*, veranlaßt haben mögen, zu untersuchen, ist hierbei nicht nöthig. Daß aber jene Urtheile der genealogischen Sage über die Herkunft jener Völker nicht auf Kenntniß der Entstehung derselben, sondern auf Rückschlüssen aus historischen Verhältnissen beruhen, folgt aus der Art und Weise wie Stämme und Völker entstehen. Es geschieht nirgends in der Welt durch Spaltung sich rasch mehrender Familien, immer durch Verschmelzung von Familien und Geschlechtern, welche Gleichheit der materiellen und vielleicht auch der

<sup>1)</sup> Die Dazwischenschaltung der Töchter Lots ist secundär, wie deren Namenlosigkeit beweist. Sie hat lediglich zum Zwecke, jenen Stämmen einen Makel anzuhängen.

geistigen Interessen vereinigt. Daher sind die Urtheile der genealogischen Sage zunächst nicht als aufschlußgebend über ethnologische, sondern über culturelle und politische Verhältnisse anzusehen.

Wo aber entstanden nun jene Formeln der genealogischen Sage, nach welchen die Stammväter nicht israelitischer Völker mit den Vätern Israels in bestimmter Blutsverwandtschaft gestanden haben? Wir werden zunächst darauf verzichten müssen, dies bis ins Einzelste zu erkennen. Denn wie die Vatersage überhaupt sind uns auch diese Sagen erst aus einer Zeit überliefert worden, in welcher längst eine Ausgleichung zwischen den verschiedenen Sagenkreisen und den einander widersprechenden Sagenvarianten stattgefunden hatte. Auch sie zeigen deutlich ein Gesicht, welches die Stammsage erst zu den Zeiten der Königsherrschaft gewinnen konnte. Allein die hier in Betracht kommende Hauptsache läßt sich noch mit völliger Sicherheit erschließen.

Sicher ist, daß sich in der Stammsage eine gewisse Antheilnahme an den Schicksalen der Stammväter jener Völker, damit aber auch an den Schicksalen dieser Völker selbst verräth. Denn die Schicksale der letzteren sind eben die Schicksale der Helden, auf welche sie zurückgeführt wurden. Die Sage fühlt mit Ismael dem Vertriebenen, mit Esau dem Betrogenen so gut wie mit Jacob, dem Listigen, Findigen. Ein solches Interesse konnte aber nur in Kreisen und an Orten entstehen, welche wie mit Israel so auch mit jenen Stämmen in engen Beziehungen standen, von den Schicksalen der letzteren so gut berührt wurden, wie von denen Israels.

Jene Orte sind die alten Heiligthümer des Landes, jene Kreise die Priesterschaften dieser alten Heiligthümer. In welchem engen Zusammenhange die betr. Sagen zu den alten Heiligthümern stehen, braucht nicht ausführlich erörtert zu werden. Die Sage von Ismael und Hagar ist an die Heiligthümer an Beerseba und Lachajroi geknüpft, die von Jacob-Esau gleichfalls an Beerseba, die von Abraham und Lot wahrscheinlich an Hebron. Nun bedenke man, welch buntes Gemisch semitischer Stämme den Süden Palästinas vor Consolidation des Stammes Juda bewohnt hat. Südlich von dem im Westen stark mit cananäischen Elementen versetzten Stamme Juda treffen wir edomitische Clans (Kaleb, Othniel), arabische wie Kain und wahrscheinlich Jerachmeel war, und mitten unter arabischen zeltet Simeon. Das Heiligthum zu Hebron ist wohl überhaupt von Haus aus nicht israelitisch, sondern eher edo-

mitisch, Abraham von Haus aus keine israelitische Figur. Schon der Name Abraham neben dem hebraisirten Abram verräth ja den Antheil, welchen ein fremder Stamm an dieser Figur hat. Infolge der Verschmelzung der um Bethlehem wohnenden israelitischen Judäer mit den südwärts wohnenden nichtisraelitischen Stämmen ward Hebron Metropole des neuen Stammes und, was in alten Zeiten damit untrennbar verknüpft ist, gemeinsames Heiligthum. Zu dem heiligen Siebenbrunnen werden wie Israeliten (Simeoniten) so Edomiter und Ismaeliter gekommen sein, um dort zu opfern und die heiligen Feste zu feiern. Auch der Brunnen Beerlachajroi wird für diese alle heilig gewesen sein. Die Priester dieser Heiligthümer haben daher diesen allen Orakel und Weisung erteilt, auf sie alle Einfluß gewonnen und damit an ihnen allen Interesse genommen.

In den Kreisen der Priester jener Heiligthümer entstanden jene Sagen über Jacob-Esau, Isaak und Ismael. Von hier aus verbreiteten sie sich bei jedem Opferschmaus immer neu über die einzelnen Stämme. Mit dem Hochgefühl, mit welchem jene Priester die fortschreitende Machtentfaltung Israels unter dem Königthume verfolgen mußten, mischte sich das Mitleid und die Theilnahme an dem infolgedessen an Macht abnehmenden Edom. Ihr Pflegling war ebensowohl der in ungemessenem Raume stolz auf seine Freiheit schweifende Wüstensohn, als der von diesem geplagte und sich dafür, wo ihm die Gelegenheit ward, grimmig rächende israelitische Bauer.

Jene alten Sagen haben sonach wie bestimmte politische Beziehungen und Culturverhältnisse, so die gewissermaßen internationale Stellung jener Heiligthümer und Priesterschaften zur Voraussetzung. Man wird das bei einer Verwendung jener Sagen für die Geschichte nicht vergessen dürfen.

Uebrigens werden es auch die Priester gewesen sein, welche jene Sagen zuerst niederschrieben. Wie bei den Griechen den Historikern die Epiker und Logographen vorausgehen, so sind in Israel Gedichte über historische Ereignisse (Debora) und Sagenbücher schon früher als die Geschichtsschreibung vorhanden gewesen. Auch die älteste Geschichtsschreibung war übrigens priesterlich. Die Geschichte der Daniten ist die Geschichte der Entstehung des Heiligthums zu Dan, die Jerubbaals die Geschichte der Entstehung des Heiligthums zu Ophra. Man unterschätzt häufig die Bedeutung der altisraelitischen Priesterschaften für die Entwicklung der Cultur in Israel: sie waren die ersten und lange einzigen Pfleger von Recht

und Sitte, die Wächter über die religiösen und staatlichen Zustände. Wie tief sie, um von Anderem zu schweigen, in die Politik verflochten waren, zeigt Samuel von Rama einerseits, die Geschichte der Heiligthümer von Silo und von Nob andererseits nur zu deutlich. Auch hier bietet Altgriechenland die besten Parallelen zu den Verhältnissen des alten Israels.

B. S.

## Bibliographie.

(Fortsetzung von S. 172 ff.)

### 1. Bibelausgaben. Exegese. Geschichte der Exegese. Einleitung.

- Bissell, E. C., The Apocrypha of the Old Testament. New-York 1880. 680 S. 8°.
- פִּירֶשׁ מִשְׁלֵי. A Commentary on the book of Proverbs attrib. to Abraham Ibn Ezra ed. by S. R. Driver. Oxford 1880. XV. 57 S. 8°.
- Sainte (la) Bible: Traduction française. Commentaires etc. par A. Arnaud. T. 2. Les Rois 3 et 4. Les Paralipomènes, Esdras, Néhémie, Tobie, Judith, Esther, Job, Psaumes, Proverbes, l'Eclésiaste. Avignon et Paris. 1881. 796 S. 8° à 2 col.
- Chambrun de Rosemont, A. de, Essai d'un commentaire scientifique de la Genèse. Lyon 1881. 208 S. 8°. (Tiré à 100 exemplaires numérotés, et non mis en vente.)
- Dächsel, Aug. Bibelvaerk. De fem Moseboger. Med 2 Karter og 18 Traesnit. H. 4. Sid. 193—256; tosp. 4. Bergen 1880.
- Derenbourg, J., I. Sur le nom d'Amminadab. II. Le mois de Etanim s. Revue des études Juives 1881, S. 123 ff.
- Ewald, H., Commentary on the Psalms. Translated by E. Johnson. London 1881. 354 S. 8°.
- Feilchenfeld, W., der 36. ψ (ohne Textveränderungen) commentirt s. Magazin f. d. Wiss. d. Judenth. 1881, S. 20 ff.
- Geikie, C., Hours with the Bible; or the Scriptures in the Light of Modern Discovery and Knowledge. Vol. 2. From Moses to Judges, with Illustrations. 520 S. 8°.
- Grätz, H., Spuren des deuterjesaianischen Ideengangs in der zeitgenössischen und späteren Literatur, s. Monatschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1881 S. 1 ff.
- Gray, James Cowper, the Biblical Museum. Vol. 9. (Jeremiah, Lamentationes, Ezekiel.) London 1881. 384 S. 8°.
- Hervey, A. C., Judges and Ruth (Pulpit Commentary). London 1881. 8°.
- Hitzig, Ferd., die zwölf kleinen Propheten. 4. Auflage bes. von H. Steiner. Leipzig 1881. X. 438 S. 8°. (Kurz gefasstes exeget. Handbuch z. Alt. Testam. Lief. 1.)
- Kuenen, A., Bijdragen tot de critick van Pentateuch en Jozna. VIII. Israël bij den Sinai. Theol. Tijdschr. 1881. S. 164 ff.

- Notes on the Book of Deuteronomy. Vol. 1. London 1881. 416 S. 8°.
- Psautmes, le livre sacré des, traduit en français d'après le texte hébreu, avec indication de l'antique marche dialoguée des chants par Benoît Vacquerie. Paris. 242 S. 8°.
- Streane, A. W., the Book of the Prophet Jeremiah, together with the Lamentations. With Map, Notes and Introduction. Cambridge 1881. 8°. 486 S.
- Studer, G., sur Textkritik des Jesaja III a. Jahrb. für Prot. Theol. 1881. S. 160 ff.
- Cohn, J., Saadia's Einleitung zu seinem Psalmencommentar nach einer Münchener arab. Handschr. übers. s. Magazin f. d. Wiss. d. Judenth. 1881. S. 1 ff.
- Kayser, der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage a. Jahrb. f. Protest. Theol. 1881, 2, S. 326 ff.
- Singer, S., Onkelos u. d. Verhält. s. Targ. s. Halacha. Berlin 1881. IV. 60 S. 8°.
- Renard, E. et Lacour, E., de la manne du désert ou manne des Hébreux; critique historique; histoire naturelle; analyse chronique. Alger. 1881. 20 S. 8°.
- Smith, W. Robertson, the Old Testament in the Jewish Church. Edinburgh 1881. XII. 446 S.
- Cultrera, P., Fauna biblica. Palermo 1880. VIII. 478 S.

## 2. Hebr. Grammatik, Lexicographie und Verwandtes.

- Anselme, H. d', De l'hébreu comme langue primitive (essai de conférence). Paris, aux bureaux de l'Ami du clergé. 1880. 78 S. 8°.
- Driver, S. R., a treatise on the use of the tenses in Hebr. and some other syntactic. questions. 2. ed. Oxford 1881. XVI, 320 S. 8°.
- Grätz, H., Verwechslung der Partikeln  $\text{לע}$  mit  $\text{לע}$ , ferner  $\text{לע}$  ( $\text{לע}$ ) mit  $\text{לע}$  und  $\text{לע}$  mit  $\text{לע}$  s. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881. S. 218 ff.
- Massorah, the, compiled from Manuscripts, alphabetically and lexically arranged by Ch. D. Ginsburg. Vol. I.  $\text{א-ק}$ . London 1880. VIII. 758 S. fol. (Printed for subscribers by the author.)

## 3. Religionsgeschichte. Biblische Theologie. Archäologie.

- Berger, Ph., la trinité Carthaginoise IV. s. Gasette archéol. 1880. S. 164.
- Bouché-Leclercq, A., Histoire de la divination dans l'Antiquité. T. 8. Oracles des dieux (suite); oracles des héros et des morts: oracles exotiques hellénisés Paris 1880. 420 S. 8°.
- Hitzig, Ferd., Vorlesungen üb. bibl. Theologie und messianische Weissagungen des A. T. Herausgeg. von J. J. Kneucker. Mit dem (phototyp.) Brustbilde Hitzig's u. e. Lebens- und Charakter-Skizze. Karlsruhe 1880. XII, 64. 224 S. 8°.
- Kautzsch, Em., über die Derivate des Stammes  $\text{קעע}$  im a. t. Sprachgebrauch. Tübingen 1881. 59 S. 4°.
- Keerl, Phil. Fr., Grunddragen af den heliga skrifts lära om Cherubim, de goda englarna samt satan och hans englar. Utdrag ur ett större verk. Öfr. ok utg. af V. Humbla. Lund 1881. 100 S. 8°.

- Klostermann, über die kalendarische Bedeutung d. Jubeljahres s. Stud. u. Krit. 1880, 4, S. 720 ff.
- Krichenbauer, Ant., Theogonie und Astronomie. Ihr Zusammenhang nachgewiesen a. d. Göttern der Griechen, Aegypter, Babylonier und Arier. Wien 1880. VIII, 461 S.
- Lemme, Ludwig, die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs. Prolegomena zu einer a. t. Lehre von der Sünde. Breslau 1880. XVI. 148 S.
- Lenormant, F., les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux. Paris 1880. XXII. 630 S. 8°.
- Derselbe, Zeus Casios s. Gazette archéol. 1880. S. 142 ff.
- Lippert, Julius, der Seelencult in seinen Beziehungen sur althebräischen Religion. Berlin 1881. VIII. 182 S. 8°.
- Mannheimer, M., zum Unsterblichkeitsglauben bei den Juden. s. Jüd. Litbl. 8, S. 80 f.
- Maybaum, S., die Entwicklung des altisraelitischen Priestertums. Ein Beitrag zur Kritik der mittleren Bücher des Pentateuchs. Breslau 1880. VIII. 128 S. 8°. (s. de Lagarde's Reclamation Götting. Gelehrt. Anzeig. 1881. S. 38 ff.)
- Ménard, R., la vie privée des anciens, texte par René Ménard; dessins d'après les monuments antiques par Cl. Sauvageot. La famille dans l'antiquité. Paris 1881. 575 p. avec 815 fig. 8°.
- Müller, M., Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion u. s. w. Straßburg 1880. 8°.
- Derselbe, Selected Essays on Language, Mythology and Religion. London 1881. 2 vols. 1810 S. 8°.
- Nöldeke, Th., üb. d. Gottesnamen  $\text{יהוה}$  s. Monatsberichte der k. Akad. d. Wissensch. z. Berlin, 1880, S. 760 ff.
- Preifs, H., der Ursprung des Jehovakultus s. Ztschr. wissenschaftl. Theol. Bd. 24. S. 210 ff.
- Réville, prolegomènes de l'histoire des religions. Paris 1881. III. 319 S. 8°.
- Rösch, G., die Königin von Saba als Königin von Bilqis s. Jahrb. f. prot. Theol. 1880, S. 524 ff.
- Rosenstock, M., Heidnische Mantik und israelitische Prophetie. Wolfenbüttel 1880.
- Siouffi, N., Une courte conversation avec le chef de la secte des Jezidis, s. Journal Asiatique, 7 sér. to XV. S. 78 ff.
- Derselbe, études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs moeurs. Paris 1880. XI. 211 S. 8°.
- Smith, G., the Chaldean Account of Genesis. New ed. by A. H. Sayce. London 1881. 360 S. 8°.
- Smith, W. Robertson, animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament in Journal of philology Vol. IX, (Nr 17) 1880. S. 75—100.
- Tiele, C. P., Kompendium der Religionsgeschichte. Ein Handbuch zur Orientirung und zum Selbststudium, übers. und herausgeg. von F. W. T. Weber. Potsdam 1880. XI. 299 S. 12°.
- Derselbe, Over vreemde bestanddeelen in de Grieksche mythologie s. theol. Tijdsch. Nov. p. 545 ff.
- Vernes, mélanges de critique religieuse. Paris 1881. XV, 348 S. 8°.
- Weber, Ferd., System der altsynagogalen Palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt. Nach des Verf.

Tode herausgegeben von Franz Delitzsch und Georg Schnedermann. Leipzig 1880. XXXIV. 400 S. 8°.

#### 4. Geschichte.

- Destinon, J. v., die Chronologie d. Josephus. Kiel 1880. 85 S. 4°.
- Edersheim, A., history of Judah and Israel from the birth of Solomon to the reign of Ahab. London 1880. 8°.
- Floigl, V., die Chronologie der Bibel, der Manetho u. Berossos. Leipzig 1880. X. 286 S. 8°.
- Friedmann, S., Simon I. oder II. „der Gerechte“? s. Jüd. Litbl. 49, S. 194.
- Grätz, H., sur Geschichte der nachexilischen Hohenpriester. s. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881. S. 49 ff. und 97 ff.
- Derselbe, der Arabarch Nikanor in der ersten Kaiserzeit. Ebenda 1881. S. 202 ff.
- Halévy, Jos., Cyrus et le retour de l'exil s. Revue des Études Juives. Paris 1880. S. 9 ff.
- Derselbe, Manassé roi de Juda et ses contemporains. Ebenda 1881. S. 1 ff.
- Köhler, A., Lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testaments. 2. Hälfte. 2. Lfg. S. 129—266. 8°.
- Krall, Jak., Untersuchungen aus der alten Geschichte. Heft 1: Tacitus und der Orient. I. Theil, Historien IV, 88. 84: die Herkunft des Serapis. Wien 1880. 67 S. 8°.
- Matsat, chronologische Untersuchungen zur Geschichte der Könige von Juda und Israel. Weilburg 1880. 24 S. 4°.
- Nowack, Bemerkungen üb. d. 14. Jahr d. Hiskia s. Theol. Stud. und Krit. 1881. Heft 2. S. 300 ff.
- Pick, Bernh., Jüdisches Volkaleben zur Zeit Jesu. New-York 1880. 75 S. 8°.
- Saulcy, F. de, Histoire des Machabées ou princes de la dynastie asmonéenne. Paris 1880. 325 S. 8°.
- Spiels, F., der Tempel zu Jerusalem während des letzten Jahrhunderts seines Bestandes nach Josephus. (s. Samml. gemeinverständl. wissenschaft. Vorträge, 858. Heft.) Berlin 1880. 36 S. m. einer lith. Taf. 8°.
- Weiß, David und seine Zeit. Historisch-exegetische Studien, vornehmlich zu den Büchern Samuels. Mit oberhirtlicher Approbation. Münster 1880. 271 S. 8°.
- Wise, J. M., History of the Hebrew's second commonwealth. Cincinnati 1880. 386 S. 8°.

#### 5. Das heilige Land (Anhang: Phöniciſch).

- Socin, A., Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur 1879 s. Z(schrft.). d. D(utsch.). P(aläst.). V(ereins) 1880. S. 57 ff.
- Alten, von, die Davidstadt, der Salomoteich und die Gräber der Könige in Jerusalem. s. Z. D. P. V. Bd. 8, S. 116 ff.
- Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrgang 1. 1881.

- Bäder, Palästina und Syrien. Handbuch f. Reisende mit 18 Karten, 44 Plänen, 1 Panorama und 10 Ansichten. 2. verb. u. verm. Auf. Leipzig 1880. CLIV. 517 S.
- Berger, P., l'écriture et les inscriptions Sémitiques. (S. A.) Paris 1880. 56 S. 8°.
- Beswick, S., the place called Bethso a. P(alest.) E(xplor.) F(und.) Q(uart.) S(tat.) April 1880 S. 108 f.
- Derselbe; Valley of Hinnom. Ebenda 1881. S. 103 ff.
- Birch, W. F., the nameless City. Ebenda April 1880. S. 104 f. October S. 240.
- Derselbe, the Rock of Rimmon or the pomegranate. Ebenda S. 107 f.
- Derselbe; Gebim (Jes. 10, 31). Ebenda S. 108.
- Derselbe, Zeisah. Ebenda S. 289.
- Derselbe, Rachel's sepulchre. Ebenda S. 241.
- Derselbe, Hiding places in Canaan. Ebenda S. 235 f.
- Derselbe; the thomb of David, Zion and Josephus. Ebenda S. 167 f.
- Derselbe, the rock Rimmon and Gibeah. Ebenda S. 236 f.
- Derselbe, Gath. Ebenda S. 170 f.
- Derselbe, the golden calf at Bethel. Ebenda April 1880. S. 103 f.
- Derselbe, the Boundary of Ephraim and Manasseh. Ebenda 1881. S. 90 ff.
- Derselbe, Eben-Ezer. Ebenda S. 100 ff.
- Derselbe, the City and tomb of David. Ebenda 1881. S. 94 ff.
- Derselbe, it is required to find the entrance to the tomb of David. Ebenda S. 97 ff.
- Blunt (Lady Anne), A Pilgrimage to Nejd, the Cradle of the Arab Race. With Map, Portraits and Illustrations. London 1881. 2 vol. 590 S. 8°. 2. ed. Ebenda.
- Burton, R. F., the Ethnology of Modern Midian a. Transactions of the Royal Society of Literature, Sec. Ser., Vol. XII, Part II, S. 249 ff.
- Chester, Greville J., a journey to the biblical sites in lower Egypt. P. E. F. Q. St. Juli 1880. S. 83 ff.
- Derselbe, Notes on the Topography of the Exodus. Ebenda 1881. S. 104 ff.
- Conder, Claude R., Register of rock levels. Ebenda April 1880. S. 82 ff.
- Derselbe, discovery of a statue near Gaza. Ebenda 1880. S. 7 f.
- Derselbe, topography of the Exodus. Ebenda S. 281 ff.
- Derselbe, Notes on Jerusalem a. Palest. Ebenda 1880. S. 101 f.
- Derselbe, Notes on disputed points. Ebenda S. 172 ff. S. 238 ff.
- Derselbe, new identifications. Ebenda S. 280 f.
- Derselbe, Notes on Colonel Wilson's paper on the masonry of the Haram Wall. Ebenda 1880. S. 90 ff.
- Derselbe, the Tyropoeon valley. Ebenda 1880. S. 77 ff.
- Derselbe, Sun Worship in Syria. Ebenda 1881. S. 80 ff.
- Derselbe, Notes on disputed Points. Ebenda 1881. S. 85 ff.
- Derselbe, New Identifications. Ebenda S. 89.
- Derselbe, Supposed Cliff in the Haram. Ebenda S. 56 ff.
- Derselbe, Note on Kadesh Barnea. Ebenda S. 60 ff.
- The old City of Adraha (Dera) and the Roman Road from Gerasa to Bostra. Ebenda 1881. S. 77 ff.
- De Hass, F. S., recent travels and explorations in Bible lands. New-York 1880. VI. 455 S. 8°.
- Gildemeister, J., Ghassanidengräber vor Jerusalem a. Z. D. P. V. Bd. 3, S. 177 ff.



- Gildemeister, J., Beiträge zur Palästinakunde aus arab Quellen  
Ebenda 1881 (Bd. 4). S. 85 ff.
- Govett, R., Epiphanius on Golgotha. P. E. F. Q. St. 1880. S. 109.
- Graham, Cyr., El-Harrah. Ebenda 1881. S. 73 ff.
- Grundt, Von Jerusalem nach Bethlehem. Ein Vortrag. 8. Jahresbericht der Lausitzer Prediger-Gesellschaft zu Leipzig. Sechste Mittheilung Leipzig 1880.
- Guérin, description géographique, historique et archéologique de la Paléatine. 3. partie. Galilée. to. I. Paris 1880. 530 S. to. II. Ebenda. 563 S. 8°.
- Guthe, H., Ausgrabungen in Jerusalem. s. Z. D. P. V. 1881 (Bd. 4) S. 115 ff.
- Hunt, Mrs. H., Children at Jerusalem : A Sketch of Modern Life in Syria. London 1881. 190 S. 8°.
- Klaisber, Zion Davidstadt und die Akra innerhalb d. alten Jerusalem. s. Z. D. P. V. Bd. 3 (1880) S. 189 ff. Bd. 4 (1881) S. 18 ff.
- Klein, F. A., Mittheilungen üb. Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina. Ebenda Bd. 3 (1880), S. 100 ff. Bd. 4 (1881) S. 57 ff.
- Lindberg, N., Templet i Jerusalem og Forsoningsdagen hos Joderne. (Med 3 kobberst. Tavler.) 116 S. 8°. Kolding 1881.
- Map, the Great, of Western Palestine. In 26 Sheets from Surveys conducted for the Committee of the Pal. Explor. Fund by C. R. Conder and H. H. Kitchener during the years 1872—1877. London 1880. Royal folio.
- Oliphant, L., The Land of Gilead. New-York 1881. 430 S.
- Pilgerreisen, Deutsche, im heiligen Lande. Herausgegeben von R. Röhrich und H. Meißner. Berlin 1880. VIII. 712 S. 8°.
- Schick, C., in welche Gegend der Wüste wurde der Sündenbock geführt s. Z. D. P. V. Bd. 3, S. 214 ff.
- Derselbe, der Frankenberg s. Z. D. P. V. Bd. 3, S. 88 ff.
- Derselbe, Mittheilungen üb. d. alten Lauren und Klöster in der Wüste Juda, bearb. v. K. Marti. Ebenda Bd. 3, S. 1 ff.
- Furrer, K., Nachtrag hierzu ebenda S. 234 ff.
- Schwarz, G., Jafa und Umgebung. Ebenda, Bd. 3, S. 44 ff.
- Socin, A., Liste arabischer Ortsappellativa. Ebenda 1881. S. 1 ff.
- Derselbe, eine neue Entdeckung in Jerusalem. (Entdeckung einer althebr. Inschrift im Felsentunnel, welcher von der Marienquelle zum Siloahische führt.) Ebenda Bd. 3, S. 54 f.
- Derselbe, Phoenician inscription in the pool of Siloam P. E. F. Q. St. 1880. S. 238 f.
- Sayce, A. H., the inscription at the Pool of Siloam. s. P. E. F. Q. St. 1881. S. 69 ff.
- Kautsch, E., die Siloahinschrift. Ebenda Bd. 4 (1881) S. 102 ff. (mit Abbildung).
- Steck, R., der Pilgerweg der Galiläer nach Jerusalem. s. Jahrb. f. prot. Theol. 1880. S. 706 ff.
- Schultze, Vict., Sarkophage und Grabinschriften aus Jerusalem. s. Z. D. P. V. 1881, S. 9 ff.
- Steinschneider, M., Beiträge z. Palästinakunde aus neueren jüdischen Quellen I. u. II s. Z. D. P. V. Bd. 3. S. 220 ff.
- Stirling, Th., Bible Incidents, arranged for Travellers in the Holy Land. Greenwich 1881. 8°.

- Sumner, G., *Our Holiday in the East*. Ed. by G. H. Sumner. London 1881. 376 S. 8°.
- Thomson, W. M., *the land and the book; or Biblical illustrations etc. I. Southern Palestine and Jerusalem*. New-York 1880. XI. 592 S. 8°.
- Trelawney Saunders, *the river Kauab* s. P. E. F. Q. St. Oct. 1880. S. 224 ff.
- Trelawney Saunders, E. H. Palmer and C. Th. Conder, *the site of Gath*. Ebenda S. 211 ff.
- Trelawney Saunders and A. Henderson, *the site of Megiddo*. Ebenda S. 223 ff.
- Tristram, *Path ways of Palestine*. Part 1. 4°.
- Walther, J., *Étude historique de la topographie de Jérusalem pendant les temps bibliques* Genève 1880.
- Warren, Charl., *Eastern Palestine*. s. P. E. F. Q. St. July 1880. S. 171 f.
- Derselbe, *limits of error in latitudes and longitudes of places obtained during the reconnaissances made in Palestine*. Ebenda S. 243 ff.
- Weld, A. G., *Sacred Palm Lands*. London 1881. 316 S. 8°.
- Wilson, C. W., *the masonry of the Haram Wall* s. P. E. F. Q. St. 1880. S. 9 ff. s. auch Octob. S. 195 f.
- Warren, *notes on Colonel Wilsons paper on the masonry of the Haram Wall*. Ebenda July 1880. S. 159 ff.

- Clermont-Ganneau, C., *Origine perse des monuments araméens d'Égypte*. 1. ptie. Paris 1881. 40 S. 1 pl. 8°. (S. A.)
- Derselbe, *la coupe Phénicienne de Palestrina* s. *Journal Asiatique*. 7. sér. to. XV, S. 98 ff.
- Derselbe, *le nom Punique d'Hadrumète*. s. *Revue critique* 1880, 17. S. 88 f.
- Bargès, J. J. L., *Dissertation sur l'inscription hébraïque de la chaire de St. Marc*. (S. A.) Paris 1881. 39 S. avec fig. 8°.
- Bruston, C., *L'inscription d'Eschmoun-azar* s. *Revue archeol.* 1880. Sept. S. 179 ff.
- Derenbourg, J., *Encore quelques observations sur l'inscription d'Eschmoun-azar*. (Extr. d. la *Rev. Archéol.* 1880, Juni) Paris 1880.
- de Vogüé, *Note sur la forme du tombeau d'Eschmoun-azar* s. *Journal Asiatique*. 7. sér. to. XV, S. 278 ff.
- Schröder, P., *phöniciische Miscellen*. s. *Z. D. M. G.* 34 (1880), S. 675 ff. mit Nachschrift, ebenda S. 679 ff. Mit Tafel. (Vgl. auch S. 345 f.) und Nachtrag. Ebenda S. 764 ff.

### 6. Talmud. Midraschim. Rabb. Literatur.

- Talmud, le, de Jérusalem traduit par M. Schwab. To. 4. (Schabbath et Eroubin). Paris 1881. VIII. 312 S. 8°.
- Bibliotheca rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, zum ersten Male ins Deutsche übertr. von A. Wünsche. 1—9 Lief. Leipzig 1880. 81.
- Sammlung kleiner Midraschim, herausgeg. von Ch. M. Horowitz. Theil I. Berlin 1881. XII. 80 S.

- ס' ערוך השלם. Aruch Completum ed. A. Kohut to. 2. Viennae 1880. 802 S. 4°.
- Benjacob, J. A., die Bibliographie d. gesammten hebräischen Literatur, herausg. v. J. Benjacob u. M. Steinschneider. 8 Bde. Wilna 1880.
- Jellinek, A., Bibliographie der Indices zum bab. u. jerus. Talmud, zur Midrasch- und Sohar-Literatur u. s. w. Wien 1881. 86 S. 8°.  
(Hebr.)
- Lippe, Ch. A., bibliographisches Lexicon der gesammten jüdischen Literatur der Gegenwart n. Adrefs-Anseiger. Wien 1881. XVI. 704 S.
- Hamburger, J., Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud. Wörterbuch zum Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen u. s. w. 2 Abth. Heft 5. Leipzig 1880. (S. 57–816). 8°.
- Revue des Études Juives, publication trimestrielle de la société des études Juives. Nr. 1. 2. 1880. Paris 1880. Nr. 1. 1881. Paris 1881. 8°.
- Back, S., die Fabel i. Talmud und Midrasch. s. Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1880. S. 24 ff., 68 ff., 102 ff., 374 ff. 1881 S. 124 ff.
- Benny, P. B., the criminal code of the Jews, according to the Talmud Massecheth Synhedrin. London 1880. 140 S. 8°.
- Bergel, Jos., Studien üb. d. naturwissenschaftlichen Kenntnisse der Talmudisten. Leipzig 1880. IV. 102 S. 8°.
- Berliner, A., zur Lexicographie d. Talmud, s. Magas. f. d. Wissensch. d. Judenth. 1880, I. S. 40 ff.
- Derenbourg, J., Aphoristische Bemerkungen zur Mischna. s. Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. März 1880. S. 135 ff.
- Ehrmann, Dan., aus Palästina u. Babylon. Eine Sammlung von Sagen u. s. w. aus Talmud u. Midrasch, m. sachl. und sprachl. Anmerkungen, nebst e. allgemeinen Einleitung üb. Geist u. Form der Agada. Wien 1880. XV. 314 S. 8°.
- Friedmann, Pesikta Rabbati. Midrasch f. d. Fest-Cyclus u. d. ausgezeichneten Sabbathe, kritisch bearb., comment. u. s. w. Nebst e. Lexidion d. vorkommend. Fremdwörter von M. Güdemann. Wien 1880. XXVII. 410 S. 8°.
- Gaster, M., Beiträge zur vergl. Sagen- u. Märchenkunde. s. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881. S. 78 ff., 130 ff.
- Güdemann, midraschische Exegese. s. Monatschr. f. Gesch. und Wissensch. d. Judenth. 1880. S. 84 ff.
- Derselbe, Analekten. Josephus u. d. große Pesikta. Ebenda 1880. S. 132 f.
- Grünwald, M., Additamenta zu Zuns' Namen der Juden. s. Jüd. Ltbl. 46, S. 182 f.
- Hamburger, J., die Nichtjuden u. d. Sekten im talmudischen Schriftthum. 2. Aufl. Neustrelitz 1880. 16 S. 8°.
- Hershon, P. J., a Talmudic miscellany or a thousand and one extracts from the Talmud, the Midraschim etc. London 1880. XXVII. 361 S. 8°.
- Jastrow, M., eine angeblich griechische Stelle im Midrasch. s. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881. S. 176 ff.
- Joel, M., Blicke i. d. Religionsgeschichte d. 2. christl. Jahrh. I. Der Talmud u. d. griech. Sprache, nebst 2 Excurses a) Aristobul, b) die Gnosis. Breslau 1880. VII, 177 S. 8°.

- Kalisch, L., Beiträge sur talmudischen Lexicographie. s. Jüd. Ltbl. 42, S. 166 f.
- Lattes, saggio die giunte e correzioni al Lessico Talmudico. s. Atti della R. Accademia delle scienze di Torino, vol. XIV, disp. IV.
- Lekach-Tob (Pesikta sutarta), ein agadistischer Commentar zum ersten und zweiten Buche Mosis von R. Tobia ben Elieser. Herausg. v. S. Buber. Wilna 1880. 2 Bde. 8°.
- Lerner, M., Anlage des Bereschith Rabba und seine Quellen. s. Mag. f. die Wissensch. d. Judenth. 1880, S. 157 ff., 197 ff. 1881, S. 80 ff.
- Levi, Jos., Apocalypses dans le Talmud. s. Revue des Études Juives 1880. I, S. 108 ff.
- Levy, J., Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Nebst Beiträgen von H. L. Fleischer. Lief. 12. 13. Leipzig 1880. 4°.
- Maimonides Commentar zum Tractat Makkoth im arabischen Urtext und verbesserter hebr. Uebersetzung herausgeg. von J. Barth. Berlin (1880). 28 S. 8°.
- Nager, A., über Schem ha-mephorasch. s. Z. D. M. G. 1881. (XXXV). S. 162 ff.
- Rabbinowicz, législation civile du Thalmud. t. 1. Paris 1880. XCL. 467 S. t. 5. LXX. 481 S.
- Rabbinowicz, la médecine du Thalmud, ou tous les passages concernant la médecine extraits des 2. traités du Thalmud de Babylone. Paris 1880. LI. 176 S. 8°.
- Rabbinowicz, Raph. variae lectiones in Mischnam et in Talmud babyl., quum ex aliis libris antiquissimis et scriptis et impressis tum e codice Monacensi collectae. Pars XI. Tract. Baba Bathra. München 1881. 517 S. 8°.
- Rosenthal, F., über עייסן. s. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881. S. 38 ff., 113 ff., 162 ff., 207 ff.
- Rosin, Dav., R. Samuel B. Meir (רש"ם) als Schrifterklärer. Breslau 1880. IV. 158 S. 8°.
- Sa'adja b. Jûsuf al Fajjûmî, Kitâb al-ammânât wa'l-I'tiqâdât. Herausgeg. von S. Landauer. Leiden. 1881. XXIV. 320 S. (177.) 8°.
- Schulbaum, M., allgemeines, vollständiges neuhebräisch-deutsches Wörterbuch. (In hebr. Spr.) Lemberg 1880. IV. 299 S. 8°.
- Steinschneider, M., Islam und Judenthum. Kritik des Islams von Simon Duran aus dem Hebr. übers. s. Magazin f. d. Wissensch. d. Judenth. 1880, I, S. 1 ff.
- Thein, S., eine oft erklärte Haggada. s. Mag. f. d. Wiss. d. Jud. 1880, 3, S. 194 ff.
- Theodor, J., zur Composition d. agadisch. Homilien. s. Zeitschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. Jan. 1880. S. 19 ff.
- Wertheimer, le Talmud I. Histoire de la formation du Talmud. Genève et Bâle. 1880. 82 S. 8°.
- Wolff, M., Bemerkungen zu d. Wortlaute d. Emunot we-Deot. s. Mag. f. d. Wissensch. d. Judenth. 1880, 2, S. 78 ff.
- Wünsche, Aug., der Jerusalemische Talmud in seinen hagadischen Bestandtheilen, zum ersten Male ins Deutsche übertragen. Zürich 1880. VIII. 297 S. 8°.
- Derselbe, die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud u. s. w. s. Jahrbh. f. prot. Theol. 1880, S. 205 ff., 385 ff., 594 ff.

- Ziemlich, B., Handschriftliches aus München. I. מנחה ירוקה. s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881. S. 19 ff.  
Zuckermandel, Tosefta-Varianten. Ebenda. 1880. S. 45 ff., 139 ff. 1881, S. 20 ff., 65 ff.

### 7. Syrisch. Aramäisch.

- Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer übers. und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert v. G. Hoffmann. Leipzig 1880. 8°. s. Abhandlungen für Kunde des Morgenlandes, herausgeg. von D. M. G. VII. Band. Nr. 3.  
Cyrilli Alexandrini fragmenta Syriaca ed Nestle s. Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt rec. Neumann. Leipzig 1880.  
ܡܢܚܐ ܝܪܘܩܐ oder syrische Grammatik des Mar Elias von Tirhan. Hsg. u. übers. von Friedr. Bähgen. Leipzig 1880. 63 u. 47 S. 8°.  
Julianos der Abtrünnige. Syrische Erzählungen, herausgegeben von J. G. E. Hoffmann in Kiel. Leiden 1880.  
Löw, Imm., aramäische Pflanzennamen. Leipzig 1881. VII. 490 S. 8°.  
Martin, abbé, de la metrique chez les Syriens s. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, hrsg. von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft unter d. Red. d. Prof. Dr. Otto Loth. Bd. 7. Nr. 2. Leipzig 1879.  
Martin, P., üb. Ephräm's Hymnen auf den h. Eremiten Abraham s. Zeitschr. f. kath. Theol. 1880, 3. S. 468 ff.  
Nestle, Eberh., brevis linguae Syriacae grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario in usum praelectionum et studiorum privatorum scripsit. Karlsruhe u. Leipzig. 1881. VIII. 128 S. Auch unter dem Titel: Porta linguarum orientalium ed. J. H. Petermann. to. V. kl. 8°.  
Nöldeke, Theod., kurz gefasste syrische Grammatik. Mit einer Schrifttafel von Julius Euting. Leipzig 1880. XXXII. 282 S. 8°.  
Opuscula Nestoriana Syriace tradidit Georgius Hoffmann, prof. Kil. Kiel 1880. (Nānīšō'nis Hd'ajab'eni et Hunnaini Hērt'eni liber canonum de aequiliteris. 'Ab'dišō nis Gāzarteni carmen heptasyllabum de aequiliteris. Anonymi interpretatio vocum difficilium biblicarum Anonymi scholia biblica.) 4°. XXIII. 163 S.  
Phillips, Geo., Syriac accents s. the Journal of Philology. London and Cambridge 1880. Vol. IX. Nr. 18. S. 220 ff.  
Prym, Eugen, und Socin, Albert, der neu-aramäische Dialect von Tūr-'Abdin. 1. Theil: Die Texte. 2. Th.: Uebersetzung. Mit Unterstützung der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen. XXX. 258 S. 420 S. 8°.  
Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem 5. Jahrh. Mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus den oriental. Quellen herausg., übers. und erläutert von K. G. Bruns und E. Sachau. Leipzig 1880. X. 141. 347 S. 4°.  
Ryssel, Vict., Gregorius Thaumaturgos. Sein Leben und seine Schriften. Nebst Uebersetz. zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen. Leipzig 1880. VIII. 100 S. 8°.

- Ryssel, V., *Ab. d. textkritischen Werth der syrischen Uebersetz. griechischer Klassiker.* Thl. 1. 2. Leipzig 1880. 81. 48. 56 ff.
- Sauvairo, H., *a treatise on weights and measures, by Eliya, archb. of Nisibin a Journ. of the Roy. As. Soc. XII, 1. S. 110 ff.*
- Veteris Testamenti ab Origine recensiti fragmenta apud Syros sex quinque. Praemittitur Epiphani de mensuris et ponderibus nunc primum integer et ipse Syriacus. Ed. P. de Laga Göttingen 1880. IV. 356 S. 8°.
- Thesaurus Syriacus ed. Payne Smith. Vol. I. fasc. V.
- Wright, W., *Note on a sepulchral monument from Palmyra a Transactions of the Society of Biblical Archaeology. Vol. VII. p. 8. 1 ff.*

### 8. Arabisch. (Anhang: Aethiopisch.)

- Abu Bekr ibno'l-Anbāri, *Kitābo-l-Adhdād.* Ex unico qui sup. codice Lugdunensi ed. M. Th. Houtsma. Leiden 1881. 297 S. 8°.
- Basset, R., *la poésie arabe antéislamique.* Paris 1881. 87 S.
- Biblioteca Arabo Sicula ossia Raccolta di testi arabici che tocca geografia, la storia, la biografia et la bibliografia della Sicilia re e tradotti in Italiano da Mich. Amari. Vol. 1. Torino e. l. 1880. 8°.
- Colebrooke, T. E., *on the proper names of Mohammadans a J. of the Roy. As. Soc. XI, 2. S. 171 ff.*
- Ad-Dhahabi, *Al-Moschtahih e codd. mss.* ed. P. de Jong. L. 1881. XII. 612 S. 8°.
- Fleischer, H. L., *Beiträge sur arabischen Sprachkunde. 7. 1. s. Berichte der phil.-hist. Cl. d. kön. säch. Ges. d. Wiss. S. 89 ff.*
- Gildemeister, J., *der angebliche Ettsealibi in Z. D. M. G. 34. (1) S. 171 f.*
- Halévy, J., *Essai sur les inscriptions de Safa a Journ. Asiat. (7. sér. XVII). S. 44 ff., 179 ff.*
- Der Diwan des Lebīd.* Nach einer Handschrift zum ersten Male ausgegeben von Jāsuf Dijā-ad-din al-Chālidī. Wien 152 S. 8°.
- Loth, O., *zwei arabische Papyrus a Z. D. M. G. 34 (1880). S. 6 Mit 2 Taf.*
- Al-Moschtahih* ed. de Jong. Leiden 1881. XII. W S. 8°.
- Muir, W., *ancient Arabic poetry a Journ. of the As. Soc. X S. 72 ff.*
- Derselbe, *Extracts from the Coran, in the original, with Eng. rendering.* London 1880. 8°.
- Prätorius, Franz, *über den arab. Dialect von Zanzibar in Z. D. M. G. 34 (1880). S. 217 ff.*
- Redhouse, J. W., *on the most comely names a Journ. of the As. Soc. XII, 1. S. 1 ff.*
- Rogers, E. T., *Arabic amulets and mottoes a Journ. of the Roy. Soc. XI, 1. S. 122 ff.*
- Rosen, V., *notice sur un manuscrit Arabe (Ibn Ha'ar al'Asqa a Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersbourg. XXVI, 1. S. 1 ff.*

- Rosen, V., zur arabischen Literaturgeschichte der älteren Zeit, I. Ibn Kuteiba : Kitāb 'Ujūn al-akhbār s. Mélanges Asiatiques. 7/21. Sept. 1880. S. 745 ff.
- Spitta-Bey, Wilhelm, Grammatik des arabischen Vulgärdialektes von Aegypten. Leipzig 1880. XVI. 520 S.
- Tabari, Abu Djafar Mohammad Ibn Djarir. Annales, edd. J. Barth, Th. Nöldeke, O. Loth etc. Vol. 1. Paris 2. Leden 1880. 8°. S. 321—640.
- Trumpp, E., der arab. Satzbau nach der Anschauung der arab. Grammatiker. (Aus „Sitzungsber. d. k. b. Akad. d. Wiss.“). München 1879. 90 S. 8°.
- Wahrmund, A., praktisches Handbuch der neuarabischen Sprache. 2. Aufl. Th. 1. 2. 3. Gießen 1880. XXIV. 501, XXI; VII, 146, 32; III, 59 S. 8°.
- Derselbe, Lesebuch in neu-arabischer Sprache. 2. Aufl. Th. 1. 2. Gießen 1880.
- Lane's Arabic-English Lexicon. Ed. by Stanley Lane-Poole. Vol. VII, fasc. 1. J. London 1881. II. S. 2477—2580 fol.
- Trumpp, E., der Kampf Adams oder das christliche Adambuch des Morgenlandes. Aethiopischer Text, vergl. m. d. arab. Originaltext. München 1880. XIII, 172 S. 4°.
- Derselbe, kritische Bemerkungen zum „Sapiens Sapientium“ in Dillmann's Chrestomathia Aethiopia p. 108, 599 in Z. D. M. G. 34 (1880), S. 232 ff.
- Derselbe, zum Briefbuch. Ebenda. S. 241 ff.

### 9. Assyriologie und Verwandtes.

- Buddensieg, R., die assyrischen Ausgrabungen und d. A. T. Heilbronn 1880. 76 S. (a. u. d. T. Zeitfragen des christl. Volkslebens. Heft 27).
- Derselbe, die biblische und chaldäische Sintflutversion s. Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leb. I, 7. S. 347 ff.
- Budge, E. A. Assyrian texts. London 1880. VIII. 44 S. 4°.
- Derselbe, the history of Esarhaddon, son of Sennacherib, king of Assyria. London 1880. XVI. 103 S.
- Derselbe, a newly discovered text of Assurnasir-pal s. Transactions of the Society of Biblical Archaeology, Vol. VII, part I, S. 59 ff.
- Guyard, Stanisl. Notes de lexicographie Assyrienne. 3. article s. Journ. Asiatique. 7. sér. to. XV, S. 35 ff. 4. art. Ebenda S. 510 ff.
- Haupt, Paul, Akkadische u. sumerische Keilschrifttexte. Lief. 1. Leipzig 1881. 4°. (fol.)
- Hommel, F., Abriss der babylonisch-assyrischen und israelitischen Geschichte von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Babels in Tabellenform. Leipzig 1880. 4°.
- Lotz, Wilhelm, die Inschriften Tiglathpileser's I in transkribiertem Assyrischem Grundtext mit Uebersetzung und Kommentar. Mit Beigaben von Friedrich Delitzsch. Leipzig. XVI. 224 S. groß 8°.
- Ménant, J., découvertes assyriennes. La bibliothèque du palais de Ninive. Paris 1880. VIII. 163 S.
- Derselbe, Éléments d'épigraphie assyrienne. Paris 1880. VI. 388 S. 8°.
- Derselbe, manuel de la langue assyrienne. Paris 1880. 380 S. 8°.

- Oppert, J., le siège primitif des Assyriens et des Phéniciens s. Journ. As., 7. sér., to. XV, S. 90 ff.
- Derselbe, sur l'intervention des enfants dans les actes chez les Assyriens s. Rev. ég. 1880. S. 97.
- Derselbe, sur le divorce Assyrien. Ebenda S. 98.
- Derselbe, sur le régime matrimonial chez les Assyriens. Ebenda. S. 116.
- Pinches, Th. G., the Bronze-Gates discovered by Mr. Rassam at Balawat s. Transactions of the Society of Biblical Archaeology. Vol. VII, part I, S. 83 ff.
- Derselbe, on a cuneiform tablet relating to the capture of Babylon by Cyrus, and the events which preceded and led to it s. Transactions of the Society of Biblical Archaeology. Vol. VII, part I, S. 189 ff.
- Babelon, E., les inscriptions cunéiformes relatives à la prise de Babelone par Cyrus. Paris 1881. 31 S. 8 (Extrait des Annales de philosophie chrétienne).
- Sayce, A. H., the conquest of Media and Babylon by Cyrus s. The Academy B. März 1880. S. 198.
- Rassam, Hormuzd, Excavations and discoveries in Assyria s. Transactions of the Society of Biblical Archaeology, Vol. VII, part I, S. 37 ff.
- Rawlinson, H., notes on a newly-discovered clay cylinder of Cyrus s. Journ. of the Roy. As. Society XII, 1. S. 70 ff.
- Schrader, E., über den Lautwerth der Zeichen für ai im Assyrischen s. Berliner Monatsberichte. 1880. S. 271 ff.
- Derselbe, zur Kritik der Inschriften Tiglath-Pileasers II, d. Asarhaddon u. d. Asurbanipal. (Aus den Abhandl. d. Akad. d. Wiss. z. Berlin.) Berlin 1880. 36 S. 4<sup>o</sup> Mit 3 Textbeilagen und 1 photolith. Taf.
- Derselbe, sur babylonisch-assyrischen Chronologie des Alexander Polyhistor und des Abydenus s. Berichte üb. d. Verhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. Phil. hist. A. 1880. S. 1 ff.

### 10. Aegyptologie.

- Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie Égyptiennes et Assyriennes publié sous la direction de G. Maspero. Vol. II. 1880.
- Revue égyptologique publiée sous la direction de H. Brugsch, F. Chabas, E. Revillout. Paris 1880. 1. année. No. 2 et 3. S. 49—144. 8 planches.
- Zeitschrift für Ägyptische Sprache u. Alterthumskunde unter Mitwirkung von H. Brugsch herausgegeben von R. Lepsius. Heft 1—3. Leipzig 1880.
- Aurès, Aug., Métrologie égyptienne. 1. fasc. Nîmes 1880. 172 S. 8<sup>o</sup>.
- Bergmann, E. von, Varia. Z. f. Ae. Sp. u. A. K. 1880. Heft 2. S. 49 ff.
- Derselbe, die Osiris-Reliquien in Abydos, Busiris und Mendes. Ebenda. Heft 3. S. 87 ff.
- Birch, S., Inscription of Tahraka. Ebenda. 1880. Heft 1. S. 22 ff.
- Brugsch Bey, Hurch., hieroglyphisch - demotisches Wörterbuch 5. Bd. 6. Bd. 1. Hälfte. Leipzig 1880. fol.



- ugsch-Bey, *Üb. d. Silbenseichen des a. Z. f. Ae. Spr. und A. K.* 1880. Heft 1. S. 1 ff.
- erselbe, *Üb. ein merkwürdiges histor. Denkmal a. d. Zeiten Königs Amenophis III.* Ebenda. 1880. Heft 3. S. 80 ff.
- erselbe, *history of Egypt under the Pharaohs. Translated etc. by Ph. Smith.* 2. ed. London 1881. 2 vols. 1040 S. 8°.
- ers, G., *einige Inedita a. Z. f. Ae. Sp. u. A. K.* 1880. Heft 2. S. 53 ff.
- rman, Ad., *hieratische Ostraka.* Ebenda, 1880. S. 98 ff.
- erselbe, *Neu-Ägyptische Grammatik.* Leipzig 1880. 271 S. 8°.  
(autogr.)
- erselbe, *Bruchstücke der oberäg. Uebersetzung d. A. T.* Göttingen 1880. (Aus d. Nachrichten d. k. Ges. d. Wiss. 1880. Nr. 12).
- andbook for Travellers in Egypt. in two parts. London 1880. 8°.
- ischl, P., *sur le sens du mot Neternu a. Z. f. Ae. Spr. u. A. K.* 1880. Heft 2. S. 64 ff.
- rall, Jakob, *Manetho und Diodor.* Wien 1880. 8°. (a. auch *Sitzungsberichte d. philos. hist. Classe d. k. Akad. d. Wiss.* XCVI. 237 ff.)
- erselbe, *demotische und assyrische Contracts.* Wien 1881. 22 S. 8°.
- auth, F. J., *aus Aegyptens Vorzeit. Eine übersichtliche Darstellung der Ägypt. Geschichte u. Cultur von den ersten Anfängen bis auf Augustus.* Berlin 1881. IV. 520 S. (Bibliothek für Wissenschaft u. Literatur. 29. Bd. Historische Abtheilung 10. Bd.)
- Le Page Renouf, *Lectures on the origin and growth of Religions, as illustrated by the religion of ancient Egypt.* London 1880. 259 S. 8°.
- ovi, Sim., *raccolta dei segni ieratici egizi nelle diverse epoche con i corrispondenti geroglifici ed i loro differenti valori fonetici.* Turin 1880. 16 S. mit 56 autogr. Taf. 4°.
- ariette-Pascha, A. *Abydos, description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville.* to. 2. *Temple de Sêti (supplément), temple de Ramsès, temple d'Osiris, petit temple de l'ouest, nécropole.* Paris 1880. 59 S. fol.
- erselbe, *Dendérah description générale du grand temple de cette ville.* Paris 1880.
- erselbe, *itinéraire de la Haute-Égypte.* 3. éd. Paris 1880. IV. 237 S. 8°.
- aspéro, G., *étude sur quelques peintures et sur quelqu. Text. relatifs aux funérailles, s. Journal Asiatique, 7. sér. to. XV.* S. 112 ff. 3. 365 ff.
- erselbe, *Bulletin critique des religions de l'Égypte s. Revue de l'histoire des religions.* 1.
- erselbe, *Egyptian documents relating to statues of the Dead. s. Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. VII, 1 (1880).* S. 6 ff.
- erselbe, *sur une représentation de Basar Égyptien s. Gazette archéol.* 1880. S. 97 ff.
- erselbe, *une page du Roman de Satni transcrite en hiéroglyphes s. Z. f. Ae. Spr. u. A. K.* 1880. Heft 1. S. 15 ff.
- erselbe, *Notes sur quelques points de Grammaire et d'Histoire.* Ebenda. Heft 2. S. 41 ff.
- ville, Ed., *sur le sens du mot Neternu.* Ebenda 1880. S. 24 ff.
- erselbe, *le décret de Ptah Totunen en faveur de Ramsès II. et III. Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. VII, 1. S. 119 ff.*

- Piehl, K., une inscription de l'époque Saïte. s. Journ. Asiat. 1880 (7. sér. XVII.) S. 159 ff.
- Pierret, Paul, Égide de Sekhet s. Gazette Archéol. 1880. S. 85 f.
- Reveillout, E., le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques. Paris 1881.
- Derselbe, Chrestomathie démotique. Paris 1880. CLXVI. 504 S. 8°.
- Derselbe, Tarichentes et choachytes. 2. étude. S. Z. f. A. S. u. A. K. 1880. Heft 2. S. 70 ff. Heft 3. S. 108 ff. (suite).
- de Rougé, Jacques, Inscriptions et Notices recueillies à Edfoe pendant la mission scient. de M. le Vicomte Emm. de Rougé. T. 2. Paris 1880. 80 pl. To. II. Ebenda. pl. 81—146. 4°.
- Schmidt, W., textes hierogl. inscrits sur pierre tirés du musée de Copenhague. Kopenhagen 1880. 22 S. 4°.
- Schrader, Eb., d. II. Jahr d. Kambyses. Nachtrag. S. Z. f. A. S. u. A. K. 1880. Heft 3. S. 99 ff.
- Stern, Ludwig, koptische Grammatik. Mit einer lithographirten Tafel. Leipzig. 1880. XVI. 470 S.
- Wiedemann, Alfr., Geschichte Aegyptens von Pharametich I. bis auf Alexander den Großen, nebst e. eingeh. Kritik der Quellen zur Agypt. Geschichte. Leipzig 1880. VIII. 312 S.
- Lepsius, R., nubische Grammatik. Mit einer Einleit. üb. d. Völkern u. Sprachen Afrikas. Berlin 1880. X, CXXVI. 508 S. 8°.

### 11. Varia.

- The Palaeographical Society. Facsimiles of ancient Manuscripts. Oriental Series. Part V. Ed. by W. Wright. London 1880. 24.
- Ascoli, G. J., iscrizioni inedite o mal note, Greche, Latine, Ebraiche, di antichi sepolcri giudaici del Napolitano. Con 8 Tavole fotografiche. Torino e Roma 1880. 120 S. 8°.
- Derenbourg, J., Les anciennes épitaphes des Juifs dans l'Italie méridionale s. Revue des études Juives. 1881. S. 131 ff.
- Berliner, A., hebräische Handschriften in Mailand s. Mag. f. d. Wissensch. d. Judenth. 1880. S. 111 ff.
- de Lagarde, P., Symmicta II. Göttingen 1880. VIII. 224 S. 8°. (Enthält zum 1. Male Epiphanius de modis et ponderibus vollständig.)
- Harkavy, Alb., Studien und Mittheilungen aus d. k. 5ff. Bibl. in St. Petersburg. 3 Thl. Leben und Werthe d. Samuel Ibn Chefal. St. Petersburg 1880. III. 60 S. 8°.
- Katalog der Bibliothek der deutschen morgenländischen Gesellschaft. I. Druckschriften u. Aehnliches. Leipzig 1880. XVI. 215 S. 8°.
- Pertsch, Wilh., d. arab. Handschriften der Bibliothek zu Gotha. Gotha 1880. Bd. 2. Heft 2. VIII. S. 241—495. 8°.
- Peyron, codices Hebraici manu exarati regiae bibliothecae quae in Taurinensi Athenaeo asservatur. Turin 1880. L. 328 S. 8°.
- H. L. Strack, Abraham Firkowitsch u. d. Werth seiner Entdeckungen s. Z. d. D. M. G. Bd. 34 (1880). S. 163 ff.

Geschlossen : 20. Mai 1881.

Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

**Dr. Bernhard Stade,**

ordentlichem Professor der Theologie zu Gießen.

---

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

---

1882.

Zweiter Jahrgang.

---

Gießen,

J. Neuber'sche Buchhandlung

1882.





# Zeitschrift

für die

## alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

**Dr. Bernhard Stade,**  
ordentlichem Professor der Theologie zu Gießen.

---

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

---

1882.  
Zweiter Jahrgang.

---

Gießen,  
J. Ricker'sche Buchhandlung.  
1882.

**OXFORD LIBRARIES**


---

## I n h a l t.

---

	Seite
Budde, das hebräische Klagelied . . . . .	1
Heffmann, Lexikalisches. (Schluß) . . . . .	53
Harkavy, Mittheilungen aus Petersburger Handschriften . . . . .	73
Smend, über die Genesis des Judenthums . . . . .	94
Stade, Deuterosecharja. (Fortsetzung) . . . . .	151
IEVE als Aussprache des Tetragramms. Aus einem Briefe des Prof. Franz Delitzsch . . . . .	173
Heffmann, Kleinigkeiten . . . . .	175
Berichtigung . . . . .	175
Bibliographie . . . . .	176
Siegfried, zur Geschichte der neuhebräischen Lexicographie	177
Budde, die Capital 27 und 28 des Buches Hiob . . . . .	193
Stade, Deuterosecharja (Schluß) . . . . .	275
Krenkel, einige Emendationen zu den Büchern Samuels . . . . .	309
Prätorius, ילך und ילך . . . . .	310
Nestle, wie alt war Salomo als er zur Regierung kam? . . . . .	312
Bibliographie . . . . .	314

---



Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegenteil angegeben ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.



## Das hebräische Klagelied.

Von

Prof. C. Budde in Bonn.

---

In einem kurzen und gewiß wenig beachteten Aufsätze habe ich vor nunmehr sieben Jahren eine kritische Uebersicht gegeben über die bis dahin vorliegenden Versuche, feste metrische Formen in der hebräischen Poesie nachzuweisen; das Resultat war Ablehnung aller bisherigen Versuche und die weitgehendste Skepsis betreffs aller in Zukunft noch zu erwartenden <sup>1)</sup>. Dafs meine kleine Arbeit zeitgemäß war, hat die Erfahrung seitdem bewiesen. Nicht nur konnte schon damals der Herausgeber der Studien meine Vermuthung, dafs J. Ley sein Versprechen, eine vollständige Analyse der hebräischen Gedichte nach seinem System zu geben, halten werde, bestätigen; nicht nur beschenkte uns schon das Jahr 1875 wirklich mit einer ausführlichen und reichlich durch Beispiele erläuterten Darlegung seines Systems : auch meine etwas optimistisch zweifelnde Frage, ob dieser Versuch wohl der letzte sein werde, hat ihre Antwort, eine energisch verneinende, erhalten in zwei neuen Systemen, von denen das zweite freilich nur Berichtigung und Vervollkommnung des ersten sein will <sup>2)</sup>. Diese neuen Versuche haben mich keineswegs

---

<sup>1)</sup> Stud. und Krit. 1874, Heft 4. S. 747 ff.

<sup>2)</sup> *Metrices biblicae regulae exemplis illustratae scrips. Bickell* 1879 nebst Supplementum, vgl. ZDMG Jahrg. XXXIII, S. 701 ff.  
Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrgang 2. 1882.

zu bekehren vermocht, vielmehr glaube ich, daß mein damaliger Hauptgegner Ley der Wahrheit näher gekommen ist, da er in jedem Falle den hebräischen Texten weniger Gewalt anthut als seine Nachfolger. Doch es liegt mir diesmal fern, zu kritisiren, umsomehr, als ich mit den Kritiken jener Systeme, die mir zu Gesicht gekommen, in der Hauptsache einverstanden bin: ich will mich diesmal selbst auf das gefährliche Glatteis wagen, einen positiven Beitrag zur Entzifferung des so räthselhaften „Wie“ für das unumstößlich sichere „Daß“ der hebräischen Poesie liefern. Derselbe soll sich darin von den meisten anderen Arbeiten auf diesem Gebiete unterscheiden, daß er keinen untrüglichen Hauptschlüssel zu allen verschlossenen Thüren desselben darbieten, sondern sich auf ein einziges, klar begrenztes Problem beschränken wird; so will ich auch nicht mit einer Theorie beginnen, sondern die Beobachtung, das Experiment allein gelten und mir von dem Inhalt Aufschluß über die Form geben lassen.

Wenn ich davon ausgehe, daß in dem Buche der Klagelieder die Kunst der poetischen Form sich in besonders hoher Steigerung darstellt, so stehe ich wohl auf dem Boden einer allgemein zugestandenen Thatsache. Nur darum handelt es sich, worin vor allem diese hohe Entwicklung der Kunstform sich offenbart. Nicht, wie es nach den meisten neueren Darstellungen scheinen könnte, in der alphabetischen, akrostichischen Anordnung der vier ersten Lieder, denn diese kehrt oft genug wieder und beruht auf einem einfachen mechanischen Hand- und Kunstgriff, nicht auf organischer Weiterentwicklung der überlieferten Kunst-

---

De re metrica Hebraeorum disseruit P. Gerardus Gietmann, S. J. 1880. Uebrigens ist meine Meinung, daß schon damals alle möglichen Wege eingeschlagen waren (S. 764), durch diese Arbeiten nicht widerlegt, da die Schriften in der Hauptsache nur die S. 757 f. besprochenen Ideen von Merx ausführen.

form <sup>1)</sup>. Viel wichtiger und eigenthümlicher ist die Bildung der einzelnen Verse oder Versglieder in den Capiteln 1—4, derjenigen Einheiten, deren 3 in cap. 1 und 2, 2 in cap. 4 unter denselben Buchstaben gestellt sind, während cap. 3 je 3 von ihnen einzeln mit demselben Buchstaben beginnt. Dafs wir es hier mit Versen von ungewöhnlichem Bau zu thun haben, hat, soweit mir bekannt, Lowth zuerst beobachtet <sup>2)</sup>. Ihm sind die Verse „dimidia prope parte productiores, quam qui alias plerumque et vulgo occurrunt, media eorum mensura videtur esse syllabarum duodecim.“ Der Fehler der Silbenzählung, welcher hier Lowth trotz aller feinen Beobachtung den Blick für die Hauptsache verschlofs, hat noch einem der neuesten Me-

<sup>1)</sup> Je weniger man aus dieser Erscheinung macht, um so besser wird man thun. Die zahlreichen Hypothesen über ihren Sinn und Zweck im allgemeinen, wie bei den Klageliedern insbesondere, kann ich übergehen, da sie für ihre Bedeutung als Kunstform nichts austragen; ich kann sie durch die wohlfeile vermehren, dafs bei dem Klageliede das fast regelmäfsige  $\text{יָדָא}$  zu Anfang eine erste Veranlassung geboten haben kann. Zurückzuweisen ist jede *grundlegende* Verwendung für eine Strophentheorie, wie dafür besonders Sommer (Biblische Abhandlungen S. 93 ff.) den Ton angegeben hat: die Psalmen 111 und 112 sind eclatante Beweise dagegen. In der Reihe Ps. 111, Pr. 31, 10—31, Thr. 4, Ps. 37, Thr. 2 steht die abnehmende Schwierigkeit der alphabetischen Anordnung in umgekehrtem Verhältnifs zu der wachsenden Länge des Gedichtes: diese beiden Motive entscheiden über die Stelle des alphabetischen Buchstabens, die demnächst durch blofses Abzählen ermittelt wird, weil regelmäfsige Zwischenräume unerläfsliche Bedingung sind. Die Stücke Thr. 3 und Ps. 119 suchen durch Wiederholung des Buchstabens breiten Ergufs des Stoffes mit höchster Schwierigkeit des Kunststückes zu vereinigen, sie wollen gleichsam beweisen, dafs nicht künstlerische Schwäche der Grund für die Länge des Gedichtes ist.

<sup>2)</sup> In seiner vortrefflichen praelectio XXII (cf. auch XXIII) de sacra poësi Hebraeorum, S. 454 ff. der Ausgabe von 1770, 296 f. der Marginalzahlen. Als ich nach gethaner Arbeit nach meinen Vorgängern mich umsah, fand ich bei ihm die bei weitem beste, viel zu wenig beachtete Behandlung des Gegenstandes.

triker ganz denselben Streich gespielt; wir finden bei Bickell für die 4 ersten Capitel der Klagelieder ganz ebenso ein „metrum dodecasyllabum“, ohne jede weitere Bemerkung <sup>1)</sup>). Auch Ewald ist im wesentlichen hierbei stehen geblieben. Ihm sind die Klagelieder in „Langgliedern“ geschrieben, von ihm mit der Chiffre „A, B, C“ bezeichnet, die er dahin definiert, daß zwei kürzere Glieder „a b“ in ein längeres, das durchschnittlich 10 oder 11 Silben umfaßt, zusammengedrängt sind. Die Theilbarkeit dieser Glieder, die er in manchen Fällen zugibt, ist ihm nur accidentell und nicht Regel, und wenn er in der Uebersetzung der Klagelieder und anderwärts vielfach durch einen Gedankenstrich einen Einschnitt hervorhebt, so unterläßt er dies fast ebensooft oder setzt ihn an falscher Stelle. Daß er in cap. 5 denselben Vers, nur in einem einzelnen Gliede, erkennt <sup>2)</sup>, beweist, wie wenig er sein Wesen ergründet hat. Sicher hat ihm seine künstliche, auf II. Sam. 1, 19—27 begründete und auf das Buch der Klagelieder angewandte Theorie von dem „sinkenden Bau der Liedwenden“ im Klagelied die Aufgabe erschwert <sup>3)</sup>. Eine im Ganzen richtige Auffassung der Verstructur scheint zuerst de Wette zu geben <sup>4)</sup>. Er erkennt, daß jedes Versglied noch eine Cäsur, dem Sinne (und den Accenten) nach aufweist, sodafs sich vielfach ein Unterparallelismus bilde. Ueber die Stelle der Cäsur, das Verhältnifs der durch sie entstandenen Abschnitte zu einander, gibt er keinen Aufschluß, ebensowenig Delitzsch in seiner Definition des „Cäsurenschema“ (richtiger: des diäretischen Schema) <sup>5)</sup>. Die früheste

<sup>1)</sup> Bickell S. 6. 84 ff.

<sup>2)</sup> Er würde also das Schema für capp. 1—3 mit „A B C“, für 4 mit „A B“, für 5 mit „A“ wiedergeben.

<sup>3)</sup> Vgl. Dichter des alten Bundes 2. Aufl. I, 2. S. 325 ff. I, 1. S. 129; 120 f.; 151 f.; auch 1. Aufl. 1. S. 142.

<sup>4)</sup> Comm. zu den Psalmen. 4. Aufl. 1836. S. 55 f.

<sup>5)</sup> Bibl. Comm. Psalmen 3. Aufl. S. 19, noch weniger bestimmt Graf in Schenkel's Bibellexicon Bd. III, S. 209. Aehnlich Kamp-

Bemerkung darüber finde ich bei Keil<sup>1)</sup>, daß die Stichen in der Regel noch durch eine Cäsur des Gedankens in zwei Absätze von ungleicher Länge getheilt seien; ein Rückschritt gegen die Wette liegt in dem vorsichtig beschränkenden „in der Regel“. Erst Ley, soweit mir bekannt, spricht es für diesen Vers bestimmt aus, daß das zweite Hemistich kürzer als das erste gehalten sei; er ordnet diesen Vers besonders geeignet gerade für das Klagelied, er ordnet ihn seinem System ein unter dem ebenso unpassend als mißverständlichen und im Grunde unrichtigen Namen des *elegischen Pentameters*. Endlich Gietzen spricht von einem *versus hendecasyllabus* und weiter: *tertiam aram vel proximam thesim caesura versum esse solet*<sup>2)</sup>.

Ich gehe zu eigener Formulierung des Ergebnisses über. In den 4 ersten Capiteln des Buches der Klagelieder bildet überall gleichwerthige Formeinheit ein kurzer Vers, dessen erste, durch einen Einschnitt des Sinnes abgegrenzte Hälfte die Länge des vollen Versgliedes eines regelrechten Verses aufweist, wie er etwa im Buche Hiob herrscht, während die zweite Hälfte, regelmäßig kürzer gehalten, als das verstümmelte zweite Versglied gelten kann. Für diese zweite Vershälfte ist, da sie eine Wortgruppe bleiben muß<sup>3)</sup>, als das Minimum an Länge die Verbindung zweier

hansen in Bunsen's Bibelwerk III, S. 568, Nägelsbach in Lange's Bibelwerk, Klagelieder S. VIII.

<sup>1)</sup> Hävernier's Einleitung in das A. T. Bd III, S. 512. 1849. Daraus scheint Thonius' Charakteristik (Kurzf. ex. Hdb. zu den Klageliedern. 1855. S. 124) fast wörtlich entnommen zu sein. Ähnlich noch v. Orelli in Herzog's Realencyclopädie, 2. Aufl. Bd. VI, S. 527.

<sup>2)</sup> So S. 25, während er S. 58, wo das Metrum noch einmal genau beschrieben wird, von *versus enneasyllabi* redet, der Cäsur gar nicht gedenkt und auch in c. 4 je 3 Verse unter einen Buchstaben des Alphabets gestellt sein läßt.

<sup>3)</sup> Dies einzige Postulat, das ich aufstelle, scheint mir aus der Sache hervorzugehen, sobald es feststeht, daß Sinneseinschnitte ent-

selbständiger Worte gegeben : daraus ergibt sich als das Minimum für die erste Hälfte ein Umfang von drei Worten. Das Verhältniß von 3 : 2 ist also das erste, welches der Absicht, ein kürzeres Versglied dem ersten längeren folgen zu lassen, entspricht; doch sind damit andere Verhältnisse und längere Verse, wie 4 : 2, 4 : 3 u. s. w. keineswegs ausgeschlossen.

Der Nachweis dieses Sachverhaltes wird am besten mit cap. 3 beginnen, denn dort sind diese Verse am regelmäßigsten ausgebildet, dort steht jeder für sich allein auf eigenen Füßen. Denn wenn sich ungeswungen manche der unter demselben Buchstaben vereinigten Triaden auch dem Sinne nach zusammenschließen und von der Umgebung lösen, so bedarf doch keiner der einzelnen Verse paralleler Ergänzung, und gewissenhafte Sinneseintheilung wird z. B. nach den Versen 11, 13, 16, 41, 47, 59 Theilstriche setzen müssen, welche die Gruppe eines Buchstabens durchschneiden. Unter den 66 Versen dieses Capitels finde ich nun nur 6—7, die dem oben aufgestellten Schema nicht genau entsprechen; aber diese Verse sind schwerlich alle in der ursprünglichen Gestalt erhalten. Vers 31 läßt gar keine Theilung zu, es fehlt das Object zu  $\text{לֹא יִנָּחַם}$  : ich vermüthe, daß es ausgefallen, vielleicht  $\text{בְּנֵי אִישׁ}$ , übersehen, weil es in der folgenden Zeile, Ende des Verses 33 wiederkehrt. Der Theilstrich wäre dann nach  $\text{לְעוֹלָם}$  zu setzen und der Vers in Ordnung. Vers 13 hat nur 4 Worte; es wird nach  $\text{בְּכָל־יָמָיו}$  ein  $\text{כָּל־ו}$  oder geradezu nach Ps. 7, 14  $\text{כָּל־יְמֵי}$  ausgefallen sein, dessen Ergänzung den Vers aufs schönste herstellt. Mit Vers 23 steht es ebenso; auch um der Selbständigkeit des Verses willen empfiehlt sich die Annahme, daß das Wort  $\text{רָחֵמוֹ}$ , womit v. 22 schließt, auch an der zweiten Stelle von v. 23 zu lesen ist.

---

scheiden : ich lege deshalb auch eine Schätzung der Länge nach Worten als die einfachste und übersichtlichste zu Grunde, ohne damit eine Theorie aufstellen zu wollen.

Ist nun bei so vielfachem Ueberwiegen von Versen, die genau dem aufgestellten Schema entsprechen, jeder Zweifel an der Absicht ausnahmsloser Verwendung desselben unzulässig, so folgere ich aus den noch verbleibenden unregelmäßigen Versen leichte Modificationen des Schema's, die der Dichter für erlaubt hielt.

1) So zuerst v. 56. Ich möchte da nicht mit LXX und Ley das letzte Wort streichen, vielmehr ist das erste Versglied (mit  $\text{וְיָמֵךְ}$  schließend) zu lang gerathen, aus zwei kleinen Sätzen bestehend, weil der Verfasser mit dem  $\text{וְיָמֵךְ}$  den Ordnungsbuchstaben gewann, und doch vom Fleck kommen mußte. Solche Verse sind in den übrigen Capiteln : cap. 2, 13<sup>a</sup>; cap. 4, 18<sup>b</sup>. 20<sup>a</sup>.

2) In v. 15 stehen nur 2 Worte im ersten wie im zweiten Versgliede; aber durch die besondere Länge und Wucht derselben ist dem ersten Halbvers sein Uebergewicht gesichert, der Zweck erreicht. Hieraus erkläre ich : cap. 1, 1<sup>b</sup>. 4<sup>c</sup>. 9<sup>b</sup>. 13<sup>c</sup>. 14<sup>b</sup>. 17<sup>c</sup>. 18<sup>c</sup>. 19<sup>a</sup>. <sup>b</sup>; cap. 2, 12<sup>b</sup>. 21<sup>b</sup>; cap. 4, 5<sup>c</sup>. 13<sup>b</sup>. 17<sup>b</sup>.

3) Vers 20 und 27 haben mit Recht den Hauptaccent bei dem zweiten, nicht dem dritten Worte : dem Sinne nach ist das erste Versglied das kleinere, nicht das zweite. Für solche *sehr seltenen* Fälle halte ich es für wahrscheinlich, daß der Dichter dem Leser zugemuthet hat, in dem gewohnten Tonfall weiterzulesen, sodaß der Halt erst nach dem dritten Worte eintritt und der Rhythmus mit dem Gedanken in *leichte* Collision kommt. Ich nehme dasselbe an für die Verse : cap. 1, 10<sup>c</sup>. 13<sup>a</sup>; cap. 2, 8<sup>b</sup> <sup>1)</sup>. Fürchtet man durch diese Annahme das Princip zu gefährden, so

---

<sup>1)</sup> Doch ist nicht überall nach den Accenten zu gehen. So scheinen mir 2, 2<sup>b</sup>. 9<sup>c</sup> dem Schema zu entsprechen, ebenso 3, 32, anders als Ley. Uebrigens kommt die Annahme unter 3) auf etwas ähnliches heraus wie das, was Ley S. 80 Compensation nennt.

mufs auch in solchen Fällen auf Textverderbnifs oder Verstöße gegen den gewollten Rhythmus geschlossen werden <sup>1)</sup>.

Nun zu cap. 4. Da bedarf vor allem v. 15 der Berichtigung, die schon durch die allerseits empfundene exegetische Schwierigkeit gefordert wird. Unrichtig streicht (durch Einklammerung) Ley die Worte **קרא לא סורו** und setzt dann den Haupttheilstrich bei **ען**, die Cäsuren bei **עצ** und **גים**. Durch diese Theilung wird der Sinn entstellt und das erste Glied des 2. Verses zu kurz. Vielmehr ist **אמרו בנים** Glosse, die eine bestimmte Auffassung des schwierigen Verses b vermitteln will. Vers a schließt mit **עצ**, sein Einschnitt liegt bei **לא**. Vers b, bei **ען** eingeschnitten, kann als Rede des Subjectes von **קרא** in verächtlicher Abwendung von den Flüchtigen, oder auch als Rede des Dichters verstanden werden. Vers 14<sup>a</sup> scheint verstümmelt zu sein, vielleicht hat er in irgend einer Weise das Subject von **קרא** eingeführt; doch enthalte ich mich jeder Conjectur. — In v. 18<sup>a</sup> wird man vor **צרו** ein **צד** zu ergänzen haben (vgl. 3, 52), dessen Ausfall bei drei mit **צ** beginnenden Worten leicht erklärlich ist. — In v. 1<sup>a</sup> und 13<sup>a</sup> könnte man annehmen, daß das logische Uebergewicht des ersten Gliedes, beruhend auf den überschießenden, zu b zu ergänzenden Satzgliedern **איכה** und **ען**, im Sinne des Dichters das Gleichgewicht der Wort- und Silbensahl aufheben soll. Es bleiben dann noch 6<sup>a</sup> und 19<sup>a</sup>, die in ihrer jetzigen Gestalt gegen das Schema gleich lange Glieder aufweisen. Im schlimmsten Falle bleiben unter 44 Versen 30, die dem strengsten, nicht modificirten Schema entsprechen: daß dasselbe beabsichtigt ist, kann daher nicht bezweifelt werden, und daß einst sämtliche Verse aus des Dichters Hand dieser Absicht entsprechend hervorgegangen, ist mehr als wahrscheinlich.

<sup>1)</sup> Ich werde diese Modificationen des Schema von jetzt an einfach mit Nr. 1), 2), 3) anziehen.



In cap. 2 zähle ich höchstens 9 Verse unter 67, ohne unter 1) bis 3) aufgezählten 5, die zu Bedenken Anlaß geben; aber gerade hier läßt sich überall eine ursprünglich regelmäßige Form wahrscheinlich machen. Der überflüssige v. 19<sup>a</sup> ist von 'רע' an zu streichen, Glosse aus 11<sup>a</sup>; 4, 1<sup>a</sup>). Die in 19<sup>a</sup> genannten Kinder sind schwer schon todt. Dafs v. 18 beschädigt ist, wird fast allgemein anerkannt; statt aller bisherigen Vorschläge empfehle ich, die Stelle der Worte 'ימם ול' und 'דמם ברוצ' theilweise zu vertauschen, sodafs die Uebersetzung lautet: Herz schrie zum Herrn: bei Tag und bei Nacht — als stromweis rinnen die Thränen: Du Mauer der Tochter Jerusalems. Die dritte Person in 'לכם ist leicht erklärt; die Umgestaltung ist geschehen, um die neue Gestalt der perificirten Stadtmauer unverzüglich einzuführen. In 4<sup>a</sup> fehlt wirklich das zweite kürzere Glied, denn gegen die Accente 'בארל ברוצ' zu b als zweites Glied zu ziehen: zu c re etwa 'ורון אמר' (4, 11), durch gleichen Anfang und Abfluss mit 'דמם' empfohlen, oder ähnliches zu ergänzen. 4<sup>a</sup> streiche ich 'כצר' (vgl. Ps. 7, 13<sup>a</sup>), unter Verkennung des Rhythmus als Parallele zu 'כאיב' hinzugesetzt. In 9<sup>a</sup> dürfte 'לשבר' zu streichen sein, vielleicht Ergänzung eines topographischen 'ב' von dem folgenden 'בר'. In 15<sup>a</sup> streicht von Ley richtig die erklärende Glosse 'שיאמר', obgleich in dem Vers nicht gefährdend. In 14<sup>a</sup> setzt Ewald richtig die Cäsur bei 'ועשיתם', das als stat. abs. zu lesen sein wird; die folgenden Worte sind Apposition. Im ersten Gliede von 2<sup>a</sup> scheint ein zweites Verbum ausgefallen zu sein, das in a und c zu finden ist und auch hier das Uebergewicht herstellen würde. Endlich in 12<sup>a</sup> ist mir das 'מן' im Munde der Kinder und Säuglinge dringend verdächtig, aber seine Einschlebung leicht erklärt bei der so weit über-

1) So schon Ewald.

wiegenden Koppelung von דָּגַן und חֲדִישׁ (vgl. übrigens Ps. 78, 24). Dafs diese Vermuthung das Richtige trifft, beweist die Peschttā, die ihre Kinder, mit dem Wein nicht zufrieden, als drittes auch noch Oel fordern läfst (vgl. die 3 in derselben Reihenfolge schon Hosea 2, 10 und sehr häufig sonst).

Capitel 1 bietet keine grossen Schwierigkeiten. Dafs v. 1 die Accente zu verlassen sind, ist längst erkannt; es ergeben sich drei regelrechte Verse, von denen allerdings b und c oben unter 2) aufgeführt werden mußten. Vers 7 hat 4 Verse, aber b ist unecht von 'כל מִחָּה' bis קָרַם (vgl. 10<sup>a</sup>. 11<sup>b</sup>; 2, 17<sup>b</sup>); die mit בְּנִסְלֵי beginnende Zeitangabe beweist, dafs 'יָמֵי ת' Object zu זָכְרָה; damit verträgt sich b nicht <sup>1)</sup>. Der Vers scheint auch sonst gelitten zu haben, da die ersten Glieder von 7<sup>a</sup> und 4<sup>a</sup> zu kurz sind. Doch soll die Möglichkeit einer Ausnahme oder eines Verstosses besonders bei a nicht geleugnet werden. In 14<sup>a</sup> helfen endlich einmal die LXX. Sie übersetzen: *οτι εδωκε κυριος εν χειροι μου οδους ου δυναμαι στηναι*. Sie haben gelesen: 'כִּי נָהַן אֶדְנִי בְיָדַי צָרִים <sup>2)</sup> ת'. Das Ursprüngliche war: נָהַנְנִי אֶדְנִי בְיָדַי צָרִים, der Rhythmus ist hergestellt, und der Sinn entschieden besser <sup>3)</sup>. Auch in 16<sup>a</sup> helfen die LXX, indem sie ebenso wie Hieron. das eine עָנִי streichen. In v. 2<sup>a</sup>, 4<sup>a</sup>, 8<sup>a</sup> ist das zweite Glied etwas schwer gerathen, doch dürften die Partikeln על-יְכֵן, מִכְּלֵי, על nicht als vollwichtig erachtet sein, wie oft. Dazu kommt

<sup>1)</sup> So schon Ewald.

<sup>2)</sup> vgl. צָרִים def. auch I. Sam. 4, 19. Dort übersetzen LXX freilich wie auch Jes. 18, 8; 21, 3 mit *ωδινες*, aber auch רַחֲבֵלִים, in diesem Sinne verstanden, geben sie Jer. 22, 28; 49, 24 mit *οδυναί*, Ps. 18, 5; 118, 3 mit *ωδινες*.

<sup>3)</sup> Schleusner (Thesaurus unter *δυναμι*) schlägt vor בְּיָדַי statt בְּיָדַי oder עָנִי נָהַן statt נָהַנְנִי, so auch Rosenmüller; das erste läfst kein Aequivalent für *εν χειρι μου*, gegen das zweite spricht die Wortstellung.

die verhältnißmäßig große Zahl nicht ganz genauer Verse, die oben, 10 unter 2), 2 unter 3) aufgeführt sind. Man möchte fast vermuthen, daß dem Dichter hier die Durchführung etwas sauer geworden; immerhin bleiben, wenn alles Angeführte zurückgewiesen würde, nur 20 Abweichungen unter 66 Versen. An diesem Capitel ist Ley's Kunst gescheitert; wie es scheint, durch die falsche massoretische Abtheilung von v. 1 verleitet, zerschneidet er jeden Vers des Capitels in die unmöglichsten Distichen <sup>1)</sup>. Das Beispiel ist sehr lehrreich, weil es zeigt, was alles bei der Ley'schen Methode möglich, wie wenig ihr zu trauen ist.

Von selbst widerlegt sich nun auch Ewald's Aufstellung, daß cap. 5 in denselben Versen geschrieben sei wie die übrigen Capitel. Nur die Verse 2, 3, 14 entsprechen zufällig dem Schema jener Stücke, wie das auch anderwärts gelegentlich vorkommt <sup>2)</sup>.

Mit dieser Analyse des Buches der Klagelieder glaube ich die aufgestellte These über die in den vier ersten Capiteln angewandte Versform in ihrem vollen Umfange bewiesen zu haben. Nicht „in der Regel“ oder „meistens“ sind die Verse derart gestaltet, sondern ausnahmslos hat der Dichter solche Verse bilden wollen. Die Folgezeit hat diese Absicht bald übersehen, daher die Eingriffe in den ursprünglichen Text, die fast ausnahmslos den Rhythmus schädigen: dies nachzuweisen, nicht eine vollständige Textkritik des Buches zu geben, war der Zweck meiner Anmerkungen.

Es fragt sich nun, was den oder die Verfasser <sup>3)</sup> jener Stücke bewogen, gerade diese Versform zu wählen: ist sie überliefert oder für diese Stücke geschaffen; ist sie

<sup>1)</sup> S. 245 ff.

<sup>2)</sup> Ley nennt solche Verse katalektische Hexameter (S. 51).

<sup>3)</sup> Die Frage nach der Herkunft der Klagelieder wird weiter unten kurze Behandlung finden.

frei, vielleicht gar willkürlich gewählt, oder lagen bestimmte Gründe vor, gerade solche und keine anderen Rhythmen hier anzuwenden? Die Antwort darauf kann nur dann gegeben werden, wenn es glückt, andere Stücke in derselben Versform zum Vergleiche heranzuziehen.

Das Stück, welches am klarsten bei großem Umfang dieselben Rhythmen zeigt, ist das Lied in Jes. 14, 4—21. Die wenigsten Ausleger oder Metriker wissen etwas davon, wenn auch mehr als einer einen kunstvollen Strophenbau darin nachzuweisen sucht<sup>1)</sup>. Gietmann dagegen erkennt hier seinen *versus hendecasyllabus*, dem er auf S. 35 auch Thr. 1—4 zuweist; Ewald sieht hier, was bei seiner Behandlung der Klagelieder nicht zu Tage tritt, daß das zweite Glied der Langglieder unverkennbar kürzer ist. Das sind die einzigen Neueren, bei denen ich Einsicht in die Sachlage gefunden habe.

In der That ist der Versbau genau derselbe wie in Thr. 1—4 und mit peinlichster Sorgfalt durchgeführt. Wenige kritische Anmerkungen werden genügen<sup>2)</sup>. In v. 8<sup>b</sup> sind entweder die beiden Verglieder umzustellen, so

<sup>1)</sup> Hier einige Schemata derselben. Drechsler findet 2 Hauptreihen, v. 4<sup>b</sup>—11, 12—21, jede von 3 Strophen „mit regelmäßig wechselndem Rhythmus (3, 2, 3; 4, 2, 4)“. Also v. 4<sup>b</sup>—6, 7—8, 9—11; 12—15, 16—17, 18—21. — Ewald findet 5 Strophen, jede von 7 längeren Gliedern oder kurzen Versen, mit Ausnahme der letzten, die entsprechend dem Kunstbau des Klageliedes nur 5 hat; er theilt ab: v. 4<sup>b</sup>—8, 9—11, 12—15, 16—19, 20—21. (Propheten 2. Ausg. Bd. 3. S. 19 f.). — E. Meier findet 5 Strophen: 3—6, 7—10, 11—12, 13—17, 18—21. Den Irrthum Meier's, der Eingangs- und Schlussformel zum Liede hinsieht, theilt, was die letztere angeht, auch Kamphausen (Bunsen Bw.), der 6 Abschnitte macht: 4<sup>b</sup>—8, 9—11, 12—14, 15—17, 18—20, 21—23.

<sup>2)</sup> Ein Beispiel falscher Textkritik gibt E. Meier, indem er von v. 7 die Worte וְיָדָעוּ אֶת־יְהוָה zum folgenden Verse zieht und so von v. 7 nur ein Verglied übrig läßt, v. 8<sup>a</sup> zu einem gewöhnlichen, gleichschwebenden Verse macht.

dafs ein ganz regelrechter Vers entsteht, oder der Vers ist nach 3) mit blofs rhythmischer Cäsur nach *עלה* zu lesen. v. 10<sup>a</sup> ist nicht mit Ewald als 33. Vers zu zählen, sondern ebenso als Einführung des Liedes nicht mitsuzählen wie 4<sup>a</sup>. Er könnte zur Verdeutlichung der Situation erst später eingeschoben sein. Vers 17<sup>b</sup> ist verstümmelt (auch Ewald constatirt seine Kürze); ich wage, ihn aus v. 18 zu emendiren. Dieser hat das Athnach richtig bei *כלם* und sollte mit *כבוד* schliessen; das folgende *איש בביתו* ist überflüssig und immerhin auffallend, anders als Hi. 30, 23 und *משכן* in Jes. 22, 16. Mir scheint, dafs es in der Form *איש לביתו* den genuinen Schluss von 17<sup>b</sup> gebildet hat, wofür *ביתו*, für welches sich in der griechischen und syrischen Uebersetzung kein Aequivalent findet, als verstümmelter Ersatz zu streichen wäre. Es ist dies nicht die einzige Umstellung in diesem Zusammenhang, denn Ewald hat ganz richtig die Worte *כסר מוכם* vom Ende des v. 19 gleich hinter das Athnach desselben Verses gesetzt, den Rest des Verses als erstes Glied zu v. 20 gezogen und so Sinn und Rhythmus zugleich hergestellt. Der hergestellte v. 20<sup>a</sup> ist im zweiten Gliede etwas schwer, eine Schädigung in diesem Zusammenhange nicht unwahrscheinlich; vielleicht ist statt *אמם בקבורה* zu lesen: *בבקבורהם*, vgl. Gen. 49, 6. — In v. 21<sup>b</sup> ist wohl aus *ופלאו פני חבל* das *פני* zu streichen, wofür als, wenn auch nicht ganz sichere, Stütze die LXX dienen mit ihrem *και εμπλησσωσι την γην*. Denn wie sonst meistens, übersetzen sie auch im B. Jesaja das *פני* getreulich, so in der einzigen genau parallelen Stelle 23, 17 *επι προσωπον της γης*. — Ausserdem fällt unter 2) v. 9<sup>a</sup>, vielleicht auch 12<sup>a</sup>, wenn nicht in seinem ersten Gliede ein Wort ausgefallen ist.

Ist nun der beabsichtigte Bau dieses Stückes so unzweifelhaft klar, so verdient noch besonders hervorgehoben zu werden, wie scharf dasselbe vom dem Vorhergehenden und Nachfolgenden sich abhebt. Es steht mitten in dem

großen Zusammenhang cap. 13, 1 bis 14, 23. Aber die ganze erste Rede des Propheten, 13, 1—14, 2 ist in Versen mit fast ausnahmslos gleichschwebenden kurzen Gliedern geschrieben<sup>1)</sup>, und die Einleitung des Liedes in v. 3—4 wie der Abschluß des Propheten in v. 22—23 sind in prophetisch gehobener Prosa gehalten, die mit diesem Rhythmus nichts zu thun hat. Nur das Lied selbst, das dem Volke in den Mund gelegt wird, und natürlich die eingelegten Worte der Könige im Scheol ergehen sich in jenen Rhythmen.

Der Grund dafür kann nur in dem eigenthümlichen Charakter dieses Stückes liegen, der jene Form dem Verfasser als die geeignete an die Hand gab. Dieser Charakter aber ist der des Klageliedes. Denn ein Klagelied ist das Stück, da es einem Verstorbenen nachgerufen wird, und es beginnt sogleich mit dem קָוָה des Klageliedes, das noch einmal in v. 12 die Klage von neuem anhebt. Gerade durch den Contrast zwischen der ironisch angewandten elegischen Form und dem höhnischen Triumphe des Inhalts erhält das Lied seine ätzende Schärfe. Ein Klagelied haben schon die LXX darin erkannt, indem sie an dieser einzigen Stelle (14, 4<sup>a</sup>) לָוָה mit θορῶς übersetzen. Während alle Neueren, soweit mir bekannt, dies übersehen, macht Lowth darauf aufmerksam und gibt die Erklärung dafür in den sehr verständigen Worten: „Offenbar sahen sie die hier eingeschaltete Rede als ein poetisches Stück an, und zwar von der elegischen Art; sei's nun wegen des Inhalts, weil es ein Lied vom Fall und Tode des Königs von Babylon ist; oder wegen des Baues der Verse, die von der längeren Art sind, gleich denen in den Klageliedern Jeremia, die bei den LXX θορῶι heißen“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Nur wenige Verse verfallen wie in Thr. 5 in den Ley'schen „katalektischen Hexameter.“

<sup>2)</sup> Lowth Jesaias übersetzt von Koppe, 1. Bd. S. 218 f. Den elegischen Charakter betont übrigens auch Drechsler unter Hinweis auf das קָוָה.

Damit ständen wir vor der Möglichkeit, daß der spätere Verfasser von Jes. 14 die Kunstform eben von dem Buche der Klagelieder, durch das sie eingebürgert worden, entlehnt hätte. Aber Ewald meint ein anderes Stück als Muster annehmen zu müssen, bei dem er zuerst diese Gestalt zu finden glaubt, Ez. 19. Wir werden damit auf eine ganze Gruppe solcher Stücke hingewiesen. Ezechiel verwendet eingeständenermaßen die Form des Klageliedes in einer Reihe von Stücken in mehr oder minder übertragenem Sinne <sup>1)</sup>. Sechs Stücke sind bei ihm als קינה angekündigt (vgl. 19, 1; 26, 17; 27, 2; v. 32; 28, 12; 32, 2), und zweimal wird auch in der Schlußformel das Stück wieder als solches bezeichnet (vgl. 19, 14; 32, 16); eines, 32, 17 ff., wird durch das Zeitwort נרה wenigstens dieser Gruppe angenähert. Und sie alle, so muß ich behaupten, tragen denselben formellen Stempel, der an dem Buche der Klagelieder und Jes. 14 nachgewiesen wurde, allerdings nicht überall gleich scharf und schön ausgeprägt, aber doch so, daß sich erkennen läßt, wie Ezechiel überall dieses Schema als das gebührenderweise zu befolgende Muster gegenwärtig war.

Die Reihe eröffnet cap. 19: „Du aber, hebe an ein Klagelied auf die Fürsten Israels und sprich u. s. w.“ Es ist ein wirkliches, ernstgemeintes Klagelied, wie Smend richtig betont, auf zwei Fürsten, die als solche tot sind; auslaufend in ein anticipirtes, prophetisches auf einen dritten, mit dem zugleich Stadt und Volk sterben muß (v. 10—14) <sup>2)</sup>. Fast überall, sagt Ewald, brechen darin die Verse in der Mitte derart auseinander, „daß die zweite

<sup>1)</sup> Von 8 Stellen für das Verbum קינן finden sich 4, von 18 für קינה 10 bei Ezechiel.

<sup>2)</sup> So mindestens die Voraussetzung des Stückes. Ob dasselbe erst nach Zerstörung Jerusalems niedergeschrieben ist, kommt hier nicht in Betracht.

Hälfte rasch abgebrochen nur wie ein vergehender kurzer Nachklang seufzend folgt.<sup>a</sup> Ich finde darin unter 28—29 Versen mindestens 16 ganz dem aufgestellten Schema entsprechend. Daneben kann man 2<sup>a</sup>, 4<sup>b</sup>, 7<sup>a</sup>, 11<sup>b</sup> nach 2) wohl noch gelten lassen; wenn aber vielleicht schon bei diesen die Ursprünglichkeit des Textes bezweifelt werden muß, so ist für andere Abweichungen entschieden der schlechte Zustand desselben verantwortlich zu machen. Einige Andeutungen mögen hier stehen. Vers 2<sup>b</sup>, nach dem Athnach, ist beschädigt; wahrscheinlich ist vor רַבְצוּהוּ ein zweites רַבְצוּהוּ, = dem Schlußwort von 2<sup>a</sup> ausgefallen, vgl. das doppelte יִכְאֹוּ v. 9<sup>b</sup> und ähnliche Wiederholungen. Ebenso ist 9<sup>a</sup> unvollständig, worauf schon das störende 'כֹּס כֹּס' hinweist, wovon die Peschittā nur das erste Wort wiedergibt; eine plausible Wiederherstellung weiß ich nicht zu bieten; die übrigen Glieder sind dann in Ordnung, mit יִכְאֹוּ beginnt b, mit לִטְעַן c. — In v. 10<sup>a</sup> ist Sinn und Rhythmus bei Smend's Verbesserung קָרָקָה gewahrt. — Vers 12 ist auch abgesehen vom Rhythmus nicht in Ordnung. Liest man mit Ewald und Smend טַפְּחוּהוּ, so macht das Suffix in אֶכְלֵהוּ neben עָנָה neue Schwierigkeiten. Es ist vielmehr das schließende ו von יִכְשֵׁהוּ zu טַפְּחוּהוּ zu ziehen, das von הוֹפְרֵק als dittographisch oder nach dem folgenden Verbum ergänzt zu streichen; die beiden Verba sind dann zum Vorhergehenden zu ziehen und bilden das zweite Glied eines mit וַיִּחַח beginnenden guten Verses. Ob ferner 12<sup>a</sup> noch einmal mit יִכְשֵׁהוּ begonnen hat? Es bleiben dann noch als zu gleichschwebend gebaut 11<sup>a</sup> (auch <sup>b</sup>?), 12<sup>a</sup>, 13, vielleicht alle durch Hinzusetzung oder Auslassung eines Wortes verstümmelt, während die zwei Verse in 14 wieder ganz regelrecht abschließen. Uebrigens ist es fraglich, ob Ezechiel selbst hier, in diesem so schönen und kunstvollen Liede, das Schema so regelmäÙig hat durchführen wollen und können, wie die Verfasser von Thr. 1—4 und



Jes. 14. Das Schema selbst ist als maßgebend nachgewiesen.

Das nächste als Klagelied bezeichnete Stück ist nur von geringem Umfang; es umfaßt einschließlich der Einleitung nur die Verse 15—18 des 26. Capitels. Hier ist es eine officielle Leichenklage über den Fall von Tyrus, unter Beobachtung von Trauerceremonien angestimmt von den Fürsten des Meeres. Diese Einleitung reicht von v. 15 bis in den 17. Vers hinein: erst nach dem **וַאֲמָרוּ לָךְ** tritt mit dem charakteristischen **אֵיךְ** das eigentliche Klagelied ein, und — sogleich begegnen uns wieder die scharf zugeschnittenen Verse unseres Schoma, deutlich zu verfolgen bis zum Schluß von v. 18, wo der Prophet mit einem „denn also spricht der Herr Jahve“ das Wort zurücknimmt und in ruhigen, gleichschwebenden Versen fortfährt. In 5 Versen verläuft das kurze Liedchen. Der erste schließt mit **הַהִלֵּלָהּ**, sein erstes Glied mit **מִיָּם**; die Textänderung **נִשְׁבַּחְתָּ** oder **נִשְׁבַּרְתָּ** für **נִשְׁבַּחָהּ** (vgl. Smend) dient wie dem Sinne so auch dem Rhythmus, da ohne sie der Vers zwei gleich schwere Sinneseinschnitte aufwies. — Der letzte Vers ist verstümmelt, da vom zweiten Gliede nur das Wort **מִצְאָרְךָ** übrig ist. Die Uebersetzungen gehen hier weit auseinander. Die LXX lassen den ganzen Vers 18<sup>b</sup> aus. Bei der Uebersetzung der Vulgata ist für **הָאֵיךְ הָאֵיךְ** gelesen **הָאֵיךְ**, die Zeile „eo quod nullus egrediatur ex te“ kann eine zweifelnde Wiedergabe von **מִצְאָרְךָ** sein. Die Peschitā setzt voraus: **הָאֵיךְ בָּיִם**, das letzte Wort gibt sie durch die syrische Transscription von **מַפְלֵתְךָ**, wie im ersten Gliede, das **מִן** davor fehlt. Ebenso ist das **אֵשׁ** ganz ausgefallen. Daran wird anzuknüpfen sein. Ich lese entweder: **בָּיִם בָּיִם אֵשׁ** oder, da das **אֵשׁ** nicht ursprünglich scheint: **אֵיךְ רָבִים בָּיִם אֵשׁ**, oder: **אֵיךְ רָבִים בָּיִם אֵשׁ** (vgl. c. 27, 3, 15, Ps. 97, 1). Die erste Fassung ist die leichteste, doch läßt sich das **אֵשׁ בָּיִם** gerade aus der Absicht, den Doppelsinn von **אֵיךְ** glossirend hervorzuheben (vgl. Smend zu der

Stelle), erklären. Die übrigen Verse sind in bester Ordnung.

Wenige Verse weiter, 27, 1, erhält der Prophet selbst den Auftrag, ein Klagelied über Tyrus anzustimmen. Die berühmte, kulturhistorisch und geographisch so wichtige Schilderung des Handels und Reichthums von Tyrus und seines jähen Sturzes ist gewiß mit ihren endlosen Aufzählungen ein wenig dankbares Thema für ein in bestimmte, fein gegliederte Kunstform gegossenes Lied. Und doch ist auch unser Capitel ganz nach dem Schema gebaut, unermüdlich hat Ezechiel mit dem Stoff gerungen, durch das ganze lange Capitel hindurch; unter 64 elegischen Versen <sup>1)</sup> zähle ich nur etwa 13, die nicht wenigstens äußerlich dem Schema genau entsprechen. Will man sich müheelos davon überzeugen, so lese man von v. 26 an, wo die Schilderung des Marktes zu Ende ist und die weit poetischere des Sturzes beginnt. Man wird von da an bis zu Ende mit alleiniger Ausnahme zweier etwas zweifelhaften Verse, die in v. 33 vereinigt sind <sup>2)</sup>, lauter ganz regelmäßig gebaute Verse lesen, 23 an der Zahl <sup>3)</sup>. Um sich zu überzeugen, daß es im übrigen Theile des Capitels ebenso steht, beginne man etwa mit v. 7 und lese bis v. 13 incl., man wird dort 14 Verse finden, wenn man als ihren Schluß jedesmal Athnach und Soph Pasuq nimmt, die Cäsur jedesmal nach dem Zaqeph-Qaton, einmal in 7<sup>er</sup> nach dem Tiphcha eintreten läßt. Die ersten Glieder sind oft seltsam gespreizt wegen der Aufzählungen, für die zweiten weiß Ezechiel stets 2 bis 3 Worte zu finden, bis zu formel-

<sup>1)</sup> Zu beginnen ist wohl mit 'נָן וְנָן in v. 8, allerdings sogleich mit 2 unklaren Versen.

<sup>2)</sup> Vielleicht sind darin je in dem zweiten Gliede die Worte רַבִּים וְרַבִּים und מַלְכֵי מַלְכֵי späterer Zusatz.

<sup>3)</sup> Ob der letzte, = 28, 19<sup>b</sup>, absichtlich zu gleichschwebendem Rhythmus zurückkehrt oder feste Formel ist, lasse ich dahingestellt.

haft wiederkehrenden Abschlüssen. Nur zweimal, in v. 18 und in v. 23 f. scheint Ezechiël, wenn nicht Textbeschädigung der Grund der Unordnung ist, die Geduld verloren zu haben : die 2 und 3 Verse, die in diesen Abschnitten stecken müßten, sind wohl nicht mehr daraus zu gewinnen. Die Thatsache der Anwendung unseres Schema ist nicht anzuzweifeln, darum verzichte ich auf die Einzelanalyse. Interessant ist, daß auch hier wie in Jes. 14 ein zweites Klagelied eingeschoben oder vielmehr angehängt ist, dessen Einleitungsworte (v. 29 ff., besonders 32\*) jedoch selbst in strengen elegischen Versen gehalten sind. Als wichtige neue Beobachtung ist hervorzuheben, daß das Schema hier trotz großer Hindernisse und unter Beeinträchtigung der Schönheit der Verse durchgeführt ist. Damit ist einerseits bewiesen, daß als das Entscheidende und Charakteristische an dieser Versart nicht eine bestimmte Länge der Glieder, nach Worten, Hebungen, Silben abgezählt, erschien, sondern das Verhältniß des ersten Gliedes zum zweiten, das Ueberwiegen desselben, die Geltung des zweiten als eines kürzeren Nachhalls. Sodann aber läßt sich daraus schließen, wie wichtig dem Propheten die Anwendung dieser Versform für das beabsichtigte Klagelied erschien, wie wenig er desselben dabei meinte entzathen zu können.

Dennoch hat Ezechiël sich in der Folge nicht mehr so lästigen Zwang auferlegt. Die Auflockerung der Versform, die wir in c. 27 beobachteten, ist die Ueberleitung zu nur ganz partieller Handhabung derselben in den folgenden gleichartigen Partien. In dem folgenden Capitel bleibt Ezechiël im Ganzen in dem angestimmten Tone, die Einführung des Ausspruchs über den Fürsten von Tyrus ist zuletzt dasselbe : *יְהוָה אָמַר אֲדֹנָי יְהוָה* <sup>1)</sup>, das wir in 27, 3 dicht vor den Anfangsworten der eigentlichen קִינָה lesen. Als solche wird nun zwar der Abschnitt 28, 1 ff.

<sup>1)</sup> Anders 19, 1; 26, 17.

nicht hingestellt, es fehlt ihm auch die wesentlichste Bedingung dafür, die Darstellung des Sturzes als eines bereits vollzogenen, als Todesfall empfundenen und beklagten; und dem entsprechend erweist es sich auch als Unmöglichkeit, das Stück nach unserem Schema abzuthemen. Dennoch darf es nicht verschwiegen werden, daß einige Absätze als „elegische“ Verse zu lesen sind und in einem zusammenhängenden Klageliede nicht anders aufgefaßt werden könnten. Man theile vor allem nur 9<sup>a</sup>, 9<sup>b</sup>, 10<sup>a</sup> bei Zaqeph qaton und Tiphcha, um sich davon zu überzeugen, wenn man auch finden wird, daß die Einschnitte sehr schwach sind. Ich meine die Erscheinung daraus erklären zu müssen, daß der Prophet die Stücke uno tenore schrieb und der Tonfall des Klageliedes ihm so im Ohre lag, daß die Worte sich mehrfach swanglos in ihn fügten. — Mit v. 11 f. aber wird ein neues Klagelied in gewohnter Weise angekündigt, das der Hauptbedingung, den Sturz als vollzogen darzustellen, entspricht. Aber auch hier macht der Prophet zunächst gar keine Anstalten, in den Rhythmus des Klageliedes einzulenken, und vergebens wäre das Bemühen, mehr als leise Anklänge daran aufzuzeigen. Aber nicht bis zum Schluß. In v. 18 und 19 faßt er noch einmal die Schuld und die Strafe des Königs von Tyrus zusammen, greift nun klar und fest den Rhythmus des Klageliedes auf und führt das Stück in 5 scharf geschnittenen Versen zu Ende. Damit gar kein Zweifel bleibe, lautet der letzte Vers ebenso wie der Schlußvers von cap. 27.

Noch einen Schritt weiter geht die Auflösung in dem letzten Stücke, welches als קָרָא angekündigt wird, in 32, 1—16. Auch die Fiction des eingetretenen Todes ist hier aufgegeben<sup>1)</sup>, und was den Vers anbetrifft, so ist fast

---

<sup>1)</sup> Schon in den ersten Worten, die ja auf das wirklich bereits Geschehene gehen, nicht erst in v. 8. (Smend.)

durchweg ein ganz anderer, gleichschwebender, meist zweigliedriger Vers mit auffallender Genauigkeit eingehalten <sup>1)</sup>). Aber auch hier steht es anders mit dem Schluss. Von v. 12 an tritt nach einem kurzen Vorschlag der Vers des Klageliedes ein. Die ersten drei Verse wird man leicht erkennen (Trennung bei dem Zaqeph qaton), der vierte, 13<sup>r</sup>, könnte Zweifel erregen, doch spricht für Streichung des zweiten לא הִלֵּלְתָם nicht nur die Entbehrlichkeit, sondern auch die singularische Form. In der Peschta fehlen diese Worte. Vers 14 will wieder nicht stimmen, v. 15 läßt sich nicht ohne Schwierigkeit in zwei richtige Verse theilen (Vertheiler Zaqeph, Cäsur bei Rebia und Athnach), und bei beiden wage ich nicht zu behaupten, daß es früher besser damit gestanden habe. So verläuft dieses letzte Klagelied in jeder Beziehung im Sande, wie in der Haltung und Ausprägung des Gedankens, so auch in der dichterischen Form, und es gehört allerdings eine so nachdrückliche Versicherung, wie Ezechiel sie in v. 16 gibt, dazu, uns glauben zu machen, daß wir es wirklich mit einem Klageliede zu thun haben.

Als letztes, bei dem nun folgenden Stücke v. 17—32, das Ewald und Smend unnöthigerweise als Grablied von dem Trauerlied unterscheiden <sup>2)</sup>), schwindet auch die gewohnte Einleitungsformel, das שא קנה ואמר, und ein bloßes נִיָּה nimmt die Stelle ein. Dennoch flackert auch in diesem Stücke gelegentlich noch der begrabene und verschüttete Rhythmus auf in dem סִבִּיבוֹתָי קִבְרוֹתַי (v. 22, und nur in dem Suffix verschieden v. 24, 25, 26), das jedesmal mit der vorhergehenden Aufzählung einen elegischen Vers

<sup>1)</sup> Vgl. besonders v. 4. 5. 7. 8. Kein einziger Vers läßt unser Schema zu.

<sup>2)</sup> In Wirklichkeit könnte es dem Inhalte nach nur allenfalls die קנה sein, die v. 1—26 nicht ist.

bilden könnte und in seiner dumpfen Wiederholung an ähnliches in cap. 27 anklängt<sup>1)</sup>.

Wir können also bei Ezechiel, der überhaupt in der hebräischen Prophetie die allmähliche Auflösung ihres Bundes mit der Poesie einleitet, in auffallender Stetigkeit durch vier aufeinander folgende Stücke hindurch auch die allmähliche Auflösung der Form des Klageliedes verfolgen. Und doch lebt sie später in Jes. 14 nicht, wie Ewald behauptet, an dem Vorbild von Ex. 10 oder auch 32, 1—16, sondern gerade an dem fast formlosen Stück Ex. 32, 17 ff. wieder auf, ein Beweis, wie wenig der Verfasser für die Form eines Lehrmeisters bedurfte.

Wenn wir nun ferner sehen, wie bei Ezechiel keine anderen Stücke als nur eben diese, mit קִינָה bezeichneten, diese Versform aufweisen<sup>2)</sup>, wenn wir sie dagegen von ihm gleichzeitig mit der Abfassung des Buches der Klagelieder in typisch festem Gebrauch eben hierfür finden: so ist damit der Beweis erbracht, daß er diese Form für das Klagelied als längst überliefert vorfand und darauf rechnen durfte, durch diese gewohnten Klänge besonders tiefen Eindruck hervorzurufen. Daß dies kein Irrthum ist, soll zunächst aus einigen Stücken des Propheten Jeremia bewiesen werden.

Das Wort קִינָה findet sich bei ihm 3 mal, 7, 29; 9, 9. 10. In der ersten Stelle wird der Aufforderung, ein Klagelied anzustimmen, in Worten keine Folge gegeben, sie ist an Zion gerichtet, Gott aber fährt sogleich in der Rede fort. In cap. 9, 9 dagegen heißt es: „Ueber die Berge will ich Weinen und Weheruf (קִינָה) erheben, und über die Auen der Steppe ein Klagelied: daß sie verbrannt sind, von Niemand durchwandert, und keiner Heerde Stimme vernehmen.“ Und nun wird man in dem folgenden Abschnitt

<sup>1)</sup> S. übrigens über קִינָה weiter unten.

<sup>2)</sup> So ist gleich die קִינָה in cap. 17 ganz anders gebaut.

s zu Ende von v. 10 den Rhythmus des Klageliedes deutlich erkennen. In nur 3 klaren Versen nach unserem Schema wird die Rede Jahve's zu Ende geführt <sup>1)</sup>, bis in v. 11 die Frage eingeworfen wird, wer denn den Rathschluss Jahve's verstehe. — Viel charakteristischer aber und umfangreicher ist das folgende Stück, von v. 16 an: So spricht Jahve Zebaoth: Merket auf und rufet die Klageweiber (מְקַוְוֹת), daß sie kommen, und zu den weisen Frauen (חַכְמוֹת) sendet, daß sie kommen: daß sie eilends heben über uns den Weheruf, und unsere Augen rinnen von Thränen und unsere Wimpern triefen von Wasser.<sup>a</sup> Man erkennt deutlich gleichschwebenden Rhythmus. Aber auch wenn inzwischen nach einer Pause die Weiber gekommen, so heben nun die gebrochenen Rhythmen des Klageliedes an, sogleich auch im Beginn des zweiten Gliedes das וְיָקֵם und die Klage ergießt sich in zwei solchen Versen in v. 18. Dann bricht sie ab, und in gleichschwebenden Versgliedern folgt eine neue Aufforderung (v. 19): „Denn höret, ihr Weiber, das Wort Jahve's, und euer Ohr nehme auf das Wort seines Mundes; und lehret eure Töchter den Weheruf, und eine die andere das Klagelied (קִינָה).“<sup>a</sup> Und nun folgt ein echtes Klagelied in den gewohnten Versen, deren Ende bis zu Ende von v. 21 folgen, um dann ganz scharf wieder gewöhnlichem Tonfall Platz zu machen. Das וְיָקֵם zu Anfang von v. 21 ist mit LXX (Ew., Graf) zu streichen. Es ist Glosse zu v. 19 und will darauf aufmerksam machen, daß v. 20 f. eben das Klagelied enthalten, ist also obendrein an die falsche Stelle gerathen. Das וְיָקֵם zu Anfang von v. 18 und 20 ist nicht zu übersetzen, vielmehr bloße Einführung der citirten directen Rede (cf. Ges. Thes. sub B. b.) <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Anfang mit וְיָקֵם, die Cäsuren der 3 Verse sind richtig mit Zaqeph und Tiphcha bezeichnet.

<sup>2)</sup> Zweifelhaft könnte dies nur für v. 18 erscheinen, wenn man dort die directe Rede erst mit dem וְיָקֵם beginnt; doch setzt der Rhythmus schon mit Anfang des Verses ein.

Die Stelle ist durchschlagend, wir müssen deshalb hier einen Augenblick innehalten, um aus ihr die unabweisbaren Folgerungen zu ziehen. Im ganzen A. T. wird an dieser einzigen Stelle jenes hochwichtigen Bestandtheiles aus dem Apparat des feierlichen Leichenbegängnisses, der Klageweiber, **מקוננות**, Erwähnung gethan, denn in den **קשרות** neben den **כלי-קשרים** in II. Chr. 35, 25 haben wir es mit einer starken Verallgemeinerung zu thun. An unserer Stelle erscheinen sie durchaus als Klageweiber von Profession, die herbeigerufen werden, wo man sie nöthig hat, um eilends die **קנה** anzustimmen; nicht sind es die Weiber der Familie, des Ortes, die vorkommenden Falles dieses Geschäft übernehmen. In Parallele zu dem **מקנת** steht der Ausdruck **חכמות** „die weisen Frauen“, auch nur hier im A. T. zu finden (anders Jud. 5, 29). Diese Bezeichnung giebt eine sichere Gewähr dafür, daß es sich bei ihrem Amte nicht bloß um gewohnheitsmäßig handwerksmäßiges Gebahren, schmutzigen, zerlumpten Aufzug, Schmerzensgesten, Heulen, Ausrufe handelt, sondern um eine wirkliche Kunst, und in der **קנה** um ein wirklich gesungenes Lied mit vernünftigen, in Worten niedergelegtem Inhalt, dichterischer Form und musikalischer Composition. Das wird ferner bestätigt durch die Aufforderung in v. 19. Die Weiber sollen horchen auf das Wort Jahve's durch des Propheten Mund und dann die **קנה** einander gegenseitig und jede ihre Töchter lehren, die in den folgenden Versen gegeben wird. Es ist also ein neues, kunstvolles Klagelied, was sie den alten, die sie bereits können, hinzufügen und weiter verbreiten und vererben sollen; sie haben Ursache aufzuhorchen, wo dergleichen zu hören ist. Ist aber die dichterische Form dieses Stückes dieselbe wie desjenigen in v. 18, das höchst wahrscheinlich den Klageweibern selbst in den Mund gelegt ist; finden wir ferner, wo immer eine **קנה** citirt wird, diesen selben Rhythmus wieder, so ist dies eben der feststehende Rhythmus der eigentlichen **קנה**, be-



gründet auf eine stehende Melodie, die ihm in einer längeren und einer nachfolgenden kürzeren *musikalischen* Phrase genau entsprach. Das ist ein sicherer Schluss, mögen wir auch über die Art der Musik gar nichts aussagen können. Nur der Umstand, daß es für die kunstvolle Leichenklage eine solche stehende Melodie gab, und daß diese Melodie auch den Text in so charakteristische Rhythmen zwang, läßt es begreifen, wie die Propheten, wenn sie mit ihren Klagen einen recht tiefen Eindruck machen wollten, sogleich in diese Versform übergehen. Weckten sie doch mit diesem Tonfall in den Herzen aller Hörer die Erinnerung an ernste Tage und Stunden, in denen sie um die Leichen ihrer Angehörigen standen und mit trauerten und klagten.

Für die hier vertretene, mir vor jeder Vergleichung unzweifelhaft gewordene Auffassung fand ich in vielen Stücken eine höchst willkommene Bestätigung aus dem frischen Leben der heutigen Orientalen in einem auch sonst ungemein inhaltreichen und wichtigen Aufsätze von Wetzstein <sup>1)</sup>. Während sonst der Ritus der Leichenklage, von dem Koran ungern gesehen, bei den verschiedensten orientalischen Stämmen immer mehr in Verfall geräth und insbesondere die lautlichen Aeußerungen meist nur noch in inartikulirten Tönen oder kurzen Rufen und Formeln bestehen, hat hierin wie in vielen anderen Dingen (vgl. Wetzstein's Excuse zu den Commentaren von Delitzsch) Syrien in der Umgegend von Damaskus, Dscholân, Haurân u. s. w. alte Sitte treu bewahrt, sodaß

---

<sup>1)</sup> „Die syrische Dreschtafel“ in Bastian's Zeitschrift für Ethnologie 1878. S. 270 ff, 5) „Die Tafel als Paradebett“ S. 294 ff. Die Nachweisung des Aufsatzes, der leider an so entlegener Stelle erschienen ist, und vor allem mit einem Titel, unter dem nicht leicht Jemand dergleichen suchen wird, verdanke ich der Güte Gilde-meister's.

vielfache unmittelbare Uebereinstimmung mit dem Alten Testament sich nachweisen läßt. Dort ist bei Juden, Mohammedanern und Christen aller Schattirungen in Stadt, Dorf und Zelt, eine im ganzen identische, sehr umständliche Leichenklage in Gebrauch, aus deren Beschreibung ich das für unseren Zweck Wichtige heraushebe.

Die vollständige Leichenklage dauert 7 Tage und wird täglich mindestens einige Stunden von den dazu bestimmten Weibern erhoben. In den Städten, vor allem in Damaskus, giebt es einen vollständigen, zufünftmäßig geschulten Weibchor, die *latšamát*, „die sich ins Antlitz schlagen“, denen der Chor der weiblichen Verwandten u. s. w. respondirt. An Stelle dieses ganzen geschulten Chores, von dem abwechselnd eine die Vorsängerin zu machen pflegt, tritt auf dem Lande eine berufsmäßige Solosängerin, die *kauwála*, „die Sprecherin, Dichterin“, selten von einer oder zwei anderen unterstützt. Sie „muß eine gebildete Stimme, einen reichen Vorrath von Nänien und ein gutes Gedächtniß haben, damit sie sich nicht auffällig wiederholt, was bei einer vollständigen, also siebentägigen Klage nichts Leichtes ist, wenn diese auch des Tags auf 2 $\frac{1}{2}$  Stunden beschränkt wird. Doch fehlt es im Lande nicht an solchen Sängeriunen, weil ihr Beruf sehr einträglich ist. Die Nänie, . . ., welche immer die poetische Form, Metrum und Reim haben muß, besteht meistens aus einem Doppelvers, doch auch aus 3 und 4 Verszeilen und ist — abgesehen von ihrem oft größeren, oft (besonders wenn es Stegreifverse) geringeren poetischen Werthe — dem Sinne nach etwas Abgeschlossenes, ein fertiges Bild. Nach jeder Nänie erhebt der Chor den Weheruf. Dasselbe geschieht, wenn das Klagelied aus einer längeren Ode bestehen sollte, nach jeder einzelnen Strophe. Zum Chore gehören sämtliche Frauen, welche den Ring um das Zelt bilden; sie heißen *reddádát* „die Respondirenden“ oder *neddábát* und *nauwáhát* „die Klagefrauen“. Der Weheruf, in Syrien *wélwála*,

an der Küste hin und wieder wilwál genannt, besteht aus dem bloßen Wörtchen wélt, wehe mir!“

Ich habe bis hierhin Wetzstein selbst reden lassen, weil fast jedes Wort dieses Abschnittes für unseren Gegenstand bedeutsam ist, derart, daß ich kaum erst auf das Einzelne hinzuweisen brauche. Nichts steht dem im Wege, daß die Leichenklage zu Jerusalem vor 2<sup>1/2</sup> Jahrtausenden im wesentlichen ebenso gehandhabt wurde, wie jetzt und wohl schon damals in Damaskus; die Religionsverschiedenheit wird auch damals in solchen allgemein menschlichen Dingen keinen Unterschied begründet haben. Die Unterscheidung der kauwála von den Respondirenden entspricht ganz der Bezeichnung der „weisen Frauen“ bei Jeremia, deren in Jerusalem wohl auch ein ganzer Chor vorausgesetzt werden darf wie in Damaskus <sup>1)</sup>. Dichterische Form und Melodie hier wie dort; ein Vorrath an Liedern, der im Gedächtniß gehalten wird und der Vermehrung fähig ist, schwerlich auch alle eigenes Product der Sprecherin, gerade wie Jer. 9, 19 ff. Dazu die Weherufe, wie sie uns ebenso im A. T. begegnen, so Jer. 22, 18 (I. Kön. 13, 30), vgl. dazu Wetzstein S. 298, Jer. 34, 5. Die angegebene Länge des einzelnen Klageliedes, 2—4 Verszeilen, stimmt sehr gut zu den kurzen Stückchen in Jer. 9, Ez. 26, 17 f. und manchen anderen, die noch anzuführen sind. Auch für die längeren zusammenhängenden Stücke finden sich Analogieen. Was Wetzstein von dem sinneberauschenden, grauenhaften dramatischen Apparat und der erschütternden Wirkung besonders der städtischen Leichenklage zu berichten weiß, harmonirt vortrefflich mit der Wirkung, die Jer. 9, 17 von dem Gesang der weisen Frauen erwartet, und in zweiter Linie mit der Wirkung, die sich

<sup>1)</sup> Doch brauchen darum die מקינות keineswegs im Unterschiede davon den nicht zunftmäßigen Chor der reddádát zu bezeichnen.

die Propheten von der Anwendung dieser Rhythmen müssen versprochen haben. Die Ableitung des Wortes קנה, die Wetzstein giebt, verdient alle Beachtung; er führt es auf die Stammesbedeutung „künstlich bilden, zusammenfügen“ zurück und läßt die Wahl, „ob es von der poetischen Form oder (wahrscheinlicher) von dem den Todten ausschmückenden Inhalt“ benannt ist. Auf Grund des Ausgeführten möchte ich für das erstere eintreten und vor allem darauf aufmerksam machen, daß קנה und קנן stets nur von wirklichen Klageliedern, von Kunstproducten vorkommen (was auch Ez. 2, 10 am nächsten liegt), während נה (נהה), wenn es auch in Jer. 9, 9. 19 die Parallele zu קנה hergeben muß, wenn es auch nach Am. 5, 16 נהי נהי giebt (vgl., was W. über die Kunstfertigkeit beim Weheruf S. 297 sagt), doch schwerlich den kunstvollen Klagegesang bezeichnet: so sicher nicht in Jer. 31, 15, wo die eigene Mutter ihre Kinder beweint, und noch weniger das Zeitwort in I. Sam. 7, 2, wo es am besten mit „seufzen“ wiedergegeben wird (nicht „sich versammeln“). Die Denomination von einem bloßen Ausruf ist mir bei diesem Stamm überwiegend wahrscheinlich, und damit fände der נהי seine Parallele an der wélwäla der syrischen Leichenklage<sup>1)</sup>.

Das Einzige, worin Wetzstein's Nachrichten und die angeführten Beispiele von Klageliedern mit unseren Beobachtungen nicht übereinstimmen, das sind die angewandten poetischen Formen, die Metra der Lieder. Nur eine höchst unhistorische Vermessenheit hätte das anders

<sup>1)</sup> Ges. Thes. erklärt es : clamavit נהי, נהי, was nicht wahrscheinlich. Vielleicht ist es ursprünglich Niphalbildung zu dem Ausruf נהי : נהי = „הוי rufen“, dann zur selbständigen Wurzel geworden, von der das Nomen נהי und sogar ein neues Niphal (I. Sam. 7, 2) gebildet wurde.

erwarten können. Wie bei aller Volkspoesie, so hat sich auch hier, bei größester Zähigkeit der alten Sitte, der stetig sich *gleich gebliebene Inhalt* in die mit der Zeit ebenso *stetig fortschreitenden und wechselnden Formen* der jedesmaligen Gegenwart umgegossen: hier in die gewöhnlichen Metra und gereimten Strophen der arabischen Poesie <sup>1)</sup>. Dafs vor 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Jahrtausenden auch in Damaskus der im alten Testamente nachgewiesene Klageliedvers gesungen wurde, kann man allenfalls vermuthen: dafs sich heute keine Spur davon mehr finden *kann*, darf man mit weit größerer Sicherheit behaupten.

Nachdem so, wie ich glaube, die nachgewiesenen Erscheinungen ausreichende Erklärung, meine daraus gezogenen Schlüsse hinreichende Begründung erhalten, fahre ich in der Aufführung der im alten Testament vorhandenen Stücke in Klageliedform fort. Bei dem Propheten Jeremia selbst finden sich noch einige weitere, und zwar, wie nicht anders zu erwarten, in cap. 22, wo Jeremia mit wahrer eigener Herzenstrauer über die Könige von Juda klagt. Hier steigern sich, wenn auch ohne Nennung der רַבִּי, ohne dafs es sich um wirklich Todte handelte, doch einige Stellen bis zur Kunstform des Klageliedes. Es sind das 4 Verse in v. 6. 7., mit רַבִּי beginnend, durch die bekannten Accente richtig abgetheilt. Sodann 6 Verse in v. 21—23. In v. 21<sup>b</sup> ist das וְ mit LXX zu streichen, in 22<sup>a</sup> ist das zweite Glied etwas lang, in 23<sup>a</sup> die beiden Glieder gleich lang. Da diese 2 nicht regelrechten Verse von 4 anderen umschlossen werden, so wage ich es dennoch, das Stück als mit Absicht klageliedähnlich zu be-

---

<sup>1)</sup> Die deutsche Literaturgeschichte liefert dafür die schlagendsten Belege, aber auch die späteren Juden haben ihre alte poetische Form verlassen und vergessen und sich der arabischen Poetik gefügt. Wie früh ihnen jene abhanden gekommen ist, beweisen die vielfachen Textverderbnisse, die uns hier begegnen.

trachten. In beiden Stücken macht es einen besonders wehmüthig schönen Eindruck, wie Jahve gleichsam dem Königshause und Zion die Klage abnimmt und selbst eine Strafanündigung in sie einkleidet. Ich betone aber ausdrücklich, daß hier das Klagelied in eine rhetorische Form ausgelaufen ist, fast unwillkürlich angewandt, ganz anders als in cap. 9. — Gelegentliche Anklänge finden sich auch in v. 10 und 13 f., aber sie widerstreben dem Versuch ein Stück geordnet abzugrenzen.

Weitere Stücke habe ich bei Jeremia nicht gefunden.

Klagelieder kündigt mit dem Worte קָוָה an auch Amos. In cap. 5, 1 heißt es : „Höret das Wort, das ich als Klagelied über euch anhebe, Haus Israels :

Gefallen ist, stehet nicht wieder auf  
Die Jungfrau Israel.  
Auf ihren Boden ist sie hingeworfen,  
Keiner hebt sie auf.“

Zwei Verse genau nach unserem Schema, und das Lied ist zu Ende. — In cap. 8, 10 ist die Ankündigung finsterner Trauerzeit selbst in das Gewand des Klageliedes gekleidet, als wenn mit dem Worte קָוָה das Klagelied selbst heraufkäme. In v. 9 heißt es : „Und an jenem Tage, spricht der Herr Jahve,

- Lasse ich die Sonne niedergehen am Mittag  
Und verfinstere die Erde am hellen Tage  
10) Und ich verwandle eure Feste in Trauer  
Und all eure Lieder zum *Klagelied*  
Und bringe über alle Hüften das Trauergewand  
Und auf jedes Haupt eine Glatze  
Und versetze sie wie in Trauer um den einzigen Sohn,  
Mache ihr Ende wie einen herben Tag.“

Es läßt sich schwerlich verkennen, wie v. 9 noch völlig in gleichschwebenden Gliedern sich ergeht, die auch logisch sich die Wage halten, und wie dann mit v. 10 der Rhythmus des Klageliedes eintritt und jedes erste Glied das

Prädicat für das zweite mit erhält <sup>1)</sup>. In nur 3 Versen hat sich der Ton des Klageliedes erschöpft.

Endlich mit dem Worte  $\text{וַיִּבְרַח}$  führt die directe Rede eines Klageliedes ein Micha in cap. 2, 4. Es ist das die einzige Stelle, wo eine Klage angestimmt wird, ohne daß ich behaupten dürfte, daß auch hier der Prophet jenen Rhythmus angewendet habe, oder, wenn ich dabei bleibe: welches die Grenzen dieser Anwendung seien. Das Klagelied sollte eigentlich beginnen mit seinem ersten Ausruf  $\text{וַיִּבְרַח}$ , der durch das eingeschobene  $\text{וַיִּבְרַח}$  als directe Rede angekündigt wird. Aber 4<sup>a</sup>, die Einführung des Liedfragmentes, ließe sich auch, sogut das auf Zufall beruhen kann, als ein elegischer Vers bei dem Gebia theilen, und man könnte sich dafür auf Am. 8, 10 berufen. In 4<sup>b</sup> muß man fragen, ob das eingeschobene  $\text{וַיִּבְרַח}$  mit in den Rhythmus gehört — dann wird mit der Anführung des Klageliedes selbst kein rechter Ernst gemacht; oder ob es nicht mitgerechnet ist — dann bleibt zwar das Uebergewicht des ersten Gliedes noch ausreichend gewahrt, aber der Eindruck des Stückchens ist schwer geschädigt. Endlich 4<sup>c</sup> läßt sich, da in einem Stückchen von 2—3 Versen die oben gesetzte Licenz Nr. 3) nicht in Betracht kommen kann, als elegischer Vers schlechterdings nicht begreifen, und eine Umstellung, wodurch allerdings ein regelrechter Vers entstünde, wage ich nicht zu vertheidigen. Nehme ich an, daß der Text ganz in der ursprünglichen Fassung vorliegt, so muß ich zugeben, daß der Prophet eine Anwendung unseres strengen Schema nicht beabsichtigt hat, und das dann daraus erklären, daß  $\text{וַיִּבְרַח}$ , das allgemeinere Wort, voransteht,  $\text{וַיִּבְרַח}$ , wie oben ausgeführt, ein kunstmäßiges Klagelied wohl nicht bezeichnet: daß der Dichter deshalb

<sup>1)</sup> Nur scheinbar in v. 10<sup>a</sup> anders, wozu die Uebersetzung von  $\text{וַיִּבְרַח}$  im ersten Gliede zwang. 10<sup>a</sup> ist wohl nach Nr. 2) zu erklären.

in der gewöhnlichen Rede verblieben ist und den Klage-ton scharf genug durch die Rufe וָדָוָה und אֵיךְ glaubte markirt zu haben <sup>1)</sup>.

Und nun will ich von der Schwelle des prophetischen Schriftthums aus, wohin uns die Amos-Stellen geführt haben, allmählich hinabschreitend, die Stellen aufführen, an denen ohne Kundgebung der Absicht der Rhythmus des Klageliedes in zusammenhängenden Stücken sich findet; es wird sich daraus ergeben, was gewiß nicht mehr überraschen kann, daß für den Propheten, den vorzugsweise klagenden, elegischen Volksredner, dieser Tonfall ein vor andern beliebtes Mittel war, Stimmung bei dem Volke zu erwecken.

So ist in *Hosen 6, 7 ff.* die Klage Gottes über die Treulosigkeit und Verderbtheit seines Volkes in die Form eines eigentlichen Klageliedes gegossen. Nur die Darstellung *dieses Zustandes* hat diese Form, das Vorhergehende nicht. Der Text ist von dem Masorethen mehrfach falsch abgetheilt; Aenderungen, die auch durch den Sinn geboten und theilweise schon vorgeschlagen sind, werden durch die Beobachtung des Rhythmus bestätigt. Vers 7 und 8 sind klar. In v. 9 ist der Schluß des ersten Verses bei טָרִים, die Cäsur bei וְדוּדִים zu setzen, nicht über das Zaqeph hinweg bis zum Athnach fortzulesen <sup>2)</sup>. Es ergeben sich dann 2 regelmäßige Verse, auch der Sinn gewinnt. Vers 10 ist mit לְאִסְרִים zu schliessen (Vertheiler Athnach); das נִמְצָא יִשְׂרָאֵל ist zu v. 11 zu ziehen, und das וְנִבְיָא יִדְוָה in v. 11 ist zweites Subject zu נִמְצָא, wodurch Schwierigkeiten beseitigt werden. In dem kürzeren Halbvers לֹא קָצַר לְךָ

<sup>1)</sup> Zufällig sind wohl Anklänge an den Rhythmus des Klageliedes in 1, 6. 14; 2, 2.

<sup>2)</sup> Aus Nowack *Hosea* ersehe ich, daß auch Wünsche so theilt. Er hat hier Recht, die Bedenken N.'s dürften schon durch Stellen wie *Jes. 10, 9; 29, 7* beseitigt sein und sind gewiß nicht groß.



wendet sich Gott in theilnehmender Anrede zu der neuen Person Juda hin, im Uebrigen wird sich Ewald's Auffassung von קָצִיר und dem ganzen Halbvers empfehlen. Die letzten Worte בְּשׂוֹכֵי שְׂכִירָה עָמִי hat schon Ewald richtig zu cap. 7 gezogen, der Rhythmus bestätigt dies, indem sie nun mit den zwei ersten Worten von cap. 7 einen regelrechten Vers ausmachen und zwei weitere in v. 1 übrig lassen. (Haupttheiler das erste Zaqeph, Cäsuren bei dem Paschta und zweiten Zaqeph). Vers 2 enthält zwei, v. 3 einen richtig geschnittenen Vers, mit v. 4 bricht der Rhythmus ab. Es liegt also hier ein Stück von 12 tadellosen Versen vor, bei dem Zufall ausgeschlossen ist. Dafs der Gegenstand für weitere Uebertragung des Klageliedes ein sehr geeigneter ist wird man nicht leugnen können.

Bei dem älteren *Jesaja* findet sich cap. 1, 21 das אִכְרָה des Klageliedes, und mit ihm stellen sich zwei Klageliedverse nach unserem Schema ein. In 21 b ist deutlich der stärkere Einschnitt nach קָצִיר, und das erste Glied nach Nr. 1 in Ordnung. — In 22, 3. 4 liegen sicher vier Klageliedverse vor; der Form und dem Inhalt nach könnten sie dem Buche der Klagelieder selbst angehören. Vers 1 und 2 dagegen würde man nur mit Mühe und nicht fehlerlos nach dem Schema lesen können; doch muß ich, namentlich auch der Sprache und des Zusammenhangs wegen, vermuthen, daß v. 3 und 4 in späterer Zeit wegen der klageliedähnlichen Haltung von v. 1. 2 hier eingeschoben sind, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann. — In cap. 23 — die jesajanische Abfassung lasse ich hier dahingestellt — gehört das Fragment aus dem Liede von der vergessenen Buhlerin hierher. Die Art der beiden Verse, die v. 16 bilden, ist wie 1, 21. b. Das Lied ist gewifs ein spottendes Klagelied über die quasi-Leiche gewesen, und unser kleines Fragment schließt alles eher in sich, als daß der Buhlerin ihr Singen so gut helfen werde, wie Tyrus sein erneuter Handel. Es ist eben nur Hohn. Wir sehen also,

dafs auch der Volksmund sich des Klageliedes zu anderen Zwecken bemächtigt hat.

Bei *Obadja* finden sich zwei kleine Stücke, die in unserem Rhythmus verlaufen; beide lösen sich scharf aus der Umgebung los. Das zweite, v. 12—14, würde aus 8 Versen bestehen, deren zweites Glied mit einer Ausnahme (14a) von dem stereotypen קָזַם אִדְּוֹ (זָרָה אֶמְכֹרֶוּ) u. s. w.) gebildet wird. Es scheint hier die Annahme nicht ausgeschlossen, dafs ein formell gleicher Effect durch ein materiell ganz verschiedenes Motiv herbeigeführt ist; doch läfst der Gegenstand auch die Form des Klageliedes als beabsichtigt zu. — Dagegen ist das erste Stück, v. 6, 7, ein aus 4 Versen bestehendes, nach Inhalt und Form ursprüngliches, mit dem charakteristischen קָזַם eingeleitetes Klageliedchen <sup>1)</sup>. Dafs auch aus diesem Zusammenhange unter Zerstörung des rhythmischen Baues Stücke in Jer. 49 sich wiederfinden, dürfte als ein neues Moment für die wesentliche Priorität von *Obadja* zu betrachten sein <sup>2)</sup>.

Weiter darf ich nicht übergehen ein Paar von Propheten, bei denen eine gewisse Abschwächung in dem Gebrauche unseres Schema zu spüren ist, es sind das *Nahum* und *Zephanja*. Beide gebrauchen das Schema nicht mehr so absichtlich, nicht in so specifisch geeigneten, noch in so scharf abgegrenzten Stücken, es fließt ihnen mehr unwillkürlich mit ein. Man könnte diese Erscheinung gegen den eigentlichen Kern dieser Abhandlung ins Feld führen, wenn nicht durch die große Zahl als Klagelieder ausdrücklich bezeichneter Stücke die Thatsache selbst, dafs dieses Schema das des wirklichen Klageliedes war, unerschütterlich feststände, und wenn nicht andererseits in den besprochenen prophetischen Stücken jeder Schritt, der weiter

<sup>1)</sup> In 7a das לָזַם zu streichen?

<sup>2)</sup> Wofür ich mich auch in Jahrb. f. deutsche Theol. 1878 S. 456 entschieden habe.

von dem realen Vorbilde abführt, in so ununterbrochener Stufenfolge belegt werden könnte. Einen der am weitesten vorgeschobenen Posten nehmen eben die beiden zuletzt genannten Propheten ein, bei denen der elegische Tonfall öfter auftaucht und verschwindet. Ich will nicht unterlassen, die Hauptstellen zu erwähnen. — Im Buche Nahum läßt sich 2, 1—3 in 7 erträgliche Verse (meist mit etwas gedehntem ersten Gliede) theilen, der Sinn ist ein dem Klagelied wenig adäquater, Strafandrohung für Assur mit gleichzeitiger Heilsverheißung für Israel. Im einzelnen besteht v. 13 aus zwei ganz correcten Versen. Endlich scheint der Schluß 3, 18. 19 in 5 Klageliedverse auszu-  
 laufen, der letzte allerdings mit künstlicher Cäsur, der vor-  
 letzte nicht scharf geschnitten. Der Sinn dem Klagelied  
 wohl angemessen. — Dem Propheten Zephanja ist dieser  
 Rhythmus noch mehr in Fleisch und Blut übergegangen.  
 So in 1, 4—5, einzelne Verse hier und da. In 2, 12 be-  
 ginnt ein zusammenhängendes Stück, das mit Absicht so  
 gehalten sein wird, die Verkündigung der Verwüstung  
 Ninive's, in der dem Klagelied verwandte Klänge sehr  
 häufig sind. Es sind 9 meist gute Verse; nur v. 14c will  
 nicht recht stimmen, in dem Schlußvers, 15d, ist der Vers  
 bei dem Tiphcha zu theilen. Das Schlußcapitel endlich  
 verläuft fast ganz in unserem Rhythmus, nur dafs er nach-  
 lässig gehandhabt ist, und immer wieder die Kette reißt.  
 So gleich v. 2, nachdem v. 1 mit seinem םׁׁ so schön den  
 Ton angegeben und den Rhythmus scharf aufgegriffen hat.  
 Stücke, die entschiedenere Haltung aufweisen, sind etwa  
 v. 7—8, 13—16, und der Schluß v. 19—20. Ich muß, um  
 nicht unvorsichtig zu erscheinen, in solchen Stücken die  
 Wahl freigeben, ob Zephanja das Schema gewollt und nur  
 nachlässig angewandt hat, oder ob sich ihm unwillkürlich  
 die Rede meistens so ergoß. Zu seiner finsternen, dumpfen  
 Art paßt jedenfalls der Ton des Klageliedes besonders gut.

Endlich noch das Buch Deutero-Jesaja. In seiner *enarratio metrica* des Jesaja gibt Gietmann für cap. 45, 14—25 <sup>1)</sup> und cap. 47 den *versus hendecasyllabus* an, worunter er den Vers von Thr. 1—4 und Jes. 14, 4 ff. versteht. Nur zum Theil hat sich mir diese Beobachtung bestätigt, zunächst insofern, als sich hier allerdings und, soweit auch ich sehen kann, nirgend anderwärts in dem sonst der Form nach ziemlich gleichmäßig gehaltenen Buche der betreffende Vers vorfindet. Aber auch nur mit einiger Regelmäßigkeit durchgeführt ist der Vers in dem ersten Stücke nicht. In c. 45, 14—25 sind es im Grunde nur wenige Verse, die eine sichere Theilung nach unserem Schema gewähren, v. 17 mit zwei, v. 25 mit einem Verse, daneben nur einzelne Theile der masorethischen Verse, während das Gleichgewicht durch andere Rhythmen sogleich wieder gestört wird. Von bewusster Anwendung der Form des Klageliedes kann demnach hier keine Rede sein, wie denn auch der Inhalt in keiner Weise dasu auffordert. Anders steht es mit cap. 47. Da klingt uns in v. 1 in der Anrede an die Jungfrau, Tochter Babel, sogleich das Klagelied entgegen, und wir werden, wenn auch hier spottweise, lebhaft erinnert an die Klage um Jerusalem in dem Buche der Klagelieder, daneben an die Klagelieder Ezechiels. Aber wie bei den späteren Stücken dieses Propheten, so ist auch hier die Form nicht ängstlich gewahrt, sondern bricht nur an den Hauptstellen, von dem Inhalt fast unwillkürlich geschaffen, hindurch. So besteht v. 1 aus 3, v. 5, ganz gleichen Inhalts, aus 2 Klageliedversen; v. 8 bietet 3 schon weniger scharf geschnittene Verse; v. 10 f. 6 ziemlich gute, und v. 14 faßt zum Schluß den Rhythmus energisch auf und läßt das Klagelied in 5 guten Versen ausklingen. Dazwischen scheint es hie

---

<sup>1)</sup> So S. 25, S. 61 der Druckfehler : 46.

und da, als wenn wir es nur mit verwischten, verschwimmenden Klageliedrhythmen zu thun hätten, dann wieder treten ganz andere Rhythmen ein.

Die Thatsache, daß nur hier im Buche des Deuteroseaja die Form des Klageliedes sich findet, steht in schönster Congruenz mit der anderen, daß dieses Stück auch dem Inhalte nach in dem ganzen Buche das einzige Klagelied genannt werden kann und in der Stimmung wie in dem Verhältniß des Propheten zu dem Gegenstand seiner Rede von allen anderen sich scharf abhebt <sup>1)</sup>.

Soweit meine Beobachtungen in den prophetischen Büchern. Daß sich gelegentlich dazu noch ein Nachtrag wird liefern lassen, wage ich nicht zu bezweifeln: doch ist, hoffe ich, mit obiger Aufzählung annähernde Vollständigkeit, wie beabsichtigt, so auch erreicht.

Ich schliesse die Reihe mit dem einzigen Stücke aus dem Buche der Psalmen, das sich völlig ebenbürtig jenen zur Seite stellt. Ein eigentliches Klagelied auf den Tod eines Menschen findet sich in dieser Sammlung subjectiv-lyrischer Gedichte nicht. Zur übertragenen Anwendung des Klageliedes gehören folgende Bedingungen, die in den oben angeführten prophetischen Abschnitten, soweit sie sicher erkannt werden können, mit ganz unwesentlichen Ausnahmen, erfüllt sind: 1) Ein unwiderruflich abgeschlossenes, irreparables Geschehen, auf das nur rückwärts geblickt wird, während der Blick in die Zukunft im wesentlichen ausgeschlossen ist, 2) was damit gegeben ist: scharfe Unterscheidung des Klagenden von dem Objecte seiner Klage. Dem entsprechen weder die persönlichen Klagepsalmen, in denen die zweite Bedingung, noch die nationalen, in denen die erste regelmäßig verletzt wird, da sie alle den Blick in die Zukunft richten, keine gleichsam liturgische

---

<sup>1)</sup> Man wird hiergegen cap. 58 unmöglich anführen können.

Haltung haben. Aber ein Psalm schlägt mit Bewußtsein in dramatischem Interesse den Ton des Klageliedes an, das ist Ps. 137. Ein frohes Lied fordern die Gewalthaber, aber nur Leichenklage um Zion tönen Mund und Saiten, und so erklingt die Antwort der Gefangenen sogleich in Gestalt eines Klageliedes um Jerusalem, in dem die Schreckensbilder des ים ירושלים wieder heraufsteigen. Und wie es ausgeklungen, da richtet sich der Blick wieder zurück auf die Unterdrücker und die Gegenwart, und ein Fluch gegen Babel schließt das Stück. Mit וַיִּבְרַח beginnt die Antwort der Gefangenen in v. 4, damit auch tritt das Schema des Klageliedes fest und sicher ein, bis zum 8. Verse hin, wo die Anrede כה-כבל wieder auf die Gegenwart hinlenkt. In 6 ganz unbezweifelbaren Klageliedversen hebt sich so der Kern des Psalmes von Einleitung und Schluß ab, ein schlagendes Beispiel von dem spezifischen Charakter, der dieser Versform beiwohnt.

Aber es gilt nun auch die Ausnahmen ins Auge zu fassen; die Fälle, in denen die Form des Klageliedes sich findet, ohne daß ihr der Stoff entspräche, und weiterhin etwaige Klagelieder, die doch die hergebrachte Form nicht aufweisen.

Stücke der ersteren Art finden sich in dem Buche der Psalmen nicht selten, wie schon von Anderen bemerkt worden. So constatirt Ewald den „Langvers“, Delitzsch das „Cäsurenschema“ bei manchen Psalmen oder Theilen derselben: umfassendere Beobachtungen der Art finden sich bei Gietmann und besonders bei Ley. Wenn der letztere für diese Stücke einen besonderen Vers, den Dekameter, im Unterschied von seinem elegischen Pentameter, annimmt, so sind formelle Gründe, die hier allein entscheiden können, dafür nicht beizubringen, wie denn auch keineswegs jedesmal Verspaare, dem Ley'schen Dekameter entsprechend, sich in jenen Psalmen zusammen-

abfließen lassen <sup>1)</sup>. Genauere Erkenntniß des uns beschäftigenden Verses aber gebietet eine scharfe Sichtung der von Ley aufgeführten Psalmen, zumal dieser nicht weniger als 8 rhythmisch ganz verschieden wirkende Verse unter dem Begriff des Dekameters zusammenfaßt.

Obenan muß Ps. 42—43 stehen <sup>2)</sup>, weil bei ihm die Möglichkeit nicht abzuweisen ist, daß der Dichter mit Bewußtsein die Form des Klageliedes als seinem Stoffe, dem eines persönlichen Klageliedes, entsprechend gewählt hat. Der Beweis für diese Möglichkeit liegt vor in Threni 3. Auch dort ist Subject und Object der Klage identisch, mischt sich die Hoffnung auf eine bessere Zukunft ein; andererseits zeigen uns 42, 5. 7; 43, 3 genügende Spuren auch objectiver Verluste. Das Stück ist weit überwiegend in 10 Versen nach unserem Schema, aber mit sehr leichter Cäsur, geschrieben, der Kehrsvers (v. 6. 12; 43, 5) besteht aus zwei Versen, deren zweitem noch ein drittes Glied (שְׁעוּרָה סֵנִי וְאֵלֶּיךָ) hinzugefügt ist <sup>3)</sup>.

Die übrigen Stücke mögen nach der Psalmzahl geordnet folgen. Größere Kürze empfiehlt sich bei diesem Appendix von selbst. Am leichtesten erkennbar und am allgemeinsten erkannt ist Ps. 19, v. 8 ff. Ueber die Frage, wie weit diese Versform reiche, herrscht große Meinungsverschiedenheit <sup>4)</sup>. Meine Abtheilung stimmt bis v. 14 mit

<sup>1)</sup> Vgl. Ley S. 52 f. 45 ff., Gietmaun S. 85.

<sup>2)</sup> Erkannt von Ewald und Ley.

<sup>3)</sup> Vers 1 a (bis zum Athnach) stimmt nicht; in 1 b die Cäsur beim Niphcha. In 3 b die Cäsur beim Rebia. v. 5 gibt zu Bedenken Anlaß: ich würde versuchen, in a und b die Cäsur vor עָלֵי und עָךְ zu setzen. In v. 7 schließt a mit אֶזְכְּרֶךָ. v. 9 stimmt nicht. v. 11 a a hat nur zwei Worte (etwa zu lesen: בְּקִרְבָּנִי רָעוּתָהּ בְּעֵצְמוֹתַי). 43, 1 b scheint unvollständig. In 4 a ist das zweite Glied zu lang, in 4 b das dritte Glied etwas kurz. Trotz dieser Bedenken glaube ich nach reiflicher Ueberlegung an beabsichtigte und ursprünglich vorhandene Regelmäßigkeit.

<sup>4)</sup> Schlimme Verwirrung stiftet hier Ley (S. 256 f.). Vgl. übrigens die bekannten Autoren.

der von Delitzsch, ich erkenne bis dahin 12 klare Verse nach unserem Schema, nur 11 a und b nach Nr. 2 zu erklären. In v. 15 dagegen ist der Verstheiler nicht zu verlegen: ich sehe darin einen abschließenden Vers wie den Kehrvers 42, 6 u. s. w., gebildet durch Hinzufügung eines dritten Gliedes.

In Ps. 27 scheinen v. 1—10 nach unserem Schema gebaut zu sein. Etwas schwierig 2a und 7; schwieriger v. 6, aus dem mit der Bickell'schen Vermuthung  $\text{לִידוֹה}$  statt  $\text{לִידוֹה}$  drei wenig befriedigende Verse zu machen wären. Dagegen sind v. 8 und 9 dadurch herzustellen, daß von v. 9 die Worte  $\text{אֵל הַסֶּחַר מִמֶּנִּי}$  ( $\text{סֶנִּיךְ}$  zu streichen) zu v. 8 gezogen werden. Es entstehen dann 4 gute Verse, und auch der Sinn gewinnt. Von v. 11 an tritt ein anderer Vers ein<sup>1)</sup>.

In Ps. 65 hat Delitzsch richtig ein Stück nach unserem Schema abgegrenzt, die Verse 5—8, 5 Verse enthaltend und einen sechsten, v. 8, wiederum mit Hinzufügung eines kurzen dritten Gliedes. Wenn nun Gietmann es fertig bringt, den ganzen Psalm nach dem versus hendecasyllabus abzutheilen (S. 108), so beweist er eben damit, daß auch bei seinem System alles möglich ist. Die Verse, mit  $\text{אֲשֶׁר־י}$  beginnend, heben sich in ihrem ruhigen Lob Gottes klar aus dem Zusammenhang heraus.

In Ps. 84 scheint zu Anfang ein zusammenhängendes Stück vorzuliegen. Vers 2 und 3 bieten drei gute Verse, v. 5 und 6 je einen. Vers 4 gibt zuerst einen guten Vers (zweites Glied  $\text{לֵה קָן וְדָרוֹר}$ ); die zweite Hälfte des Verses ist dreigliedrig: die richtige Lösung der Schwierigkeit nach Sinn und Metrum hat Ley gefunden (Stud. u. Krit. 1877, S. 508), indem er  $\text{אֲשֶׁר־אֶפְרַחֶיהָ}$  streicht und so einen zweiten guten Vers gewinnt. „Die Schwalbe, die bei den

<sup>1)</sup> Hier wie anderwärts muß Ley zwischen seinen Dekametern ungezählte Halbverse stehen lassen.



Heiligthümern Jahve's nisten darf, ist glücklich gegen den **Sänger, der fern sein muß.** V. 7 ist vielleicht als vermehrter Schlufsvers zu betrachten. Weiter vermag ich hier den Vers nicht zu verfolgen und verweise dafür auf Bickell und Gietmann.

*Ps. 101* ist ganz in unserem Schema gehalten, ziemlich allgemein beobachtet <sup>1)</sup>).

Endlich ist unser Rhythmus besonders häufig in der Reihe der **שירי התעלות**, *Ps. 120—134*, derart, daß sie nothwendig gemeinschaftlich in Betracht gezogen werden müssen. Es hat mir zwar mit meinen beschränkteren Mitteln nicht gelingen wollen, wie Bickell die ganze Reihe aufser *Ps. 132* nach diesem Schema zu erklären <sup>2)</sup>, noch auch wie Gietmann und Ley bestimmte Psalmen diesem, andere ebenso bestimmt verschiedenen anderen Schemata zuzuweisen <sup>3)</sup>: ich will mich darauf beschränken, das thatsächlich nach unserem Schema zu Beobachtende anzuführen.

In *Ps. 120* widerstreben dem Schema nur v. 2 und 5; in beiden liegen Textänderungen zur Herstellung desselben nicht fern.

In *Ps. 121* sind v. 1. 2 anders gebaut; am Ende von v. 7 darf nicht mit Ley nach LXX ein **ידחה** eingeschoben werden.

<sup>1)</sup> Ewald constatirt nur „meistens lange Versglieder“, ganz richtig wieder Delitzsch gegenüber den Velleitäten von Ley, Bickell, Gietmann. Vers 1 und 2a sind nicht ganz in Ordnung. LXX ziehen **אֶתְּוֹרָה** zu v. 2 und lassen ein **י** folgen; der Versbau würde dann befriedigen, der Sinn, wie mir scheint, verlieren. Vielleicht statt **יְדַחֵהוּ** bloß **י** zu lesen, statt **אֶתְּוֹרָה** in v. 2 **י**. v. 8a nach Nr. 2, nicht ganz leicht. Daneben 11 gute Verse.

<sup>2)</sup> Hier bei Bickell das Schema 7, 5, 7, 5 u. s. w., für diese Stücke auch von Gietmann statt seines hendecasyllabus angenommen.

<sup>3)</sup> Interessant ist es zu sehen, wie Ley 127 und 130 als Hexam. auffaßt, die Gietm. nach 7, 5 construirt; Gietm. 123, 125, 134 als heptas., 128 als hexas., Ley diese sämmtlich als dekam. und pentam. aufführt.

In *Ps. 122* sind die Verse 2, 4 (2 Verse), 6, 7, 9 nach unserem Schema zu lesen, die Verse 1, 3, 5, 8 nicht.

*Ps. 123* bietet nur in v. 1 und Ende v. 2 Spuren. Delitzsch theilt ihn nach dem Cäsurenschema.

In *Ps. 124* würde die Hälfte der Verse : 1, 2, 5, 6 stimmen.

In *Ps. 125* heben sich die Verse 3 und 4 mit 3 Versen heraus.

*Ps. 126* gehört ganz unserem Schema an. Es widerstrebt da nur v. 2b mit zu langem ersten, v. 6a mit etwas langem zweiten Gliede.

*Ps. 127* bietet aufer in 2b überall Verse nach unserem Schema, nur mehrfach nicht scharf geschnitten, so besonders in v. 1 und 3.

*Ps. 128* ist nach unserem Schema gebaut; v. 5 würde aus zwei klaren Versen bestehen, wenn nach dem Haupttheiler noch ein kürzeres paralleles Glied folgte, das auch für den Zusammenhang wünschenswerth ist.

In *Ps. 129* stimmen nicht v. 6 und 8; v. 4 müßte nach Nr. 3 getheilt werden.

In *Ps. 130* ist v. 2 bis zum Haupttheiler zu v. 1 zu sehen. Es stimmen dann alle Verse bis auf 6 und 7.

*Ps. 131* stimmt bis auf v. 2, der ein Glied zuviel hat; vielleicht ist כַּמֶּלֶךְ עַל נַפְשִׁי als Glosse zu entfernen. So auch Bickell.

In *Ps. 132* lassen sich nur die Verse 1, 4, 9, 12—14 nach unserem Schema lesen, 13 und 14 unsicher genug. Die Absicht scheint hier ausgeschlossen, umsomehr, als auch *Ps. 133* nicht ohne künstliche Theilungen <sup>1)</sup> und *Ps. 134* gar nicht nach unserem Schema zu lesen sind.

Das Resultat scheint mir folgendes zu sein. Die Psalmen 120 und 121, 126—131, also 8 von 15 sind höchst wahr-

<sup>1)</sup> Vgl. am besten noch Gietmann S. 130, mit dessen Theilung meine eigene versuchsweise unternommene genau übereinstimmt.

scheinlich ganz nach unserem Schema gebaut; die vorliegenden Abweichungen wären durch Textverderbnis oder Nachlässigkeit im Bau zu erklären.

Für die Psalmen 122—125 liegt dieselbe Annahme nahe; doch müßte ihr Text starke Veränderungen erfahren haben.

In den drei letzten Psalmen scheint das Schema nicht angewendet zu sein.

Von anderen Psalmen, deren z. B. Ley (S. 46) noch eine Reihe aufführt, bieten einige wohl nennenswerthe Spuren (so etwa 5, 14, 23, 40)<sup>1)</sup>, doch kann ich darin die Absicht, unser Schema durchzuführen, nicht erkennen.

Dafs nun alle diese Psalmen mit dem Klagelied nichts zu thun haben, ist leicht ersichtlich: man darf also fragen, wie sie zu dem Rhythmus kommen, der jener Gattung so eigenthümlich ist. Für die שירי הפעלות, als Wallfahrtslieder aufgefaßt, scheint mir die Annahme sich zu empfehlen, dafs nachdem einmal durch das Buch Threni Zion ein classischer Gegenstand für diesen Rhythmus geworden, auch andere Lieder, die mehr oder minder darauf Bezug hatten, sich diesem Gebrauche anschlossen und so ein Gegenstück zu dem Buche der Klagelieder in diesem kleinen Buche entstand.

Bezüglich der übrigen Lieder ist auf die stark lehrhafte Haltung von Ps. 19, 8 ff., 101 und auch des betreffenden Stückes von Ps. 65 aufmerksam zu machen.

Ps. 27 schließt sich einigermaßen dem Stücke Ps. 42 f. an, ebenso Ps. 84.

Im Grunde wird man sagen müssen, dafs in solchen Stücken der Rhythmus des Klageliedes rein formal, als mögliche Form eines Liedes, aufgefaßt und gewählt worden ist, ohne auf den Gebrauch für einen bestimmten Inhalt

<sup>1)</sup> Zwischen diesen und den oben aufgenommenen Stücken aus Ps. 65 und 84 ist allerdings wenig Unterschied.

irgend Rücksicht zu nehmen. Die Möglichkeit solchen Verfahrens kann nicht bestritten werden; die Zeit, von der an sich die Kunstpoesie in dieser Weise populärer Form bemächtigte, läßt sich nicht bestimmen, doch sind unter den angeführten Psalmen keine Stücke von unzweifelhaft hohem Alter; auf die völlig gesicherte Beobachtung unseres Schema bei dem Klagelied kann dadurch kein Schatten geworfen werden.

Aber auch an Beispielen für den anderen Fall, daß für ein wirkliches Klagelied die gefundene Form nicht angewandt ist, fehlt es nicht, vielmehr lassen gerade die beiden einzigen wirklichen Klagelieder, d. h. Lieder auf den Tod eines Menschen, die im alten Testament vorkommen, II. Sam. 1, 19—27 und 3, 33 f. dieselbe vermissen <sup>1)</sup>. Bei dem zweiten Stück, dem Klagelied Davids über Abner, kann man zweifeln, ob es wirklich genaue Wiedergabe der Worte, oder nur zusammenfassende Inhaltsangabe ohne jede Rücksicht auf die Form ist; bei dem Klageliede David's über Saul und Jonathan aber ist das unmöglich, das Stück ist eine קִיָּה in extenso, als Kunstwerk auch der Form nach aufzufassen. Da nun die ältesten uns erhaltenen Stücke nach dem Klageliedschema bei Amos und Hosea, nicht über das 8. Jahrhundert zurückgehen, könnte man annehmen wollen, daß sich diese Klageliedform erst nach David entwickelt habe; aber ich vermag dieses Auskunftsmittel nicht zu ergreifen, weil ich mich versichert halte, daß, was im 8. Jahrhundert schon in übertragenem Sinne verwandt werden konnte, als integrierender Bestandtheil der Sitte in hohes Alterthum, auch über David hinauf reichen muß. Die richtige Erklärung ist eine ganz andere. Wohl haben wir es mit einer קִיָּה zu thun, aber nicht mit der officiellen, stereotypen der

<sup>1)</sup> Ein Umstand, der gewiß vielfach, namentlich bei Ewald, der richtigen Erkenntniß bezüglich des Klageliedes im Wege gestanden hat.

weiber, sondern mit einer exceptionellen, privaten, eben darum auch der populären, gewiß sehr kunstlos dhabten Form entzieht und in freien, dem Gefühle los entströmenden Rhythmen sich ergeht. Je weiter ; um so weniger wahrscheinlich, daß der König sich Rhythmen der Klageweiber anbequemt. Man darf nicht die Hypothese wagen, daß nie ein *eigentliches* Lied außer denen der Klageweiber nach unserem Maße gesungen ist; daß dieses vielmehr außer der praktischen Verwendung im täglichen Leben nur übertragen Anwendung kommen konnte, und keine Spur desselben uns gekommen wäre, wenn nicht diese letztere Verwendung bei den Propheten aufgekommen und beliebt gewesen wäre.

Ein Material ist erschöpft: es bleiben mir aus dem letzten nur noch einige Folgerungen zu ziehen. Zum Buche der Klagelieder. Warum cap. 5 nicht in Form des Klageliedes geschrieben, ist nun klar: weil es kein Klagelied ist, der Dichter hier keine Veranlassung fand, an die Leichenklage zu erinnern. Das himmelsoweniger, falls man sonst dazu Veranlassung zu glauben glaubt, das Lied derselben Hand zuzuschreiben; es schließt sich abschließend als Schilderung der traurigen Gegenwart gut an die Klage der Vergangenheit an. Um daher rührt cap. 3 nicht von dem Verfasser der ersten Capitel her. Es repräsentirt ein sehr weit vorgereiftes Stadium der Uebertragung, dem die wichtigsten Momente der eigentlichen Leichenklage (s. oben) fehlen, nur noch etwa durch Ps. 42 f. belegt werden kann. Die Form ist eben der der zwei ersten Capitel genau nachgeahmt, zugleich aber in einer Aeufserlichkeit übertrieben; der Inhalt mußte wohl schon deshalb ein persönlich-subjektiv werden, weil der Verfasser über den Gegenstand der Capitel 1, 2, 4 nichts neues und nicht aus eigener Anschauung zu berichten wußte. Von der gerühmten und

besonders von Ewald eifrig verfochtenen Einheitlichkeit und Planmäßigkeit des Buches der Klagelieder bleibt demnach nicht viel übrig; nur damit mag es seine Richtigkeit haben, daß der Verf. von cap. 3, schon von der Sage ausgehend, daß Jeremia der Verfasser der Lieder sei (vgl. II. Chron. 35, 25), sein Stück in die Mitte einrückte, gerade um dem Ganzen mehr Mannigfaltigkeit und Leben und damit zugleich festeren Halt zu verleihen. Das erste Capitel dem Verfasser von 2 und 4 abzusprechen, wie Thenius thut, sehe ich keinen Grund <sup>1)</sup>.

Viel wichtiger sind die Schlüsse, die von hier aus für die gesammte Poetik der Hebräer sich ergeben, und, wie mir scheint, sehr geeignet, beliebt gewordene falsche Theorien zu widerlegen. — Wir haben einen bestimmten, scharf geschnittenen Vers erkannt und von allen anderen klar unterschieden; der *bewußte* Gebrauch dieses Verses, im Unterschiede von anders gearteten, zu einem bestimmten Zwecke, reicht in der uns erhaltenen Literatur bis in hohes Alterthum hinauf und muß im Leben noch viel weiter zurückgreifen. Es ist dies die erste vollkommen gesicherte Beobachtung dieser Art, und wir werden gut thun, uns daran vor allem zu halten. Der Unterschied dieses Verses von anderen beruht auf der Zahl seiner Glieder und ihrem Längenverhältniß untereinander <sup>2)</sup>. Diese Glieder aber werden abgetheilt durch Einschnitte des Sinnes, nicht durch

---

<sup>1)</sup> Das oben skizzirte Resultat stützt sich natürlich auch auf andere Gründe, die hier keine Stelle finden.

<sup>2)</sup> Den Versuch wirklicher Messung der einzelnen Versglieder nach einem bestimmten Maßstabe, Silbe, Versfuß, Hebung, Wort, würde ich selbst dann hier unterlassen, wenn ich die Ueberzeugung theilte, daß hier und sonst in der hebräischen Poesie nach genauem Metrum gearbeitet wäre. Ich verweise dafür nur auf Auge und Ohr, die hier jedenfalls ausreichen. Viel liegt mir daran, eine hier hoffentlich erreichbare Einigung nicht sogleich wieder durch mehr oder minder subjective Theorien zu gefährden.

ein vom Sinne unabhängiges, rein formales *Metrum*: Formeinheit und Sinneseinheit, wie immer die erstere begriffen werden möge, decken sich. Es ist deshalb unzulässig, Metra zu bilden, in denen die Verszeilen einfach nach irgend einem Princip abgezählt werden, ohne Rücksicht auf den Sinn, ein Verfahren, wie es besonders von Bickell noch häufig zur Anwendung gebracht wird. Ferner gehört es zur poetischen Form dieses Verses, daß jedesmal zwei Glieder von bestimmtem Verhältniß nach Sinn und Maß sich zu einer abgeschlossenen Einheit verbinden. Der sogenannte Parallelismus ist also in diesem Verse nicht etwa „das rhetorische Grundgesetz der höheren Rede im Hebräischen“<sup>1)</sup>, sondern recht eigentlich *poetische Form*, denn auf dem Maß-Verhältniß der parallelen Glieder zu einander beruht der spezifische rhythmische Effect dieser uralten Form des Klageliedes. Wollte man aber behaupten, unser „Vers“ sei gar nicht als solcher, sondern als Stichos zu betrachten, der nachträglich durch eine Cäsur getheilt sei, so ist der Gegenbeweis zu erbringen durch die große Anzahl von Klageliedversen, die wirklichen Sinnesparallelismus aufweisen, freilich der Natur der Sache nach meistens derart, daß nicht selbständige, sondern zusammengezogene Sätze nebeneinanderstehen, was an sich den Parallelismus nur um so enger gestaltet<sup>2)</sup>. Interessant ist hier die Wette's Anmerkung<sup>3)</sup>, daß in dem Buche der Klagelieder der „bloß rhythmische Parallelismus“ am meisten

<sup>1)</sup> vgl. z. B. Merx, Hiob S. LXXVI.

<sup>2)</sup> Vgl. Thr. II, 2a. c. 3a. b. 4a. b. (c.) 5a. 7c. (8a. b.) c. 9a. b. (c.) 10b. 11a. (b. c.) 13a. b. c. 14a. b. (c.) 16a. b. (c.) 17a. 18b. 19a. (c.) 20a. (b.) c. 21a. (b.) c. 22 (a.) c. In Jes. 14 sind auszunehmen als Verse, die nur einen Satz bilden, nur 9a. c. 12a. b. 18. 19a. b. 20a. c. 21a. — Die eingeklammerten Ziffern bezeichnen Verse, in denen kein eigentlicher Parallelismus, sondern Fortschritt des Gedankens in einem neuen Satze stattfindet.

<sup>3)</sup> Psalmen, 4. Aufl. S. 55.

hervortrete, und der „Parallelismus des Gedankens“, wenn er vorkomme, meistens der Unterparallelismus *eines Gliedes* für sich sei. Dieses Vorkommen, von de Wette der Häufigkeit nach nur bedeutend unterschätzt, beweist eben am besten, daß wir es hier nicht mit Versgliedern, sondern (wenigstens ursprünglich) mit selbständigen Versen zu thun haben. Und diese Thatsache wird unumstößlich durch die Gewißheit, daß unsere Verse *gesungen* worden sind und gerade die wiederkehrende *zweitheilige*, aus längerem Auf- und kürzerem Abgesang bestehende Melodie es gewesen sein muß, die diese regelmäßige Wiederkehr des Versrhythmus bedingte. Nicht mit je 2 oder mit je 3 Versen war die Melodie zu Ende, sondern mit jedem einzelnen *unserer* Verse; denn in Thr. 4 vereinigt der Buchstabe je 2, in Thr. 1 und 2 je 3 Verse, in anderen Stücken schliessen sich noch andere Summen, und zwar höchst schwankende und verschiedene an einander an, und doch wollen alle diese Stücke denselben eintönigen Rhythmus des populären Klageliedes wiedergeben. Vielleicht unbewusst hat denn auch unser Klageliedvers selbst die entschlossensten Metriker in nicht geringe Verlegenheit gebracht. Ley, der seine Strophen auf ganze Verse, nicht auf Stichen aufbaut, erkennt in den Threni einen „elegischen Pentameter“, während er denselben Vers sonst zum Dekameter macht, ohne doch dazwischen die pentametrischen Halbzeilen loszuwerden. Bickell, der mit Stichen operirt, erkennt umgekehrt in Thr. 1—4 ein metrum dodecasyllabum, während er für die Psalmen (14, 19, 27, 48, 84, 101) ein Schema 7, 4, 7, 4, für die „psalmi graduales“ und einige andere 7, 5, 7, 5 statuirt. Ebenso Gietmann, nur daß er dem versus hendecasyllabus der Klagelieder noch einige Stücke zuweist, unter anderen auch Ps. 14, 19, 27, 84, 101 : *zum Beweise der Identität beider Metra*. Es bleibt dabei, der Vers des Klageliedes schließt sich in einmaligem Eintritt des längeren und des kürzeren Gliedes ab.



Der zu Grunde liegende feste zweigliedrige Parallelismus aber stellt unseren Vers dem allgemeinen Verse mit gleichschwebenden Gliedern an die Seite; der Klageliedvers muß durch Modification des letzteren entstanden sein. Durch regelmäßige Verstümmelung des zweiten Gliedes in einem gewöhnlichen Verse ist dieser für das Klagelied in so hohem Maße geeignete Vers mit seinem echoartigen Nachhall, dem immer wiederholten Hinsterben des Rhythmus, geschaffen. Ist nun der Parallelismus in dem Verse des Klageliedes poetische Form und nicht bloß rhetorischer Charakter, so ist er es auch in dem gleichschwebenden und in anders modificirten hebräischen Versen. Im Verse wird sich die einfache Melodie des alten hebräischen Liedes überhaupt ebenso abgeschlossen haben, wie dies für das Klagelied bewiesen ist, und damit ist dem neuerdings so beliebten Verfahren, den Stichos als die metrische Einheit hinzustellen, um dann desto ungestörter rhythmisch werthlose Strophen nach eigenstem Ermessen zu bilden, wie mir scheint, das Urtheil gesprochen <sup>1)</sup>.

Aber auch hier möchte ich nicht nur negiren, sondern, soweit es an mir ist und mein Gegenstand es mit sich bringt, auch aufbauen. Und dazu dürfte nicht leicht ein anderer Ausschnitt dieses Gebietes so geeignet sein, wie dieser. Der herrschende hebräische Vers mit seinen gleichschwebenden Gliedern ist zur Bildung von Strophen, von höheren rhythmischen Einheiten, der denkbar ungeschickteste. Er ist es darum, weil er sich als schon zusammengesetzte Einheit nach innen hin selbst so fest abschließt und seinen eigenen Schwerpunkt schafft, daß er einen Anschluß über sich hinaus nicht nur nicht verlangt, sondern eher abweist. Daher zum guten Theil die überwiegend

---

<sup>1)</sup> Höchst erfreulich war mir, neben anderen gelegentlichen Aeußerungen von Fachgenossen, die derbe Skeptik, mit der Gietmann (S. 85 f.) die ganze Strophenucht abweist.

gnomische, fast aphoristisch klingende Haltung hebräischer Poesie, der Mangel einer eigentlichen epischen Kunstform; daher das immer wiederholte Bemühen eifriger Strophen-theoretiker, den Hemmschuh des Parallelismus loszuwerden. Es ist deshalb in hohem Grade unwahrscheinlich, daß Strophen, die den Namen verdienen, zu den ursprünglichen Bildungen hebräischer Poesie gehören. Etwas besser steht es in dieser Hinsicht mit dem Klageliedverse, wie wir denselben in einer so großen Reihe von Stücken verfolgt haben. Der starre centrale Bau des Verses ist hier durchbrochen, das Gleichgewicht aufgehoben, weil der Theilpunkt sich nicht mehr mit dem Schwerpunkt deckt; der Vers eilt auf das Ende zu, weist über sich hinaus und erstrebt ein neues Gleichgewicht durch Anschmiegung an einen gleichen Vers, nach demselben Gesetze, das die Glieder zum Verse zusammenfügte<sup>1)</sup>. Dazu drängte noch der weitere Umstand, daß es bei umfangreichen Gedichten immer schwerer werden mußte, das kürzere Glied zur vollwichtigen Parallele des ersten auszubilden, während zu gleicher Zeit der scharfe, unverbrüchliche Zuschnitt der beiden Glieder einen unmittelbar rhythmischen Eindruck machte und den Sinnesparallelismus kaum mehr vermissen ließ. So wurde das zweite kürzere Glied häufig bloß dadurch gebildet, daß ein Satztheil — Subject, Prädicat, Object, adverbiale Bestimmung — aufgespart und in auffallender Weise an das Ende geschoben wurde, wie sich die Beispiele dafür in den besprochenen Stücken zahlreich finden. Solche rhythmisch vollständigen Verse verlangten aber dem Sinne nach parallele Ergänzung, und so schlossen sich wohl von selbst, ohne irgend welche Absicht der Bildung höherer poetischer Einheiten, meistens zwei oder mehr Klageliedverse enger an einander an, als dies sonst der

<sup>1)</sup> Vgl. Hupfeld, Psalmen, 2. Aufl. S. 22 ff.

Fall zu sein pflegt. Wie ungezwungen dies meistens geschieht, mag schon aus den oben angeführten, so sehr verschieden ausgefallenen Versuchen, Jes. 14 strophisch abzutheilen, geschlossen werden. Aber hier liegen dennoch die Anfänge wirklicher Strophenbildung vor. Was bei fast allen jenen sogenannten Strophen fehlt, ein *neues Formmittel* für die Bildung einer *neuen formalen Einheit*, das ist hier geboten in der Herstellung des Gleichgewichtes durch Zusammenfügen mehrerer solcher hinkenden Verse. Dafs dieses Mittel einige Male auch mit Bewußtsein zu diesem Zwecke benutzt worden ist, beweisen die Capitel 1, 2, 4 der Klagelieder. Hier ist es nicht wesentlich der alphabetische Buchstabe, der den strophenartigen Eindruck der masorethischen Verse hervorruft: er kommt nur hinzu, um die Abschnitte für das Auge zu bezeichnen. Die doppelte Gliederung der Form und der Parallelismus des Sinnes zwischen den einzelnen Versen, der in jenen Capiteln schön durchgeführt ist, läßt uns hier die höhere poetische Einheit erkennen. Dasselbe Resultat ist in Ps. 42. 43 auf andere Weise gewonnen. Eine gewiß ursprünglich in allen 3 Abschnitten ganz gleiche Zahl von Versen nach unserem Schema ist abgeschlossen durch einen gleichlautenden Refrainvers, der, anders gestaltet, scharf von dem Körper des Liedes sich abhebt. So entsteht hier ein Eindruck, ähnlich dem unserer mittelhochdeutschen dreitheiligen Strophe mit gleichen Stollen und im Bau abweichendem Abgesang: ein so vollendetes Formganzes, wie wir es in den uns erhaltenen Resten hebräischer Poesie nicht wiederfinden. Aber gerade dafs uns nur so vereinzelte *klare Beispiele* eines erfolgreichen Bestrebens, Strophen zu bilden <sup>1)</sup>, und diese unter den denkbar günstigsten Um-

<sup>1)</sup> Dafs auch sonst hie und da mit geringeren Mitteln weniger erfolgreiche Ansätze gemacht sind, soll nicht geleugnet werden.

ständen, begegnen, berechtigt nicht nur, sondern nöthigt uns zu der grössten Behutsamkeit auf diesem Gebiete, und ein frommer Wunsch muſs vor allem im Interesse der Sache ausgesprochen werden : daſs man mit strophischen Theorien doch solange zurückhalten möge, bis wir in das Wesen des hebräischen Verses tiefer eingedrungen sind, als das bisher der Fall ist.

Ein Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe will der vorliegende Aufsatz sein.

---

Erst nach Abschluss dieses Aufsatzes wurde mir bekannt : Neteler, Grundzüge der hebräischen Metrik der Psalmen. Münster 1879. Der Verf. tritt der Hauptsache nach in die Fußstapfen Ley's, indem er die masorethische Aussprache und Accentuation beibehält, die Tonsilben zählt, den masorethischen Vers, wenigstens principiell, zur metrischen Einheit macht. Das Resultat seiner Zählungen ist, trotzdem er in seinen Regeln großen Spielraum läſst, ein wenig befriedigendes und dazu oft genug nach des Verf. eigenen Regeln ansufechten. Wie kühn er gelegentlich verfährt, mag Psalm 2 zeigen (S. 10), in welchem er das erste Wort von v. 2, die 2 ersten von v. 8 zu dem vorhergehenden Verse zieht, v. 12 vom Athnach an als selbständigen Vers von drei Füſsen abtrennt. Von den in vorliegender Arbeit behandelten Stücken hat er die Psalmen 121, 122, 127, 128, 129 berücksichtigt (S. 21 f.), doch ist seine Analyse für uns werthlos, da er das Verhältniſs der Stichen zu einander gar nicht in Erwägung zieht, ja denselben nach S. 6 metrische Geltung ganz absprechen scheint. — Zu S. 12 Anm. 2 muſs ich berichtigen, daſs nur die Uebersetzung von Jes. 14 von Kamphausen herrührt, die dort angeführte Strophenabtheilung dagegen von Bunsen selbst.

---

## Lexikalisches

von Georg Hoffmann.

(Schluß.)

### III.

ליבון סלקן.

Eine Untersuchung dieser Worte, welche Abraham Geiger's Bemerkungen angeregt haben, erschien nach den wenig sachkundigen und schwankenden Begriffsbestimmungen in Jacob Levy's neuhebräischem Wörterbuche wünschenswerth. Bis wir ein wirkliches Wörterbuch der Mischna von einem Forscher erhalten, der, wie Blümner auf dem Gebiete des Griechischen und Lateinischen gethan, von der Untersuchung der Sachen ausgeht, der die Mischna von ihren Auslegern in der Gemara, das Hebräische vom Aramäischen scheidet, wird J. Levy immerhin einem nicht-jüdischen Gelehrten neben Buxtorf und namentlich Surenhusius seinen Weg erleichtern.

§ 1. סלקן bedeutet ursprünglich eine rechteckige Kiste ohne Boden, welche auf den feuchten Thon gedrückt und mit einem Holz oben abgestrichen (abgezogen) wird, um den Ziegel zu formen; dabei liegt der Thon auf einer ebenen Fläche: Ziegel streichen, *κλυθουλλειν*. Diese Bedeutung hat das Wort, abgesehen von der im vorigen Abschnitt besprochenen Stelle, Bābā maī'ā 116 b לפי חשבון אמר אביי, שלימיה. אי קבי, מאי? קמחי ליה לסלקא קוחי; אי נמי סלקי: רמקדא. Diese Stelle ist ein Interpretament der Mischna Bābā maī'ā 10, 1: „Wenn der Oberstock eines Hauses“, heisst es da, „und das übrige Haus zwei verschiedenen Personen angehört und einstürzt, so theilen sie sich nach dem Einsturz in die Trümmer; kann einer der Besitzer

die vor dem Einsturz zu seinem Theil gehörenden Steine herauserkennen, so erhält er sie und sie werden ihm angerechnet: *אם רדה אחד מהן מכיר מקצה אבניו נטלן ועלוה לו כן והחשבו*. Bei der Berechnung, sagt die Gemara, können entweder die zerbrochenen Steine resp. Ziegel gezählt werden *החשבו שבדוח*, oder nur die ganzen *שלימות* ח. Nach R. Abai's Meinung ist das Letztere die Ansicht der Mischna: „Wenn dem so ist, was folgt daraus? Man hat Profit bei einer breiten Ziegelform, falls nämlich auch der Thon von der durchgearbeiteten Sorte ist“. Bei Vernachlässigung von Bruchtheilen, mithin auch der Differenz ungleicher Ziegelgrößen, hat Vortheil, wer einen grösser ausgefallenen Ziegel guter Qualität bekommt. Barhebraeus *Horr. myst.* zu 2 Sam. 12, 31 s. Hs. Berlin. *مِلْبَانٌ بِحَصْبِ* BH. versteht also *πλινθιον* als „Ziegelform“; und diese Bedeutung wird auch anerkannt bei G. D. Victor, *Caten. in Ierem. t. 2 p. 794 D*: *πλινθιον κυρίας τὸ ξύλον ᾧ πλάττουσι τὰς πλινθους*. So entnehme ich das Citat von Hase in *Stephani thesaurus*: das Original ist mir unzugänglich. Dies ist auch im Griechischen die Urbedeutung des Wortes, was H. Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern 1879, II, 16* übersehen hat. Auch Maimonides erwähnt in seinem Commentar zur Mischna öfter diese Bedeutung von *מלבן*; das Arabische hat dafür nach Gauhari und Qāmūs in seiner Instrumentalform *مِلْبَانٌ قَلْبٌ* *اللبان*.

§ 2. In dieser auf eine ihrer flachen Seiten gestellten Ziegelform, oder einem nach diesem Muster gefertigten Rahmen, transportirten die Ziegelstreicher die neuen Ziegel. Dies geht hervor aus Buṭrus Bisṭānī's *al-Muḥiṭ* *الملبان شيء يحتمل فيه اللبن أي أداة اللبن*. „Al-Milban heisst ein Ding, worin man Ziegel trägt, d. i. ein Geräth des

Ziegelstreichers“, vgl. mit **تَحْمَل** bei Bar Bahlul Socin **محلل**  
**محلل** **محلل** **محلل**. Diese Bedeutung von  
**تَحْمَل** ist also von der „Korb“ und andern zu unterscheiden :  
 vgl. Lane-Zenker Sitten u. Gebr. der Aegypter 3, 56;  
 Dozy, Supplém. u. s. w.

§ 3. Diese hölzerne Ziegelform vergrößert und auf eine  
 ihrer breiten Flächen gestellt, gibt die Thür- und Fenster-  
 rahmen, welche in die Maueröffnung eingesetzt zur Auf-  
 nahme der Fenstergitter, beziehungsweise der Thürangeln  
 mit Thüre dienen. Diese Kategorie ist bereits ausführlich  
 besprochen von Frähn, Ibn Foszlän, 1823, S. 121.

1. Fensterrahmen Mischna Baba bathra 3, 6 **חלון המצריה**  
**אין לה חוקה ולצורית יש לה חוקה** או זו היא חלק המצריה כל שאין  
 ראשו של אדם יכול ליכנס לחוכה רבי יוחנן אומר אם יש ליה  
 מלכך אף על פי שאין ראשו של אדם יכול ליכנס לחוכה רדיי זו  
 חוקה. Die babylonische Gemara dazu : **חלון מלמעלה ומלמטה מימין ומשמאל כעין פתח**.

„Auf das ägyptische Fenster findet kein Besitzrecht  
 Anwendung, dagegen auf das tyrische. Welcher Art ist  
 das ägyptische Fenster? Jedes durch welches der Kopf  
 eines Menschen nicht hindurchgesteckt werden kann. R. Je-  
 huda sagt : wenn es einen hölzernen Rahmen hat, selbst  
 wenn der Kopf eines Menschen nicht hindurch gesteckt  
 werden kann, findet dennoch das Besitzrecht darauf An-  
 wendung.“

„Malben ist die Schwelle des Fensters oberwärts, unter-  
 wärts, rechts und links, entsprechend der Maueröffnung.“

M. Nega'im 13, 3 **מלכנים ושריגי החלונות** Rähme und  
 Fenstergitter vgl. Frähn, Ibn Foszlän S. 121. Lane,  
 Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter v. Zenker  
 1852, I, Taf. 2.

2. Thürrahmen bestehend aus den Thürpfosten, der  
 Ober- und der Unterschwelle :

T. B. Baba bathra 69a. Daher interpretirt Barhebraeus Peschit. Ez. 41, 23, wo von zwei שתי מַסְבֵּי Schwellen, die Rede ist, אֵלֶּם לְמַסְבֵּי אֵלֶּם לְמַסְבֵּי „d. h. den viereckigen Rahmen.“

Hierher möchte ich die Stelle Talm. Jer. Schabb. XII Anf. ziehen : תּוֹרַת הַמִּטָּה שֶׁל גִּילְדָה חַיִּיב כְּשֶׁמֶט אֵינוֹ מְבַרְרָה אֶת הַמִּטָּה „Rab<sup>a</sup> Jeremja sagt im Namen Rab<sup>a</sup>s : Wer ein Kräuterlager (vgl. Becker, Charikles II, 122 *χαμρόνιστρον*) zusammenlegt am Sabbat, gilt für schuldig als Bauender : Rab<sup>a</sup> Ze'ërä dagegen sagt : er hat nicht mehr Arbeit verschuldet als einer der am Sabbat einen Rahmen auf die Ziegel [einer Maueröffnung] stellt“. Beide Rabbinen gehen von dem Grundsatz aus (Mischna Schabb. XII, 1 : כָּל הַעֲשֵׂה מְבַרְרָה וְהַעֲשֵׂה מְבַרְרָה), daß nur Arbeit, die ein Werk von Dauer erzeugt, Sabbatsverletzung herbeiführe; sie unterscheiden sich in dem, was sie für dauerhaft ansehen sollen. Der Vergleich des Ze'ërä bezieht sich also wohl nur auf Einstellung eines Thür- oder Fensterrahmens in eine Wandöffnung, ohne ihn zu befestigen : das ist keine fertige Arbeit, obschon unter Umständen etwas nütze. Wäre, wie J. Levy meint, מַסְבֵּי hier „Ziegelform“, so würde das Auflegen der Ziegelform doch wohl einen Ziegel fertig stellen heißen, und zu viel Sabbatarbeit sein? Auch sollte man תּוֹרַת הַמִּטָּה gesagt erwarten.

§ 4. מַסְבֵּי heißen die zu einem Rechteck zusammengesetzten Bretter oder Balken eines Bettes מַסְבֵּי, eines Sophas מַסְבֵּי, eines Stuhles מַסְבֵּי.

1. מַסְבֵּי של מַסְבֵּי. Von der Vorstellung, die man sich von der jüdischen Bettstelle der ersten christlichen Jahrhunderte macht, hängt ab, welcher Theil des Bettes unter diesem Namen zu verstehen ist. Gewisse Termini weisen darauf hin, daß die Bettstelle, wie Anderes dieser Art, nach den Mustern römischer Industrie gefertigt zu werden pflegte, und in der That stimmt die Zusammensetzung der



ספסד, welche der Talmud errathen läßt, mit derjenigen der römisch-griechischen *αλγυ* überein. Ueber diese vgl. W. A. Becker, Charikles 1840, II, 117; Gallus 1838, I, 42. Guhl und Koner, das Leben der Griechen und Römer, 1876, S. 153 f., und namentlich Overbeck, Pompeji S. 378.

Zwei kurze Balken קצרות und zwei lange ארוכות sind zu einem Rechteck in einander eingesapft: Talm. B. Sukka 15 b, 16 a, Schabb. 43 a, 153 b; Mischna, Kelim 19, 6. Waren die langen Balken zerbrochen, so konnte man zur Einsetzung von neuen die alten Zapföcher נקבים (in den Kurzbalken) benutzen: Kelim 19, 6. In die vier Ecken dieses Rahmens סלכ were von unterwärts die Bettbeine כרעים oder Bettfüße רגלים mittelst ihrer Zapfen לשנות eingelassen, sodafs derselbe unmittelbar auf den Beinen ruhte. Der סלכ war mit Stricken netzartig bespannt מסורג; die Maschenvierecke heißen כרעים; an dem Rahmenholze waren diese Seile mittels der פיקה befestigt.

Es waren dies wahrscheinlich an das Rahmenholz geschlagene kurze metallene Röhrenstücke, durch welche die Seile, wie durch Ringe, gezogen wurden. Denn פיקה של צמר M. Negaim 10, 10 ist der oberste Halswirbel hinterwärts; פיקה של נטרה ebd. 10, 9 der Kehlkopf, namentlich sofern er sich als sog. Adamsapfel vorn am Halse bemerkbar macht (nicht also das „Zäpfchen“ im Mund wie Buxtorf will); פיקה ist ferner an einem Wein- oder Oel-schlauche eine verschließbare (metallene) Einfassung der Mündungen (Tülle, Hahn), durch deren Loch ausgegossen, oder, sofern es sich um die größte Oeffnung dieser Art am Schlauche handelt, eingegossen wurde: Vgl. Guhl u. Koner, d. Leb. d. Gr. u. R. S. 579. - M. Kelim 17, 12: פיקה של צמר ונטרה יין ושמן יענין כפיקה נרולה שלוף. Vgl. Lane-Zenker, Sitten und Gebräuche der h. Aegypter II, Taf. 40. 41. — פיקה zum Spinnen ist der Wirtel, verticillum, fusajolo, eine durchbohrte Halbkugel, in welcher der lange Spindelstab fusus steckt, von Metall, entweder daraus gegossen של

מחכה, oder nur damit beschlagen מנודה Kelim 11, 6, zur Beschwerung und Beschleunigung der Spindelumdrehung dienend : Kelim 21, 1. Vgl. H. Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern 1875 I, 120. Wilkinson, Manners and Customs of the ancient Egyptians 1837, III, 136. — פיקה theilt also die Bedeutungen von σφονδύλος, στροφιγξ (στροφιγγιον) und ist vielleicht Femininum von ριφα, ein Röhrchen, vgl. m. Auszüge a. syr. Act. pers. Märt. N. 1011.

An die Stelle eines חבל scheint der מיון haben treten zu können, vergl. syr. ميوون Bar Ali 5842 ميوون Barbahläl a. v. מיוון Payne-Smith I, 110, im Syrischen ein Fremdwort, eine Bettgurte : χειρα είδος ζώνης εκ σχοιλιων παρσοικως ιμάντι, Becker, Charikles I, 117. Während man die חבלים, תונוי, mit einander verflocht : החבל שהוא מסניג Tosefta Kelim Baba mšif'a 9 ed. Zuckermandel S. 588, 5 vgl. Mischna Kelim 19, 5. 6, werden die breiten Gurten um die Bettstelle nur herumgelegt : מיון שהוא מוכרך בו אח המטה a. a. O. 588, 15, 17 (und zusammengehäht). המיון gehörte zur Integrität der מטה gerade so sehr wie החבל M. Kelim 19, 3. 6. In Bezug auf Verunreinigbarkeit verhält er sich anders zur מטה als der חמור (eine Holzbank unten am Bette?), als der חפוי, irgend eine Art Bedeckung (von Pelz, Matratzen, Polstern u. s. w.) des bespannten Bettrahmens, und als seine Lehnen נקלימים Kelim 18, 3; doch nur deshalb, weil eine מטה zwar ohne die letzteren Stücke noch eine Lagerstatt bleibt, nicht aber ohne מיון. Nach der Ansicht des Mosche ben Maimon zu M. Kelim 19, 3 wäre מיון eine rings um die vier Bettbretter, wie als Fries gelegte Borte, also ein bloßes Ornament, was weder zu dem angeführten Gesichtspunkte, noch zu dem Umstande stimmt, daß ميوون Is. III, 24, ein Fabrikat aus *grobem* unansehnlichem Stoff bedeutet.

Am Kopf- und Fußende, auch wohl an der inneren Seite befanden sich נקלימי המטה, die Lehnen, ἀνάκλιτα

aus in einer Glosse bei Forcellini Lex. Lat. unter  
 in älterem Griechisch *ἀνακλιτήρια* : Becker,  
 s I a. a. O. Unrichtig : J. Perles, Etymolog.  
 z. Kunde der rabbin. Sprache, Breslau 1871, S. 60.  
 pfehne, zur Erhöhung der Kopfkissen dienend, war  
 gestellt : s. die oben angeführten Abbildungen.  
 Sukka 1 fol. 10 a 1; Sanhedrin 20, 2; Targ. Esther  
 Kelim 18, 3 T. Jerus. Sabb. c. 12, S. 13 b; Berak-  
 Anf. S. 5, Nedarim 7, 5.

an der beschriebenen Construction der Bettstelle  
 die Darstellung, welche Mosche ben Maimon zu M.  
 18, 5 gibt, und die der Einrichtung unserer Bett-  
 stühle kommt, wesentlich darin ab, daß er den Rahmen  
 von dem Bettgestelle *מטה* trennt : das letztere be-  
 steht ihm aus den zwei kurzen und zwei langen  
 Pfeilern, welche zu einem Rechteck in Bettpfeiler einge-  
 bunden sind : über die Pfeiler empor ragen bis eine Elle  
 an vier Enden, welche *לשנות* heißen; an diesen ruht,  
 das Gestell darunter zu berühren der *מלכא*, ein ent-  
 weder rechteckiger Rahmen (der doch wohl die Be-  
 lastung trägt vgl. zu Kelim 18, 4). Dies widerlegt sich  
 in der angeführten Weise. Nach M. Kel. 18, 4 erklären R. Meir  
 und Jehuda den Rahmen, den man auf die Zapfen (der  
 aufgelegt hat, *מלכא שנתנו על לשנות*, für unrein; R. Jose  
 und Simeon für rein. Den Grund für diese Differenz  
 giebt die Tosefta Kelim Baba mesia 8, 4 ed. Zucker-  
 587, 14 *מלכא של עריסה שהוא מלוכש בסיקרא ויש לו  
 התלים ממא מסודת בחבלין ואין לו התלים ר' מאיר ור'  
 מטמאין ר' יוסי ור' שמעון מטמאין שאינו עושה מלאכה*  
 Rahmen des Sopha's, der (nur erst) mit den (zur  
 Erhöhung dienenden) Metallösen versehen ist, und der  
 Beine (sonst : Beine) hat, ist unrein. Von der Be-  
 lastung mit Stricken an, auch wenn seine Beine (von  
 den Zapfen *לשנות*) abgebrochen worden, ist er unrein nach  
 Meir und Jehuda; rein aber nach R. Jose und Simeon;

denn nach deren Ansicht leistet er keine Arbeit mehr für sich selbst.“ Vgl. Tosefta Abiloth 13, 5 ed. Zuckermannel 610, 24 : מלכין שרוא מלכין בסיקת חטק טמא טמאה שבעה : שבעה בתכלית חטק טמא טמאה ערב. „Der Rahmen, den man mit Oesen versieht, gilt für unrein in zweitem Grade im Falle der Berührung durch Todte, welche als die schwerste Verunreinigung sieben Tage lang verunreinigt; ist er mit Seilen bespannt, gilt er als unrein zweiten Grades bei Verunreinigung durch Samenerguss, die einen Abend lang verunreinigt.“

Da das bespannte Bett- oder Sophagestell — beides ist hier gleichwerthig — den Bettzweck mehr erfüllt als das noch nicht bespannte, das nur erst bis zur Einfügung der „Oesen“ fertig ist, so genügt der leichtere Fall, es unrein zu machen; das unvollständigere Bett bedarf der schwereren Ursache der Verunreinigung. Auch der Ausdruck חמור שחורז המלכין Tosefta ed. Zuckermannel 587, 10 scheint für Identität des מלכין mit dem Bettgestell zu sprechen. Was חמיר ist, ein Bock von Holz, der die Bettstelle etwa noch in der Mitte stützen sollte, wie eine im Französischen, oder nur ein Querbalken in der Mitte; oder die Fußbank (Hutsche), auf der man in das hohe Bett stieg, was mich am wahrscheinlichsten dünkt, kann ich nicht feststellen. Die Commentatoren rathen: Vgl. Wilkinson, Manners and customs of the anc. Aeg. 1837, II, 201, Fig. 3. Die Befestigung der Seile an den פיקות bestätigt namentlich M. Para 12, 8. עור של עריסה שרוא. מחובר לסיקת חמיר. המלכין אינו חמיר. „Ein Riemen des Sophas, der den Oesen (Röhrenstücken) verbunden ist, bewirkt juristische Verbindung; der Rahmen (ohne daß die Riemen befestigt sind) noch keine. עריסה = ערשא, *εργαστήριον* auf einer palmyrenischen Inschrift, W. Wright, Transact. of the Soc. of Bibl. Archaeology Vol. VII, Part 1. 1880, p. 4, Separatabdruck, ist von מטה in der Construction des Ge-

stelles kaum verschieden, und diente zum Sitzen und Liegen bei Tage, **מסור** zum Schlafen bei Nacht.

2. Analog dem des Bettes war der „Rahmen des Brautstuhles“ **מלכ של כסא** M. Kelim 22, 4; Edujoth 1, 11, der vierseitige Rahmen, in den die Stuhlbeine eingelassen sind, nicht ein von diesem unterscheidbarer aufliegender. Die Schule Hillel's setzte das unterscheidende Merkmal eines Brautsessels in die „Bedeckung“ **קפוי** die auf dem Gestelle lag; daher sie den Sessel als rein betrachtete, solange ihm diese fehlte. Die Schule Schammai's behandelte diesen Stuhl wie andere Stühle; war das Rahmengestell von Verunreinigung betroffen, auch ohne das ein Kissen auflag, so machte ihn das unrein, da er auch ohne den **קפוי** dem Stuhlsweck, das Sitzen, ermöglichte. Mit diesem allgemeinen Namen **קפוי** bezeichnete man kostbare Decken, auch Kissen, die auf den wahrscheinlich mit Binsen u. s. w. beflochtenen Rahmen gelegt wurden: Wilkinson, Mann. and customs of the ancient Egyptians 1837, II, 197 f. Sie hingen bisweilen über den Rand des Gestelles herunter Kel. 22, 5 und es konnten drei Kissen *neben einander* liegen ebd. 22, 6. 7. M. Kelim 22, 5 **כסא שלא דיו קפויז** **יצאן תיטלו סמא שכן דרכו לדזור מסדיו על צדו ושבו עליו**: „Der Brautsessel, dessen Bedeckungen nicht über (den Rand des Gestelles) hinübertagen, ist, nachdem sie weggenommen sind, unrein; denn so passirt es ihm leicht, das er (d. h. sein Kissen) seitwärts rutscht (**קפדו** oder **קפדו** nom. act. Qal), während man auf ihm sitzt (sodas der unreine Sitzter den **מלכ** direct berührt, dieser also nach Wegnahme der Kissen unrein bleibt). **בית קבלה** Kelim 22, 7 vgl. **בית קיכול** Kelim 17, 16 ist irgend eine Vorrichtung am Gestelle zur Aufnahme und Befestigung des **קפוי**. Am Bett ist diese „Bedeckung“ analog ein **κώδιον, κνέφαλον, τριλετον** u. dgl. Kelim 18, 3 **κωδάριον** Land, Anecd. 3, 205, 8.

§ 5. **מלכ** der Rahmen, in welchen Glas- oder Marienglasscheiben, *specularia* (nicht „Spiegel“), eingefügt sind:

vgl. Becker, Gallus, 1838, I, 101, Tosefta Erubin 11 (8), 17 ed. Zuckermandel 163, 20 מלכּן של ספקדייא וסרתין של חלוטת פתוחין ותעלין בהן. „Den Rahmen der Glasscheiben und die Fenstergitter öffnet und schließt man“.

§ 6. Malben heißt bei den arabischen Architekten ein s. B.  $\frac{2}{3}$  Ellen breiter Holzrahmen, der eine Oeffnung von 2 Ellen umschließt; ein solcher diente als Basis einer Brunnen-schachtmauer; eine Kette solcher *viereckiger*, mit Schutt oder Beton ausgefüllter Schachtmauern setzt eine Quaimauer zusammen bei Wasserbauten s. Abdallatif ed. de Sacy S. 296. 306. Es ist möglich, daß auch diese Bedeutung von מלכּן älter ist, als der Islam.

§ 7. מלכּן של מסר העזל ist das hölzerne Rechteck, in dessen kurze Seiten, in deren Mitte, den langen parallel, senkrecht zum Gestell das „Blatt“ der Säge eingelassen ist: s. Blümner, Technologie und Terminol. 1879, II, 220, Fig. 42 b. a. Tosefta Kelim Bab. bathr. I, 8 ed. Zuckermandel 591, 6 ר' יהודה אומר אף הנגע כמלכּן של מסר העזל מלכּן מלכּן ומסרן מרוד ואין טמא אלא מקום אחורר די מלכּן ומלכּן כלפי הברזל. „R. Jehuda sagt: Auch wer an den Rahmen der großen (Schrot- oder Kloben-)säge auf dieser oder jener der beiden Seiten rührt, gilt für rein; für unrein nur an der Stelle, wo die Hand (beim Sägen) anfasset, auf dieser und jener der beiden Seiten (in welche das „Blatt“ eingefügt ist) entsprechend dem Eisen.“

§ 8. מלכּני בני לוי M. Kelim 18, 3. 4 sollen nach Maimonides auf Pfeilern stehende Rahmen zum Aufhängen der musikalischen Instrumente der Leviten sein.

§ 9. Ein unsicherer Fall. מלכּתו של כרעי המטה. Talm. B. Baba bathra 69 a vgl. Frähn Ibn Fozzan S. 123 sind nach einigen Commentatoren viereckige Untersätze der Bettfüße, wie man sie auf den meisten Abbildungen antiker Bettstellen wirklich sieht. In diesem Falle entspräche מלכּ dem *πλινθειον* = *πλινθειον* bei Boeckh Corp. Inscr. Graec. Nr. 2860 *φιάλη ἐμ πλινθειῶν*; für die Säulenplatte

sagt man sonst *plinthus*, was nicht dasselbe ist. Nun heisst jener Untersatz *קסוה* (syr. *مَعْدَان*) und Tosefta Kelim Baba msia 8, 3 ed. Zuckerman 587, 10 *חמור שחחת המלכן והספילין שהחת הרגלים טהורים כפותין שחחת הרגלים אף על פי שחוקקות ומקבלין טהורין ואין בהן משום קבול* (Hutsche) unter dem Bettgestell, die Schalen unter den Füßen sind rein; Klötze unter den Füßen, auch wenn sie concav gemacht sind und den Bettfuß „aufnehmen“, sind rein; und werden wegen der „Aufnahme“ nicht (wie in andern Fällen) für verunreinigt angesehen“. Diese Bezeichnungen *כפות* und *ספיל* sprechen nicht dafür, daß der gleiche Gegenstand auch *מלבן* hieß, selbst wenn er vier-eckig war. Denn *מלבן* ist nicht *לְבָנָה* sondern ein bodenloser Rahmen. *מלבנות של כרעי המטה* können, soweit ich sehe, die mit den Füßen verbundenen Bettgestelle sein: die Frage der Halakha a. a. O. ginge dann nicht auf den Fall eines Bettverkaufs, sondern den Verkauf eines Hauses, in welchem sich eine Bettstelle befindet; nach dem *Bett*-rahmen wäre sie nur gestellt, nachdem die Rähme zu Thür und Fenster dazu den Anlaß gegeben; und die Antwort, die Ausschließung vom Verkauf sei fraglos, sobald die *Bett*rähme sammt Füßen *mobilia* wären; dagegen zweifelhaft, wenn *immobilia* (d. h. wenn im Fußboden befestigt), diese Antwort würde auch für meine Deutung passen: *מלבנות של כרעי המטה מהו? כל היכא דמטלטלי כרדא, לא חיבעי לך, דהא מטלטלי; כי חיבעי, היכא דלא מטלטלי, מאי? חיכי:*

§ 10. Ditto unsicher. In Genesis Rabba Sect. 38, 36 c zu Prov. 27, 22 steht nach J. Levy's Wörterbuch *מלבן* für „*Mulde*“. Es wäre dann zu vergleichen mit *מעבן* Epiphanius de mensuris ed. de Lagarde 3, 78: *τροβλιον*; 48, 28 *ὀψόβαρον* derselben Gestalt wie *τροβλιον*. Barabahlül Socin II *מעבן סבן חבן? אבן יעבן אמר* *אחמבא אבב חבב סבב מסא סבב (חבב? 1.) סלמבן.* vgl. Bar *מעבן סבב חבב יעבן. יאב חבב סבב חבב סבב חבב.*

'Ali 2789 „Rabbf 5 (?) viereckige Tröge. Ich (BB.) sage : die (aus Palmstämmen gehöhlten) Mulden, in denen man Teig macht und aus denen man isst : sie werden ausgeschnitten. (Citat.) „Ein rabbf 5 (?) aus dem er isst“; eine Schüssel, eine Mulde“. — Allein diese Deutung von מלכן ist sehr unwahrscheinlich : אמ חכמים את האיל בעקבש ברוך הריסוח בעלי לאחסור מעליו אלהו : כזה שהוא כחש ארר השעורים במלכן סכר שהוא סביאן לידי פוטב ועד הוא סליק [בעלי = ועד הוא : נחיה [הריסוח = תרפות] לא חסור מעליו אלהו : „Wie der, welcher Gerstenkörner in מלכן stampft, wähnt, daß er sie zurecht bringen werde; während er emporfährt (mit der Mörserkeule) und während er niederfährt, schwindet seine Narrheit nicht von ihm.“

Gegen die Deutung, daß מלכן hier wirklich den מכחש als Mörser vertreten soll, spricht, daß die antiken *ὄλμοι* und *pilae* *rund*, wenn auch meist von Holz, waren : Blümner, *Technolog.* I, 20, und daß מלכן sonst nur als ein in der Mitte offenes Vierseit nachgewiesen ist. Auch interpretirt eine Erklärung zu dem Midrasch so : מלכן הוא : ד. המכחשה שכוחשן עמו (י"ט) „Malben ist die „Hand des Mörsers“, womit man stößt“ : d. h. ist die Mörserkeule (s. Dozy, *Supplément au dict. Arab.* S. 849, Berggren 574, de Lagarde *Praetermissa* 38, 65), die natürlich kein Rahmen sein kann. Am wahrscheinlichsten ist daher, daß hier die Narrheit des Stößers darin gefunden wird, daß er eine bodenlose *Ziegelform* für zweckmässig hält, darin Gerstenkörner zu stoßen : er stampft sie in die Erde.

§. 11. מלכן Ziegelform bedeutet nur die Peripherie eines Ziegels : Rechteck, ohne Rücksicht auf die Dicke.

1. Trümoth 4, 8 המלכנים opp. הענולים nämlich ענולי Feigenkuchen.

2. Vielleicht kommt مَلْبَنٌ und مَلْبَنٌ bei Dozy *Supplém.* 2, 515 eine Art Confect daher. Dafür spricht persisch خشت,



**Ziegel** auch ein Zuckerwerk, vgl. unsere gewöhnlichen quadratischen Bonbons. Nach Berggren 269, 111 ist **en** aber en forme de saucisse; als Mittler könnte eine **a** beiden Enden zusammengebundene Wurst dienen.

Herding's nahm man zu فلاتج, womit مَلْبَن interpretirt wird, Ziegenmilch, was auf لَبَن führt. Vgl. فلاتج bei Vulbers Lex. Pers.

**B.** Eine quadratische Steinschicht Talm. B. Sebachim **ta** vgl. Levy Wb. 3, 129 von beliebiger Seitenlänge und **icke**.

4. Hierher gehört wohl auch مَلْحَم bei Land Anecd. 284, mir von Nöldke citirt. Nach der Beschreibung **s** Baues eines großen مَلْحَم des Klosters des **um** Jöhannän neben der Stadtmauer von Amid außerhalb der Stadt wird fortgefahren: „Jenes starke (unfertige) **abäude**, obschon wegen der Gefangennahme der Perser **d** der Versprengung der Bruderschaft nicht vollendet, **er** derartig erbaut, daß, nachdem es eine Zeit lang nach **in** Persern (im alten Zustande) geblieben war, für die **N**asserleitung (ἀγωγιός) des Klosters davon abgetragen **und** gebaut, auch das Martyreion des Hauses der **Μαρία** ganz davon erbaut, und ferner noch viel (Material) **d** davon für die Kirche und die Stadt abgetragen und **ver**wendt wurde: und noch immer besteht sein Grundmauer-**viereck** مَلْحَم (d. h. genug um seine viereckige Peripherie zu erkennen). Auf das syrische Wort mag übrigens **κλειθριον** eingewirkt haben.

5. Rechteck einer Pflanzung, eines Feldes von Zwiebeln Pea 3, 4. — Pea 7, 1 מלבטח חבואה שבין היחים „Vierecke von Getreidefeldern zwischen Oelbaumreihen“. Pea 7, 2 ויה שנמצא עמר בין שלש שורות של שני מלבטים „Ein Oelbaum, der sich in einer von drei Oelbaumreihen zwischen zwei Rechtecken des Getreides findet“. Auch bei dem

Römern hieß ein Ackerviereck von (gewöhnlich 200 jugera) *plinthus* und wahrscheinlich *plinthis*: Hygin. de condit. agror. S. 210. 205 Goes.

§ 12. Das Ergebniss dieser Untersuchung ist, daß מלכן, die Ziegelform, in der Mischna, im Syrischen und Arabischen im Allgemeinen noch zweierlei bedeutet 1) irgend einen vierseitig rechtwinkligen Holzrahmen, 2) die Peripherie eines Rechtecks.

§ 13. Für das biblische מלכן hat Abraham Geiger in seiner Jüd. Ztschr. f. Wissensch. u. Leben V, 116 die Bedeutung Ziegelofen mit Recht geleugnet, sonst aber die drei Stellen, an denen מלכן vorkommt, mit allen modernen Auslegern, so viel ich weiß, falsch interpretirt. Es handelt sich in Palästina und Aegypten um Luftziegel: Marc. v. Porph. c. 21; auf diese bezog sich das „Werkzeug zum Ziegeln“, das man bei Wilkinson, Mann. a. cust. of the anc. Aeg. 1837, II, 99, Fig. 8. 14 d. h. abgebildet sieht.

§ 14. מלכן heißt Ziegelform: Nah. 3, 14 und 2 Sam. 12, 31.

1. Nah. 3, 14 באץ בפוט ורקסי כחקר החויקי מלכן. „Tritt in den Lehm, stampfe den Thon, ergreif die Ziegelform“ Symmachus, der κατακράτησον ὑπὲρ πλωθειον las (statt πλωθειον LXX) hat so verstanden; denn πλωθειον ist nur andere Orthographie von πλωθλον, vgl. § 1. 9.

2. 2 Sam. 12, 31 ואתהעם אשר בה הוציא ויעם במצרה ובקריצי הקנול ובמנורח הקנול ודעביר אותם במלכן (במלכן כתיב): וכן יעשה לכל ערי בני-עמון: David führte die Bewohner der eroberten Stadt Rabbath benē 'Ammōn hinaus „und stellte sie an die [Stein-]säge, an die eisernen [Stein-]picken, an die eisernen Aexte und ließ sie mit der Ziegelform arbeiten“ (l. דעביר). Er ließ sie also Steinmetz- (1 Kön. 7, 9), vielleicht auch Zimmermanns- und Zieglerarbeit an Staatsbauten thun.

Dieser gegenüber ist die Parallelstelle 1 Chron. 20, 3 nur eine Verschlechterung, was mir wohl auch Wellhausen zugeben wird. וְהַעֲבִיר אֹהֶם בַּמַּלְכָן ist da fortgelassen, vielleicht weil schon damals so corrumpt und unverständlich. וַיִּשָּׂר für וַיִּשָּׂם ist schlecht; ertragen liefse sich kaum וַיִּשָּׂר (מִשֹּׂר Is. 10, 15) „und liefse sie sägen mit der Steinsäge,“ aber mit den anderen Hau- und Schneidewerkzeugen — näher kann ich sie nicht bestimmen — kann man nicht sägen.

§ 15. Jer. 43, 9 קח בידך אבנים גדלות וטמנחם במלט במלכן : אֲשֶׁר בְּפִתְחָהּ בֵּית-פְּרָעֹה כַּחפְּנֵחַם לְעֵינֵי אֲנָשִׁים יְהוּדִים : „Nimm in deine Hand große Steine und lasse sie mit Mörtel in das *Vierseit*, welches vor der Front des Königspalastes in Tahpanhes ist, im Beisein einiger Juden ein.“

Schon Hitzig war hier auf der richtigen Fährte; doch gibt es allerlei Irrthümer zu beseitigen. Die LXX haben : *Λάβε σεαντῶ λίθους μεγάλους καὶ κατάκρυσσον αὐτοὺς ἐν προθύροις ἐν πύλῃ τῆς οἰκίας Φαραῶ ἐν Τάφνας*, d. h. sie übersetzen nicht במלכן mit ἐν προθύροις, wie Hitzig und A. Geiger meinten, sondern lassen במלט במלכן ganz aus; ἐν προθύροις und ἐν πύλῃ sind doppelte Uebersetzung von פתחה, und wohl nur ἐν προθύροις, womit die LXX gewöhnlich פתח geben, z. B. Jer. 1, 15; 36 (40), 10; 26 (33), 10. Ez. 11, 1 u. a. ist hier ursprünglich. *Πρόθυρα* und פתח heißen in sehr umfassender Weise : die *Gegend*, der Platz vor der Thür resp. der Front eines Hauses z. B. *ὅ ἐστιν ἐπὶ τῶν προθύρων πύλης τῆς χαρσείδ.*

§ 16. Da die Handlung des Propheten, wie die ähnlichen des Isaias, die größte Oeffentlichkeit fordert und bezweckt, muß der מלכן ein dem Publikum zugänglicher Ort sein; er kann sich nicht *am* Palaste befinden, dessen Portier dem Ausländer Jeremia das Handwerk bald gelegt haben würde; doch aber vor ihm, sofern erwartet werden durfte, daß ein feindlicher König da seinen Thron auf-

schlagen würde<sup>1)</sup>. Zu welchem Zwecke aber verweilt der König da? Man sagt, um Gericht abzuhalten. Allein wer sich der weitläufigen Vorhöfe und Propyläen ägyptischer Paläste und Tempel erinnert, wird es unangemessen finden, daß Nebukadnessar, Herr der Stadt, auf der Straße sollte Gericht gehalten haben, während innerhalb der mauerumschlossenen Höfe geziemenderer Raum dazu war. War Jeremia seiner Handlung wegen gezwungen, den fremden König außerhalb der Burg zu placiren — die flüchtigen Juden durften da schwerlich hinein — so lag ihm ein jedanfalls näher als sich den eben in die Grenzstadt eingedrungenen König richtend vorzustellen: ihn vor der Königsburg lagern zu lassen, um sie erst zu erobern: Stadt

<sup>1)</sup> שפירין des Qri v. 10 ist nichts weiter als „Gefunkel“, der von Gold und Edelstein blitzende Behang des Thronbaldachins. Dasselbe Wort ist שבריר im Aramäischen: 1) Talm. Jômâ 28 b Ende ידא (זודורא 1. ? וסלמא) דשמשא קשי משימשא וסימניך ננא דחליא שברירי דשמשא קשו משימשא וסימניך דולפא. „Ein Schlaglicht der Sonne ist stärker als das Sonnenlicht, wie der aus einem Faßloch dringende Kesiggeruch stärker als der von frei stehendem Baum; Strahlengarben der Sonne sind stärker als die Sonne, wie die Traufe stärker als der Regen.“ Jôhannân bar Zûbi sagt in einem Gedichte über die vier Probleme Ms. India Office Syr. 9 f. 91 v. bezüglich der Atomistik des Epikur: מן מן לחם וכלם: עבב: מן: מן: מן: „Aus den kleinen Körnern [الهباء], die man in den Strahlenbündeln (der Sonne) sieht (Arist. probl. 15, 12 Lncr. d. rer. nat. II, 114), wären alle Körper zusammengesetzt.“ שברירא bezeichnet also die zitternde, von Dunkelheit unterbrochene und begrenzte Lichtstrahlung, wie sie beim Morgengrauen שפרא שפרא stattfindet [שפרא, שפרא]. Daher 2) das Flimmern vor den Augen, μαργαλα, Augenkatarrh, Staar. Schon Christ. Bon. Michaelis hatte סגירא, welches das Targum mit שברירא gibt, richtig von שר abgeleitet. Ähnlich γλαύκωμα von γλαυρός: γλαυκάν ὀπ' ἑω Theoc. XVI, 5. Die Ableitung von der Wurzel ברך hat mehr als ein Bedenken gegen sich.

und Burg werden jede besonders befestigt gewesen sein; vielleicht auch die Stadt nicht und nur die Burg. (Ueber ägyptische Burgen vgl. C. Schnaase, Gesch. der bildenden Künste 1866, I, 343 u. a.) Die Situation ist also ganz der in Jer. 1, 15 analog. Die Handlung des Propheten bezweckte nicht so sehr die genaue Stelle vorherzusagen, wo gerade das Zelt des feindlichen Königs stehen würde, als vielmehr durch die Steine nach dem Eintreffen des Orakels den handgreiflichen Beweis zu liefern, daß der Feldzug Nebukadnezars hierher überhaupt vorhergesehen worden, und vor dem Eintreffen die Zeugen über die Zuversicht des Propheten stutzig zu machen. Darum waren die Steine groß, vgl. bei Is. 8, 1 die große Tafel: weder sich dem Blick entziehen sollten sie, noch verschleppt werden; darum auch mit Mörtel verbunden, ein Monument.

Nach dem Vorstehenden gibt es noch allerlei Möglichkeiten für das Viereck מלב. Das nächste wäre ein vierseitiger Platz vor der Umwallung der Burg, die ihrerseits viereckig zu sein pflegte s. Schnaase. So wird κλινθιον gebraucht: Paus. VIII, 48, 1 τῆς ἀγορᾶς (von Tegea) δὲ μάλιστα εἰκνίας κλινθιον κατὰ τὸ σχῆμα, Ἀφροδίτης ἐστὶν ἐν αὐτῇ ναὸς καλούμενος ἐν κλινθιον (v. l. κλινθιον). Ein solcher square heisset im Sanskrit čatvara, woraus im Hindi چَوَتْرَ und چَبُوتْرَ, vgl. Bate, Dict. of the Hindee language, Benares 1875, Shakespear, Dict. hindustani s. v. und namentlich Farhang-i-Raschidī 1872, 1, 263. מלב könnte freilich noch speciellere Bedeutung haben, z. B. so das rechteckige Pflaster λιθόστρωτον ἕδαφος „ὁ δρόμος“ „Promenade“, genannt sein, welches zu dem ersten Propyläenthor der ägyptischen Tempelbezirke führte und eine Allee von Sphinxen hatte, falls derartige Anlagen auch vor königlichen Burgen üblich waren vgl. Strabo XVII, I, 28, p. 806 und die vielen Commentare, z. B. Letronne, Réc. des Inscric. grecques et latines de l'Égypte I, 14 ff. Lettres

d'un Antiquaire à un Artiste p. 343 f. Schnaase, Gesch. d. bild. Künste 1866, 1, 321 f. 343.

§ 17. Wegen ליבונאה ein paar Bemerkungen über die Denominativa לבן und לָבֵן. Das erste kommt nicht bloß in der Bibel, sondern auch Mischna Baba msia 10, 5 vor. לִבְנוֹן לְבָנִים „sie machen Ziegel“, von J. Levy nicht verzeichnet. לָבֵן bedeutet 1. weifs, 2. glühend machen; diefs letztere sicher nicht vom Ziegelbrennen hergenommen: gewöhnlich ist im Talmud nur von Luftziegeln die Rede, ob auch gebrannte erwähnt werden, weifs ich nicht: aber לָבֵן käme zu spät, um Ziegelbrennen zu bedeuten. לבן „glühen“ wird darauf fussen, dafs Glühen jeden dunklen Körper hell, leuchtend macht, wenn auch nicht immer weifsglühend im engern Sinne. 3. לָבֵן einrahmen (denom. von מְלָבֵן) oder „den Ziegel ersetzen“ Erubin 14a zu Mischna Erub. 1, 3 הַקָּדָה שֶׁאִמְרוּ רְחֻבָּהּ כְּרִי לְקַבֵּל אֲרִיחַ וְאֲרִיחַ הַחַי לִבְנָה עַל שְׁלֹשָׁה טַפְחִים [v. 1. דִּיחָה לְקָדָה עֲשִׂימָה רְחֻבָּהּ טַפַּח כְּרִי לְקַבֵּל אֲרִיחַ לְרְחֻבָּהּ וְלְאֲרָבָהּ 1.] „Die Breite des erwähnten Balkens muß ausreichen, einen Stabziegel aufzunehmen; ein Stabziegel ist die Hälfte eines dreihandbreiten Ziegels. Doch genügt es auch für einen Balken nur eine Hand breit zu sein, um der Breite nach einen Stabziegel aufnehmen zu können.“ So die Mischna. Da nun im letztern Fall der Balken um eine Hand breit schmäler als der aufliegende Stabziegel ( $1\frac{1}{2}$  Hbrt.) ist, so sagt Gemara: טַפַּח טַפַּח וּמַחְצָה בְּעֵי כִּוּן דְּרַחֲבֵי רִקְבֵל טַפַּח, אֵדָךְ הָעֵי טַפַּח מְלָבֵן לֵיהּ כְּמִינָא, מִשְׁרֵי מְרָאֵי גִיסָא וּמִשְׁרֵי מְרָאֵי גִיסָא וּקְיָימָא „Hand breit? Anderthalb Hand breit? fragt man: Sobald der [Balken] so breit ist (l. רְחֻבָּהּ) um eine Handbreite zu fassen, so umrahmt man (ergänzt man den Ziegel für) jene andere halbe Handbreite mit Lehm, ein wenig auf der einen Seite und ein wenig auf der andern und die Sache ist in Ordnung (oder: es hält)“. Die zu beiden Seiten überragenden Ziegel werden durch Lehmleisten an den Balken fester gebunden.

§. 18. Das Wort אריח und ארחה übersetzt J. Levy I, 163 durchgehends mit „Latte“, wobei man natürlich an



Raum herzugeben, je nach dem Baumaterial; bei Rollsteinen (לוי) zusammen  $3 \times 2$  Handbreiten; bei Quadern  $\text{רנב } 2\frac{1}{2} \times 2$ ; bei  $\text{כפיס } 2 \times 2$ ; bei  $\text{לכניס } 1\frac{1}{2} \times 2$ . Hiernach ist die Keffs-Mauer vier Handbreit dick, und ich halte nach dem Zusammenhange  $\text{כפיס}$  für einen *τετράωρος* Ziegel, gröfser als die gewöhnliche  $\text{לכנה } \text{τριώρος}$  der Mischna. Gemara und darnach die Commentatoren setzen  $\text{כפיס} = \text{אפא}$  d. h. den Halbziegel zu  $1\frac{1}{2}$  Handbreiten, und suchen sehr künstlich die Mauerbreite von 4 Handbreiten dadurch herauszubringen, daß sie zwischen zwei Halbziegelmanern einen mit Schutt ausgefüllten Zwischenraum von einer Handbreite annehmen.

§ 19. Während in den semitischen Sprachen die übertragenen Bedeutungen von der Ziegelform ausgehen, leitet das Griechische dieselben zum Theil von *πλιθος* direct ab; zum großen Theil aber ebenfalls von der Ziegelform *πλιθιον* (§ 1) oder gibt sie durch *πλιθις*. Es erscheint mir nicht nur sicher, daß der Sprachgebrauch von  $\text{כנף}$  und  $\text{לכנה}$  in altgriechischer Zeit den von *πλιθιον* und *πλιθος* beeinflusst hat, vgl. Ex. 24, 10  $\text{הַכֹּפֹּת הַלְּבַנִּים הַשֵּׁנִים}$  mit *πλιθοι χρυσαί* u. dgl., sondern auch sehr wahrscheinlich, daß *πλιθος* nur Metathese von *πλιθ-* = *λιπτ\** (vgl. ZDMG. 32, 748) =  $\text{לכנל}$  ist, eine Verwandlung noch nicht so arg wie die von *καλάθη* aus  $\text{קלח}$  oder, wie ich annehme, von *δάκτυλος* Dattel für *δάκλυτος* aus einem phönicischen  $\text{קלח}$ \*, vgl. den Flusnamen  $\text{קלח}$ , worauf  $\text{قلا}$  und  $\text{قلا}$  im Maghrib Deglet, unschwer führen. Diese Herleitung von *πλιθος* dürfte sich neben der indogermanischen von G. Curtius und Fick, die damit Wörter, die Kieselstein! bedenten, zusammenbringen, noch sehen lassen. Auch die Sporadeninsel *Λίβυθος* mag  $\text{לכנה}$  enthalten. Vielleicht also haben die Griechen von den Orientalen auch das Ziegelstreichen gelernt.



## Mittheilungen aus Petersburger Handschriften.

*Fragment von der arabischen und der hebräischen Vorrede  
Saadiah's zum ספר מנחם (vgl. Jahrgang 1881, S. 154 f.)*

Dieses saadianische Werk war längere Zeit in der gelehrten Welt bloß durch die kurze Erwähnung bei Abraham ben-Ezra (anf. סמנים) bekannt, der von Al-Fajūmī sagt: **מִן סֵפֶר מְנַחֵם**. Die Existenz des Buches wurde von manchen Gelehrten in Zweifel gezogen; so glaubte Duker (Mittheilungen II, 40), dasselbe sei mit **تفسير السبعين لفظ** abgedruckt: Mittheil. II, 110 ff.; Zschr. f. d. Kunde d. Morgenl. V, 115 ff.; Geiger, Wiss. Zschr. f. jüd. Theologie V, 317 ff., und in mehreren Exempl. seines **מלא הסנים** (S. 42 ff.) identisch. Carmoly (Revue Orientale II, 40) und unabhängig von diesem Reifmann (המניד XVII, 1873, S. 267) vermutheten, der Titel sei aus **ספר מנחם**, das Buch über die Kehlbuchstaben, corumpirt worden. Allerdings werden diese Vermuthungen widerlegt durch die Citate in Donasch' Kritik (ed. Schröter p. 56, Nr. 169) und in den Responsen der Schüler Menahem's (ed. Stern, S. 40); indessen konnte man sich schwerlich einen klaren Begriff von dem Werke machen. Im Jahre 1869 erklärte Firkowitsch in der Zeitschrift **המליץ** (in einem auch separat erschienenen Aufsätze **מבוא להקדמות רבות** u. s. w.), er besitze ein Fragment von der Vorrede des genannten Werkes; auch in der Monatsschrift **הכרמל** (I, 1871, p. 63) war davon die Rede. Da aber die Berufung dieses Karäers auf in seinem Besitze befindliche Handschriften nicht immer wahrheitsgemäß war, so konnte die Sache nicht als entschieden betrachtet werden. Erst im Jahre 1871 erfuhr man, daß das Original der Copie Firkowitschs sich bei einem Karäer in Kahir. befinde, und gleich darauf schickte

ein Jude aus Alexandrien eine Abschrift des ganzen Fragments an den Redacteur des הלכטן in Mainz, der den hebräischen Theil nebst einigen Anmerkungen von J. Derenbourg und Halberstam in seinem Blatte (VIII, 275—6) veröffentlichte, woraus derselbe Theil in Geiger's Jüdischer Zeitschr. (X, 1872, p. 255 ff.) nochmals abgedruckt wurde. Von dem arabischen Theile hat Derenbourg bei Geiger (ibid. X, 303) bloß ein paar Zeilen mitgetheilt. Das Hebräische ist dagegen im Druck mehrfach verstümmelt worden, wie ich dies im הכרמל (III, 666 ff.) gezeigt habe. Ein vollständiger und genauer Abdruck beider Theile nebst Uebersetzung und Anmerkungen wird hoffentlich den Fachmännern nicht unwillkommen sein. Aus diesen Bruchstücken erhellt klar, daß die erste Anlage des Werkes im zwanzigsten Jahre des Verfassers (vgl. f. 2 b, S. 81), d. h. im Jahre 912 n. Chr. (f. 5 b, Vers 15) stattfand. Dasselbe enthielt ein alphabetisches Wurzellexikon der hebr. Sprache und zugleich auch ein Reimlexikon. Diese beiden Arbeiten waren die ersten in ihrer Art, denn die in neuerer Zeit gemachten Versuche, einige karäische Autoren und Werke zu antedatiren und den Karäern besondere Verdienste um die hebräische Sprachforschung zu vindiciren, beruhen auf gefälschten Daten. Auch wenn der Rabbanite Jehuda ibn Koraisch aus Tahort in Afrika überhaupt ein Wörterbuch verfaßte, was allerdings Pinsker (Lickute I, 108 Anm.) wahrscheinlich gemacht hat, so geschah dies doch erst nach dem Erscheinen des saadjanischen Wb., wie auch aus der Anordnung bei Ibn-Esra im מאותיק zu ersehen ist. Jedenfalls kannte Saadjah noch kein solches Werk, und ihm selbst war die Idee eines Wb. im Dienste der Sprachwissenschaft oder zur Erklärung der Bibel damals noch fremd; er beabsichtigte mit seinem zweitheiligen Lexikon bloß die Abfassung von hebräischen Poesien zu erleichtern (f. 2 b, Z. 8—10), der erste Theil nämlich sollte bei alphabetisch geordneten Ge-

n (wie solche schon in der Bibel vorkommen) und Gebrauche der Akrosticha (wie die Verfasser der : und Saadjah selbst in der hebräischen Vorrede es ), der zweite aber beim Gebrauche des Reimes leisten. Er bemerkte aber nach einigen Jahren بعد خروج الكتاب ب f. 2b Z. 10, S. 81 f., also um 920), daß es nicht nur nöthig sei, über die Anfangs- schlufsworte der Gedichtverse, sondern auch über letztere über die „mittleren Theile“, wie er sich ausdrückt (Z. 2), Aufklärung zu geben. Auf diese ganz eigene Art und Weise kommt er darauf, eine Gram- und eine Poetik zu verfassen. Wir stehen also hier r Wiege der hebräischen Grammatik und der Lexico- ie!

Und nun ein paar Worte über die mir zu Gebote den Materialien. Die hiesige Copie (P.) ist nicht der Hand Firkowitsch's, auch nicht von der verstorbenen Enkels Samuel, der ihn auf seiner in Aegypten und Syrien begleitete und mit ganz uchbaren Uebersetzungen aus dem Arabischen ins ische zu versorgen pflegte; vielmehr scheint sie von ägyptischen Karäer, vielleicht vom Eigenthümer der selbst, gemacht worden zu sein, und zwar sehr sorg- mit Beobachtung der Blatt- und Zeileneintheilung riginals; ebenso sind in der Copie die in letzterem indenden Vocale (sehr fehlerhaft und daher von abertücksichtigt) und Accente der hebräischen Vor- wiedergegeben. Die arabische Vorrede ist, wie ge- ich, mit hebräischen Lettern (wobei die ähnlichen ٦-٦ u. s. w. oft vertauscht sind) geschrieben. den arabischen Text betrifft, so war mir nur für den s von f. 3b Z. 2 bis zum Schlusse der Vorrede die ion mit dem von Derenbourg bei Geiger (a. a. O. 3) abgedruckten Texte nach einer anderen Hschr. ahira (K.) möglich, welche Hschr. aber als grund-

schlecht sich herausstellt. Und trotzdem Derenbourg „das Arabische in sehr gereinigter Form gegeben, denn z. B. الوسائط ist im Texte **الوسائط** geschrieben u. s. w.“, ist dennoch die Copie P., wie man leicht einsieht, bei weitem vorzuziehen. Auch für den Text der hebräischen Vorrede, wo zur Collation eine zweite im Libanon (L) abgedruckte Copie von derselben Hschr. vorhanden ist, zeigt sich die Copie P. viel vorzüglicher, und sieht man sich fast immer veranlaßt, der letzteren Recht zu geben. Der arabische Titel des ganzen **מורה** lautete wahrscheinlich **كتاب الشعر** (Poetik), weil das Wörterbuch und die Grammatik auch im Dienste der Poesie bearbeitet wurden (s. Anm.s zu der Uebersetzung der hebräischen Vorrede). Als Theile von demselben Werke sind vermuthlich zu betrachten: das von Saadjah selbst (**كتاب المبادئ**) und von Abulwalid citirte **كتاب اللغة** (s. Munk, Notice sur Saad. p. 15—16), welches wohl mit dem von Donasch erwähnten **כתב צורה לשון העברי** (Kritik, p. 27, Nr. 102) oder **כתב צורה לשון הקודש** (ebendas. p. 29 Nr. 104, p. 40 Nr. 120) und den von Ibn-Ezra genannten **ספר לשון עבריה** und **ספר צורה** identisch ist; vielleicht auch das von S. selbst im **كتاب الامانات** (**كتاب النحو**?) citirte **פלאכת הדקדוק** (= **פלאכת הדקדוק**). Die Text-Ausgabe von Landauer liegt mir im Augenblick nicht vor). Auf andere interessante literar-historische Fragen, die mit unserem Bruchstücke verknüpft sind, hoffe ich noch nächstens zurückzukommen.

Petersburg, 1. Juni 1881.

٤. ١<sup>٥</sup> المقولة عليها القائمة فيها وعلى ان الأعراس اصولها تسعة وفروعها  
 لا تحصى فإنا جعلنا مقصودنا منها العرش المسمى الملك وهو  
 ما ملكه الانسان وهذا الصرب ايضا على ان منه ما هو داخل  
 في الملك ومنه ما هو خارج عنه فإنه قصدنا الصرب الأول وخصصنا  
 ٥ ايضا النفساني منه وهو باب العلم فنقول على العلم أنه بتوسط  
 حال تغير الجسم الذي هو حامله يلزمه هو ايضا التغير ولذلك  
 احتلج من قد أوعى له علمه ان يتدارسه ويهتد بهديه ليقاومه  
 بذلك حال نسيان ما يلقاه الحامل له من انواع التغير وقد حتمت

f. 1<sup>٥</sup>

Die von ihr (od. ihnen) ausgesagt werden und in ihr  
 (ihnen) bestehen. Und da die Wurzel der Accidentien <sup>1)</sup>  
 ), ihre Zweige aber zahllos sind, so wählten wir zum  
 Ziel das Accidens, welches *Berits* (Haben) genannt  
 wird, d. h. was der Mensch besitzt. Dazu gehört, was  
 in den Besitzenden hinein- und was von ihm heraus-  
 kommt; wir nehmen hier Rücksicht auf das Erstere,  
 namentlich auf das, was der Seele zukommt, d. h.  
 das Wissen. In Betreff des Letzteren sagen wir, daß  
 dasselbe innerhalb eines der Veränderung unterworfenen  
 Körpers sich befindet, folglich nothwendigerweise auch  
 selbst veränderlich ist. Deshalb muß derjenige, der  
 sich Wissen gesammelt hat, sich eifrig damit auch  
 ferner beschäftigen, damit er dasselbe festhalte trotz  
 der Vergeslichkeit und anderer Arten von Verände-  
 rungen <sup>2)</sup>. Dazu stachelten auch die Propheten an —

<sup>1)</sup> D. h. die accidentiellen Kategorien nach der aristotelischen Ein-  
 theilung.

<sup>2)</sup> Das Wortgefüge im Text ist mir hier nicht klar; sollte es viel-  
 leicht *وما يلقى الحامل* zu lesen sein?

- الانبياء على ذلك مع وضوح للعقول بقولهم وهم معذبين عن  
 الحكمة אשרي ادمم شومع لي لشكود على دلخوتي يوم يوم لشمم 10  
 סחזוח פרחי : عرفونا ان الملازمة والمثابثة تقاوم حل النسيان b.  
 ونبهوا ايضا على ان الترك هو السبب العظيم لنسي العلم  
 واندراسه بقولهم כאין חזון יסרע עם ושומר תורה אשרי :  
 وضربوا المثل للعلم ولجميع ما يحتاج الى تعاهد وتفقد الصيعة  
 التي لا تغلخ ولا تسرع كيف تغبت شوکا وحششا كقولہ 6  
 על שדה איש עצל עברתי והנה עלה כלו ת' : وجعلوا ذلك للعقل  
 اعتبارا كما قلوا واحذره انכי اسيح لبي رايتي לקחי مومر :

- obwohl es dem Verstande von selbst klar ist — indem sie bei der Schilderung der Annehmlichkeit <sup>1)</sup> der Weisheit sagen (Spr. VIII, 34) : „Heil dem Menschen, der auf mich hört zu wachen an meinen Thüren Tag für Tag, zu wahren die Pforten meiner Eingänge.“ Sie (die Propheten) zeigten uns damit an, daß das Anklammern und beständige Bestreben festzuhalten vor dem Vergessen schützt. Sie mahnten auch, daß das Verlassen (Vernachlässigen) eine mächtige Ursache sei zum Vergessen der Wissenschaft und zu ihrem Verschwinden, indem sie sagten (Spr. XXIX, 18) : „Ohne Offenbarung wird das Volk zügellos, heil aber dem, der das Gesetz bewahrt.“ Zu der Weisheit und zu allem Anderen, was fortwährenden Fleiß und Pflege erfordert, vergleichen sie das Feld; wird es nicht geackert und gesäet, so bringt es Dornen und Unkraut hervor, wie es heißt (Spr. XXIV, 30) : „An dem Felde eines trägen Mannes ging ich vorbei“ u. s. w. Sie führten dies zum Beispiel an für den Verständigen, wie es dort ferner heißt (ibid. v. 32) : „Und ich schaute

<sup>1)</sup> Ich bin nicht gewiß, ob ich richtig übersetzte.

وكما يندرس علم الفرد من قلة التفقد كذلك ينسى علم  
 الجماعة بتركهم تعاهده ثم رأيت في الجزء من الزمان الذي شاء  
 10 البارى جلا وعز ابتدأى فيه تلاميذا كثيرين يحكون ان  
 12 كثيرا من العلوم الخبرية والقياسية اندرس اكثرها وجبى عن  
 الناس بحمله كتاب الميثقال وعلوم المبادى وما اشبه ذلك  
 وكما يروون بنى اسماعيل ان بعض خواصهم رأى قومه لا  
 يخصصون الكلام العربى فغمه ذلك فوضع لهم كلاما مختصرا فى

dies, nahm es zum Herzen; ich sah es und nahm Zucht  
 an.“ Und gleichwie das Wissen des Einzelnen bei  
 wenig Pflege verschwindet, ebenso wird auch das  
 Wissen einer ganzen Gemeinde bei wenig Fleiß ver-  
 gessen. In dem Theile der Zeit, in welchem dem Schöpfer  
 (erhaben und gepriesen sei er!) gefallen hat, mich zu  
 erschaffen <sup>1)</sup>, hatte ich Gelegenheit, viele Studirende  
 zu sehen, welche erzählten, daß vieles von den prak- f. 2  
 tischen und theoretischen Wissenschaften den Leuten  
 verloren ging, darunter sind: das Kitáb al-Mithqál  
 (Buch der Wage) <sup>2)</sup>, die Wissenschaften über die Ur-  
 sprünge (Kosmogonie) <sup>3)</sup> u. dgl. So wie die Söhne  
 Ismaels (die Araber) erzählen, daß einer ihrer Vor-  
 züglichsten eingesehen hat, daß seine Stammgenossen

<sup>1)</sup> Dies kann doch nur bedeuten: seitdem ich erschaffen (geboren)  
 wurde. Firkowitsch (bei Geiger das. p. 256) faßt es auf, als be-  
 ziehe sich dies auf die Zeit, da Saadjah das Werk begonnen hatte,  
 und sucht daraus einen falschen Schluß auf die Geburtszeit S.'s zu  
 ziehen, was übrigens von G. zurückgewiesen wird.

<sup>2)</sup> Nachweisungen aus der arabischen Literatur über dieses Buch  
 wären sehr erwünscht; in der jüdischen vorsaadjanischen kommt ein  
 solches Werk nicht vor.

<sup>3)</sup> Darunter wird wohl S. die in der Mischna (Hagiga II, 1) er-  
 wählten מעשי בראשית gemeint haben, auch das von ihm commen-  
 tirt ספר יצירה nennt er كتاب المبادى.

- كتب يستعملون به على الفصحى كذلك رأيت كثيرا من بني اسرائيل لا يبصرون مرسل فصيح لغتنا فكيف هو يصد وانا هم تكلموا كلون كثيرا مما يلفظون به ملحونا وانا هم شعروا كان المستفيض في ما بينهم من الاركان الاوائل هو القليل والمتروك هو اكثر وكذلك في القوافي حتى صار الكتاب نفسه عندهم كالغصاح من الكلام والحجى من القول فلوجبت ان اولف 10 كتبها اجمع فيه اكثر اللفظ جمعين الاول هم كل اسم اوله b. ألف بعضه الى بعض وكذلك كل اسم اوله باء بعضه الى بعض وكذلك جهه ونال وسائر الاحرف والثاني جمع كل قافية على

- nicht das feine Arabisch zu gebrauchen verstanden, was ihn sehr verdross und ihn veranlafste, ein Compendium der Schönrededkunst abzufassen, damit man es zu rhetorischen Zwecken gebrauchen sollte — ebenso sah ich, dafs viele Israeliten auf die rhetorischen Schönheiten unserer Sprache und auf das Schwierige darin gar nicht Acht geben. Wenn sie (hebräisch) sprechen, so ist die Aussprache vieler Wörter fehlerhaft, und wenn sie Poetisches abfassen, so machen sie darin sehr wenig Gebrauch von den alten Regeln (der Verfasser der biblischen Bücher), die meisten jener Regeln aber werden von ihnen vernachlässigt, ebenso geschieht es mit den Reimen, so dafs selbst die Bibel für sie eine Sammlung von unverständlichen Worten und unzusammenhängenden Reden geworden ist. Dies veranlafste mich, ein Buch zu verfassen, wo die meisten Wörter (der hebr. Sprache) auf zweierlei Art gesammelt sind : zuerst kommen darin alle Nomina, die mit *Aleph* anfangen, Eins neben dem Anderen, ebenso die mit *Beth* anfangen der Reihe nach, dann die mit *Gimel*, *Daleth* und allen anderen Buchstaben (des



ألف الى فاحية وكذلك كل اسم اخره باء وكذلك القوائى  
 الجيمية والدالية والهليية الى اخر الاحرف ليكون اسهل نصبط  
 للبيع وحفظه والاحرس بذلك للغة عويصها وبسيطها فولفت  
 ذلك على ما وصفت وقد مضى الى سنة وقدرت ان  
 الطالب يقتعه ذلك وهو ان يأخذ من الركن الأول ما هو  
 اليق بمرانه فيبنى عليها من الكلام حسب مقصوده ويختتم  
 على القافية المشابه لغرضه ذاك فلما تبينت بعد خروج الكتاب 10

Alphabets)<sup>1)</sup>; im zweiten Theile sind alle Reimwörter, die mit *Aleph* schliessen, gesammelt; ebenso die mit *Beth* schliessenden Nomina, wie auch die *Gimel*-, *Daleth*- und *He*-Reimwörter bis zum Ende der Buchstaben, damit es leichter sei, alles festzuhalten und zu bewahren; dadurch wird am besten die Sprache mit allen ihren Schwierigkeiten und Einfachheiten aufbewahrt. Ich verfasste dieses (Werk) nach der angegebenen Weis, als mir 20 Jahre vortüber waren<sup>2)</sup>, und ich schätzte hoch (ich gab viel darauf), daß es den Strebsamen zufriedenstellen möchte, indem er sich aus der ersten Grundlage (wo die Ww. nach den Anfängen geordnet sind) was seinem Wunsche entspricht wähle und darauf weiter baue, d. h. er reihe daran Wörter nach seinem Zwecke und beschliesse mit dem Reimwort, das ebenfalls zu seinem Ziele paßt. Nach einigen Jahren seit dem Erscheinen meiner Schrift bemerkte

<sup>1)</sup> Daß S. wirklich die Wörter alphabetisch nach den Anfängen geordnet hat, besengt Menahem b. Saruk in seinem Wörterb. (ed. Filip. p. 68—69), wo dieser Theil des saadjanischen Buches ספרותי רב סעריה genannt wird. — <sup>2)</sup> Da S. 892 geboren war, so kommt die Abfassung auf das Jahr 912; Firk. deutet es (bei Geiger a. a. O.) falsch dahin, daß S. diese Vorrede 20 Jahre nach der ersten Ausgabe des Werkes geschrieben habe.

بسنين ان المتعلمين وعلى آتى قد جمعت لهم اوائل اركان الشعر 8<sup>م</sup> واواخرها محتاجون الى ان اكشف لهم من الوسائط ما يستعينون به على المعاني انفسها التى فيه (80) يشعرون ادخلتها ايضا فى الكتاب وهذا الوسائط التى فى نفس الشعر وانما للناشئين لها كالحافظتين فهى وان كثرت فنونها فان عيون ذلك 5 وجمهورة 1 اصول احدهم اقسام القول الذى به يتكلم جميع الناس وهو النداء والمسلة والخبير والامر والشفع كما سيبين

f. 3<sup>o</sup> ich aber, das, obwohl ich die Grundlagen der Anfänge und der Schlüsse der Verse gesammelt habe, den Schülern es Noth thut, das, ich ihnen auch über die mittleren Theile (der Verse) Aufklärungen gebe, damit sie sich über die Gegenstände der Dichtung selbst behelfen könnten, deshalb habe ich auch die Letzteren in meine Schrift aufgenommen <sup>1)</sup>. Diese mittleren Theile, welche die Seele (den Hauptinhalt) des Gedichts ausmachen <sup>2)</sup> — die beiden Enden desselben sind gleichsam zwei Wächter — obwohl ihre Arten zahlreich sind, so sind doch ihre Grundlagen drei Hauptarten : Erstens, die Eintheilung der menschlichen Rede (die Redetheile), d. h. die Ausrufung, die Frage, die Erzählung, der Befehl und der Vergleich, wie ich

<sup>1)</sup> In dem Darauffolgenden erklärt S. ganz deutlich, was er unter den „mittleren Theilen“ versteht : grammatische und logische Sprachregeln und eine Poetik mit Beispielen aus älteren Poeten. Die weitläufige Verhandlung bei Geiger (a. a. O. p. 260—61; vgl. p. 304), auf Firk's mangelhafte Mittheilung gegründet, fällt demnach weg.

<sup>2)</sup> Firk gab vor, das, es sich hier um ein besonderes, שֵׁשׁ הַשְּׁעִיר betiteltes Werk handle, worauf außer Geiger a. a. O., auch Kaufmann (Hebräische Bibliographie von Steinschneider XVIII, 68) sich verlassen hat; man sieht aber, das, hier gar nicht vom Titel eines Werkes die Rede ist.

والثاني أقسام النعوت التي هي إذا كانت حدودها ٦ أقسام  
 أما من العنصر أو من الصورة أو من الفعل أو من التماس على  
 10 ما سأشرح الجميع والذ أقسام الامتثال وهي شبيهة بهذه الأقسام  
 b. الثانية ألا أن هذا (80) مأخوذة مما هو موجود في الشيء الممثل  
 وتلك مأخوذة من المولود في الشيء الممثل به ويتبع هذه الذ  
 العيون فصول آخر كثيرة يحتاج إليها الشعراء ثم ما رايت أن  
 استشهد عليها من قول الشعراء الأولين ١٥١ ب ١٥١ ١٥١

dies erklären werde. Zweitens, die Eintheilung der Arten, die durch viererlei begrenzt werden : durch die Elemente (Materie), durch die Form, durch die That und durch die Zufälle, wie ich dies Alles erklären werde. Drittens, die Anführung von Beispielen, was eigentlich denen der zweiten Art ähnlich ist, nur werden die Letzteren von dem genommen, was in dem zu vergleichenden Gegenstande sich befindet ; jene aber werden b. von dem abgeleitet, was in dem Gegenstande, mit dem man vergleicht, entsteht. Diesen drei Hauptgrundlagen folgen noch andere Abtheilungen, die den Poeten nöthig sind. Dann, wo ich nur bemerkte, dafs ich Beweise führen konnte von den Worten (Productionen) der alten Poeten : Jose ben Jose, Jannai, Eleazar, Josua und Pinchas <sup>5)</sup>, so that ich dies. Was aber

<sup>1)</sup> Von hier bis zum Schluß der arabischen Vorrede hat Derenbourg bei Geiger (a. a. O. p. 303) dieselbe nach einem der *Gemisch* in Kahira (K.) entnommenen Blättchen veröffentlicht.

<sup>2)</sup> K. الثلاثة st. الذ.

<sup>3)</sup> In K. fehlt das zwischen الشعراء und dem nämlichen Wort in der nächsten Zeile Stehende; die Homoteleuta sind Schuld daran.

<sup>4)</sup> K. الاولون.

<sup>5)</sup> Die ersten drei waren längst als Verfasser liturgischer Hymnen (Pint) bekannt; Josua ist nach Geigers Vermuthung mit dem bei

5 **הַלְלוּ וְהַדְרִישׁוּ וְסִנְדוּם** فعلت ذلك فلما من قول الشعراء الاكبرين  
 الينا فلا تجدي ان كر شيئا الا لاحمد من كان قوله مرضيا فاقول  
 ولقد اجد فلان فيما قال واضح عكسه ان اقول ولقد اشرف<sup>6)</sup> فلان فيما  
 قال وتركت صدر الکتب هبرائيا على ما كنت انشأته من اول بل  
 جملته ابتداء كتابي والزممت نفسي تفسير معانيه ان تبينت  
 10 حاجة الامنة الى ذلك فلما نسخت قسما للشهيتين التمي

die Productionen der uns näheren (der neueren) Poeten  
 betrifft, so wirst Du bei mir nur lobenswerthe Citate  
 finden von demjenigen, dessen Erzeugnisse beherrigens-  
 werth sind; in solchem Falle heisst es bei mir : N. N.  
 hat dies oder jenes gut gesprochen. Ich werde aber  
 unterlassen, das Gegentheil zu thun und zu sagen :  
 N. N. hat dies oder jenes schlecht gesprochen. Ich  
 lies die (folgende) Vorrede meiner Schrift hebräisch,  
 so wie ich dieselbe ursprünglich verfasst habe, nur  
 setzte ich sie an den Anfang der Schrift, und — als ich ein-  
 gesehen, daß die Nation dessen bedürftig sei — schrieb  
 ich eine (arabische) Erklärung dazu. Und nachdem  
 ich die beiden End-Theile copirt habe, die ich bereits  
 (in der ersten Ausgabe der Schrift) gesammelt hatte,

Zuns (Literaturgeschichte p. 459; vgl. S. D. Luzzatto in Ber-  
 liner's **מאמר** 1880, p. 28) erwähnten identisch; über Pinchas ist  
 zuletzt ausführlich im **הַמְנִיךְ** (XXIII, 358—9) gehandelt worden, wo  
 auch andere Stellen aus Handschriften über denselben mitgetheilt  
 worden sind.

1) K. **וְהַדְרִישׁוּ**; vielleicht Druckfehler.

2) K. **ואما**.

3) K. **واضح**.

4) K. **وان**.

5) Ms. P. **اسى**, K. **اسا**.

6) P. **معنيه**, K. **صعته** (Druckf.).

كنت جمعتها اثبت بعددما المعلى الوسائط التى ازيدها  
 ٤٤٤ وأرجو ان يكون بقصدى، نفهم به ان، ينفعى الله بكل ما  
 اعناه به.

סֵפֶר הָאֲגְרוֹן לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר בְּתוֹר מִן אֱלֹהֵינוּ כִּי עַד וּמִלֵּאבֵי  
 קִדְשׁוֹ בִּן זְמַרְתָּה קֵלָה וְכוּ יַעֲרִיעִירָה קֵל בְּנֵי עֵלְיוֹן: <sup>(1)</sup> שָׁמָּה אֵחָה  
 6 וּמִלִּים אֲחֵרִים הָיָה בְּקֵל הָאֲרֶז לְמִיּוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם עַל פְּנֵי  
 הָאָרֶץ וַיֵּאמֶר עָרְו חֻקְמוֹ נִם תּוֹלְדוֹתָיו שָׁנִים אֲלֵה חֹשֶׁעַ כְּמִנְחָה

füge ich ihnen die Erklärung der mittleren Theile  
 hinsu. Da mein Bestreben ist (mit dieser Schrift)  
 nützlich zu sein, so wünsche ich, daß Gott mir in  
 Allem, worin ich ihn anflehen werde, nützlich sein  
 möge!

[1] Dies ist das Sepher ha-Agrôn (Sammelbuch)  
 für die heilige Sprache, welche Gott von jeher aus-  
 erkoren hat, und in ihr lobpreisen ihn seine heiligen  
 Engel, Selah, und verherrlichen ihn alle Hehren <sup>5)</sup>.  
 [2] Eine Sprache und einerlei Worte waren in der  
 ganzen Welt (Gen. 11, 1) seitdem Gott den Adam

<sup>1)</sup> K. أهنى.

<sup>2)</sup> K. hat noch <sup>3)</sup>.

V. 1. In P. (Petersb. Copie) הָאֲגְרוֹן punktirt, was auch zulässig;  
 G. (Geiger) will קִדְשׁוֹ st. קִדְשׁוֹ emendiren, er hat übersehen, daß  
 der Gebrauch des emphat. הַ von Saad. sehr beliebt war; vgl. Lus-  
 satto, Bibliotheca (Leopoli 1847) f. 11a; Donasch, Kritik NN. 106.  
 110. — V. 2. D. (Derenbourg) corrigirt עֵלְיוֹן st. עָרְו, was unnöthig,  
 da Saad. die selten vorkommenden Ww. zu gebrauchen liebt; vgl.  
 Micha 4, 8.

<sup>5)</sup> Vielleicht Anspielung auf die talmudische Aussage (Sabbath  
 f. 12, Sota f. 83), daß die Engel nicht aramäisch verstehen, welche  
 Aussage wahrscheinlich gegen die Engelsgebete der Samaritaner (Peter-  
 mann, Porta lingg. orient. III, Berlin 1873. Chrest. p. 18 ff.) ge-  
 richtet ist.

השנים וְשֵׁשׁ : עַד יָמֵי לֵהֲקֵה שְׁעָרָה הַיְּבוּקָאִתָּה שְׁמֵהּ מְרִירֵי  
 הַדְּמֹן בְּשָׁנָה מִזֶּה פֶּלַג בֶּן עֶבֶר בִּי בְּיָמָיו נִסְלְּתָה הַיָּאֲרֵץ שְׁעָרָה  
 אֲחֵת לִמְנֵי מִזְחֹ: עַל כִּי יָזְמוּ רַע וְחִשְׁבְּנָה שְׁרִירֹחַם לְהַיָּדֵר מֵאֵל  
 שְׂדֵי פֶן יִסְעִים בְּכָל פְּאֵתֵי אֲרֶץ תְּבִיאָה מְגִדֹרָחַם וְיִקְצֹוּ בְּחֻסָּם <sup>10</sup>

geschaffen und einen Theil seiner eigenen Weisheit demselben übergeben hatte; auch (war eine Sprache) bei den Nachkommen des Letzteren im Verlauf von 1996 Jahren <sup>1)</sup>, [3] bis zur Zeit des Sturm-Schwarms <sup>2)</sup>, der dorthin von den armenischen Gebirgen <sup>3)</sup> im Sterbejahr des Peleg Sohn Ebers's gebracht wurde <sup>4)</sup>, denn zu seiner Zeit, ein Jahr vor seinem Tode, wurde die Erde getheilt (Gen. X, 25), [4] weil sie Böses sann und ihr Uebermuth danach trachtete, sich vor dem allmächtigen Gotte in Acht zu nehmen, damit er sie nicht zerstreue in alle Weltenden; aber Er brachte, was sie befürchteten, sie wurden in ihrem hitzigen  
 b. Eifer zerstreut, sodass das für die Zukunft bestimmte (die Sprachverwirrung) dadurch beschleunigt wurde.

V. 8. H. (Halberstam) emendirt שְׁנֵעָרָה; L. (die im Libanon gedruckte Copie) מְרִירֵי st. מְרִירֵי. — V. 4. G. will corrig. בְּחֻסָּם st. בְּחֻסָּם. hat also Jerem. 51, 89 überschen.

<sup>1)</sup> Nach dem Seder Olam Rabba Anf. : von Adam bis zur Fluth 1656, von da bis zur Sprachverwirrung 340 Jahre, H.

<sup>2)</sup> Ich übersetzte nach der Lesart in beiden Copieen (vgl. Nah. 1, 3. Hiob 9, 17), wenn man H.'s Emendation annimmt, die allerdings vieles für sich hat. so wird zu übersetzen sein : des Schwarms, der nach Sinear kam; vgl. Gen. XI, 2.

<sup>3)</sup> Harmón (Amos 4, 3) giebt das Targum wieder mit אֲרָמִינִיא und Gen. 8, 4 läßt das jerus. Targ. auf den Bergen Ararat die Stadt (מְדִינָתָא) erbaut werden in dem Lande מְדִינָתָא, von dort (מְדִינָתָא) siehe die Thurmerbauer nach demselben Targ. Gen. 11, 2. H.

<sup>4)</sup> Nach Seder Olam a. a. O. H.

b. והתקרו העתידות : ידעה <sup>(5)</sup> הארץ וסחף לשונות במספר לאסיה  
לא נשאר לשון הקודש רק בפי בני עבר לבדם : יען <sup>(6)</sup> כי נמצאו  
בנים לפני אלהינו כי מנצח בנם עמדו הורתי אבינו אברהם  
אשר אהבו יצחק בחירו יעקב סגורו וכל שבטי יה : דברה <sup>(7)</sup>  
בנלם בכל הארץ בכל ממלכות כנען וארץ פהרזם מסביב ולא  
קש מפינו ובעלותם מספרים בו דבר אלהינו אלינו דברי צוחה  
גד עבדו משה איש האלהים על הר חורב חקים ומשפטים :  
דור אחרי דור הנה לנו למנושה מדי היורהט בתרץ ירושתנו <sup>(8)</sup>

[5] Die Erde erschrak <sup>1)</sup> und theilte die Sprachen nach der Zahl ihrer Völker <sup>2)</sup>; die heilige Sprache verblieb dann nur im Munde der Söhne Ebers, [6] deshalb weil sie vor Gott wahrhaft waren, denn aus ihrem Stamme entstanden unsere Vorfahren : sein Liebling Abraham, sein Auserkorener Isaak, sein kostbares Eigenthum Jacob und all die göttlichen Stämme. [7] Ihr Fuß schritt überall umher, im Lande Kanaan und im Lande Pathros (= Aegypten, vgl. Jes. 11, 11. Jer. 44, 1 u. s. w.) und (die heil. Sprache) entwich ihrem Munde nicht, und als sie aus Aegypten zogen, so verkündete uns Gott in dieser Sprache gediegene Worte durch seinen Diener Moses, den göttlichen Mann, Gesetze und Recht auf dem Berge Horeb (Sinai). [8] Von einer Generation zur anderen war sie (die heil. Spr.)

V. 5. L. כמספר, was auch paßt. — V. 6. L. falsch בנים st. בנים, wobei auch das Wortspiel mit dem darauffolgenden כנען verloren geht. — V. 7. L. falsch מפינו st. מפינו.

<sup>1)</sup> So übersetzt S. ידעה Jes. XV, 4 : تراعت .

<sup>2)</sup> Nach der rabbinischen Ansicht, daß es 70 Völker und Sprac in der Welt gebe.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעוּ אֶת-קוֹלֵנוּ לְשׂוֹרֵחַ לְיָמֵינוּ לְקַעֲנָה בְּזָמַנֵינוּ בְּיָמֵינוּ  
 וְהָיָה לְחֻזֹן בְּיָמֵינוּ שְׂרִיט לְהַצִּיּוֹן עַד גְּלוּת יְרוּשָׁלַם בְּיָמֵינוּ עַד-קָרָה 10  
 וְהָיָה : בְּשָׁנָה סָאָה וְאַחַח שָׁנָה לְחֻרְבֹת עִיר אֲגָלְהֵט הַהִיזְלֹאנוּ f. 5  
 וְהָיָה לְשׁוֹן הַקָּדֵשׁ וְהַסֵּפֶר בְּלִשׁוֹנָה עִפְי גַבְר הָאָרֶץ שֶׁלֹשׁ שָׁנִים  
 לְשָׁן סֶלֶד סֶלֶד לְכַנֵּי יָם : בְּיָמֵינוּ גַּסְמִיָה הַסֵּפֶה וְכָל סְחִיז רָאָה  
 וְהָיָה סְנֵבָרִים אֲשֶׁר־יָדִיחַ מִחַר לֹא מִגְעַר בְּעַם מִדְּבָב בָּם : נְגִיָּה (11)  
 אִי אֲחִירֵינוּ כָּכָל שְׁעָרֵי אֶרֶץ וְאִי הַיָּמָה לֹא הָיָה נִי שְׁלֹא בָּיָה בֹ 5

uns zum Erbtheil. Während wir, durch das Verdienst unserer Heiligen, in unserem Erblande gewohnt hatten, diente dieselbe für die Botschaften unserer Könige <sup>1)</sup>, für die Lieder unserer Leviten, für den Gesang unserer Priester, für die Offenbarung unserer f. 5<sup>a</sup> Propheten, für das Trachten unserer Grofsen <sup>2)</sup>, bis zum Exil aus Jerusalem nach Babel, zur Zeit des Zidkijahu. [9] Im Jahre 101 nach der Zerstörung der göttlichen Stadt haben wir angefangen, die heilige Sprache zu verlassen und die Sprachen der fremden Völker zu sprechen. Drei Jahre bevor bei den Griechen ein König herrschte (vor der Seleukidenära) <sup>3)</sup>, [10] zur Zeit des Statthalters Nehemjahu und seiner Leute, sah derselbe uns asdödisch sprechen (Neh. 13, 24—5), was ihn verdrofs, und er schalt das Volk und zankte mit ihm. [11] Auch nach ihm wurden wir nach allen Ländern und Meeresinseln verbannt, es war kein Volk

V. 8. L. מלאכינו st. מלכינו. — V. 9. L. ואחור st. ואחור —  
 V. 10. L. falseh ראינו st. ראו ראינו.

<sup>1)</sup> L. unserer Sendboten, was eine Wiederholung der unten genannten Propheten ist.

<sup>2)</sup> Oder (wenn man שרינו liest) : für die Gesangsweise (oder Spielweise, vgl. *ψ* 92, 4) unserer Sänger.

<sup>3)</sup> Nach Sed. Ol. cap. 30. H.



גְּדַחֵיט זַם בְּחֹכֶם רַבֵּי יִלְדֵי לְשׁוֹטְהֶם לְמַדְתּוֹ וְשָׁלַט עֲלֵנְהֶם עַל  
 שְׂמֵר אֲמָרֵי וְלֹא נִכְזָן בּוֹ : נְסִיעַת מִן־הָהָה מְסַפֶּרֶת יְהוּדָה וְשֹׁפֵר  
 פָּרִים וּמִצְרַיִם הֵי חֲקִיטָה וְתָם גְּלוּרָה בְּנֵי קָטָן וּבְנֵי מְסַרְדֵּי יִשְׂרָאֵל  
 טָעַן גְּרֵי יִחַת כְּהֵם וּבְלִשׁוֹן עִם תָּעַם : יִחַל לְבֵינִי עַל וְאַחַת תִּחַר  
 ב. רִחִיטִי כִי גָעַרְדֵּי גָעַרְדֵּי מִסִּיטִי תִחַת קִדְשׁ סְעִיטִי וְתִחַדֵּי לְטֵי חֲזוּרָה  
 כָּל מִשְׁאֵחֵי וְתִאֲמֵי דָבָר פִּירֵי כְּדָבָרֵי הַפֶּסֶק הַתְּרַוּם וּבְרִיָּקִין

zu dem nicht unsere Exulanten gekommen waren; in ihrer Mitte erzogen wir unsere Kinder, wir erlernten ihre Sprachen, so daß ihre Fremdsprachlichkeit <sup>1)</sup> die Schönheit unserer eigenen Reden umhüllte, was doch unrecht ist. [12] Die Diaspora im Osten spricht griechisch und persisch, in Aegypten sprechen sie chanesisch (= ägyptisch, nach dem Orte Chanæs Jes. 30, 4), auch die Exulanten (im Lande) der Söhne Kenaz (Gen. 37, 11) und der Söhne Sepharad (Obad. v. 20) sprechen fremdländisch <sup>2)</sup>, gleichfalls die in Jetheth (Gen. 36, 40) wohnen, und so in der Sprache jeden Volkes. [13] Unser Herz, ebenso wie unser Geistesleben, ängstigt sich darüber, daß verschwunden ist aus unserem Munde die heilige b. Rede, unsere Veste, so daß die Offenbarung der Prophezeiungen und die Redensarten darin für uns wurden

V. 12. L. falsch מספר st. מספרה; P. falsch חכסיה st. חכסיה;  
 L. גריסחה כדם (!) st. גרי יחח כדם — V. 13 L. וכרוקין מחויון.

<sup>1)</sup> Oder : ihre Barbarismen; vergl. Jes. 32, 4, wo S. עלנים mit المعجم wiedergiebt.

<sup>2)</sup> Oder : unverständlich. Ibn-Ezra zu Jes. (33, 19) berichtet, daß manche ליענו gleich נייען nehmen, und aus Donasch (Kritik p. 39 Nr. 115) wissen wir, daß S. manchmal die Verwechslung des ל mit dem ן annahm, aber in der von Paulus gedruckten Uebers. des S. liest man an der betreffenden Stelle : والقوم اللغط.

בְּחַזֵּן כִּי נִלְעַג לְשׁוֹן בְּאַרְצוֹת שְׂכֵינֵינוּ: יֵאָמֶה לָּט וּלְקַל עִם אֱלֹהֵינוּ  
 לְדַחַשׁ וּלְבִין וּלְחַקְרֵיהֶוּ הַחֲמִיד נִם אֲנַחְנוּ נִם טַפְּסֵינוּ נִם נְשִׁינוּ  
 נַעֲבִידֵנוּ לֹא יֵחַ טַפְּסֵנוּ כִּי כֹו נְבִין חָפֵץ הֵרַח צַדִּיקֵנוּ אֲשֶׁר רִיפָה <sup>6</sup>  
 חַיֵּנוּ הִרְחַטְנוּ <sup>(80)</sup> אֲנִינוּ מִקְדוּשֵׁינוּ לְמַעַלְמֵנוּ וְעַד עוֹלָם: וְיִרְדֵּי בְּהַרְבֵּעַ <sup>(18)</sup>  
 עֲשָׂרִים שָׁנָה וּמֵאָתָּים וְאַלְף מֵיָּם נַחֲמֹם חוֹן וְנִבְיָא וְיִכְתּוּב הַאֲזַנֵּךְ  
 יֵחַ הַסֵּפֶר הַזֶּה לְהַזִּיחַ לְחַכְמָה לְקַל עִם יְיָ לְקַל יִרְדֵּי דַח דְּרִין:

wie die Worte eines versiegelten Briefes und wie ein Traum im wachenden Zustande <sup>1)</sup>, denn in den Ländern unserer Gefangenschaft wurde die Zunge stammelnd. [14] Es geziemt uns, daß wir und das ganze Gottesvolk darin beständig forschen und untersuchen, wir, unsere Kinder, unsere Frauen und unsere Diener; nicht weiche sie (die heil. Spr.) aus unserem Munde, denn durch sie werden wir die Gesetze der Lehre unseres Schöpfers verstehen, welche unser Leben, unser Licht und unser Heiligthum für immerdar ausmachen. [15] Und es geschah im Jahre 1224, nachdem Offenbarung und Prophet aufhörten <sup>2)</sup>, da schrieb der Sammler dieses Buch, damit es zur Weisheit (Anleitung) diene für das ganze Gottesvolk, für alle Gesetzkundige;

V. 14. L. falsch ולבין st. ולבין; P. und L. נבין st. נבין. — V. 15. L. abbrev. עשרי, P. עשרה; L. עב יי st. עב יי, D.'s Conjectur ist demnach unnöthig.

<sup>1)</sup> L. und wie wenn man aus einem Traume erwacht.

<sup>2)</sup> Die Bestimmung dieses Datums machte Finn, Geiger und Halberstam viel zu schaffen; sie haben alle übersehen, daß Sed. Ol. Rabb. (ca 30) und Sed. Ol. Zutta das Verschwinden der Prophetie mit dem Anfange des Griechenreiches, was nach ihnen mit der Seleukidenära beginnt, in Verbindung setzen: עד כאן ריו הנביאים מהנבאים: ברוח הקודש מיכו ואילך הט אונך ושמע דברי חכמים. Ueber den Gebrauch von ארבע עשרים ohne Verbindungswaw s. G. a. a. O. p. 259 Anm.

נָבֵן אִתּוֹ לְהוֹדִיחַ וְלִמְשָׁל קְשָׁלִים וְלִהְיֶיךָ כָּל מְרֻבְּעָה <sup>(16)</sup>  
 וְלִנְדוֹחַ כָּל מְרֻבְּעָה אֲשֶׁר יַעֲרֹכֵי בֹ הַפּוֹדִים וְכָל יְצִירֵי שִׁיר עַל <sup>10</sup>  
 הַדָּוָה : שׁוֹחַ יְשׁוּדָה בֹ עִם אֱלֹהֵינוּ בְּצִמְחָתָם וּבְכֹאֶם וּבְכָל מְשָׁלָה <sup>(17)</sup> f. 6<sup>a</sup>  
 יָדָם וּבְחֻדְרֵי מְשָׁבָתָם הָאֵל עֲלֵיהֶם : סֹד <sup>(18)</sup> לֹא יִסֹּד מְשָׁלָה לְבוֹתָם  
 כִּי תִדְרַח יְיָ בֹ יָדְעֵתָ לְמַעַן יָקִים יְיָ אֱמֶת וְיִבְרָךְ אֲשֶׁר דִּבֶּר כִּדְ  
 יִשְׁעֵיהָ כֹּ אֲמוֹץ עֲבָדוֹ לֹא יִמְשֹׁוּ דְבָרֵי מִיַּעֲקֹב וּמִתְרַעֵו עַד עוֹלָם :

[16] er richtete dasselbe dazu ein, um (daraus zu lernen) wie man Räthsel und Sprüche verfassen, wie man allerlei Abgemessenes <sup>1)</sup> und allerhand Verse, welche Poeten und Sänger zum Lobpreisen gebrauchen, auf- f. 6<sup>a</sup> setzen soll. [17] Möchte das Gottesvolk sich mit diesem (Werke) beschäftigen bei ihrem Aus- und Eingehen, bei ihren Hantirungen, in ihren Schlafgemächern und mit ihren Kindern; [18] dann wird ihr Herz sich von der Vernunft nicht abwenden, denn durch dasselbe (Werk) werden sie die Gotteslehre begreifen, damit Gott erfülle das Wort, das er durch seinen Diener Jessia Sohn Amoz (59, 21) gesprochen : Nicht sollen weichen meine Worte von Jacob und von seinen Kin-

V. 16. L. falsch וְיִבֶן st. וְיִבֵן וְלִהְיֶיךָ st. וְלִהְיֶיךָ (beachte das Wortspiel mit מחכונת), ולחקור st. ולחרח (ebenfalls Wortspiel mit מחרחה), הפודים st. הפודים (wie schon H. conjicirte nach Amos 6, 5; D.'s Conjectur הפודים ist schon deshalb unsulässig, weil S. hier keine nachbibl. Wörter gebraucht); L. הוידוח, P. הודוח st. הודוח, wie Nehem. 12, 8, woher das Wort entnommen ist. — V. 18. L. fehlt das erste וי (das D. ergänzt) und st. des zweiten steht da וי; L. עמוץ st. אמוץ.

<sup>1)</sup> Es kann hier nicht von metrischen Gedichten die Rede sein, denn Donasch (Kritik, ed. Schröter p. 31 Nr. 105) und die Schüler des Menahem (Responsa, ed. Stern p. 27) bezeugen, daß S. das Metrum für hebräische Gedichte verwarf.

- 5 <sup>(19)</sup> קט אליו כל יודעי רעה ומכני מדע ושרי ל'כבכם ונסשכם  
 להשכילו וכל המליצים אליו. והיו ועליו העתיקו כל לשונות הארץ  
 תפארה והאצלתו סוף ערשו : <sup>(20)</sup> פורה נקישו צהרית סגורם  
 בעשיתו בו אז ימנו להודות ישעיהו אשר נבססנו לה היסוד  
 ששחיתו הברחה על כל הארץ לקרא בשמו לעבוד יחד : <sup>(21)</sup> והיו  
 בעלות על לבי לקשוב את הספר לשמו מדע לקל בנתי רשון  
 סלאבי קדש : <sup>(22)</sup> ואחנה בודאי לבי אל כל דברי בני האדם ולקר

dern bis in die Ewigkeit. [19] Ihr alle Wissende und Verständige, wendet euch zu ihm (dem Werke), thut auf euer Herz und euere Seele, um es zu begreifen! Ihr alle Schönredner, strömt zu ihm, und nach ihm übersetzt aus allen Sprachen der Erde, der eingehenden und der ausgehenden (des Ostens und des Westens?) von Zeichen zu Zeichen (von Anfang bis zu Ende?)<sup>1)</sup>.

[20] Wenn wir so verfahren, so wird der Retter unserer Seele, unser Erlöser von jeher, uns begnadigen mit der Herabsendung der Hülfe, nach der wir uns sehnen, (nämlich :) auszubreiten unsere gediegene Sprache über die ganze Erde, damit Alle Seinen Namen anrufen, um allesammt Ihm zu dienen. [21] Und es  
 b. geschah als ich den Entschluß gefaßt hatte, dies Buch zu schreiben, um es zur Einsicht (Anleitung) zu machen für alle, welche die Sprache der heiligen Engel gern haben, [22] so lenkte ich meine Herzensgedanken<sup>2)</sup>

V. 19. L. ומכני st. ומכני. — V. 20. L. להודות, P. להודות st. להודות; L. לעבודו st. לעבודו — V. 21. L. על לב st. בעלות על לבי.

<sup>1)</sup> Vielleicht nimmt hier ש synonymisch mit אות in der Bedeutung von Buchstabe, und will sagen : vom ersten Buchstaben bis zum letzten.

<sup>2)</sup> G. setzt ein Fragezeichen beim Worte בודאי, es war ihm also unverständlich. Offenbar gebraucht S. hier das επ. λεγ. ברא (I Kōn.

מכמה שפחה ומקצה כימי הנמצא בכל שפה עם : האמצע<sup>(22)</sup> אה  
 מלח בל נבד על אהח משחי קנים אם יסוד אם הוספה המצאנה  
 ונתוספת יסודה בה : והנוספות על אהח מהשלוש ההייתה אם<sup>(24)</sup>  
 ליהנותם אם להקנותם אם להציד ומניהם אהור ועדם ועשה :  
 הניסודות הנה העומדים על סתבנותם והנוספות נהגם והסך :  
 האהחית הניוספות בהחלח הנה הנה האהבים קשרהין שבע<sup>(26)</sup>

auf alle menschlichen Wörter und auf die Reden ihres Mundes, welche in jeder Sprache sich befinden. [23] Da fand ich, daß jedes menschliche Wort auf eine dieser zwei Arten ist : entweder Grundlage (aus Radicalbuchstaben bestehend), oder vermehrt (mit Servilbuchstaben); das Vermehrte (Wort) hat auch seine Grundlage (oder : das Zugefügte hat auch seinen Grund, seine Ursache, wie er im Folgenden erklärt). [24] Die vermehrten (Wörter, oder : die beigefügten Buchstaben) sind auf drei Arten : die Mehrzahl, den Besitz anzugeben, oder die Zeit — Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart — anzuseigen. [25] Die Grundlagen (die aus Radicalbuchstaben bestehenden Wörter) bleiben immer in demselben Maasse; das Gegentheil ist der Fall mit den Vermehrten. [26] Die dem Worte beigefügten Buchstaben sind : האוכים כשהלן<sup>1)</sup>, wovon sieben auf der

12, 38) in der Bedeutung von ersinnen, erdenken. Gemeint sind also die Gedanken, durch welche der Mensch etwas Neues erfindet.

V. 22. L. fehlt דברי. Er liest מכמה st. מכמה. — V. 23. L. הכצאנה st. המצאנה. — V. 25. L. מחכנתם st. מחכנתם. — V. 26. D. fügt nach המלה noch die Worte ובסופה ובתוכה hinzu; dem widerspricht aber die (in Anm. 1 S. 94 zur Uebersetzung angeführte) Stelle aus S.'s Comment. zu Exod. L. כשהלן, was schon H. כשהלן corrigirt; L. הניסודות st. הניסודות.

<sup>1)</sup> Vgl. Responsa der Schüler Menahems (p. 40), wo dies im Namen S.'s angeführt wird. H.

על היסודות ותקופות האלה בשלום כזה וארבע על הנקודות  
 10 . . . . . (ת) אלה האלה איתן : כל . . . . .

Grundlage (folgen) und ungewendet (vor derselben) diese sind כה בשלום; vier aber kommen nur ungewendet, diese sind איתן<sup>1)</sup>. [27] Alle . . . . .

A. Harkavy.

## Ueber die Genesis des Judenthums.

Von Rudolf Smend.

### I.

Israel und das Judenthum, Israeliten und Juden sind für die populäre Vorstellung ziemlich identische Begriffe, in Wahrheit sind sie sehr verschieden. Das alte Israel war ein Volk und ein nationaler Staat, das Judenthum eine religiöse Gemeinde. Hier haben wir die in der Weltgeschichte völlig vereinzelt dastehende Thatsache, daß die nationale Religion den Untergang des nationalen Staats überdauerte und den Rest des alten Volkes sogar viel fester zusammenschloß als einst Staat und Volkthum es war.

V. 26. L. כה st. כה (wohl Druckfehler).

<sup>1)</sup> S. Donasch, Kritik (p. 2—8, Nr. 6), wo diese Eintheilung kritisiert wird. H. In S.'s Commentar zum Exodus (cap. 26) heißt ebenfalls, daß die elf Buchstaben אברהם יבל מנשה den Wörtern Anfang zugefügt werden (لاحقة للكلمات في اولها), wobei er sich auf seine Poetik beruft (كما قد شرحنا في كتاب الشعر); a. die von ihm im J. 1877 p. 287 veröffentlichte Stelle); wahrscheinlich ist אברהם, der als Anleitung zur Poesie zu dienen bestimmt war, gemeint wie auch Kaufmann (Hebr. Bibliogr. 1878, p. 68) vermuthete.

mocht hatten. Diese merkwürdige Metamorphose war freilich nur deshalb möglich, weil die Religion schon im alten Israel gegenüber von Staat und Volksthum eine solche Selbständigkeit erlangt hatte, daß sie nicht in den Untergang jener verwickelt wurde, — und mehr als das, die Religion hatte den Untergang von Staat und Volksthum längst gefordert, ehe er eintrat. Trotzdem wäre es ein Irrthum, zu glauben, daß die israelitische Religion von jeher abgesehen von Staat und Volksthum diese Selbständigkeit besessen oder gar in dieser Weise ihnen gegenübergestanden hätte. Was das Facit der Geschichte des alten Israel war, kann nicht ihr Ausgangspunkt gewesen sein.

Die Theokratie war im alten Israel eine andere als im Judenthum. Von Jahves Macht und dem letzten Ziel seines Waltens dachte man beide Male wesentlich dasselbe, die Nöthigung, sich seinem Willen zu fügen, wurde hier nicht weniger lebhaft empfunden als dort, auch der Inhalt des göttlichen Willens an sein Volk wurde nicht wesentlich verschieden vorgestellt, obwohl natürlich auf allen diesen Punkten im Laufe eines Jahrtausends vielseitige Fortschritte zu verzeichnen sind. Die Hauptsache war vielmehr die, daß hier ein jugendlich kräftiges und gesundes Volk sich mit seinem Gott in wesentlicher Uebereinstimmung und von ihm getragen wußte, dort dagegen die Trümmer des entarteten und in seiner Entartung untergegangenen, an seiner ganzen Natur irre geworden waren und unter dem Eindruck der furchtbaren Schläge, die es getroffen hatten, den schwersten Druck des göttlichen Zorns und den schärfsten Contrast zwischen den göttlichen Anforderungen und Israels Leben und Wesen empfanden. Das alte Israel hatte den Willen Jahves in seinen Priestern und Propheten d. h. aber in sich selbst lebendig getragen, jetzt stand er objectiv in dem h. Gesetzbuch dem Volke gegenüber — die Form des göttlichen Willens war eine wesentlich andere. Da

liefs der Eifer, der durch die Erfüllung des Gesetzes die göttliche Gnade wiedergewinnen wollte, neben dem supranaturalen Gesetzbuch, das nun für alle Verhältnisse des Lebens die alleinige Richtschnur wurde, keinen Platz mehr für das natürliche Volksleben, und so auch nicht für seine äussere Form, den politischen Staat und das Königthum. In der That sind aber auch alle anderweitigen Unterschiede zwischen Israel und dem Judenthum auf jenen einen Gegensatz zurückzuführen : der Untergang des israelitischen Staates und Volkthums ist die wichtigste Epoche der vorchristlichen Offenbarungsgeschichte.

Auch die biblische Wissenschaft hat erst in neuester Zeit zwischen dem alten Israel und dem späteren Judenthum unterscheiden gelernt und so erst eine lebendige Vorstellung von der alttestamentlichen Religionsgeschichte gewonnen. In der That ist das eine die Vorbedingung des andern. Ohne jene Unterscheidung ist man ohne Antwort auf die Frage, was doch die tragische Geschichte Israels bedeutet habe, was denn die Resultante des gewaltigen Kräftespiels war, das auf den Berg Zion wirkte, wozu überhaupt der grosse weltgeschichtliche Apparat gegen Israel und für Israel in Bewegung gesetzt wurde. Antwortet man, die Prophetie sei dadurch ins Leben gerufen, so ist zu erwidern, daß die prophetische Predigt der Hauptsache nach aus selbstverständlichen Gedanken besteht, wenn das Gesetzbuch älter ist als die Prophetie <sup>1)</sup>. Auch die messianische Hoffnung ist m. E. ein nothwendiges Complement des Gesetzbuchs. In Wahrheit setzt man für gewöhnlich ausser Augen, was die Prophetie innerhalb der allt. Geschichte bedeutet hat. Man hält sich meistens allzu einseitig an diejenigen prophetischen Gedanken, die über

---

<sup>1)</sup> Befremdlich ist der immer wiederkehrende Hinweis auf den neutestamentlichen Ausdruck „Gesetz und Propheten“, als ob der etwas anderes bedeutete als der erste Theil des Kanons und der zweite.



das Niveau des übrigen A. T. hinausgehen, und setzt sie in Parallele zum N. T. Aber der Werth dieser prophetischen Gedanken kann doch nur darin bestehen, daß sie nicht nur innerhalb einer Geschichte entstanden sind, sondern auch in einer Geschichte fortgewirkt haben. Man kann getrost behaupten, daß die Propheten als die (wenn auch nur indirecten) Begründer des Judenthums wichtiger sind denn als die Weissager vom N. T. Was sie über das Judenthum hinaus haben, ist uns nur werthvoll zur Verbürgung dessen, was im Judenthum verborgen ist. Theologisch (im engeren Sinne) pflegt man sich für das Judenthum kaum zu interessiren. Man hat es allerdings zu einem grossen Theil in dem, was man gewöhnlich Mosaismus nennt. In Sonderheit wird der Zeitraum zwischen dem letzten Buch des altt. Kanons und dem N. T. gemeinhin als ein Vacuum angesehen, das wesentlich nur von archäologischem Werthe sei, die innere Geschichte des vorchristlichen Judenthums wird in der That fast ausschließlich von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, als Basis für das Verständniß des N. T. dient die neutl. Zeitgeschichte anstatt einer Geschichte des Judenthums. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß die nächste Aufgabe der altt. Theologie vor allen Dingen die Geschichte des vorchristlichen Judenthums ist.

Freilich stellt die Ueberlieferung das Gesetzbuch an den Anfang der israelitischen Geschichte, und für das spätere Judenthum war der Gedanke einer geschichtlichen Entwicklung seines Glaubens und seiner Sitte ebenso unfafsbar wie für die katholische Kirche. Dem steht aber zunächst die Thatsache gegenüber, daß der Pentateuch und namentlich das Gesetz des Pentateuchs keine einheitliche Gröfse, sondern aus mehreren und zwar sehr verschiedenartigen Gesetzbüchern zusammengestellt ist. Der Dekalog von Ex. 20, der von Ex. 34, das Bundesbuch Ex. 21—23, das Deuteronomium, das in Lev. 17—26 zu Grunde liegende Corpus,

alle diese Stücke sind von einander und von dem Rest der pentateuchischen Gesetze, die man neuerdings meistens unter dem Namen des Priestercodex zusammenfaßt, charakteristisch verschieden. In der That hat jede dieser Gruppen ihren eigenthümlichen Typus und zwar in solchem Grade, daß man fragen muß, welche von ihnen denn vorzüglich als „das Gesetz“ zu gelten habe. Nun ist der Pentateuch allerdings in seiner Gesamtheit die Magna Charta der jüdischen Theokratie gewesen, aber zu diesem seinem Charakter haben die verschiedenen Gruppen seiner Gesetze in sehr verschiedenem Grade beigetragen. Am wenigsten der fast ausschließlich moralische Dekalog von Ex. 20 und das Bundesbuch, das von religiös-humanem Standpunkt aus vor allem die privatrechtlichen Verhältnisse eines Bauernvolkes behandelt. Das vornehmste und größte Gebot war es nicht, was die jüdische Gemeinde zusammenhielt und worauf zunächst der eigenthümlich gesetzliche Charakter ihrer Religiosität beruhte, das waren vielmehr die Cultus- und Ceremonialgesetze des Pentateuch d. h. der sogenannte Priestercodex mit dem davon untrennbaren Corpus Lev. 17—26. Was die verschiedenen Gruppen der pentateuchischen Gesetze der Hauptsache nach von einander unterscheidet, ist der verschiedene Grad, in dem sie den Cultus und die religiöse Sitte fixiren und zwar im Gegensatz gegen den volksthümlichen Brauch. Jenes Moment findet sich schon Ex. 20—23. 34, in höherem Grade im Deuteronomium, mehr noch Lev. 17—26, den Priestercodex füllt es vollständig aus <sup>1)</sup>. Auch der pole-

---

<sup>1)</sup> Der Dekalog von Ex. 20 ist freilich ausschließlich ritual, wie im Priestercodex erscheinen auch hier Gottesdienst und religiöse Sitte als die Hauptsache in der Religion. In gewissem Sinne hat der Gegensatz zwischen dem Bundesbuch und dem Priestercodex in der That im alten Israel bestanden, das wissen wir nicht nur aus dem Nebeneinander dieser beiden Dekaloge, sondern vor allen Dingen aus dem Gegensatz

mische Gegensatz gegen das volksthümliche Wesen ist an einzelnen Punkten schon Ex. 20—23. 34 deutlich, seinen Höhepunkt erreicht er im Deuteronomium und Lev. 17—26, im Priestercodex ist weniger davon zu spüren, das gesetzliche System von Cultus und Sitte wird hier zumeist ohne Rücksicht auf eine im Volksthum entgegenstehende Wirklichkeit entwickelt, nicht im Gegensatz dazu, aber auch nicht im Anschluß daran. Hier gilt der Gottesdienst Israels als etwas durchaus Geoffenbartes. Somit steht doch der Priestercodex dem Volksthum am fernsten. Man kann sonach sagen, daß die verschiedenen Gesetzesgruppen in verschiedenem Grade „Gesetz“ sind, am meisten der Priestercodex und Lev. 17—26, am wenigsten das Bundesbuch. Zwischen beiden steht das Deuteronomium, das nach beiden Seiten verwandtschaftliche Beziehungen hat. Die Frage nach dem Alter des pentateuchischen Gesetzes kommt also wesentlich auf die nähere nach dem Alter des Priestercodex hinaus. Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, welche Vorstellung wir uns vom alten Israel zu machen haben.

Als ein Kirchen- und Priesterstaat erscheint Israel nach dem Priestercodex. Ein Heer von Klerikern, das durch eine exorbitante Abgabenlast unterhalten werden muß, bildet den Kern des Volkes — das ist der Stamm Levi. Aber auch dieser ist wieder scharf in sich gegliedert, in gemeine Leviten und vornehme Priester, die wiederum

---

der Propheten zum Volke. Es ist eben wesentlich die volksth<sup>0</sup> Anschauung, die Ex. 34 zum Worte kommt, obwohl auch ein Gegensatz zum Volksthum aus einzelnen Sätzen deutlich ist; Gen. 28, 20  $\text{E}$ . Der fundamentale Unterschied dieser Sätze, d<sup>0</sup> theils im Bundesbuch wiederkehren, vom Priestercodex ist deutlich genug. Der Cultus ist eine selbstverst<sup>0</sup> zehn Worten ist alles gesagt. Der Dekalog Gegensatz zu dem von Ex. 34 entstanden zu wenigstens schwer denkbar.

im Hohenpriester gipfeln. Der trägt den Purpur und das Diadem, der heißt „der Gesalbte“, von seinem Tode datirt jedesmal eine neue Aera. Von der bürgerlichen Obrigkeit ist so zu sagen nicht die Rede. Die Stammesfürsten kommen lediglich als Spender von Opfern und Weibgeschenken in Betracht. Im Zusammenhang der hexateuchischen Erzählung wird freilich von Josua neben Eleasar Notiz genommen, aber nach Num. 27 ist nicht Josua der Führer Israels, sondern Eleasar regiert und Josua hat nur den Ausspruch von Urim und Thummim zu executiren. In Wahrheit scheint im gesetzlichen Gottesdienst, der Israel überhaupt geoffenbart ist, das ganze Leben des Volkes aufzugehen. Opfer und Ceremonien erscheinen als seine einzige Lebensäußerung, die bis ins Kleinste und Geringste vom göttlichen Gesetze bestimmt ist. In einem Kalender bestimmt Gott seine zahlreichen Feste, die ein systematisch gegliedertes Ganzes bilden und in dem einen Moment ihren Höhepunkt haben, wo der Hohepriester am Versöhnungstage das Allerheiligste betritt. In einer detaillirten Tabelle verordnet Gott auf das genaueste das Wie und Was des Gottesdienstes für jeden Tag des Jahres, und für jede Lage des Lebens ist eine bestimmte religiöse Observanz durch Gottes Gebot vorgeschrieben. So ist das ganze Leben des Volkes, des Einzelnen wie der gesammten Gemeinde von einem Netze gottesdienstlicher Handlungen überzogen, die auf Schritt und Tritt an den Gott Israels und sein Gesetz erinnern, ja das ganze Leben des Volkes ist gleichsam ein großer ununterbrochener sacramentaler Gottesdienst, der sich um die Stiftshütte dreht. Nur diesen Sinn hat jene Lagerordnung, welche die 12 Stämme concentrisch um die Stiftshütte und den Stamm Levi gruppirt. Das ist das Joch des Gesetzes, das nach hergebrachter Meinung schon Mose dem halsstarrigen Volke aufgelegt hat, der harte Zuchtmeister, durch den Israel von jeher erzogen wurde.

Es scheint auf den ersten Blick befremdlich, daß diese Gruppe von Gesetzen recht eigentlich das „Gesetz“ Israels ausgemacht haben soll, da in ihr doch gerade das am wenigsten zum Ausdruck kommt, was wir als den wesentlichsten Unterschied der alttl. Religion von den heidnischen zu betrachten gewohnt sind. Sollte diese Cultusgesetzgebung wirklich die gesammte religiöse Sphäre ausfüllen? Oder haben wir den viel bescheideneren Versuch vor uns, nur die gottesdienstliche Seite der Religion darzustellen? So stellt man wohl die Alternative, aber mit Unrecht. Wenn der Priestercodex fast ausschließlich Cultusgesetze enthält, so folgt daraus allerdings, daß seine Verfasser gerade die Außenseite der Religion als das Wichtigste in der mosaischen Offenbarung betrachteten. Daß ihnen die Religion überhaupt hierin aufging, ist damit nicht gesagt. Aber einen anderen Sinn als den bezeichneten kann diese Gesetzgebung in dem großartigen Rahmen der Urgeschichte von der Schöpfung der Welt bis zur Einnahme Kanaans durch Israel doch nicht haben.

In der That liegt die pädagogische Tendenz dieses Gesetzes auf der Hand, so energisch wie hier ist wohl sonst nie in der Weltgeschichte der Versuch unternommen, ein ganzes Volk religiös zu erziehen. Deutlich ist aber auch, daß der oder die Urheber dieses Gesetzes von der natürlichen Verderbtheit Israels aufs tiefste durchdrungen waren, und es fragt sich doch sehr, ob wir eine solche Erkenntniß bei dem voraussetzen dürfen, der eben erst dies Volk geschaffen hatte, ob ein eben entstehendes Volk für einen solchen Gedanken auch nur das geringste Verständniß haben konnte, geschweige denn soviel, daß es dies Joch auf sich nahm. Vatke hat ferner darauf aufmerksam gemacht, daß der Priestercodex förmlich den Begriff einer Kirche entwickelt, dieser aber erst als die Nachbildung eines Staates begreiflich ist, wozu Israel es erst im Laufe seiner Geschichte brachte. Wirklich er-

scheint auch die römische Kirche als undenkbar ohne den vorhergehenden altrömischen Staat.

Nun haben solche Erwägungen freilich keine Bedeutung für diejenigen, die das Wesen der göttlichen Offenbarung wesentlich im Gegensatz zur Natur suchen und die deshalb das Volk der Offenbarung möglichst abnorm vorzustellen gewohnt sind. Indessen sind wir über die Geschichte des alten Israel genügend unterrichtet, um auf Grund der uns zu Gebote stehenden Quellen zunächst wenigstens die Gültigkeit des Priestercodex für die vor-exilische Zeit leugnen zu müssen. Was die mosaische Zeit angeht, so braucht heutzutage kaum noch bewiesen zu werden, daß die Theokratie des Priestercodex in der Wüste nicht existirt haben kann. Es genügt an Am. 5, 25 oder an die anderweitige, leider verstümmelte Beschreibung des mosaischen Heiligthums Ex. 33 zu erinnern, wo das Zelt außerhalb des Lagers steht, und Mose und der Knabe Josua die Stelle Aharons, seiner Söhne und der 22,000 Leviten vertreten. Fast allgemein wird die erzählende Form des Gesetzbuchs eben nur für eine Form genommen, in die Spätere ihren Glauben an die mosaische Herkunft oder auch nur den Gültigkeitsanspruch der einzelnen Gesetze einkleideten. Somit kann der Priestercodex nicht selbst für sein Alter und seine Geltung in der mosaischen Zeit zeugen.

Aus Neh. 8—10 wissen wir, daß sogar die nachexilische Gemeinde fast ein Jahrhundert lang bestanden hatte, bevor ihr der Priestercodex bekannt und feierlich eingeführt wurde. Nach einer durchaus glaubwürdigen Ueberlieferung hatte der Schriftgelehrte Esra ihn aus Babylonien mitgebracht. Ein anderer Theil des Pentateuchs, das Deuteronomium, war dagegen schon einige Jahrzehnte vor der Zerstörung Jerusalems bekannt und zum öffentlich gültigen Gesetzbuch erhoben worden (2 Kön. 22. 23). Betreffs des Deuteronomiums wird nun ziemlich allgemein

angenommen, daß es kurz vor seiner Auffindung entstanden war. Die Forderungen dieses Gesetzbuchs passen in der That allein auf die Zeit Josias. Dasselbe gilt aber in noch viel höherem Grade vom Priestercodex betreffs der exilischen und nachexilischen Zeit und man hat gar keinen Grund hier eine Folgerung abzulehnen, die man dort acceptirt <sup>1)</sup>. Wie vor der Zeit Josias keine Spur vom Deuteronomium und überhaupt von keinem öffentlich gültigen Gesetzbuch in der israelitischen Geschichte zu entdecken ist, so wenig findet sich vor Esra eine Spur vom Priestercodex. Was diese Thatsache zu bedeuten hat, folgt aber daraus, daß umgekehrt in der Zeit nach Josia das Deuteronomium sich in Literatur und Leben sehr bemerkbar macht, wenn auch nicht in dem Maße wie seit Esra der Priestercodex.

Nach der Chronik sollte man freilich meinen, der Priestercodex sei von jeher der Angelpunkt gewesen, um den sich das Leben Israels bewegte. Aber dies nach Alexander dem Großen geschriebene Buch kann neben der parallelen Ueberlieferung der Bücher Samuelis und Könige nicht in Betracht kommen. Denn was die Entstehung jenes Buches wesentlich veranlaßt hat, ist der Umstand, daß jene älteren Geschichtsbücher von dem Priestercodex nichts wissen. Sie geben uns ein Bild vom alten Israel, welches Zug um Zug seinen Forderungen aufs grüblichste widerspricht, und so wenig sie mit den Zuständen des alten Volkes zufrieden sind und so scharf sie dasselbe kritisiren, so ist der Maßstab, den sie dabei anlegen, doch offenbar ein ganz anderer als der des Priestercodex. Der Verfasser

---

<sup>1)</sup> Es kann hier nicht der Ort sein, den von Anderen geführten Beweis dieser Behauptung zu recapituliren. Nur auf eine Kleinigkeit möchte ich aufmerksam machen. In der trockenen Erzählung des Priestercodex über die Erzväterzeit findet sich auf menschlicher Seite nirgendwo ein Motiv zu handeln, die ganze Geschichte läuft völlig automatisch ab. Die einzige Ausnahme bildet der Schmerz Isaaks und Rebekkas über die canaanitischen Ehen Esaus (Gen. 28 vgl. Num. 25).

der Chronik wollte diesem Mangel abhelfen, den er ohne Zweifel für einen nur scheinbaren hielt. Die mossaische Abfassung des Pentateuchs und seine beständige Gültigkeit war für ihn selbstverständlich und so meinte er, die ältere Ueberlieferung nur richtig zu interpretiren, indem er sie überall nach dem Gesetzbuch und überhaupt nach den Zuständen und Vorstellungen seiner Zeit corrigirte und umarbeitete. Das Israel der Chronik ist eine alterthümliche Verkleidung der jüdischen Gemeinde, daher diese Bilder voll innerer Contraste und Widersprüche, die hin und wieder fast ans Groteske streifen, die aber gleichwohl sehr lehrreich sind, sofern sie zeigen, wohin die Zurücktragung des Gesetzes in die vorexilische Zeit führt. Im engsten Zusammenhang damit steht ein stark ausgeprägter religiöser oder vielmehr dogmatischer Pragmatismus der Darstellung, wonach Unglück überall Strafe für eine bestimmte Sünde und zwar für Ungehorsam gegen bestimmte Gebote des Gesetzes und umgekehrt Glück als Lohn für gesetzliche Frömmigkeit erscheint. Diesen Causalnexus bemüht sich der Verf. auf allen Punkten aufzuzeigen, indem er Ursache und Wirkung auch da überall concret ausmalt, wo die ältere Ueberlieferung uns darüber völlig im Dunkeln läßt, — Frömmigkeit und Gottlosigkeit nach dem Priestercodex, Glück und Unglück nach oft sehr willkürlichen Combinationen. In sehr vielen Fällen wird sogar von Ursache auf Wirkung und umgekehrt lediglich geschlossen, das rein vermuthete Glied der Kette darum aber nicht weniger concret geschildert wie das überlieferte.

Die älteren Geschichtsbücher, Richter, Samuelis und Könige, haben ihre vorliegende Gestalt wesentlich im Exil erhalten. Diese letzte (so zu nennende) Bearbeitung ist das Werk mehrerer Hände und muß übrigens wegen ihrer Verwandtschaft mit den Propheten Jeremia und Ezechiel für einen getreuen Ausdruck der damaligen Denkweise gelten. Sie steht auf dem Standpunkt des Deuteronomiums.



Was sie aber außerdem vom Chronisten unterscheidet, ist einmal der Umstand, daß jener Pragmatismus von ihr bei weitem nicht in demselben Maße entwickelt wird und dann, daß sie die Vergangenheit viel weniger idealisirt, als vielmehr verdammt. Es liegt hier nicht nur ein anderes Gesetzbuch zu Grunde, sondern auch die gesammte Anschauung ist eine viel weniger gesetzliche. Denn der Glaube an das mosaische Gesetzbuch hat zur nothwendigen Consequenz die Meinung, daß es seit Mose in Israel regiert oder doch wenigstens seinen Anspruch auf Anerkennung immer wieder geltend gemacht habe. So stellt denn auch der Chronist die Sache dar. Dagegen ist das Gesetz zunächst im bewußten Gegensatz gegen die Vergangenheit entstanden. Es sollte anders werden. Der letzte Verfasser des Königsbuchs giebt zu, daß gerade diejenige Forderung des Deuteronomiums, auf die er das meiste Gewicht legt, nämlich das Verbot der Höhen, erst von Hiskia oder vielmehr von Josia durchgeführt sei, ja mehr als das, nach seiner Meinung (die in Wahrheit auch die des Deuteronomiums ist) hat jene Forderung erst seit dem salomonischen Tempelbau Gültigkeit gehabt. Von dem Zeitpunkt ab wird der Höhendienst beanstandet und allen Königen bis auf Hiskia und Josia zum Vorwurf gemacht, für die ältere Zeit wird er gerechtfertigt (1 Kön. 3, 2) und passirt deshalb in den Büchern der Richter und Samuelis ungerügt. Freilich läßt er seit Salomo von Zeit zu Zeit Propheten auftreten, die die Hauptgebote des Deuteronomiums geltend machen, aber das hat hier doch noch einen anderen Sinn als in der Chronik. Ueberhaupt geht der Begriff der Thora für den Verfasser durchaus nicht im Gesetzbuch auf (2 Kön. 17, 13 vergl. Esra 9, 11).

Andererseits wird fast die gesammte Vergangenheit aufs entschiedenste verurtheilt. Es soll gezeigt werden, daß das Volk von jeher einen unaustilgbaren Hang zur Gottlosigkeit in sich trug und schon in der Zeit seiner

Entstehung seine grundverderbte Natur an den Tag legte. Schon nach den Erfahrungen der Richterzeit konnte man über den Ausgang der Geschichte Israels nicht zweifelhaft sein, ja sogar die Zeit des Wüstenzuges, die von den älteren Propheten und selbst noch von Jeremia so ganz anders beurtheilt wird, erscheint in diesem Lichte. Später nach Salomos Tode fiel der größte Theil des Volkes für immer von seinem Gott ab, bei der Entstehung des Reiches Ephraim war auch schon sein Untergang besiegelt. Auch das Reich Juda war im Grunde nicht viel besser. Obwohl manche seiner Könige fromm waren, so kamen doch nur Hiskia und Josia dem David gleich, und deren Frömmigkeit konnte die Gottlosigkeit nicht abstellen, die nun einmal zu tief in der Natur des Volkes stak. Darum mußte auch Jerusalem mit dem Tempel fallen, wie schon dem Salomo für den Fall des Götzendienstes, ja schon den Vätern, die in Kanaan einzogen, durch Mose angedroht war. Gott wohlgefällig und fromm war in alter Zeit das Geschlecht, das unter Josua das heilige Land eroberte, fromm war Israel während der Regierungszeiten der Richter, fromm war David, an dessen Namen sich die Erinnerung an die einstige Macht und Größe Israels knüpfte, Salomo, — der Besitzer einer Herrlichkeit, die den Späteren märchenhaft erschien, und vor allen Dingen der Erbauer des Tempels, — war es wenigstens in seiner Jugend. Daß diese Auffassung der israelitischen Geschichte von einem sehr unvollkommenen Vergeltungsglauben beherrscht ist, ist deutlich und nicht minder deutlich die Zeit, in der sie sich bildete. Die furchtbare Thatsache, daß Jahve sein eigenes Volk vernichtet hatte, forderte ihre Erklärung aus einer ungeheueren Schuld, die auf Israel lastete. Ein gottloses Geschlecht war es, das der vernichtende Schlag traf, und seine Gottlosigkeit manifestirte sich am deutlichsten in dem Götzendienste, um den sich der Kampf zwischen Volk und Prophetie zuletzt eigentlich gedreht hatte und der übrigens

einem guten Theil wirklich in uralte Zeiten zurück-  
 zutreten<sup>1)</sup>. So unvollkommen, einseitig, willkürlich, ja un-  
 gerecht diese Beurtheilung der Vergangenheit deshalb auch  
 Einzelnen ist, es ist nicht aus der Luft gegriffen, wenn  
 die ganze Vergangenheit und namentlich auch schon der  
 älteste Götzendienst vorgeworfen wird. Ja es ist in  
 der Geschichtsbetrachtung ein großer Fortschritt zu  
 statuiren. Sie verdient schon deshalb alle Anerkennung,  
 weil sie mit dem Vergeltungsglauben entschieden Ernst  
 macht. Man schob ja nicht die Schuld von sich ab, son-  
 dern man klagte sich selbst an, indem man die Väter an-  
 sprach, man bekannte die eigene Schuld, indem man die  
 alte Vergangenheit als eine große Schuldenlast hinstellte  
 (h. 9). Wichtiger ist ein Anderes. Das Wesen der  
 Sünde scheint etwas oberflächlich aufgefaßt zu werden,  
 denn sie hier wesentlich nur als Götzendienst erscheint,  
 andererseits ist dasselbe hier doch viel tiefer erfasst,  
 als früher. Im Anschluß an Jeremia wird die Sünde hier  
 ein unausrottbarer Hang der gottwidrigen Natur Israels  
 offenbart. Bei den älteren Propheten (Hosea macht aus-  
 genommenem Grunde einigermassen eine Ausnahme) ist die  
 Sünde dagegen eine ziemlich unbegreifliche Entartung der  
 ursprünglich guten Natur des Volkes. Ebenso bezeichnet  
 die Energie, mit der eine fortgehende Vergeltung postulirt

---

1) Die Meinung des Deuteronomiums, Ezechiels und des Corpus  
 17 ff., daß der volksthümliche Gottesdienst großentheils kanaani-  
 scher Götzendienst sei, den Israel bei seiner Einwanderung ange-  
 nommen habe, ist, wie Wellhausen bemerkt, nicht unbegründet.  
 Wird durch die ältere Ueberlieferung (Num. 25. Hos. 9) und nicht  
 erst durch die Sagen der Genesis bestätigt. Obendrein ist das  
 Verhältniß des israelitischen Götzdienstes oder vielmehr des frühzeitigen  
 Kampfes gegen denselben ohne eine derartige Annahme unlösbar,  
 eigentheil ist es undenkbar, wie eine solche Vermischung hätte  
 stattfinden werden können, als ein Hirtenvolk in die höhere Cultur  
 ackerbauenden eintrat.

und constatirt wird, einen Fortschritt über die ältere Zeit hinaus. Die Mängel dieser Geschichtsauffassung liegen auf der Hand, aber es ist leichter, dieselben zu rügen als sie zu verbessern. Es ist eben schwer, wenn nicht unmöglich, den Fortschritt des göttlichen Gerichts in der Geschichte aufzuzeigen.

Auf diesen beiden Punkten nähert sich diese deuteronomistische Religionsauffassung freilich dem Gesetz, aber den eigentlich gesetzlichen Standpunkt erreicht sie bei Weitem noch nicht. Ihre Gesetzlichkeit geht wesentlich auf in der Perhorrescirung der grob heidnischen Elemente, die dem volksthümlichen Gottesdienst von altersher noch anklebten oder von aussen in ihn eingedrungen waren. Der verwilderte Baum wird mit Axt und Säge zugestutzt, das Deuteronomium sucht ihn überdies durch Einmischung humaner Elemente zu veredeln, aber im Uebrigen läßt man ihn wie einen natürlichen Baum wachsen. Man nimmt großes Interesse am Tempel, am Cultus aber wesentlich nur ein negatives. Jahve soll nicht in falscher Weise verehrt werden, positiv wird darauf kein Nachdruck gelegt, man denkt noch nicht daran, daß der Cultus auf göttlicher Offenbarung beruhe. Der Prophet Jeremia stellt es als eine notorische Thatsache hin, daß Jahve beim Auszuge aus Aegypten nichts von Opfern geboten habe (7, 22). Nach der deuteronomistischen Geschichtsschreibung besteht die Frömmigkeit Josuas, Hiskias und Josias nicht sowohl darin, daß sie den rechten Gottesdienst übten, als daß sie den falschen heidnischen resp. die Canaaniter ausrotteten. Wenn es weiter von jenen beiden Königen im Anschluß an ihre Cultusreformation heißt, daß sie ganz so gethan hätten wie ihr Vater David, dagegen von anderen frommen Königen, die gleichwohl die Höhen duldeten, daß sie nicht ganz wie David gethan hätten, so ist es schwer, diesen Gedanken auszudenken. Denn auf Davids Zeit findet ja das Verbot der Höhen keine Anwendung. Hier zeigt sich

ist deutlich das Unfertige in den Anschauungen des Verfassers. In den Büchern Samuelis acceptirt er ohne weiteres die Schilderung der natürlich edelen Persönlichkeit Davids, die die Mit- und Nachwelt begeisterte, er fühlt sich nicht gedrungen, die Gesetzmäßigkeit von Davids Frömmigkeit zu constatiren, wenn er ihn auch in seinem Testamente den Salomo im Hinweis auf das Gesetzbuch vor dem Götzenidol warnen läßt.

Zuzugeben ist freilich, daß dieser deuteronomistische Standpunkt, wesentlich über das Deuteronomium hinausgehend, ein religiös-kirchlicher ist. Namentlich ist das Königsbuch eigentlich eine Kirchengeschichte, mit dem Deuteronomium steht es nicht viel anders. Im Königsbuch

ist der Tempel und die Prophetie die hauptsächlichsten Gegenstände des Interesses, dessen Kehrseite der Gegensatz zum Götzenidol ist. Nach diesen Gesichtspunkten ist der Stoff aus den älteren Quellen ausgewählt, indem die älteren Erzählungen in einem Sinne wiederaufgefaßt werden, der ihrem ursprünglichen Geiste völlig fremd ist (1 Kön. 20. 22; 2 Kön. 9. 10). Von der äußeren kirchlichen Geschichte erfahren wir sehr wenig, meist nur was zugleich auf den Tempel und die Prophetie Bezug

Nach ihrem Verhalten zu diesen beiden Dingen beurtheilt die Könige. Dadurch bekommt der Patriotismus des Verfassers eine eigenthümliche Färbung, ein nationales Nationalbewußtsein ist nirgends zu verspüren. Der Verfasser weiß er sehr wohl, was der politische Staat und das Königthum für die Sache der Religion bedeutet hat. Die messianische Hoffnung ist an das Haus Davids geknüpft, ohne dies kann er sich eine Zukunft Israels nicht denken, ob auch nur wenige Könige den Anforderungen der Religion in seinem Sinne entsprochen hatten. Auf dem Boden des Staates war eben die entstehende Kirche entstanden, die Könige hatten den Tempel gebaut, königliche Diener waren die Priester der voralexandrischen Zeit

(1 Sam. 2, 25), das Königthum hatte dem deuteronomischen Gesetzbuch Geltung verschafft.

Nirgends zeigt sich in der deuteronomistischen Bearbeitung die Vorstellung einer selbständigen Theokratie, wohl aber ist sie in einigen Erzählungen des Richter- und Samuelisbuchs zu erkennen. Danach wäre die selbständige Theokratie sogar älter als das Königthum. Die Erzählung Richt. 19—21, deren Inhalt mit ihren Anfangs- und Schlussworten merkwürdig contrastirt, giebt uns ein Bild vom alten Israel, das schon an den Priestercodez erinnert. Da haben wir ein durchaus geistliches Israel vor uns, eine wesentlich kirchliche Gemeinde, die einmüthig und mit furchtbarem Ernst der einen Aufgabe, das heilige Volk Gottes zu sein, nachtrachtet. Auf die Nachricht von einer unerhörten Schandthat, von verruchten Buben in Gibeon an dem Weibe eines Leviten verübt, versammelt sich das ganze Volk wie ein Mann, um Gericht zu halten, und als der Stamm Benjamin die Auslieferung der Schuldigen verweigert, wird er von der übrigen Gemeinde nach furchtbaren Kämpfen fast total ausgerottet. Mit dieser Erzählung, die auf allen charakteristischen Punkten in diametralem Widerspruch mit dem übrigen Richterbuch steht, sind einige Stücke im Buche Samuelis artverwandt. 1 Sam. 7. 8. 10, 17 ff. 12 soll gezeigt werden, wie dies geistliche Israel der vorköniglichen Zeit das heidnisch weltliche der königlichen Zeit wurde. Wenigstens de jure ist Israel hier dasselbe wie dort, de facto erscheint es freilich in einem völlig gegentheiligen Lichte. Die Wandlung ist unbegreiflich. Durch und durch heidnisch war das Volk von jeher, seit dem Auszug aus Aegypten ist es immer wieder zu den Götzen abgefallen, jetzt kommt seine heidnische Natur vollends zum Durchbruch im Verlangen nach einem Könige. „Wir wollen sein wie alle Heiden sind“, das ist die lästerliche Rede, die diese Rotte allen Bitten und Beschwörungen Samuels entgegenstellt,

und zuletzt muß Samuel nachgeben, als der souveräne Stellvertreter Jahves giebt er dem Volke seinen König, indem er zugleich den dereinstigen Untergang von König und Volk weissagt. In Wahrheit schlägt diese Erzählung der gesammten vorexilischen Denkweise Israels, soweit sie uns bekannt ist, in Sonderheit der anderweitigen Ueberlieferung über Samuels Verhältniß zum Königthum, geradezu ins Angesicht. Nicht verruchter Eigenwille des Volkes, sondern die bitterste Noth der Knechtschaft hat Israel zum Königthum geführt, nicht das Volk hat von Samuel einen König verlangt, sondern Samuel ist es gewesen, der längst, ehe das Volk an das Königthum dachte, darin die einzige Rettung gesehen und verlangend nach dem Manne nach Jahves Herzen angeschaut hat, der den Saul zuerst als solchen erkannt, ihm seinen Beruf geoffenbart, ihm Mittel und Weg zu seinem Ziel gezeigt und ihm endlich unter geschickter Benutzung eines günstigen Augenblicks zur Krone verholfen hat, und umgekehrt: nicht Samuel machte zuletzt den Saul zum Könige, dazu besaß er nicht die Macht, sondern das Volk. Und zwar ist das nach dieser Ueberlieferung die einzige eigentliche That Samuels, als der intellectuelle Urheber des Königthums hat er den Anstoß zur Befreiung Israels gegeben, das ihm deshalb sein späteres Leben verdankt. Indessen tritt die oben skizzirte Erzählung auch auf diesem Punkte der übrigen Ueberlieferung entgegen. Sie nimmt die Befreiung Israels von den Philistern, die Großthaten Sauls und Davids direct für Samuel in Anspruch. Ehe vom Königthum die Rede war, hat Samuel das vollführt (1 Sam. 7), damit soll der anderweitigen Ueberlieferung der Boden unter den Füßen weggezogen werden, das Königthum war hiernach vollkommen überflüssig. Es ist das freilich wiederum ein Ausfluß des bekannten Pragmatismus: war die geistliche Herrschaft nach göttlichem Rechte die einzig wahre, dann mußte Israel dabei auch besser oder wenigstens nicht schlechter

gefahren sein als bei der weltlichen. Das war logisch nicht anders denkbar, ob auch die ganze Geschichte dadurch auf den Kopf gestellt wurde.

Bei einem solchen Verhältniß dieser Erzählungen zur übrigen Ueberlieferung kann von einem Nebeneinanderbestehen der beiden gar keine Rede sein, sie vertragen sich wie Ja und Nein und es ist verlorene Mühe, sie harmonisiren zu wollen. Die Entscheidung über die zu treffende Wahl kann nicht zweifelhaft sein. Denn in jenen Stücken ist der innere Widerspruch, der große Mangel an Lebenswahrheit überall nicht zu verkennen, der eben dadurch entsteht, daß Vorstellungen und Begriffe in das altisraelitische Volksleben zurückgetragen sind, die sich mit einem lebendigen Volksleben überhaupt nicht reimen. Denn hier wird eben der natürlichen Form des Volkslebens, dem nationalen Königthum, für Israel das Existenzrecht abgesprochen und dasselbe für von vornherein unvereinbar mit Israels Bestimmung erklärt. Wellhausen wird mit der Behauptung Recht behalten, daß eine solche Vorstellung von dem Verhältniß geistlicher und weltlicher Macht sich erst bilden konnte, als es keinen israelitischen Staat mehr gab<sup>1)</sup>. Wer innerhalb des nationalen Staatsverbandes lebte, konnte jenes Verhältniß in dieser Weise nicht auffassen. Bekanntlich betrachten alle vorexilischen Propheten, sogar noch Jeremia und Ezechiel, den nationalen Staat mit dem Könige an der Spitze als die selbstverständliche Form des idealen Israel der Zukunft. Das ist aber um so bemerkenswerther, als der Kampf der Propheten gegen die Excesse des Königthums fast ebenso alt ist als das Königthum selbst. Jedenfalls stehen diese Erzählungen weit ab von der Zeit, von der sie handeln, und selbst wenn man die darin ausgesprochenen Ideen der vorexilischen

<sup>1)</sup> Dasselbe gilt z. B. auch von einer Erzählung wie 2 Kön. 1; 1 Sam. 13, 7—15.



ist zuschreiben könnte, so wäre von da noch ein weiter Schritt zu der Annahme, daß sie in der vorbühnlichen Zeit realisiert waren. Ueberdies sind wir hier immer noch nicht beim Priesterthum angelangt. Der deuteronomistische Gegensatz gegen die volkstümliche Form der Religion rechtfertigt sich hier freilich zu einem solchen gegen das sogenannte nationale Volkthum, für Israel wird principiell keine wesentlich andere Lebensform postuliert als für die übrigen Völker. Indessen ist auch hier auch deutlich, daß die Vorstellung einer selbständigen geistlichen Theokratie sich erst im Verlaufe der israelitischen Geschichte gebildet hat. Israel erscheint hier als die Gemeinde des Gesetzes, auf das deuteronomische Gesetzbuch wird gelegentlich (Sam. 10, 25) angespielt. Aber das Gesetz schwebt doch immer wie ein Hauch über diesen Erzählungen, concret wird seine Existenz in ihnen in keinerlei Organen oder Institutionen deutlich. Es fehlt ein Centralheiligthum (denn Richt. 1, 27 b. 28 a ist offenbar eine Glosse; vgl. 20, 1. 21, 19; Sam. 7, 9. 17), deshalb ist die einheitliche Gemeinde des Volkes Gottes Richt. 19—21 ein Schemon und völlig thronhaft ist auch die Gestalt Samuels in den genannten Stücken des Samuelibuches. In Wahrheit ist sein Widerstand gegen die Stiftung des Königthums und weiterhin die selbständige Theokratie, die er vertritt, nichts als eine abstracte principielle Zuspitzung, Antedatirung und Hypostasirung des Gegensatzes, in den die Prophetie je länger je mehr zum Königthum und überhaupt zum nationalen Volkthum trat. Das heißt aber nichts anderes, als daß die selbständige Theokratie des Gesetzes sich aus der Prophetie entwickelt hat. Die Analyse des Samuelibuches beweist, daß sogar der Samuel von 1 Sam. 15. 28 der ursprünglichen Ueberlieferung fremd ist, noch später ist der von 1 Sam. 16 eingetragen. Ebenso deutlich sind die Stücke 1 Sam. 7. 8. 10, 17 ff. 12 in den Zusammenhang von 1 Sam. 9. 10. 11 erst nachträglich eingeschoben. Hier

sind die älteste und die späteste Auffassung Samuels zu einem höchst übel disharmonirenden Ganzen verquickt, in der Mitte zwischen beiden stehen jene anderen beiden Stücke. Uebrigens stützt sich die Kritik, indem sie die Benutzung der deuteronomistischen und anderer verwandten Elemente der historischen Bücher für die Construction der älteren Geschichte ablehnt, keineswegs nur auf literarkritische und religionsgeschichtliche Untersuchungen und Erwägungen, wie z. B. auf die Annahme, daß das Deuteronomium in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts entstanden sei. Ihre Abweichung von den übrigen Stücken ist eine so allseitige, daß sie schon nach den allgemeinen Gesetzen jeder Geschichtsforschung für Erzeugnisse späterer Zeit gelten müssen.

Die Differenz zwischen den Vertretern der Graf'schen These und deren Gegnern scheint mir in hohem Grade eine methodische und bei manchen im letzten Grunde allerdings auch eine theologisch principielle zu sein. Bei der Untersuchung nach dem Alter des Priestercodex ist zunächst doch wohl zu fragen, von welchem Zeitpunkt ab er nachweislich in die Geschichte eingetreten ist. Das ist er notorisch erst seit Esra. Vorher ist keine Spur von ihm nachzuweisen. Danach ist die weitere Frage sofort dahin zu stellen, ob der Priestercodex nicht überhaupt erst in der Zeit Esras entstanden sei. Ist seine Entstehung in dieser Zeit begreiflich, so würde dieselbe selbst dann hier als wahrscheinlich anzusetzen sein, wenn sie übrigens auch in früherer Zeit denkbar wäre. So liegt die Sache aber keineswegs.

Während die exilische resp. nachexilische Entstehung mindestens als durchaus möglich erwiesen ist, fehlt für die Annahme der vorexilischen Entstehung jeder Anknüpfungspunkt <sup>1)</sup>. In der vorexilischen Religionsgeschichte, über

<sup>1)</sup> Dt. 14 = Lev. 11 kann durchaus nicht für einen solchen gelten. Es ist nicht nur möglich, sondern sogar sehr wahrscheinlich, daß ein-

die wir durch die historischen und prophetischen Bücher ausreichend informirt sind, ist keine Phase zu entdecken, aus der seine Entstehung verständlich wäre, geschweige denn, daß die Annahme seiner vorexilischen Existenz uns das Verständniß irgend einer Erscheinung der älteren Geschichte erleichtern würde. Im Gegentheil, er steht dem Verständniß der letzteren überall im Wege. Uebrigens aber muß jeder, der die Geschichte der israelitischen Tradition auch nur einigermaßen kennt, zugestehen, daß die Zurückführung dieser Gesetze auf Mose nicht den Ausgangspunkt der Untersuchung abgeben darf. Wenigstens haben diejenigen, welche den Priestercodex 500 Jahre nach Mose ansetzen, kein Recht sich auf die entgegenstehende Tradition zu berufen, wenn Andere noch 500 Jahre tiefer hinabgehen. Trotz dieses Sachverhalts stellen die Gegner von vornherein die Frage, ob nicht trotz der historischen und prophetischen Bücher die vorexilische Abfassung in abstracto möglich sei, und meinen die Graf'sche These widerlegt zu haben, indem sie die postulirte Möglichkeit mittels völlig abstracter Hypothesen construiren. Solche Luftgebilde ohne Fleisch und Bein sind freilich auch nicht todzuschlagen. Für die biblische Geschichte hätte es nun freilich gar nichts zu bedeuten, ob der Priestercodex bloß literarisch vor dem Exil da war oder nicht, da er nachweislich vor dem Exil gar keinen Einfluß geübt hat. Nachdem man ihn aber zunächst bloß literaturgeschichtlich vor dem Exil untergebracht hat, soll er dann aller un-

---

zelne Capitel des Cultus und der Sitte schon vor dem Exil schriftstellerisch entwickelt waren. Eine lediglich mündliche Ueberlieferung der priesterlichen Thora, die auch schon vor dem Exil theilweise einen ritualen Charakter hatte, ist kaum denkbar. Aber darauf kommt es eben nicht an, sondern auf die Totalität des Priestercodex d. h. auf die systematische Entwicklung des Cultus und der Sitte als göttlicher Institutionen und eines geistlichen Israel.

zweifelhaft echten Ueberlieferung zum Trotz doch wieder für die Seele des vorexilischen Israel gelten und dem Inhalt nach gar wesentlich mosaisch sein. Das heißt aber nichts anderes, als die wissenschaftliche Methode, die man übrigens selbst als die Richtschnur der theologischen Arbeit fordert, auf den Kopf stellen.

In der That ist dieser methodische Fehler zu groß, um für zufällig gelten zu können. Er beruht auf tieferliegenden Gründen. Und zwar ist es nicht nur der fortwirkende Einfluss Ewald's und de Wette's, das Gewicht der wissenschaftlichen Tradition, was hier der richtigen Erkenntnis im Wege steht, es sind vielmehr dogmatische oder doch religiös-ästhetische Dispositionen. Der Widerspruch gegen die Graf'sche These ist von verschiedenen Seiten, die doch sonst das Recht und die Pflicht der theologischen Wissenschaft anerkennen, in einer Weise erhoben, die hierüber keinen Zweifel läßt. Man wird von den Gegnern Graf's deshalb keine völlig objective Würdigung seiner Argumente erwarten dürfen. Verständlich sind allerdings diese Stimmungen gegenüber der neuesten Wendung der Kritik. Was man gewöhnlich die menschliche Seite der Bibel nennt, erscheint danach um ein Stück breiter als zuvor, die göttliche wird scheinbar mehr und mehr verengt. Im Interesse der praktischen Verwerthung des A. T. in Kirche und Schule kann sich deshalb jeder Wohldenkende einer gewissen Beklemmung wohl nicht erwehren. Indessen ist dadurch doch nur deutlicher geworden, was seit langem am Tage lag, eben die Mängel der gewöhnlichen Behandlung des A. T. und der Bibel überhaupt in der kirchlichen Praxis treten um so klarer vor Augen. Ebenso könnte doch vielleicht auch der, welcher sich in seinen theologischen Grundanschauungen durch die kritischen Positionen Graf's behelligt fühlt, in jenen und nicht in diesen den Fehler zu suchen haben. Ich irre mich wohl nicht, wenn ich den Widerwillen gegen die Graf'sche

These zu einem guten Theil aus einer Ueberschätzung des alttl. Opfercultus erkläre, die wiederum in einer Ueberschätzung des Bildes begründet ist, unter dem im N. T. die Bedeutung des Todes Christi so vielfach zum Ausdruck kommt.

---

## II.

Die jüdische Theokratie, d. h. die Herrschaft des Gesetzes, ist als das vorläufige Resultat der vorexilischen (und exilischen) Geschichte Israels zu begreifen. Man hat diese Betrachtungsweise als pantheistisch oder gar als naturalistisch bezeichnet, indessen möchte es leicht zu zeigen sein, daß sie weit mehr als die herkömmliche dem Glauben an die göttliche Weltregierung gerecht wird. Man hört gelegentlich wohl die Frage, ob die israelitische Religion in gewissen Stadien ihrer Geschichte nicht ein Bild geboten habe, wie andere Religionen des Alterthums auch, so daß sie möglicherweise das Schicksal dieser hätte theilen können. Diese Frage ist keineswegs so kurzab zu verneinen, wie das vielfach geschieht. Die israelitische Religion hat in der That solche Stadien durchgemacht, an denen wenigstens für unsere Betrachtung und Kenntniß diese Möglichkeit vorlag. Im Gegentheil ist es mir unverständlich, wenn man andererseits das Bedürfnis zu empfinden scheint, die Anfänge der israelitischen Religion so vorzustellen, daß die nachfolgende Entwicklung sich als deren nothwendige Folge ergibt. Freilich erwarten wir schon in den Anfängen Israels diese und jene Eigenthümlichkeit zu entdecken, die auf den beispiellosen Ausgang seiner Geschichte hinweist, doch darf man keine irgendwie bestimmte Vorstellung davon von vornherein mitbringen. Denn hier handelt sich's gar nicht um eine künst-

liche Construction des alten Israel vermittels hypothetischer Combinationen, sondern lediglich um eine sorgfältige Verwerthung des Kernes der älteren Geschichtsbücher einschliesslich des Pentateuch sowie der älteren Propheten. An urkundlichem Material besitzen wir vollauf genug, um ein Bild vom alten Israel zu entwerfen, das in allen Hauptzügen auf allgemeine Anerkennung Anspruch machen kann.

Wellhausen hat wohl zuerst gezeigt, dass man die Geschichte der israelitischen Religion nur daraus recht versteht, dass sie mehr als alle anderen Nationalreligion war. Was man ihr gewöhnlich zum Vorwurf macht, ihr entschiedener „Particularismus“, war eben ihre Stärke und ihr Vorzug. Das alte Israel erscheint uns als ein höchst naturwüchsiges Volk, das sich vor allen Dingen als Nation fühlte und als Nation lebte. Es konnte in der That wohl nicht anders sein, seine Schicksale brachten das mit sich. In einem fast ununterbrochenen Kampf um die nationale Selbstbehauptung verlief seine ganze Geschichte, in Sonderheit die ältere. Es lebte in einem Lande, das aus allen nur denkbaren Gründen das Ziel unaufhörlicher Angriffe war, es bedurfte der energischsten Kraftanspannung, wenn das Volk nicht zerrieben werden sollte. Israel behauptete sich, mit der Noth und Gefahr wuchs immer wieder die nationale Kraft, der tiefsten Erniedrigung folgte jedesmal eine um so glänzendere Erhebung. Dies energische Nationalbewusstsein datirte aber schon von den Anfängen des Volkes her. Die Stämme Israels hatten sich mit Glück aus der ägyptischen Knechtschaft befreit und nach längerem Aufenthalt in der Wüste das Land Kanaan erbert. Schon die Entstehung des Volkes war unter Bedingungen erfolgt, die für die Ausbildung jenes Bewusstseins von grosser Bedeutung waren. Damit steht die Thatsache, dass Israel eigentlich erst durch Saul und David ein einheitliches Volk wurde, keineswegs im Widerspruch. Die Stämme hatten sich von jeher als eine Einheit gefühlt, dass sie sich erst so

spät und nur unter dem Druck der bittersten Nothwendigkeit zu einem Volke zusammenschlossen, haben wir z. Th. wohl wiederum aus einem großen Kraftgefühl zu erklären, wengleich sich von selbst versteht, daß ein Nomadenvolk keine staatliche Einheit bilden kann und auch nach dem Uebergang zum sesshaften Leben nicht sofort von der alten Ungebundenheit läßt.

In der That müssen wir den Anfang der Geschichte Israels vom Auszug aus Aegypten datiren, seitdem gab es ein Israel. Auch wenn wir von der glücklichen Flucht aus Aegypten, dem Durchzug durch das Rothe Meer, der Besiegung der Amoriter jenseits des Jordan nichts wüßten, wir müßten derartiges supponiren, um die nachfolgende Geschichte zu begreifen. Denn woher stammte das Gefühl der Zusammengehörigkeit, das die Stämme später in Kanaan verband? Blutsverwandtschaft bestand zwischen ihnen, aber sie war doch in mancher Beziehung nicht weit her und hat in Sonderheit in diesem Fall nicht viel bedeutet. Wenn irgendwo, dann wurde hier durch andere Factoren die Volksentstehung bedingt. Die Begriffe Israel und Jahve waren es, in denen die Stämme sich eins fühlten und die hier wirklich volk- und staatbildend waren. Vor der Eroberung Kanaans lag eine gemeinsame große Geschichte, aus der Israel und Jahve stammten, die Erinnerung daran hielt die Stämme zusammen, dort war in Wahrheit der Grund zu allem Späteren gelegt.

Israels Gottesbewußtsein fiel zunächst durchaus mit seinem Nationalbewußtsein zusammen. Jahve war Israels Gott geworden, als Israel entstand, und umgekehrt war Israel dadurch ein Volk geworden, daß Jahve sein Gott wurde. Jahve und Israel waren ohne einander nicht denkbar, bis zu einem gewissen Grade waren sie geradezu identisch. Natürlich aber war Jahve der Aeltere von beiden, Israel war in ihm begriffen und nicht umgekehrt, so entschieden auch Israels Glück als das Ziel seines Waltens galt. Jahve

war es, der die großen Thaten Israels vollführte, sein wunderbarer Geist war es, der in den Helden Israels so Großes wirkte, das nationale Bewußtsein war sofort auch Gottesbewußtsein. So hat sich in Israel das lebendigste Gottesbewußtsein entwickelt, das die alte Welt kennt.

Als Gott Israels offenbarte Jahve sich vor allen Dingen im Kriege, das war an sich natürlich und auch der Name Israel weist darauf hin. Indessen war Jahve als Nationalgott auch noch mehr. Wenngleich das nationale Bewußtsein sich am stärksten im Kriege regte, so war es doch auch im Frieden vorhanden. Das Hirtenvolk, das sich unter den Kanaanitern festsetzte, wußte sich in seiner Art wesentlich verschieden von den Letzteren. Gewiß mußten die Sieger in gewissem Grade die Cultur der Besiegten annehmen, aber dennoch blieb Israel eben Israel. Es war stolz auf die unverdorbene Sitte der Väter und suchte sie festzuhalten. Auch nach dieser Seite bekam das nationale Bewußtsein gewiß die stärksten Impulse durch die beständigen Kämpfe, in denen das Volk sich gegen anders gesittete zu behaupten hatte. Der sittliche Charakter der hebräischen Gottesvorstellung ist dadurch wohl wesentlich gefördert. In gewissem Maße wird freilich jede Nationalreligion von Haus aus einen sittlichen Charakter tragen. Namentlich gilt das von Israels Verwandten am Rande der Wüste, wie das aus vielen Stellen des A. T. und auch aus dem Buche Hiob hervorgeht. Wo sich ein lebendiges Gottesbewußtsein national ausbildet, da steht überall auch die innere Volksordnung und Sitte in ihrem gesammten Umfange unter göttlichem Schutze. Namentlich gilt Gott hier überall als der Wächter von Recht und Billigkeit, zunächst innerhalb des Volks. Merkwürdig ist freilich die Entschiedenheit, mit der der Hebräer auch über den Rahmen der Nation hinaus das Recht des Mitmenschen, nicht nur vom völkerrechtlichen, sondern vielmehr noch vom humanen Gesichtspunkte aus dem göttlichen Schutze unter-



stellte. Aber das ist nur eine Folge davon, daß Israel das nationale Recht und die nationale Sitte in so enge Verbindung mit der Gottheit setzte. Der Unterschied ist also auch hier wiederum nur der, daß in Israel ungleich intensiver vorhanden war und sich immer höher entwickelte, was anderswo verkümmerte und unterging. Das Institut der Thora mag wesentlich dazu mitgewirkt haben, obwohl Institute ohne den lebendigen Geist todt sind und die Thora, wie der Name ansudeuten scheint, ursprünglich wohl weniger auf die Gerechtigkeit als auf die Weisheit Gottes reflectirte. Denn was die Güte der sittlichen Gesinnung anging, so kannte die ältere Zeit hierin kaum einen Unterschied zwischen Gott und dem volksthümlichen Gewissen.

Im Allgemeinen hatte man anfangs auch kein klares Bewußtsein von einer Differenz zwischen Jahves Willen resp. dem öffentlichen Gewissen und dem öffentlichen Leben. Gewiß war der Begriff der Sünde als des gottwidrigen Handelns dem Volke zu keiner Zeit fremd, aber sie wurde in alter Zeit mehr als eine Verfehlung der Einzelnen, denn als eine solche des ganzen Volkes empfunden, und das Vergehen gegen die Gottheit ward nicht minder als ein Verstofs gegen Israels gute Art gefühlt. Der Vergeltungsglaube der alten Zeit war deshalb auch wenig entwickelt. Fehlen konnte er nicht. Jahve strafte gewiß die Uebertretung seines Willens und belohnte den Gehorsam, aber man dachte nicht daran, daß sein Verhalten gegen die Menschen regelmäsig aus dem Verhalten der Menschen gegen ihn zu erklären sei. Im Großen und Ganzen sorgte Jahve für Israels Glück, aber seine gnädige Fürsorge liefs in Zeiten der Noth oft lange auf sich warten. Er wirkte alles, Glück und Unglück, weshalb das letztere, das schien oft unerklärlich. Trotz seiner Sympathie für Israel war seine Stimmung Wechseln unterworfen, die unberechenbar waren. Eben dieser Umstand giebt der ältesten

Periode der israelitischen Religionsgeschichte ihre eigenthümliche Signatur. Gnade und Zorn empfand man um so lebhafter, weil ihre Ursachen unbekannt waren. So mächtig die Nation sich in grossen Zeiten von dem Beistand ihres Gottes gehoben fühlte, so stolz und zuversichtlich sie meistens darauf vertraute, so furchtbar fühlte sie zu anderen Zeiten den Druck seines Zorns, wie die schreckliche Laune eines allmächtigen Tyrannen. Da wagte man nicht mehr ihn zu opfern, ja nicht einmal seinen Namen zu nennen.

Aber solche Zeiten gingen vorüber, in der höchsten Noth stellte Jahve sich doch immer wieder als Israels Freund ein, sein Geist fiel auf diesen und jenen, der im Namen Jahves sein Volk zu den Waffen rief und es zum Siege führte. Der Noth der Richterzeit machte Jahve dadurch ein Ende, daß er die Stämme unter einem Könige vereinigte. Der Erfolg war ungeheuer. Saul und David befreiten Israel von den Philistern und in wenigen Jahren wurde das vor Kurzem noch so ohnmächtige Israel das mächtigste Volk Syriens. Wiederum hatte das Volk auf das Wunderbarste erfahren, was sein Gott vermöge und wie Grosses er mit ihm vorhabe. Aus der ersten Königszeit datirt vor allen Dingen Israels Glaube an seine Zukunft und an seinen Beruf. Wenigstens für Juda war das der Höhepunkt der israelitischen Geschichte. Hier lag die grosse Vergangenheit, auf die man später in trübseliger Gegenwart stolz zurücksah, im Rückblick auf sie ging man zuversichtlich einer grossen Zukunft entgegen, von hier entlehnen die Propheten die Farben der messianischen Weissagung, weil diese überhaupt hier wurzelt.

Zugleich datirt aber wohl gerade von der Stiftung des Königthums das Bewußtsein von dem Gegensatz zwischen Jahve und Israel. Jetzt war Israel vielmehr als zuvor eine greifbare Grösse geworden, erst das geeinigte Volk war eigentlich als eine Persönlichkeit vorstellbar,

deren Thun und Lassen man an dem Willen Jahves messen konnte. Zunächst handelte für Israel der König, das ganze Volk mußte zuweilen für seine Sünden büßen. Wir irren vielleicht nicht, wenn wir annehmen, daß man erst seit dieser Zeit sich gewöhnte, aus öffentlichem Unglück auf bestimmte Sünden des Volkes zu schließen. Sodann brachte das Königthum wie jeder Culturfortschritt nicht nur im Guten, sondern vielmehr noch im Bösen manches mit sich, was mit dem altisraelitischen Wesen in Widerspruch stand, und dieser Widerspruch zwischen dem öffentlichen Leben und dem Volksgewissen hatte zur nothwendigen Folge, daß Jahve und Israel im Bewußtsein mehr und mehr auseinandertraten. In gewissem Maße war jener Widerspruch aber schon lange vorher damit gesetzt, daß das Hirtenvolk bei der Eroberung Kanaans ein Bauernvolk wurde und die kanaanitische Cultur, theilweise auch den kanaanitischen Gottesdienst annahm. Seit der Eroberung des Landes gab es in Israel selbst einen Widerstreit israelitischen und kanaanitischen Wesens, noch viele Jahrhunderte später schien der Nomadenstand manchem als der allein Gott wohlgefällige. Indessen scheint dieser letztere Gegensatz in der älteren Zeit doch nicht dieselbe Rolle gespielt zu haben wie der erstere, Jahve kam in alter Zeit wenigstens schärfer mit dem Königthum in Conflict als mit dem entarteten Volksthum. Der Abfall der zehn Stämme vom Hause David ging großentheils hervor aus einer wenn auch unklaren Reaction des volkstümlichen Wesens gegen die Neuerungen des Königthums, der Prophet Ahia von Silo hat wohl wesentlich in diesem Sinne gewirkt.

Samuel ist der erste Prophet, von dem wir hören, er hat den Saul zu seiner kühnen That inspirirt. Ursprünglich bewirkte der Geist Jahves noch unmittelbarer die nationale That, man kann sagen, daß in der ältesten Zeit die Richter das sind, was später die Propheten. Auch Mose ist vielmehr mit jenen als mit diesen zusammenzu-

stellen. Immerhin ist es ein Fortschritt, wenn der Führer des Volks und der Träger des Geistes Jahves als zwei verschiedene Personen nebeneinanderstehen, wie schon Barak und Debora. Uebrigens kümmerten sich die Propheten von vornherein nicht nur um die großen nationalen Angelegenheiten, sondern ebenso sehr um das eigentliche Volksleben bis hinunter in die kleinen Dinge der Alltäglichkeit. Ueberall ließen sie sich um Rath und Hülfe angehen, aber auch ungefragt erscheinen sie als kräftige Verfechter der göttlichen Forderungen gegenüber dem Volk wie gegenüber dem Einzelnen. In mancher Beziehung war ihre Aufgabe sehr ähnlich der des Priesters, des ständigen Vertreters Jahves beim Volke. Ja es scheint, daß Priester und Prophet im Alterthum vielfach ein und dieselbe Person waren (vgl. Wellh. Gesch. I, 412). Späterhin sind sie regelmäßig Verbündete, es fehlt für die Annahme einer priesterlichen und einer prophetischen Richtung im alten Israel in der That jeder Anhalt. Die Sache Jahves wurde aber natürlich viel entschiedener und kräftiger von den Propheten geführt, schon deshalb, weil der Priesterstand immerhin von König und Volk abhing, vor allen Dingen deshalb, weil die Sache Jahves eine lebendig werdende war. Im Reiche Ephraim begegnet uns freilich auch ein geschlossener Prophetenstand, man hat aber wohl kein Recht, darin eine absichtliche Organisation des Widerstandes gegen das Königthum und die Entartung der Volkssitte zu sehen. Wenigstens scheinen diese Vereine älter zu sein als das Königthum, und was wir später über ihr Verhalten gegenüber dem Hause Omri hören, begünstigt jene Auffassung keineswegs. Immerhin ist es aber merkwürdig, daß der Ausdruck Nabi den althebräischen Ro'e verdrängte, obwohl jener vielfach einen üblen Klang hatte. Das ist doch nur dann zu begreifen, wenn aus jenen Vereinen die größten Propheten der älteren Königszeit hervorgingen. Auch ist es dankbar, daß die Prophetenvereine sich zeit-

weilig als die alleinigen Vertreter des ächten Jahveglaubens fühlten, wie das wohl von der Secte der Rekabiter anzunehmen ist.

Die Rekabiter sind als eine Reaction gegen die zunehmende Entartung des Volkslebens zu begreifen, es ist ebenso zu verstehen, wenn die Propheten Elia und Elisa mit der größten Entschiedenheit den Kampf gegen den Baaldienst aufnahmen. Seit Salomo hatten fremde Culte ungestört in Jerusalem bestanden, es scheint nicht, daß die ältere Zeit daran einen Anstoß nahm. Es war also eine neue Forderung, die jene Propheten stellten, wenn dieselbe auch durch die neuerliche Einführung des phöniciſchen Baaldienstes in Samaria veranlaßt war. Innerhalb gewisser Kreise fanden diese Propheten Anklang, der Sturz des Hauses Ahab führte auch zur Ausrottung des Baaldienstes. Freilich hatten Elia und Elisa das Haus Omri noch aus einem anderen Grunde bekämpft, sie verlangten Rache für den Mord Naboths, überhaupt aber trug der Kampf zum guten Theil wohl einen principiellen Character. Was diese Propheten gegen die bedeutendste Dynastie Israels aufbrachte, scheint hauptsächlich doch ein gewisser profaner Sinn gewesen zu sein, der die Ansprüche des prophetischen Worts ignorirte. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier wirklich die Gegensätze von geistlich und weltlich mit einander kämpften, so ungeistlich auch die Mittel waren, durch die Elisa triumphirte.

Allerdings scheint der Sieg der Propheten wenigstens für das Reich Ephraim von keinen nachhaltigen Folgen gewesen zu sein. Hatte Elisa gehofft, durch den Sturz des Hauses Omri die Lage der Dinge wesentlich zu bessern, dann hat er sich gründlich getäuscht. Der wichtigste Erfolg war vielleicht der, daß man nun erst recht die Größe des Uebels kennen lernte, das man im Hause Omri bekämpft hatte. Mit der Ausrottung des phöniciſchen Baals-

cultus war wenig erreicht, da der Jahvecultus des Nordreichs nachgerade nicht viel besser war als jener. Ueberdies aber hatte das Haus Jehu zuletzt kaum einen Vorzug vor dem Hause Omri. Als man durch die assyrische Zuchtruthe auf die Sünden des Volkes aufmerksam gemacht wurde, da war das gesammte Volksleben in einem Grade entartet, daß man kein Heilmittel mehr sah. Wir haben freilich keinen Grund von der religiösen und sittlichen Bildung Ephraims gering zu denken, die uns erhaltenen Reste ephraimitischer Literatur erlauben das nicht. Indessen fordert doch die Thatsache eine Erklärung, daß die neue Prophetie, die mit Amos beginnt, in Juda aufkam. Hosea, der dem Nordreich angehört, ist jenem gegenüber immerhin eine secundäre Erscheinung, bei aller Tiefe der Einsicht und der Empfindung hinterläßt seine Schrift doch den lebhaften Eindruck der Rathlosigkeit, mit der dieser Prophet in die Zukunft seines Volkes sah. Sie ist eine merkwürdige Illustration der tragischen Thatsache, daß mit dem Untergang des Reiches Ephraim auch das Volk von Ephraim aus der altt. Geschichte verschwindet.

Uebrigens ist auch der letztere Umstand für die richtige Auffassung der vorexilischen Geschichte von Bedeutung. Als Samaria zerstört wurde, hatte die Religion eben noch keine solche Selbständigkeit erlangt, daß sie den Untergang des Staates hätte überdauern können. Die Factoren, welche später nach dem Untergange Judas die Entstehung der jüdischen Gemeinde ermöglichten, haben sich wesentlich in dem einen Jahrhundert gebildet, das zwischen diesen beiden Ereignissen liegt. Es war nicht nur die judäische Prophetie, sondern vielmehr noch etwas anderes, was sich freilich im Anschluß an diese Prophetie in Juda entwickelte. Damit soll keineswegs geläugnet werden, daß in Juda schon seit längerer Zeit gewisse Bedingungen vorlagen, die für den späteren Verlauf der Dinge bedeutungsvoll wurden. Die Bürger des kleinen

is, das seit Jahrhunderten nur eine untergeordnete  
gespielt hatte, konnten späterhin viel eher eine rein  
öse Gemeinde bilden und sich mit Ezechiel über das  
tze Rebholz trösten, das eben nur zum Verbrennen  
e. Wichtig wurde weiterhin auch, daß am Tempel  
Jerusalem seit Salomo ein mächtiges Priestergeschlecht  
te.

Was aber zunächst die jüdische Prophetie angeht, so  
ist Emporkommen z. Th. gewiß aus denselben Ursachen  
-klären, die den längeren Bestand des Reiches Juda  
eifich machen. Schon äußerlich war die Lage Judas  
ger exponirt und seine inneren Zustände waren solider.  
ebhaft die Theilnahme war, mit der man in Juda der  
Reich Ephraim bedrohenden Gefahr zusah, man konnte  
Gang der Dinge mit mehr Ruhe abwarten und sich  
len Sturm, der sich zuletzt auch auf Juda richtete,  
reiten. Amos kündigt ja freilich nicht nur dem Reiche  
aim den Untergang an, und selbst wenn das der Fall  
sen wäre, so würde das für das jüdische Bewußtsein  
is nicht viel weniger bedeutet haben, wie wenn er zu-  
1 Juda bedrohte. Man hat allen Grund zu glauben,  
Juda sich bis dahin nur als ein Stück von dem großen  
l fühlte. Erst durch Jesaja scheint das wesentlich  
rs geworden zu sein. Bemerkenswerth ist aber doch  
Bedeutung, die Jerusalem schon für Amos hat. Von  
größten Wichtigkeit war überhaupt, wie Vatke be-  
it hat, daß die Vernichtung des ganzen Volkes sich  
ittweise vollzog und dem Bewußtsein immer wieder  
gelassen wurde, das Geschehene zu verarbeiten und  
damit auf das Kommende zu rüsten.

Die unvergleichliche Größe, mit der die jüdische Pro-  
e in der vorchristlichen Religionsgeschichte dasteht,  
damit nicht geschmälert werden. Einzigartig bleibt  
'hatsache, daß der kleine Gott von Jerusalem so ge-  
z sein Haupt erhob, als die Assyrer und Chaldäer ihn

scheinbar vernichteten, daß er vielmehr die Vernichtung seines Volkes als sein eigenes Werk in Anspruch nahm, ehe sie eintrat, daß er alle Mächte der Welt ohne Weiteres für seine Werkzeuge erklärte, durch die er überall und vor allen Dingen an Israel Recht und Gerechtigkeit zur Geltung bringe. Mit principieller Schärfe wird dieser Gedanke gerade von den ersten Vertretern der neuen Prophetie ausgesprochen, aufs Schärfste stellen sie den gerechten Gott und sein gottloses Volk einander gegenüber. Wellhausen hat Recht, wenn er sagt, daß der Gott Israels, eben weil er der gerechte Gott war, sich in dem Conflict Israels mit den Weltmächten über alle Welt erheben konnte. Wir haben auch hier eine Consequenz, die wir aus der früheren religiösen Entwicklung begreifen, aber dennoch war es eine unvergleichliche Großthat des Glaubens, diese Consequenz zu ziehen, durch die doch auch für die Propheten Himmel und Erde ins Wanken gerieth.

Gewiß bedeutet die prophetische Busapredigt einen großen Fortschritt in der Erkenntniß der Sünde. Die allgemeine Entartung schärfte zugleich das sittliche Urtheil, überdies wollte der furchtbare Zorn Gottes gegen sein Volk erklärt sein. Freilich schlossen die Propheten nicht nur von der drohenden Strafe auf die Sünde, sondern ebenso umgekehrt von der Sünde auf die Nothwendigkeit der Strafe. Auch läßt sich hierin bei den Propheten des siebenten Jahrhunderts im Vergleich zu denen des achten ein Fortschritt nicht verkennen, wie schon oben bemerkt wurde. Dasselbe gilt von den Vorstellungen der Propheten über die Aufhebung der Sünde, wie Duhm, wenn auch mit doctrinärer Uebertreibung, gezeigt hat. Denn so stark die Propheten betonen, daß das Verhältniß Jahves zu Israel nur ein bedingtes sei, so kann es nach ihrer Meinung doch nie völlig gelöst werden, weil Jahve zuletzt Israel nicht entbehren kann. Zunächst erscheint es ihnen sogar undenkbar, daß mit dem Reiche Israel auch das



Reich Juda untergehen sollte. Jesaja und Micha stellen reichlich auch das in Aussicht, indessen sprechen sie dabei doch immer wieder die Hoffnung aus, daß es nicht dahin kommen werde. Die Religion schien unterzugehen, wenn auch Juda unterging, und in der That wäre das damals wohl der Fall gewesen. Jesaja urtheilte, daß eben auf Juda und dem Hause Davids die Zukunft beruhe, derselbe Prophet, der die furchtbarsten Strafgerichte für Juda weisagte. In beider Hinsicht wurden die Urtheile seines Glaubens wunderbar bestätigt und so gab er seinem Volke die Gewißheit, daß mit Israel nicht Jahve vernichtet sei, sondern Juda an Israels Stelle trete. Die Menge verstand ihn freilich dahin, daß der Tempel in Jerusalem überhaupt nicht in die Hände der Heiden fallen könne, ein Mißverständniß, das für die Folgezeit verhängnißvoll wurde, das aber andererseits doch auch die nothwendige Form des Glaubens an Jahve als den Gott Israels war. Deshalb ist Jesajas Glaube auch in dieser Gestalt von den wichtigsten Folgen für die ganze Zukunft geworden, sofern das Judenthum ohne den Berg Zion doch nicht denkbar wäre. Wie auf diesem einen Punkte, so erging es auf vielen anderen, die prophetischen Gedanken und Forderungen realisirten sich späterhin in einer Weise, die keineswegs den ursprünglichen Intentionen ihrer Urheber entsprach. Es ist ein Grundgesetz aller geschichtlichen Entwicklung, das hierin sich geltend macht und das an der außerordentlichen Erscheinung der Prophetie um so viel deutlicher zu erkennen ist. Trotzdem haben die Propheten eine Umwandlung in ihrem Volke zu Wege gebracht, die erstaunlich ist. Wie das eine so muß man auch das andere anerkennen.

Die Propheten erklärten den gesammten gegenwärtigen Zustand des Volkes für grundverderbt und weisagten die Zerstörung alles Bestehenden. Der weitaus größte Theil des Volkes sollte nach Jesaja vernichtet

werden, nur ein kleiner Rest sollte erhalten bleiben, aber auch der bedürfe einer völligen Umwandlung durch den göttlichen Geist. Den Kern dieses zukünftigen Volkes Jahves meinte er schon um sich zu sehen. Es ist nun von grosser Bedeutung, daß die Propheten dies zukünftige Volk Jahves zunächst immer in der Form des nationalen Staates vorstellen, die herrliche Zukunft wird vor allen Dingen durch einen von Jahve wunderbar ausgerüsteten König herbeigeführt, der im Innern Recht und Gerechtigkeit herstellt und dann auch nach aussen hin Israel zu Ehren bringt. Diese letztere Erwartung tritt aber namentlich im siebenten Jahrhundert in der Weissagung zurück. Wohl reden Jeremia und Ezechiel noch von dem messianischen Könige, aber mehr und mehr tritt Gott selbst an seine Stelle. Das unglückliche Ende Josias und seiner Reformation mag dazu beigetragen haben, aber in Wahrheit ist das nur eine nothwendige Folgerung aus der Grundanschauung der Propheten. Der zukünftige Staat hat für Jesaja vor allen Dingen den Sinn, daß in ihm jeder Einzelne, besonders jeder Arme und Unterdrückte, sein Recht findet. Erwartet er nun im Grunde allein von einem wunderbaren Eingreifen Jahves die Herstellung eines solchen Staates, so ist das eben nichts anderes als die sittliche Weltordnung. Der wunderbare König, den Jesaja weissagt, hat freilich wohl noch eine andere Bedeutung. Gewiss kommt in diesen Weissagungen auch das Bewußtsein zum Ausdruck, was die einzelne Persönlichkeit in der Geschichte bedeutet. Aber dennoch war dieselbe in diesem Zusammenhang auf die Dauer nicht festzuhalten, dem Glauben an die gerechte Vergeltung Jahves für jeden Einzelnen war der nationale Staat am Ende gleichgültig. „Ich will selbst meine Heerde weiden“, sagt Jahve (Ex. 34, 15). Als der jüdische Staat unterging und das Band zwischen Gott und Volk zerschnitten war, ging die Religion doch nicht unter. Durch die Propheten war sie eben mehr

geworden als ein Verhältniß zwischen Gott und Volk, sie war jetzt auch ein Verhältniß zwischen Gott und dem einzelnen Menschen. Nicht nur das Volk, sondern auch der Einzelne erwartete jetzt von Gott sein Heil; daß er es konnte, hatte er wesentlich den Propheten zu danken, die durch die ausschließliche Betonung des sittlichen Characters der Religion die Individuen verselbständigt hatten. So war es im Exil möglich, aus den Trümmern des alten Volkes eine Religionsgemeinde zu sammeln.

Auch für die Lebensformen der jüdischen Gemeinde ist in der prophetischen Zeit der Grund gelegt. Von Haus aus hatten die Propheten keineswegs die Absicht, die bestehenden Verhältnisse praktisch umzugestalten. Bessern konnte sie nur Jahve durch seine Strafgerichte und eine völlige Umwandlung des Volkes. Aber durch den Lauf der Dinge wurden die Propheten mehrmals dennoch gezwungen, reformatorisch in das Volksleben einzugreifen. Die von ihnen geweissagten Katastrophen traten ein, ohne daß das Volk wesentlich ein anderes geworden wäre, da blieb nichts anderes übrig, als praktisch zu bessern, soviel man eben konnte. Denn durch die Erfüllung ihrer Weissagungen wurden die Propheten die Herren der Lage, sie konnten sich jener Aufgabe nicht entziehen, auch wenn sie gewollt hätten. Obendrein wollte ihnen selbst der Gedanke an den völligen Untergang des Reiches schwer eingehen und unter dem Eindruck der furchtbaren Schläge, die Juda trafen, milderte sich die Schärfe ihres Urtheils. Sie mußten nun freilich die Staatsgewalt in Anspruch nehmen, mit Zwang und Gewalt sollte das Volk zu dem angehalten werden, was es freiwillig nie gethan hätte. Der Gegensatz zwischen Prophetie und Volksthum erstreckte sich freilich auf alle Gebiete des Volkslebens, aber bald drehte sich der Kampf zwischen beiden vor allen Dingen um den volkstümlichen Cultus, der nach Form und Geist wesentlich heidnisch war. In der That lag hier

der Lebensnerv des entarteten Volksthums. Ein Bilderdienst, der die Gottheit in hohem Grade mit ihrem Symbol identificirte, sowie der Glaube, daß die Stimmung Gottes durch Opfer und Gaben zu beeinflussen sei, das waren wohl die wichtigsten Hindernisse, die bei der Menge einer besseren Erkenntniß im Wege standen. Obendrein war auf diesem Gebiete noch am ersten mit äußeren Mitteln etwas zu erreichen, und es ist wohl auf Jesajas Initiative zurückzuführen, daß der König Hiskia gegen den volkthümlichen Gottesdienst, vor allem gegen die Bilder einschritt. Das war der erste Schritt auf einem Wege, den man späterhin mit Consequenz einschlug.

Einstweilen begann damit aber erst der eigentliche Kampf. Unter Manasse erfolgte eine Reaction von Seiten des Volksthums, die freilich, wie Wellhausen bemerkt, keine einfache Wiederherstellung des Früheren war. Dem furchtbaren Ernst der Zeiten konnte sich auch die Menge nicht mehr verschließen, sie empfand den Druck des göttlichen Zorns und fühlte sich schuldig, sie suchte nun aber die Versöhnung in dem Grauen, das ihr die Raffinirtheit fremder Cultussitten bereitete. Nach dem Muster namentlich der Assyrer und Babylonier wurde der Cultus verfeinert und weitergebildet, besonders kam damals das Kinderopfer auf, man stellte dem Jahve sogar die Himmelskönigin zur Seite. Für die völlige Entartung des Volksbewußtseins ist dies um so charakteristischer, als die Menge gewifs nicht daran dachte, von Jahve abzufallen. Die Propheten sahen dagegen in diesem Treiben den Gipfel der Gottlosigkeit, die Sünde Manasses war es nach späterer Meinung, was den Untergang Jerusalems unvermeidlich machte.

Wiederum gewannen die Propheten unter Josia Einfluß auf die Gemüther, wahrscheinlich unter dem Eindruck, den der große Scythenzug auf die Judäer machte. Da wurde ein neuer Reformationsversuch unternommen, auf

breiter Grundlage, für den Augenblick mit durchschlagendem Erfolg und für alle Folgezeit von den weittragendsten Wirkungen. Das Deuteronomium war nicht das älteste Gesetzbuch in Israel, man hatte schon seit längerer Zeit, in verschiedener Form und Rücksicht die priesterliche Thora schriftstellerisch aufgezeichnet. Der Unterschied ist der, daß man im Deuteronomium überall die reformatorische Tendenz des Verfassers herausfühlt, der das gesamte Volksleben umgestalten möchte, was im Bundesbuch durchaus nicht der Fall ist. Daraus ist überhaupt die Reformation Josias zu verstehen, daß sie etwas wesentlich Neues war. Den göttlichen Willen an Israel auf einen Gesamtausdruck zu bringen und das Volk auf denselben zu verpflichten, das war in der That der einzig mögliche Weg, auf dem Israel zum Gehorsam gegen Jahve gebracht werden konnte. Freilich ist es ein eigenthümlicher Dualismus, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht. Nirgends wird im A. T. so eindringlich wie hier die Liebe zu Gott als das Princip der Religion und die Erfüllung der Nächstenpflicht, des allbekannten göttlichen Willens als der allein wahre Gottesdienst gepredigt und doch muß dieser beredte Prediger zugleich als Gesetzgeber an die Gewalt appelliren, um durch gewaltsame Ausrottung des Götzendienstes für den wahren Gottesdienst Raum zu schaffen. Merkwürdig sind dabei namentlich auch die humanen Gesichtspunkte, unter die er den ganzen Cultus stellt. Man darf darin wohl mit Wellhausen die bewußte Absicht nicht nur auf Veredelung des Gottesdienstes, sondern auch auf innere Umwandlung desselben erkennen.

Indessen haben diese prophetischen Elemente des Deuteronomiums am wenigsten Einfluß auf die damalige Zeit gehabt. Die Hauptsache war einmal die äußere Reformation des Cultus, die Ausrottung des Götzendienstes und die Aufhebung der Höhen. Die Vernichtung der heidnischen Culte war freilich eine unvollkommene, innerlich

waren sie damit noch nicht überwunden, daß man mit Gewalt gegen sie einschritt. Aber das Letztere war jedenfalls im Geiste jener Zeit und es war für die Folgezeit von größter Bedeutung, daß es überhaupt einmal zu einer praktischen Auseinandersetzung zwischen israelitischem und heidnischem Cultus kam. Ob eine archäologisch correcte Scheidung gemacht wurde, war dabei unwesentlich, im Gegentheil machte die Aufhebung der Höhen einen tief gehenden Schnitt durch die überlieferte Cultussitte. Der Gottesdienst wurde damit von seiner natürlichen Basis losgerissen. Positiv wurde dadurch das Ansehen des jerusalemischen Tempels aufs Höchste gesteigert und in seiner Priesterschaft das lebhafteste Gefühl von der Bedeutung geweckt, die sie fortan für den Fortbestand der Religion hatte. Das einzige Heiligthum brachte dem Synkretismus gegenüber die Einzigkeit des Gottes Israels zur Anschauung und diente somit gewiß wesentlich zur Consolidirung der Religion.

Nicht minder wichtig war die Schöpfung einer heiligen Schrift. Fortan hatte der Glaube an ihr einen Compafs, an dem er sich orientirte, eine Stütze, die ihm blieb, wenn alle anderen zusammenbrachen. Die schriftliche Fixirung des göttlichen Willens war bei der völligen Auflösung des volkstümlichen Bewußtseins ein Ding der Nothwendigkeit. Concret und objectiv lag jetzt die Aufgabe vor, an deren Lösung die Frömmigkeit zu arbeiten hatte, wenn sie der göttlichen Hülfe gewiß sein wollte. Man kannte nun den Weg zum Heil, den die Menge doch unmöglich in ihrem inneren Bewußtsein finden konnte. Dies Princip war das Bedeutungsvolle und zunächst das geschichtlich Werthvolle. Dabei ist es gleichgültig, ob das Gesetz bald einen ganz anderen Inhalt gewaun, als der Deuteronomiker beabsichtigt hatte. Sein Werk, das ein Gesetzbuch sein wollte und doch den Menschen an sein eigenes Gewissen wies, konnte es auf die Dauer am wenigsten sein.

Jeremia sah freilich weiter. Gerade darin beweist er sich als der grösste Prophet, daß er schon das Ende der Entwicklung voraussah, die eben in seiner Zeit ihren Anfang nahm. Ihn empörte es, daß die Menge nun mit größerem Fanatismus denn je auf den Tempel vertraute, daß sie jetzt, wo sie das Gesetzbuch hatte, auf die prophetische Stimme nicht mehr hören wollte, er wollte auf einen neuen Bund hoffen, in dem Jedermann Jahves Gesetz im Herzen trug. Das war freilich das letzte Ziel dieser Geschichte, aber der Weg dahin war weit, viel weiter als Jeremia ahnte. Im Grunde hat er selbst davon ein Bewußtsein, wenn er von der Unverbesserlichkeit des Volkes redet, oder wenn er an den Gehorsam gegen das Sabbathsgesetz die höchsten Verheißungen knüpfen will. Es kam eben auf eine Erziehung des Volkes an. Ueberhaupt gilt von der Prophetie, was Vatke besonders von Deuterjesaja bemerkt, „daß die meisten Elemente jener großartigen Anschauung durch den gewaltigen Gegensatz der damaligen Zeit und die ungewöhnliche Aufregung, welche das religiöse Bewußtsein durch Leiden und Entsagung, Hoffnung und ringenden Glauben erfahren hatte, ans Licht gerufen wurden. Daher traten manche Seiten vor die ahnende Anschauung, welche für das allgemeine Selbstbewußtsein keine Wahrheit und Realität hatten, und späterhin, als ein gewöhnlicher Lauf der Dinge hergestellt war, in den Grund des Geistes zurückgingen“ (S. 533).

Die große Bedeutung, die Jeremia trotzdem in seiner Zeit gehabt hat, braucht kaum erörtert zu werden. Haben die Propheten überhaupt die Religion dadurch gerettet und vergeistigt, daß sie Namens der Religion den Untergang des Staates weissagten, so ist das vor allen Dingen von Jeremia geschehen. Den Kampf zwischen Prophetie und Volk hat er wie kein anderer mit Einsetzung seiner Persönlichkeit gefochten und zum Ende geführt. Der fromme König Josia ging nach langer glücklicher Regie-

rung elend unter. Er, der Vollstrecker des göttlichen Gesetzes, der wie kein anderer auf die Hülfe Jahves Anspruch zu haben schien, wagte den Kampf mit Pharao Neko und bei Megiddo verlor er mit der Schlacht das Leben. Damit fiel auch sein Werk, die deuteronomische Reformation. Der Gehorsam gegen das prophetische Gesetz schien am Ende nicht gefruchtet zu haben, im Gegentheil, das Unglück Judas brach nun erst recht herein und das Volk meinte später gar, das sei dadurch verursacht, daß man seit Josia der Himmelskönigin nicht mehr räucherte. In der That gewann nun die Volkspartei wiederum die Oberhand und blieb darin bis zu Jerusalems Untergang. Und nun erreichte der Kampf zwischen Prophetie und Volksthum seinen Höhepunkt. Nicht lange nach Josias Tode trat Jeremia mit der kategorischen Ankündigung von Jerusalems Untergang hervor, er bezeichnete die Chaldäer als das Werkzeug, wodurch Jahve das letzte Gericht an seinem Volke vollziehen würde. Zwanzig Jahre gingen freilich noch darüber hin, aber unentwegt weissagte Jeremia immer wieder den Untergang des Reiches und der Stadt. Ein furchtbarer Sturm erhob sich gegen ihn, fast allein stand er dem ganzen Volke gegenüber. Mit dem wüthendsten Haß ward er als Volksverräter angefeindet, die schwersten Verfolgungen brachen über ihn herein, ein über das andere Mal kam er in die äußerste Lebensgefahr. Und noch schwerer als diese äußeren Kämpfe waren die inneren, die Jeremia durchzumachen hatte. Der Gedanke an den Untergang seines Volkes war ihm selbst entsetzlich, in sich selbst hatte er den furchtbaren Todeskampf durchgemacht, in dem sich Leib und Seele des alten Israel schieden. Aber aus der tiefsten und schwersten Verzweiflung erhob er sich zur kühnsten und gewissensten Hoffnung und wenn auch in anderer Art, so zeigte sich bei ihm doch in ähnlicher und noch großartigerer Weise als bei Jesaja, was die einzelne Persönlichkeit in der Geschichte



bedeutet. Sein Gott rettete ihn aus allen Gefahren, die ihn umgaben, allen Nachstellungen der Feinde zum Trotz ward er erhalten bis zu Jerusalems Zerstörung, ja darüber hinaus — ein sichtbares Wahrzeichen für die Wahrheit des Gottes, den er predigte. Er erlebte seinen Triumph, denn Jerusalems Zerstörung war der endgültige Sieg seiner Sache. Im fanatischen Vertrauen auf Jahves Hilfe wagte das kleine Juda zweimal den Kampf mit der babylonischen Weltmacht und dieser Kampf endete wie Jeremia vorausgesetzt hatte. Da erlag der volksthümliche Jahve dem prophetischen, der falsche dem wahren. Ein nicht unbedeutender Theil des Volkes, sowohl von denen, die im Lande zurtückblieben, als auch von denen, die es freiwillig oder unfreiwillig verließen, verlor sich freilich im Heidenthum, aber ein anderer unterwarf sich nun doch den Propheten und konnte das in der Hoffnung auf bessere Zeiten, die derselbe Jeremia so zuversichtlich aussprach.

Von dem Eindruck, den im Alterthum der Untergang eines Volkes auf die übrig bleibenden Glieder desselben machte, können wir uns wohl kaum eine annähernde Vorstellung machen. Nach dem A. T. wurde er als ein Sterben empfunden. Die Thatsache, daß die Judäer durch den Untergang ihres Staates hindurch ihr Selbstbewußtsein bewahrten, ist beispiellos und zu ihrer Erklärung sind deshalb gewiß alle Umstände herbeizuziehen, die dazu tauglich erscheinen. Neben allem, was im Vorstehenden erörtert ist, möchte deshalb die Art und Weise, in der sich der Untergang Judas vollzog, unsere Aufmerksamkeit verdienen. Ueberhaupt war der Untergang des gesammten Israel ein allmäliger, er erfolgte in einer Reihe von Ereignissen, die sich auf einen Zeitraum von anderthalb Jahrhunderten vertheilen. Als das Reich Ephraim und mit ihm der weitaus größte Theil des alten Israel von den Assyrern vernichtet wurde, blieb Juda wunderbar erhalten. Im Rückblick auf diese ganze Kette von Thatsachen mußte

freilich die Nothwendigkeit des Untergangs dem Bewusstsein um so mehr einleuchten, aber andererseits wurde es von dem letzten vernichtenden Schlage nicht überrascht, man hatte sich darauf vorbereiten können. Auch Juda ging nicht auf einmal unter. Zehn Jahre vor der Zerstörung Jerusalems hatte Nebukadnezar mit dem Könige Jojachin 10000 Judäer nach Babylonien weggeführt, das war die Aristokratie und wohl auch der geistige Kern des Volkes, im Allgemeinen waren schon damals nur geringe Leute im Lande zurückgeblieben. Die Chaldäer hatten offenbar gehofft, das seiner Weisel beraubte Völkchen werde sich nun ruhig halten. So war der Untergang des alten Jerusalem eigentlich schon eingetreten, ehe die Stadt zerstört wurde. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Ezechiel, der mit Jojachin abgeführt war, eben dadurch Prophet und von der Nothwendigkeit der völligen Vernichtung Judas überzeugt wurde. Die verbannten Aristokraten hofften freilich, daß die Stadt erhalten bleiben und sie nach Jerusalem zurückkehren würden, eben weil der Tempel noch stand, und sie litten es nicht, daß Ezechiel öffentlich die Zerstörung der Stadt weissagte. Aber was dem Propheten wenigstens im Stillen eine Wirksamkeit ermöglichte, war der Antagonismus, der zwischen den verbannten Aristokraten und dem in Jerusalem zurückgebliebenen Volke bestand. Aehnlich wie Jeremia verhieß er den Ersteren, daß sie nach Jerusalems Zerstörung dorthin zurückkehren würden (Ez. 11). Man sieht aus Ez. 14, daß dieser Antagonismus noch nach der Zerstörung Jerusalems fortbestand, als ein zweiter und zwar kleinerer Zug von Deportirten in Babylonien angelangt war. Ezechiel spricht die Hoffnung aus, daß die Gola Jojachins sich über den Untergang der Stadt trösten werde, wenn sie die Gottlosigkeit dieser ihrer neuangekommenen Brüder sähe. Ob dieser Gegensatz späterhin im Exil eine Rolle gespielt hat, läßt sich bei dem völligen Mangel an weiteren Nachrichten

nicht ausmachen, die Hauptsache war jedenfalls die, daß in Babylonien eine starke Colonie von Judäern schon seit einem Jahrzehnt bestanden hatte, als Jerusalem zerstört wurde. Was sie bis dahin zusammengehalten hatte, war freilich die Hoffnung auf Erhaltung der Stadt und ihre baldige Rückkehr dahin, aber jene Thatsache ist wichtiger als ihr Grund. Denn eben dieser Kreis war es, in dem sich die Umwandlung des alten Israel zur jüdischen Gemeinde vollzog, und was uns diesen Proceß vor allen Dingen verständlich macht, sind zwei Factoren: erstlich, daß jene merkwürdige Wandlung sich zunächst nur in diesem kleinen Kreise vollzog, der der geistige Kern des alten Juda war und wie man aus Neh. 7 sieht, zu einem starken Bruchtheil aus Priestern bestand; zweitens der nicht minder merkwürdige Umstand, daß dieser kleine Kreis vom heimathlichen Boden losgerissen und in ein fremdes Land verpflanzt war.

Als die Nachricht von Jerusalems Fall am Kebar eintraf, war der Widerstand der Gola gegen Ezechiel wenigstens in soweit gebrochen, als er nun öffentlich auftreten durfte. Das erste Entsetzen der Exulanten war so groß, daß sie die üblichen Trauergebräuche darüber vergaßen, was bei diesen Orientalen gewiß viel sagen will. Der bleibende Eindruck davon hat die ganze nachfolgende Geschichte bestimmt. Wer nicht überhaupt an der Macht Jahves verzweifeln und sich dem Heidenthum zuwenden wollte, der mußte wohl oder übel die Erklärung acceptiren, die die Propheten von dem entsetzlichen Ereigniß gaben. Ein Drittes gab es wenigstens auf die Dauer nicht. Ein überwältigendes Schuldgefühl befahl die Leute und die Bußpredigt Ezechiels sorgte dafür, daß es nicht einschliefe. Nicht weniger bestimmt wies er aber auf die Hoffnung hin, die Israel für die Zukunft hatte. Die Vorbedingung derselben war freilich die Bekehrung des Volkes. Eine solche hatte schon Hosea von einem Exil erwartet und

namentlich hatte Jeremia dieselbe von der Wegführung nach Babel erhofft, an den mit Jojachin Deportirten glaubte er sie bereits zu sehen. Ezechiel wiederholt seine Verheißung, daß Gott das Herz des Volkes wunderbar umwandeln werde, aber er sah auch deutlich genug, wie wenig das Exil die gehofften Früchte trug. Vielmehr noch erwartete er deshalb weitere Strafgerichte, durch die Jahve alle Sünder austilgen werde. Er sah seine Aufgabe wesentlich darin, jeden Einzelnen rechtzeitig zu warnen, er wollte Seelsorger sein und als solcher die zukünftige Gemeinde sammeln. Einst als Sanherib in Juda wüthete, hatte Jesaja auf die Frage, ob Jahve denn ohne Unterschied die Glieder seines Volkes in die Hände der Assyrer fallen lasse, den Judäern gewisse Verhaltensmaßregeln gegeben, deren Beobachtung die Einzelnen in der Zeit der Gefahr schützen werde (Jes. 33, 14 ff.), ähnlich machte es nun Ezechiel. Er entwickelt eine individualistische Vergeltungslehre (c. 18), freilich so einfacher Art, daß man daraus sieht, wie wenig entwickelt das Nachdenken über diese Fragen damals noch war. Das Individuum fing damals eben an, sich als eine selbständige religiöse Größe zu betrachten. Er zählte ferner eine Reihe von Cardinalgeboten auf, deren Erfüllung oder Uebertretung die Gerechtigkeit resp. Gottlosigkeit ausmache. Die Vergleichung dieser Gebote mit jener Definition Jesajas ist nicht nur für die beiden Propheten, sondern auch für ihre Zeiten lehrreich. Ezechiel verbietet vor allen Dingen den Höhen- und Bilderdienst, auch die levitische Reinheit taucht bei ihm auf gegenüber den sexuellen Greueln jener Zeit <sup>1)</sup>. Dann folgt eine Reihe

<sup>1)</sup> Ich begreife nicht, wie man die hierauf bezüglichen Gesetze Lev. 17 ff. für alt halten kann. Im alten Israel kamen solche Dinge schwerlich in dem Maße vor (2 Sam. 13, 12), in dem sie diesen Gesetzgeber beschäftigten. Im Gegentheil scheinen die dort verpönten Greuel erst spät in Israel eingedrungen zu sein und erst im Gegensatz dazu werden sich die entsprechenden Ehe- und Reinheitsgesetze gebildet haben.

von moralischen Vorschriften, während Jesaja lediglich solche giebt. Uebrigens dringt Ezechiel sonst wie Deuterocesaja besonders auf die Heilighaltung des Sabbaths, der im Exil das wichtigste Erkennungszeichen des Israeliten und deshalb auch das wichtigste Band war, das die Gläubigen zusammenschloß. Vielfach setzte die Menge freilich den Höhendienst in Babylonien fort, wer sich dazu hielt, fiel aber wohl meist zum Heidenthum ab. Ezechiel eiferte dagegen aufs heftigste, in der That widersprach es nicht nur dem Deuteronomium, sondern ebenso sehr den altisraelitischen Vorstellungen, dem Jahve im heidnischen Lande zu opfern.

Umgekehrt mußte aber auch den Anhängern der Propheten gerade die Unterbrechung des Cultus schrecklich sein. Hieran wurde jedem Einzelnen immer aufs Neue bewußt, daß das Band zwischen Jahve und Israel zerschnitten sei (Hos. 3, 4). Unrein war ja alle Speise, die man im heidnischen Lande genoß (Ez. 4, 9 ff.), durch das tägliche Brod wurde Jedermann an seine Gottverlassenheit erinnert. Schon deshalb mußte der Gedanke an die künftige Wiederherstellung Israels sich namentlich auf die Wiederherstellung des Gottesdienstes richten. Es war ferner zu besorgen, daß bei längerer Dauer des Exils der Ritus in Vergessenheit gerieth, es galt ihn schriftlich zu fixiren, um ihn so auf die späteren Geschlechter zu überliefern. Ja noch mehr: ein System des israelitischen Cultus mußte überhaupt neugeschaffen werden. Selbst das gleichgültigere Detail des Gottesdienstes stand damals noch keineswegs fest. Gewiß gab es von jeher besondere Eigenthümlichkeiten, durch die der israelitische Gottesdienst sich von anderen unterschied, aber die zahlreichen Differenzen, die sich schon aus den gelegentlichen Andeutungen der vor-exilischen Literatur hierfür zwischen dem Priestercodex und der älteren Praxis ergeben, beweisen hinreichend, daß der erstere uns keineswegs ein Bild der letzteren giebt.

Der ältere Cultus beruhte auf traditionellem Gebrauch, mancherlei mag sich davon durch Jahrhunderte fortgepflanzt haben, anderes wurde mit der Zeit alterirt und verdrängt. Als gegen das Ende der Königszeit das nationale Selbstbewusstsein so stark erschüttert wurde, drangen fremde Sitten massenhaft ein, gewiss auch in den Cultus. Betreffs der Könige Ahas und Manasse ist das letztere ausdrücklich bezeugt, umgekehrt haben Hiskia und Josia nicht nur fremde Cultussitten abgestellt. Es ist freilich wahrscheinlich, dass sich im Tempel von Jerusalem im Laufe der Jahrhunderte und namentlich aus Anlass der Reformen Hiskias und Josias eine bestimmte Tradition betr. des Cultus ausgebildet hatte, aber dass es zur Zeit Ezechiels noch kein in allen Punkten feststehendes System gab, ist nach den wiederholten Umwälzungen der letzten Jahrhunderte wahrscheinlich und aus einzelnen Andeutungen gewiss. Ebenso verhielt es sich mit den Gebräuchen, die man unter dem Begriff der levitischen Reinheit zusammenfasst. Diese kleinen Dinge gingen zunächst natürlich nur die Priester an. Aber es handelte sich für sie dabei nicht etwa um eine wesentlich gelehrte Arbeit, sondern die Aufgabe, den künftigen Cultus würdig einzurichten, war eine sehr ernste. Um den Götzendienst in und außer dem Tempel hatte sich vor allen Dingen der Kampf zwischen Propheten und Volk gedreht. Der falsche, grossentheils heidnische Cultus war Jahve fast am ärglichsten gewesen und darum hatte er seinen Tempel und die heilige Stadt in die Hände der Heiden fallen lassen. Darum waren auch diese kleinen Dinge schon wichtig genug. Ueberhaupt ist die principielle Zurückführung des gesammten Cultus auf göttliche Einsetzung nur aus dem Gegensatz gegen den altisraelitischen und heidnischen Gottesdienst zu begreifen. Wie aber mit den kleinen Dingen so stand es erst recht mit den grossen. Es war natürlich, dass man schon jetzt daran dachte, wie

späterhin die so vielfach entweihte heilige Stätte wieder herzurichten sei, wie ihre Heiligkeit schon äußerlich auf den besten Ausdruck gebracht werde, wie sorgfältig sie vor jeder Entweihung zu bewahren sei. Man dachte nach über die den Priestern wohlstandende Haltung und Tracht, über die angemessene Ordnung des Gottesdienstes, eine neue Feststellung des Kirchenjahrs. In mancher Hinsicht gab es da Fragen zu lösen, die durch die deuteronomische Reformation in Flufs gebracht waren. Es waren allerlei Folgerungen zu ziehen, die sich aus der dadurch geschaffenen Situation ergaben. Das Verhältnis der ehemaligen Höhenpriester zu den Tempelpriestern war endgültig zu ordnen, das Einkommen der Priester war durch die Reformation alterirt, es mußte schon auf Grund der seither gemachten Erfahrungen neu fixirt werden u. a. m.

Noch einfacher ergibt sich dasselbe, wenn man fragt, woran sich denn überhaupt die Zukunftshoffnung knüpfte. Ezechiel entwickelt am Schluss seines Buches eine neue Cultusordnung für das zukünftige Israel, die aber in Wahrheit eine vollständige Volksordnung ist und deshalb in der That die Krone seiner ganzen Schrift bildet, auf die das Ganze von vornherein hinausstrebt. Schon die älteren Gesetzbücher des Pentateuch gingen von dem heiligen Orte und den Sacra aus, hier dagegen dreht sich das ganze zukünftige Volksleben um den heiligen Berg. Hier erscheint wirklich wie im Priestercodex das Heiligthum als das Lebenscentrum Israels und der heilige Dienst als seine wichtigste Function. Eben durch die Vernichtung des Staates und die Wegführung des Volkes war die Bedeutung des h. Ortes aufs Höchste gesteigert. Das Volk war in alle Welt zerstreut, sein Fortbestand war nur denkbar, wenn es wieder nach Jerusalem gesammelt wurde, das war der Krystallisationspunkt, um den allein ein neues Israel sich bilden konnte, die einzige Realität, die der Glaube an Israels Zukunft in der äußereren Wirklichkeit hatte. Deshalb

fand die Hoffnung der Propheten jetzt den Ausdruck, daß Jahve nach dem Zion zurückkehren und ihn nie wieder verlassen werde <sup>1)</sup>. So erscheint der Berg Zion bei Ezechiel und so erscheint er bei Deuterocesaja, nur daß der Letztere sich in der idealen Höhe prophetischer Ideen hält, der Erstere dagegen aus den Thatsachen auch die nöthigen praktischen Consequenzen zieht. Der Bedeutung des Tempels entsprach nothwendig die Bedeutung des Tempeldienstes. Dazu kam der Gegensatz gegen die Vergangenheit und die reale Lage der Gegenwart. Es war in Zukunft Israels Aufgabe Jahve festzuhalten durch ängstliche Vermeidung all der Aergernisse, die man ihm früher bereitet hatte; ein reiner Gottesdienst mußte vor allem an die Stelle des abgöttischen treten. Es war nothwendig, daß hierauf zunächst aller Nachdruck fiel. Im Exil entstand keineswegs das geistliche Israel, das Jahves Gesetz im Herzen trug. Einzelne Individuen der Art mochte es geben, aber eine Gemeinde, ein Volk, das dem göttlichen Willen entsprach, war zunächst nur äußerlich herzustellen. In ihrem besondern Cultus mußte nicht nur die Gemeinde als solche in die Erscheinung treten, er mußte nicht nur das Band sein, daß sie in sich zusammenhielt und gegen die Heiden abschloß, für die Menge mußte die Religion nach wie vor großentheils im Cultus und der religiösen Sitte aufgehen, in deren Uebung wußte sie sich verschieden von den Vätern, die Jahve durch ihre Greuel gereizt hatten, hierin kam zunächst die Bekehrung zum Ausdruck. Die so zu sagen heidnische Seite der alttl. Religion tritt deshalb gerade im Judenthum äußerlich fast noch mehr heraus, als im alten Israel. Aber eben auch nur äußerlich. Denn der Cultus ist hier etwas anderes geworden, als er früher war. Er ist nicht mehr die naive Aeufserung der natürlichen Frömmigkeit und der natürlichen Gottlosigkeit, sondern sofern er in Erfüllung des göttlichen Gesetzes geübt wird, bedeutet er die Unterwerfung des Menschen unter den Willen Gottes. Wenigstens konnte und sollte er so geübt werden. Deshalb standen der Cultus und die sittlichen Gebote Jahves nun nicht mehr wie früher einander gegenüber, sondern die physische Heiligkeit und die sittliche waren in innere Beziehung gesetzt und die erstere konnte die Basis der letzteren werden. In gewissem Sinne

<sup>1)</sup> Nebenbei bemerkt, erscheint das Schlußwort des Buches Jeel 4, 21 mir als ein starker Beweis für seine nachexilische Abfassung.



bezeichnen Ezechiël und der Priestercodex einen Rückschritt gegen die Propheten, die so entschieden betonen, daß Jahve Gerechtigkeit und nicht Opfer verlange. Aber mit dieser einfachen Antithese kam man nicht weiter, die Nachfolger der Propheten verstanden es dagegen, die Gemeinde durch das eine zum andern zu führen. Nur so war es möglich, individuelle Frömmigkeit in weiteren Kreisen zu verbreiten.

Daß die nachexilische Gemeinde keinen nationalen Staat bildete, hatte z. Th. gewiß darin seinen Grund, daß die Perser nicht daran dachten, einen solchen wiederherzustellen. Aber dasselbe lag nicht weniger in der Consequenz der religiösen Entwicklung. In der messianischen Hoffnung hatte der nationale Staat sich in die Begriffe der sittlichen Weltordnung und des Weltgerichts aufgelöst, z. Th. gewiß unter dem Eindruck, den der Untergang des Staates hervorbrachte. Und die Wucht der Thatsache, daß Israel von der Weltmacht zermalmt wurde, hat ohne Zweifel dabei mitgewirkt, daß Israel wenigstens bis zur messianischen Zeit auf äußere politische Größe verzichtete. Im Inneren war aber jetzt neben dem Tempel und dem göttlichen Gesetzbuch für einen König kein Platz mehr. Es ist höchst merkwürdig, eine wie bedeutungslose Rolle der „Fürst“ Ez. 34. 40—48 spielt. Er ist nur noch ein Schatten des messianischen Königs. Er hat den öffentlichen Cultus zu bestreiten und bekommt einen Ehrenplatz im Tempel, aber nicht einmal die Gerichtsbarkeit wird ihm gelassen, die Ezechiël vielmehr auf die Priester überträgt. Vielleicht drückt er übrigens auch durch den Ausdruck Nasi die untergeordnete Rolle aus, die Israel fortan in der großen Politik spielen sollte. Freilich blieb die Erwartung des zukünftigen Königs populär, sofort nach dem Exil begegnet sie uns wieder. Aber welche Wandlung muß die Denkweise der Juden während des Exils durchgemacht haben, wenn Sacharja dem messianischen Könige den messianischen Priester an die Seite stellt! Da sind wir nicht mehr weit von Num 27.

So waren dem Judenthum die Bahnen seiner Entwicklung vorgezeichnet und zwei mächtige Triebfedern waren es, die dieselbe zu einer stetigen machten, nämlich die Erinnerung an den entsetzlichen Untergang des alten Reichs und andererseits die messianische Hoffnung. Die herrliche Endzeit, von der die Propheten geweissagt hatten, trat nicht ein, als jenes große Heer von Juden unter Josua und Serubbabel aus dem Exil zurückwanderte, aber nie ist die

jüdische Gemeinde an der Hoffnung irre geworden, daß sie einst kommen werde. Daß sie noch nicht da war, das machte einmal Jahves Zorn über die Sünden der Väter, der immer noch kein Ende hatte, der Zorn, dessen bleiernen Druck das Judenthum seitdem nie wieder losgeworden ist und dem gegenüber man in dem Bewußtsein der eigenen Sünde hin und wieder verzweifeln zu müssen schien. Dann war aber auch die Nichterfüllung der Weissagung daraus zu begreifen, daß das Gesetz noch immer nicht erfüllt war und die Gemeinde den göttlichen Anforderungen nicht entsprach. Bis dahin war es ein weiter Weg. Schon Ezechiel hat davon ein Bewußtsein, sofern seine Gesetzgebung deutlich die Tendenz hat, für die Zukunft dem Rückfall in die alten Sünden praktisch vorzubeugen.

Für uns ist es namentlich wichtig zu sehen, wie langsam sich die Constituirung der jüdischen Gemeinde vollzog, ein ganzes Jahrhundert ging darüber hin. Die Zahl der mit Josua und Serubbabel Zurückgekehrten (ca. 42000 Männer) erscheint sehr groß im Vergleich zu den von Nebukadnezar nach Babel Deportirten (ca. 15000). Da obendrein eine große Zahl von Juden in Babylonien zurückblieb, so muß man annehmen, daß außer den Deportirten noch eine große Zahl von eigentlichen Kriegsgefangenen nach Babel abgeführt war, die dort inzwischen auf die eine oder andere Art frei geworden waren. Auffallend klein erscheint dagegen die Zahl der Zurückgekehrten im Vergleich zu der großen jüdischen Bevölkerung, die wir später in Palästina finden. So viel ich weiß, hat zuerst Kuenen die richtige Erklärung hiervon gegeben. Die neue Colonie wurde nicht nur durch weitere Nachzüge aus Babylonien verstärkt, vielmehr hat sie allmählich einen großen Theil der israelitischen Bevölkerung aufgesogen, die während des Exils im Lande geblieben war; vgl. Neh. 10, 29. Esr. 6, 21. Zunächst kam es freilich nicht dahin. Im Gegentheil war die Constituirung der jüdischen Gemeinde wesentlich dadurch bedingt, daß die Gola sich von diesen ihren Brüdern abschloß. Die letzteren hatten nämlich während des Exils das alte Wesen weiter getrieben, sie waren wo möglich noch heidnischer geworden und hatten sich z. Th. sogar mit Heiden vermischt. Einfach Heiden waren sie freilich keineswegs, es ist cum grano salis zu verstehen, wenn Nehemia seine Gegner als Ammoniter und Araber bezeichnet. Daß sie im Gegentheil Israeliten waren, zeigt sowohl ihr Name (Tobia) wie ihr Anspruch (Neh. 2, 20. 13, 4 ff.). Auch ist es ein Ana-

chronismus, wenn der Chronist (Esr. 4, 1) sie mit den Samaritern identificirt, da die samaritanische Gemeinde sich vielmehr erst in Folge dieser Kämpfe bildete. Es war natürlich, daß die neue Colonie von einer Gemeinschaft mit diesen nichts wissen wollte, wenigstens mußten die Träger des neuen Geistes sich dem aufs Entschiedenste widersetzen, wenn sie nicht alle Früchte des Exils preisgeben wollten. Es scheint in der That, daß die im Lande Zurückgebliebenen sofort nach der Rückkehr der Gola sich an die neue Gemeinde anzuschließen versuchten, dabei aber abgewiesen wurden. Der nicht sehr zuverlässigen Erzählung Esr. 5 liegt gewiß soviel Thatsächliches zu Grunde, auch betrachtete man anfangs die strenge Absonderung der Gola, des heiligen Samens, als selbstverständlich (Esr. 9).

Die mit Josua und Serubbabel Heimgekehrten waren im Allgemeinen gewiß solche, die für die Ideen eines Ezechiel gewonnen waren. Fast der zehnte Mann war ein Priester und die große Rolle, welche der Priester Josua in der neuen Gemeinde spielte, ist aus dem Buche Sacharja deutlich. Aber die Schwierigkeit der Ansiedlung in dem verwüsteten Lande, mehrfacher Mißwachs, überhaupt die ärmliche Lage der Colonie ließ die anfängliche Begeisterung der Menge bald in große Enttäuschung umschlagen. Wohl kaum ist in der Geschichte auf große Erwartungen eine so große Enttäuschung gefolgt. Fast zwei Jahrzehnte gingen darüber hin, ehe der Tempelbau in Angriff genommen wurde. Noch einmal bewährte da das prophetische Wort seine Kraft, Haggai und Sacharja setzten den Tempelbau durch, und noch einmal lebte die messianische Weissagung auf. Im Gegensatz gegen den elenden Zustand und die Muthlosigkeit der Gemeinde knüpften diese Propheten an die Vollendung des Tempels die größten Hoffnungen, die zugleich durch große politische Bewegungen in Vorderasien angeregt waren. Sie meinten schon auf die Träger des messianischen Reiches hinweisen zu können (vgl. noch Neh. 6, 7). Gerade darin zeigt sich freilich wohl am deutlichsten, daß es mit der Prophetie zu Ende ging, wenn man überhaupt diese Männer noch als eigentliche Propheten gelten lassen will. In Wahrheit muß schon Jeremia für den letzten Propheten gelten. Die Zeit erforderte jetzt andere Männer. Haggai und Sacharja hatten wohl für den Augenblick die Menge mit sich fortreißen können, aber auf die Dauer erfolgte nothwendig ein um so größerer Rückschlag. Von neuem riß dieselbe Gleichgültigkeit und Mattherzigkeit ein. Als sechzig Jahre

später Esra nach Jerusalem kam, hatte die Colonie sich vielfach den Brüdern da draussen genähert, namentlich war das seitens der vornehmeren Gemeindeglieder, der Priesterschaft und des Adels geschehen. Zwischenheirathen kamen in grosser Zahl vor. Die Gefahr, das die beiden Theile sich mit einander vermischten, war gross und es stand alles auf dem Spiel, was in den letzten Jahrhunderten erreicht war. Eben in dieser Situation wurden Esra und Nehemia die eigentlichen Begründer der jüdischen Gemeinde, der eine, indem er der Gemeinde das Gesetzbuch gab, der andere, indem er die äusseren Bedingungen schuf, unter denen allein die Herrschaft des Gesetzbuchs möglich war.

In Babylonien war ein grosser Theil der Exulanten zurückgeblieben, manche aus Gleichgültigkeit, manche aber auch aus anderen Gründen. Wir gewinnen sogar den Eindruck, das dort die Ideen Ezechiels viel lebendiger fortlebten, als in Palästina. Von dort kam das Gesetzbuch, von dort kamen Esra und Nehemia. Die Religion war inzwischen so consolidirt, das selbst fern vom heiligen Lande jüdische Frömmigkeit und jüdische Gemeinden möglich waren. Es ist auch ganz begreiflich, das man mitten unter den Heiden und fern von den trübseligen Zuständen der heiligen Stadt mit viel grösserem Eifer für die Sache des Glaubens lebte und arbeitete, als in Jerusalem, wo man in steter Berührung mit ganz anders garteten Israeliten und im Kampfe mit den realen Aufgaben der Wirklichkeit eher matt wurde. Wie oft ist nicht seitdem die Diaspora die zweite Mutter der Kirche geworden!

Esra führte einen grossen Zug von Juden nach Juda zurück. Er ahnte nicht, wie schlimm es dort stand, aber gewiss hatte er eine ungefähre Vorstellung von den dortigen Verhältnissen. Er wollte der Gemeinde frisches Blut zuführen, vor allen Dingen beabsichtigte er die Einführung des Gesetzbuchs durchzusetzen. Man hatte freilich das Deuteronomium. Nach Josias Tode war es nicht abgeschafft, es blieb bei den Anhängern der Propheten im höchsten Ansehen und machte sich sogar im öffentlichen Leben gelegentlich geltend (Jer. 34). Die gesammte Literatur des A. T., die aus dem Exil und dem ersten Jahrhundert nach dem Exil stammt, ist aufs stärkste vom Deuteronomium beeinflusst, namentlich der Prophet Ezechiel und die sog. deuteronomistische Redaction des Pentateuchs und der historischen Bücher. Auch in der neuen Gemeinde

stand es in hohen Ehren, wie namentlich aus Esra 9. 10 hervorgeht. Aber die damalige Lage der Dinge war unhaltbar. Was der Gemeinde vor allen Dingen Noth that, war die thatsächliche Herrschaft des Gesetzes über alle. Die messianische Zeit war noch weit, darüber konnte man sich keinen Illusionen mehr hingeben, überhaupt aber war ihr Kommen doch nur denkbar, wenn die ganze Gemeinde einmüthig in der Erfüllung des Gesetzes thätig war. Und nur wenn ein Bewußtsein hiervon die Einzelnen beseelte, war für die Zukunft Besserung zu hoffen. Jedenfalls bedurfte es deshalb einer ausdrücklichen Anerkennung des Gesetzes von Seiten der ganzen Gemeinde, da jener Bundesschluss unter Josia für sie doch keine unmittelbare Bedeutung mehr hatte. Materiell reichte ferner das Deuteronomium längst nicht mehr aus. Das beweisen schon die anderen gesetzlichen Schriften, die inzwischen entstanden waren. Seit Josia hatte sich allzuviel geändert. Freilich nach ihrer privatrechtlichen Seite genügten die alten Gesetzbücher mehr oder weniger, aber nicht nach der gottesdienstlichen, die unterdessen eine ganz andere Bedeutung gewonnen hatte. Eine Hauptsache war in letzterer Hinsicht schon die Fixirung der Abgaben und des Einkommens der Priester und hierfür genügte z. B. auch die Schrift Ezechiels nicht, der hierin natürlich die praktischen Bedürfnisse der jüdischen Gemeinde nicht hatte vorausberechnen können. Bei dem Ernst, mit dem man jetzt alles Derartige auffasste, wollten aber alle solche Dinge gesetzlich fixirt sein. Auch müssen wir annehmen, daß manche Seiten des Cultus- und Ceremonialgesetzes in dem Jahrhundert, das seit Ezechiel verflossen war, noch weiter ausgebildet waren. So entstand das Gesetzbuch Esras. In Wahrheit war es das Werk einer ganzen Schule von Schriftgelehrten, aber sein einheitlicher Grundgedanke ist derselbe, der uns zuerst bei Ezechiel begegnet, der hier aber consequent nach allen Seiten entwickelt ist.

Anfangs erzielte Esra durch sein entschiedenes Auftreten und den Eindruck, den sein Eifer auf die Gemeinde machte, einen großen Erfolg. Zunächst erstrebte er die strenge Absonderung der Gemeinde von ihren halbheidnischen Brüdern und wirklich setzte er die Scheidung aller gemischten Ehen durch. Aber nicht lange darauf erlitt er eine um so empfindlichere Niederlage. Der betreffende Passus seiner Memoiren ist freilich von einem der späteren Bearbeiter unterdrückt, zwischen dem Buche Esra und

Nehemia klafft eine Lücke von 12 Jahren <sup>1)</sup>. Indessen können wir aus dem Buche Nehemia das Fehlende in der Hauptsache ergänzen. Die Feinde, welche die Mauern von Jerusalem zerstört, die Thore verbrannt und überhaupt Unglück und Schmach über die Gemeinde gebracht hatten, sind ohne Zweifel dieselben, welche nachher die Wiederherstellung der Mauern auf alle Weise zu hintertreiben suchten, d. h. Sanballat, Tobia und Gesem, die dabei vielleicht gar einen Auftrag der persischen Regierung vollstreckt hatten. Gewiß wollten diese Männer mit Gewalt ihr Anrecht an dem Tempel geltend machen und ihre Aufnahme in die Gemeinde erzwingen, nachdem Esra durch Auflösung der Mischehen ihre Ausschließung von Neuem durchgesetzt hatte. Und wie später die vornehme Priesterschaft und die Aristokratie, die namentlich mit dem Tobia theils verschwägert theils verbündet war (Neh. 6. 13), dem Nehemia gegenüber mindestens eine zweideutige Haltung einnahm, so darf man auch wohl annehmen, daß sie schon vorher mit jenen Häuptlingen gegen Esra gemeinsame Sache gemacht hatte. In der That bestand zwischen ihnen eine Solidarität der Interessen. Durch die von Esra angestrebte Einführung des Gesetzes war die Herrschaft der mächtigen und reichen Aristokratie bedroht. Nehemia stützte sich ihnen gegenüber auf die kleinen Leute, für die er einen Schuldenerlass vom Adel erzwang (Neh. 5). Es ist wohl auch nicht zufällig, worauf schon Duhm aufmerksam gemacht hat, daß die trübseligen Reste der Prophetie mit den Gegnern Nehemias conspirirten. Nehemias Memoiren sind uns freilich nicht vollständig erhalten, aber schwerlich sind sie bedeutend verkürzt, er erzählt fast nur von der Wiederherstellung der Mauern von Jerusalem, die er doch in wenigen Wochen bewerkstelligte. In Wahrheit war das eine That, die für die definitive Constituirung der jüdischen Gemeinde von grundlegender Bedeutung war. Denn unter dem Schutz, den diese Mauer gegen die halbheidnischen Brüder da draussen bot, und unter dem Zwang, in dem sie die widerstrebenden Elemente im Innern der Stadt hielt, haben Esra und Nehemia die Herrschaft des Gesetzes aufgerichtet und dauernd gesichert.

<sup>1)</sup> Aller Wahrscheinlichkeit nach gehört in diese Lücke die aramäische Erzählung von Esra 4, wie u. a. Bertheau gesehen hat. Auffallend ist nur, daß dort ganz andere Namen genannt werden als im Buche Nehemia.

Wir sind über die Geschichte der nachexilischen Gemeinde im Allgemeinen sehr unvollkommen unterrichtet, aber dafür haben wir in den Memoiren Earsas und Nehemias historische Documente ersten Ranges, die auf die Bedingungen, unter denen die jüdische Gemeinde endlich zu Stande kam, helles Licht werfen. Die Persönlichkeiten des Schriftgelehrten und des Laien treten uns in lebendigster Anschaulichkeit vor Augen, sie sind der genuine Ausdruck der damaligen jüdischen Frömmigkeit, die uns hier in voller Originalität und Lebenswahrheit entgegentritt. Auch die Gegensätze, in denen sich später das innere Leben der jüdischen Gemeinde bewegte, liegen ihren Keimen nach schon hier vor und das kann uns einigermassen darüber trösten, daß wir über die nächsten Jahrhunderte so gut wie nichts wissen. Von allgemeinerem religionsgeschichtlichen Interesse ist übrigens der Umstand, daß die Constatuirung der jüdischen Gemeinde zuletzt nur unter dem Beistande der heidnischen Weltmacht gelang.

---

## Deuterozacharja.

Eine kritische Studie.

Vom Herausgeber.

II. Theil. Die aus der innerjüdischen Geschichte zu entnehmenden Gründe.

(siehe Jahrgang 1881, S. 1 ff.)

---

Daß <sup>1)</sup> Za. 9—14 ein nachexilisches Schriftstück ist, ist Jahrgang 1881, S. 1 ff., erwiesen worden. Aus den

---

<sup>1)</sup> Ich bedaure, bei Aufzählung derjenigen Gelehrten, welche der auf oberflächlicher Untersuchung des Inhalts erwachsenen und gedankenlos weiter nachgesprochenen kritischen Ansicht über Za. 9 ff. auf Grund eigenen Nachdenkens widersprochen haben, F. Böttcher

S. 96 angegebenen Gründen sollen jetzt alle diejenigen der Geschichte der innerjüdischen Entwicklung zu entnehmenden Gründe zusammengefasst werden, welche für die genauere Bestimmung der Abfassungszeit in Betracht kommen.

Vier Punkte kommen hauptsächlich in Betracht: 1) die Ansichten Deuterozacharjas über das Haus Davids und das Haus Levis, 2) die Stellung Deuterozacharjas zu den herrschenden Kreisen, der Zweck und die Art seiner Arbeit, 3) die Stellung Deuterozacharjas zur zeitgenössischen Werthschätzung Jerusalems, 4) seine Vorstellungen vom Reiche Gottes und der Bekehrung der Heiden.

übersehen zu haben. Er spricht sich „Neue exegetisch-kritische Aehrenlese“, Leipzig 1863–65, 1. Abth. S. 197, namentlich aber 2. Abth. S. 215 ff. mit aller Bestimmtheit dahin aus, daß Za. 9 ff. erst nach Alexander geschrieben ist. Da ich das genannte Buch so wenig wie die mir zugänglichen Bibliotheken von Gießen und Darmstadt besitze, so ist mir dies bedauerlicher Weise entgangen. Ich wurde auf die Stelle aufmerksam gemacht durch eine Mittheilung Dr. M. Krenkel's. Beiläufig sei bemerkt, daß dasjenige, was meinen Ausführungen bislang von Seiten der Vertreter der landläufigen kritischen Ansicht entgegengesetzt worden ist, mich von neuem davon überzeugt hat, wie heillos es mit derselben steht. Daß es sich hier um die Gesamtanschauung von der Entwicklung der Prophetie handelt, begreift man immer noch nicht. Man sucht durch kleine Mittelchen zu helfen und meistert dann natürlich an der besonders fatalen Stelle Za. 9, 13. Steiner in seinem Wiederabdrucke des für seine Zeit vortrefflichen, jetzt aber veralteten Commentares Hitzig's zu den kleinen Propheten conjicirt für בני בניך יון ein בני תנאים. Ich verliere über das Unglückliche und Unmethodische dieser Conjectur kein Wort. Aber begreift denn Steiner nicht, daß das Schriftstück, wenn so gestanden hätte, dann erst recht in nachexilische Zeit gehört? Noch unglücklicher ist der Recensent in Grätz's Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (vom Mai- bis Juli-Hefte 1881), dem ich übrigens für seine wohlwollende Meinung über mich zu Danke verpflichtet bin. Diesem ist es wider Willen in ganz unübertrefflicher, geradezu einsigartiger Weise gelungen, die herkömmliche unmethodische kritische Behandlungsweise von Za. 9 ff. zu persiffiren.



Weniger verschlägt dagegen für diese Frage die Erwähnung des  $\text{רִצְוֹ}$ -Festes 14, 16 ff. Aus der besonderen Hervorhebung desselben folgt nur, daß das Stück nach der Reform des Josia geschrieben ist, was ja auch die Meinung der Kritiker ist <sup>1)</sup>. Freilich konnte man, sobald neben der großen Herbstfeier zu Jerusalem keine localen Asiphfeste mehr in Juda gefeiert wurden und jeder Judäer zu diesem Feste nach Jerusalem zog, deshalb noch nicht erwarten, daß auch die Heiden dorthin pilgern würden. Und so verräth dieser begleitende Zug die Abfassungszeit. Dagegen ist an unserer Stelle die Erwähnung des  $\text{רִצְוֹ}$ -Festes offenbar dadurch veranlaßt, daß es das Fest der vollendeten Ernte, das Erntedankfest ist. Es erscheint sonach noch in seiner alten Bedeutung.

Beginnen wir mit dem ersten dieser Punkte. Neben Jerusalem besteht die Gemeinde der im Lande wohnenden Jahveverehrer nur noch aus Juda. Jerusalem ist aber so sehr der ganz Juda überstrahlende Mittelpunkt, daß seine Bewohner sich über die Judäer weit erhaben dünken und Gott eigens es veranlaßt, daß die Judäer Jerusalem retten, damit der Hochmuth Jerusalems getilgt werde. Innerhalb aber dieses sich über Juda überhebenden Jerusalems bilden die leitenden Kreise das Haus David und das *Haus Levi*. Einen König gibt es nicht, er wird aus dem Hause David erwartet und soll der Fremdherrschaft ein Ende machen.

Schon daß das *Haus Levi* als gleichwerthig, wenn auch an zweiter Stelle, neben dem *Hause Davids* genannt wird, ist — um von dem letzten Umstande vorerst ganz zu schweigen — ein Beweis für die nachexilische Herkunft von Za. 9 ff. Vor dem Exile konnte von einer solchen Bedeutung des Hauses Levi gar keine Rede sein.

---

<sup>1)</sup> Bleek wurde daher von einem richtigen Gefühle geleitet, wenn er Stud. u. Krit. 1852 S. 328 dieses Argument ablehnt.

Die älteste Stelle, an welcher man ein Haus Levi erwähnt finden könnte, findet sich in dem aus nachdeuteronomischer aber vorexilischer Zeit stammenden Einschub 1 Sa. 2, 27—36. Allein das Haus, welches Gott in Aegypten erwählt und dem er alle Opfer der Kinder Israel gegeben hat, ist, wie die Gegenüberstellung des beim Hause Davids antirenden Priestergeschlechts der Sadokiden beweist, das Haus Elis, bezw. Moses. Hier sind mit dem Hause Levi die Nachkommen eben dieser Sadokiden gemeint.

Als *Haus* konnte Levi überhaupt erst seit der Reform Josias empfunden werden <sup>1)</sup>. Voraussetzung war die Beseitigung aller kleineren Heiligthümer, die Anweisung aller Priester auf das königliche Heiligthum zu Jerusalem, welches jetzt erst mit seiner Priesterschaft neben dem Königsgeschlechte ein Einheitsband des gesammten Volkes wird. Allein so stark ist die Macht der Tradition, so neu der durch die Reform Josias geschaffene Zustand, daß diese theoretische Möglichkeit zunächst noch gar nicht in Betracht gezogen wird. Weiter, da die Jerusalemer Priester, ihre Stellung als königliche Beamte benutzend, den deposeidirten Landpriestern die durch das Deuteronomium gewährleistete Gleichberechtigung durchaus verweigern, so kommt es noch gar nicht zu einem Zusammenschlusse aller Priester vom Hause Levi. Wir erkennen die damalige Sachlage deutlich aus den Weissagungen Jeremias. Wo dieser die Verhältnisse der Gegenwart berührt, kommen ihm die Priester gar nicht als Geschlecht in Betracht, stehen sie bei Aufzählung der Stände erst nach den königlichen Beamten (שרים) 1, 18. 2, 26. 4, 9. 8, 2. 13, 13.

---

<sup>1)</sup> Gegenüber gewissen Velleitäten einzelner Bestreiter der Graf'schen Hypothese, welche Mode zu werden drohen, sei bemerkt, daß die hier gegebenen Ausführungen für Jedermann beweiskräftig zu sein beanspruchen.

32, 32, ja 34, 19 sogar hinter den königlichen Eunuchen (עֲבָדֵי הַמֶּלֶךְ). Freilich sind sie naturgemäß mit der Beseitigung der Heiligthümer außerhalb Jerusalems und Erklärung des königlichen Tempels zum Centralheiligthume des ganzen Volkes in eine selbständigere Stellung dem königlichen Hause gegenüber eingerückt, dessen schlichte Beamte sie früher waren. Leiteten sich früher ihre priesterlichen Rechte lediglich aus der Bestallung durch den König her, so fliessen diese jetzt aus dem Gesetze Gottes, welches auch den Königen ihr Recht gesetzt hat. In dieser neugewonnenen Unabhängigkeit ähneln sie den Propheten, zu welchen sie Jeremias so überaus häufig stellt. Will man jedoch die Stellung der Priester auch nach Josias Reform und ihren Einfluß und Machtumfang richtig beurtheilen, so hat man von Erzählungen wie Jer. 26 auszugehen. Es ist sicher belehrend, zu sehen, daß selbst für im Tempel begangene Vergehen aller Einfluß und jede Entscheidung bei den königlichen Räthen und Beamten liegt.

Erst die Beseitigung der Königsherrschaft, erst das Exil ermöglicht so, daß man die Priester mit dem Hause Davids in Parallele setzt. Von nun an gehen die Hoffnungen des Volkes auf eine Wiedereinsetzung beider. Und so treffen wir die erste Spur einer Gleichstellung beider Geschlechter in dem frühestens exilischen Anhang<sup>1)</sup>, welchen in Epigone auf Grund jeremianischer Stellen zu Jer. 33, —13 verfaßt hat: Jer. 33, 14—26. Dort wird verheissen, daß von David nie einer mangeln werde, welcher auf dem Throne des Hauses Israel sitze, so auch den levitischen Priestern nie einer, der vor Gott stehe, Brandopfer bringend, Mincha opfernd, Schlachtopfer rüstend immerdar. Und mit der Rückkehr aus dem Exile, mit der Auf-

<sup>1)</sup> Vgl. die erschöpfende Auseinandersetzung bei Kueuen, hist. krit. Onderzoek Bd. 2, §. 78. S. 204 f.

richtung der Gemeinde mußte diese Auffassung festen Fuß fassen. Von den beiden Hoffnungen des Volkes, der Wiederherstellung des nationalen Staates und der Wiederaufrichtung des Cultes im Tempel zu Jerusalem, erfüllte sich nur die zweite, wiewohl unter besonderen Bemühungen des davidischen Hauses. Jetzt ward der Tempel und der in ihm amtirende Hohepriester der Mittelpunkt des gesammten Volkes. Ja fast scheint es, als habe Josua bereits vor Wiederaufbau des Tempels eine größere Rolle gespielt als Zerubbabel. In wie fern sich dies als Consequenz der von Ezechiel zum Priestercodex führenden Bewegung begreift, soll hier nicht erörtert werden, vgl. S. 159 Anm. 1. Doch richteten sich auch jetzt noch aller Augen auf das Haus David. In der Statthalterschaft Zerubbabels ist man eine Zeitlang geneigt, die Erfüllung der jere-  
 mianischen Weissagung von dem Wiedererstehen der davidischen Herrschaft nach vollzogenem Gericht (c. 22. 23.) zu erblicken. Zacharja krönt in ihm den Zernach (6, 9—15. Jer. 23, 5). Haggai 3, 21 ff. weissagt auf Jer. 22. 23 anspielend die Vernichtung der heidnischen Reiche und die Erhebung Zerubbabels zum Könige. Solche Hoffnungen erweckte der Umstand, daß er der נשיא der neuen Gemeinde Ezra 1, 8. 2, 1 f. 5, 2 ff., der סוֹחַם יְהוּדָה Hagg. 1, 1. 2, 21 war.

Von dieser Meinung ist man freilich schnell zurückgekommen. Bei solcher Sachlage konnte die persische Obrigkeit nicht wohl dem Hause Davids die Statthalterschaft lassen. Wir treffen später den Nehemja als נְהִמְיָא und vor diesem scheinen nach Neh. 5, 15 Nichtisraeliten, wahrscheinlich Perser, als Landpfleger Juda verwaltet zu haben. Kein Davidide begegnet uns fernerhin als solcher.

Dagegen amtiren die Sadokiden in ununterbrochener Reihenfolge am Tempel. Mit jeder Succession mußte ihr Ansehen steigen. Ihr Haus ist das der Erfüllung, das Davids nur das der Verheißung. Je mehr alle Lebensver-

hältnisse der neuen Gemeinde sich dem Gesetze fügten, je mehr vom Profanen zum Heiligen wurde, desto mehr gewann der Hohepriester die Bedeutung der Spitze derselben. Und in dieser Stellung ward er nicht wenig dadurch gefestigt, daß es ihm gelang, der fremden Obrigkeit gegenüber die Vertretung Judas in die Hand zu bekommen. Das Haus Levi war jetzt das einzige volksbürtige Geschlecht, welches in einer Sphäre menschlichen Lebens — und zwar der das ganze Leben der nachexilischen Gemeinde beherrschenden — die höchste Gewalt ausübte, dasjenige Geschlecht, an dessen Bestehen und Gedeihen alle Glieder der Gemeinde interessirt waren. Freilich trat damit das Haus David nicht sofort in den Hintergrund. Das würde auch dann nicht geschehen sein, wenn die messianischen Hoffnungen nicht an dasselbe geknüpft gewesen wären. Denn über ihm lag die Aureole, welche der Ruhm vergangener Herrschergeschlechter um die Häupter der Nachkommen derselben strahlen läßt. Und die eigenthümliche Umbildung, welche das Bild von David im nachexilischen Zeitalter empfängt, war nur zu geeignet, seine Nachkommen über die übrigen edlen Geschlechter des Landes hinauszuhoben und auf sie einen Theil des Glanzes zurückstrahlen zu lassen, welcher jetzt das Haus Aharons umgab. Aber nicht nur diese idealen Momente verhinderten, daß das Haus Davids in den Hintergrund trat. Die neue Gemeinde bedurfte weltlicher Beamten, welche unter der Oberaufsicht des persischen Statthalters und diesem verantwortlich, deren Angelegenheiten ordneten, Verwaltung und Justiz waren von Gliedern der Gemeinde zu üben, der Statthalter bedurfte in den Angelegenheiten des kleinen und doch so eigenthümlichen Staatswesens des beständigen Beirathes mit den Verhältnissen vertrauter und von der Gemeinde geachteter Personen. Zu allen diesen Functionen eignete sich Niemand so gut als die Sprossen

der Familie, welche einst das Scepter Israels getragen hatte. Und so haben wir uns, nachdem die Landpflegerschaft nicht mehr beim Hause Davids war, doch deren Glieder als zuvörderst aller Aemter der neuen Gemeinde theilhaftig zu denken, unter den **זָרִים אֲדִירִים וְקָנִים**, den **זָרִים אֲדִירִים וְקָנִים** der neuen Gemeinde, wie sie Ezra, Nehemja nennen, sind sie zuvörderst gewesen. Lautet die Reihenfolge Ezra 4, 3 Zerubbabel, Josua **וְיִשָּׁאָר רֹאשֵׁי הָאֲבֹתָהּ**, so rückt mit dem Wegfall der Bestallung eines Davididen zum Landpfleger dieses Geschlecht allerdings hinter die Priester, vor denen es Ezra 4, 3 aufzählt, aber es steht immer noch vor allen andern weltlichen Familien. So zählt Ezra 8, 1 ff. die **וְרֹאשֵׁי אֲבוֹתֵיהֶם**, welche mit ihm zurtückkehrten, auf in der Reihenfolge : 1) Priester, 2) **מִבְּנֵי דָוִד הַפָּיִשׁ**, 3) die übrigen **מִבְּנֵי שְׁכַנְיָהּ מִבְּנֵי סָרְעֵשׁ** u. s. w. Und nur sehr allmählich wurde es in der oben geschilderten Weise durch die aufblühende Macht des Priesterthums in den Schatten gestellt. Eine Station auf dem Wege, welcher schliesslich dazu führte, daß das Hohepriesterthum als höchste geistliche wie weltliche Spitze empfunden wurde, daß es, wie Jesus Sirach 25, 24—26 sagt, die Aufgabe hatte: *προστατείν (für προστατήν) ἀγίων καὶ λαοῦ*, so daß um Weisheit für sie gebeten wird *κρίνειν τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν δικαιοσύνῃ*, beobachten wir sowohl an unserer Stelle, als beim Chronisten, welcher, freilich ein Levit, 1 Chron. 3, 17—24 die Nachkommen Zerubbabels bis etwa auf die griechische Zeit aufzählt, wiewohl an keinem besonders in die Augen springenden Orte, nur als Theil der Geschlechter Judas, dafür aber das herrschende Priestergeschlecht in der Genealogie Levis 5, 24—41 nur bis zum Exile herabführt (v. 15), den Hohenpriestern des zweiten Tempels jedoch bis auf Jaddua, den Zeitgenossen Alexanders, Neh. 12, 1 ff. einen besonderen Abschnitt widmet. Und so dürfte vielleicht Geiger Recht zu geben sein, wenn er das Haus Nathan und das Haus **וְהַשִּׁטְעִי**, welche Za. 12 neben dem Haus David und

Das Haus Levi nennt, mit dem davidischen Hause Simeon dem levitischen Nathan 1 Chr. 3, 19. Neh. 12, 11 zusammenbringt.

Dafs aber in der nach Anbruch der griechischen Zeit geschriebenen Chronik der Hohepriester bereits an die erste Stelle im Volke gerückt ist, ist leicht begreiflich. Jede Organisation gewinnt neue Kräfte, wenn eine neben ihr bestehende erschüttert oder gar beseitigt wird, während sie selbst bleibt. Mit der Beseitigung der Perserherrschaft wuchs sie an Bedeutung wachsen. Schon der Umstand, dafs der Hohepriester die einzige persönliche Spitze des Volkes war, mit welcher die neue erst in der Consolidation begriffene griechische Herrschaft zu rechnen und sich verhalten hatte, bewirkte dies. Damit wurden die übrigen Geschlechter des Volkes nothwendig definitiv unter das Hohepriestergeschlecht herabgedrückt. Letzteres bekam daher mehr auch die gesammte weltliche Macht in seine Hand, mit ihm zusammen zu hängen und verschwägert zu werden, gab jetzt Adel.

Wenn nun unser Verf. das Haus Levi erst nach dem Exil nennt, so ist das jedoch kein Anzeichen dafür, dafs wir uns noch vor der griechischen Zeit befinden. Es ist nicht nur, dafs auch schon vor der griechischen Zeit das Hohepriestergeschlecht ohne Zweifel von einzigartiger Bedeutung und den übrigen adligen Geschlechtern an Einflufs weit überlegen gewesen ist, so findet eine solche Überlegenheit nicht immer in Schriftstücken ihren Ausdruck, nicht immer Anerkennung. Beim Chronisten wird die Nennung des Hohenpriestergeschlechtes an hervorragender Stelle, während Davids Geschlecht nur nebenbei aufgeführt wird, mit abhängig sein von dem Umstande, dafs der Chronist ein Levit ist. Umgekehrt mußte jedesmal, wenn eine bevorstehende Umwälzung die Möglichkeit einer Er-

1) Urschrift und Uebersetzungen, S. 59.

füllung der messianischen Hoffnungen den Frommen nahe rückte, in ihren Augen das Geschlecht Davids wieder in gleiche Linie mit dem hohepriesterlichen, wenn nicht vor dieses rücken. Denn eben der Umstand, daß ein Mann desselben beim Eintritte dieser Hoffnung die Krone seines Volkes tragen sollte, war es ja, welcher die Augen des Volkes beständig auf dasselbe gerichtet sein ließe. Erwartet man der Verfasser von Za. 9—14, die noch unerfüllten Weissagungen der Propheten zusammenfassend, die Königsherrschaft eines Davididen, (9, 9 ff.), so ist es nur naturgemäß, wenn er in einer Beziehung auf Verhältnisse der Gegenwart Davids Haus vor dem Levis nennt, während andererseits ihre Nebeneinandergruppierung in vorexilischer Zeit bei einer solchen geradezu unerhört ist.

Aber auch der Grund selbst, aus welchem die Geschlechter der Priester und Davids Za. 12 neben einander genannt werden, ist wohl zu beachten. Sie sollen Buße thun wegen eines Mordes. Jede Hindeutung darauf fehlt, daß es ein in tumultuarischer Weise begangener gewesen sei, denn daß alle Jerusalemer mit Buße thun sollen, wird man nicht als solche auffassen dürfen, thun es doch auch die Frauen. Wenn den zwei autoritativen Geschlechtern eines Volkes eine solche That Schuld gegeben wird, so spricht *a priori* alles dafür, daß sie dieselbe eben kraft ihrer Autorität, also in geordneter Form, verübt haben. Als Richter haben beide ein Todesurtheil gesprochen und vollziehen lassen, welches dem Verf. als Mord gilt. Auch hieraus sehen wir, daß wir uns in nachexilischer Zeit befinden. In vorexilischer spricht der König, sprechen dessen Beamten (דָּוִד) das Urtheil. Wird hier dem Hause Davids und dem Hause Levi dieses Urtheil Schuld gegeben, so kann es nur von einem Gerichtshof ausgegangen sein, dessen Beisitzer aus beiden Geschlechtern genommen wurden. Einen Gerichtshof, in welchem die Angehörigen des Priester



geschlechtes neben denen der Adalageslechter safsen, hat es in vorexilischer Zeit niemals gegeben.

Ich gehe noch weiter und behaupte : in den **פְּלִיטֵי יְהוּדָה**, welche c. 12 allein neben den Geschlechtern Davids und Levis genannt werden, haben wir diejenigen, welche als *προεβύτεροι τῆς γῆρας* 1. Macc. 14, 28 neben den *ισφεις* und *ἄρχοντες* genannt werden. In vorexilischer Zeit würde man diese einfach **יְהוּדָה וְקָנִי** genannt haben, **פְּלִיטֵי** dafür zu gebrauchen ist in jener Zeit unerhört. Es ist diese Uebertragung eine gelehrte Reminiscenz, rhetorischer Aufputz.

Dafs endlich die den Frauen der Jerusalemer Geschlechter 11, 12 ff. zugewiesene Rolle sich am besten aus den Verhältnissen der nachexilischen Gemeinde erklärt, braucht nur angedeutet zu werden.

Wir achten zweitens auf die Stellung des Verf. zu den Häusern David und Levi. Ebenso wichtig ist es, über seine Ziele bei Abfassung von Za. 9 ff. ins Klare zu kommen. Er setzt sich durch jene Beschuldigung ebenso in Opposition zu den herrschenden Kreisen, wie durch die Erwartung, dafs vor Anbruch der messianischen Zeit die jetzige Obrigkeit werde beseitigt werden. Noch deutlicher redet, dafs er die (aus Priestern und Davididen) bestehende Obrigkeit Kanaanäer schilt, sie beschuldigt, dafs sie das Volk an die Fremden verkaufe, es zu ihrem Vortheil ausbeute und ins Elend bringe. Kurzum es ist kein Zweifel, unser Verf. gehört den regierenden Kreisen nicht an, wiewohl er diese durch die Macht seiner Ideen theilweise beeinflusst. Sind doch unter den Kanaanäern der Heerde auch solche, welche auf ihn achten. 11, 11. Wer ist er? Ein Prophet ist derjenige nicht, welcher, auf einer genauen Bekanntschaft der älteren Prophetie fußend, diejenigen Weissagungen der Propheten, welche annoch unerfüllt sind, seinen Zeitgenossen mit Anpassung an die Gegenwart vorträgt, und, wie wir Jahrgang 1881, S. 91 sahen, will er

auch kein solcher sein. Er ist ein Schriftgelehrter, welcher das deutliche Gefühl hat, daß die Prophetie erloschen ist. Er ist in Kreisen zu suchen, wie sie a. a. O. S. 90 ff., 171 f. geschildert worden sind. Was zu seiner Zeit sich noch als Prophetie gerirte, wird von der Art des Neh. 6 Erwähnten gewesen sein. Es war ein unreinliches und ungesundes, durch keinerlei nationale Bewegung getragenes oder hervorgerufenes Treiben, welches mit der längst erloschenen Prophetie nur den Namen gemeinsam hatte. Die Entwicklung der religiösen Ideen war längst an ganz andere Factoren geknüpft. Soweit die Ideen der alten Propheten noch nicht erfüllt waren, konnten sie zu Einfluß auf die Frommen des Volkes und damit auf die Weiterentwicklung der Religion nur gelangen durch die sich in die Reste der Vergangenheit versenkende Schriftgelehrsamkeit. Nun sehen wir aber in unserem Falle, daß dieselbe sich nicht mit dem Studium und der Auslegung der Reste der Vergangenheit begnügt, sondern in freier Reproduction den Umfang derjenigen Weissagungen vorführt, welche noch unerfüllt sind. Halten wir dies mit dem zusammen, was die Entstehungsgeschichte der Bücher Micha und Jessais und so viele andere Abschnitte der überlieferten prophetischen Literatur lehren, so ergibt sich, daß die Abfassung von Za. 9 ff. nur ein Glied in einer Kette von Bestrebungen ist, welche darauf abzielen, die Reste der prophetischen Vergangenheit zu sammeln, die prophetische Literatur abzuschließen und für ihre Gedanken das Volk zu gewinnen. Und diese ganze Bewegung wird mit von dem Eintritte von Ereignissen abhängig sein, welche den Tag der Erfüllung der noch nicht erfüllten Weissagungen nahe erscheinen lassen.

Haben wir nun unseren Verf. uns als einen der nachexilischen Schriftgelehrten zu denken, so ergibt weiter die Eigenart seiner schriftstellerischen Thätigkeit <sup>1)</sup>, daß er

<sup>1)</sup> Die excerpierende, auf älteres prophetisches Schriftthum zurückgreifende schriftstellerische Manier des Verf. von Za. 9 ff. ist übrigens ein

er in die Entwicklung der mit Ezechiel beginnend mit Ezra schließenden prophetisch beeinflussten Periode gehört. Keine Spur zeigt sich mehr davon, daß die Herrschaft des Gesetzes über das Volk zu dehnen. Wenn es mit Worten gar nicht geht, so erklärt sich das daraus, daß es eben zur neuen Herrschaft bereits gelangt ist. Der Tempel zur Zeit so sehr der Mittelpunkt der gesamten Periode, daß auch den Heiden die Wallfahrt zu ihm wird. Und wie sehr das Streben nach Heiligung die Periode bereits beherrscht, dafür zeugen 14, 20. ff. Erf. von Za. 9—14 ein nachexilischer Schriftsteller ist er gänzlich frei von dem Bestreben, für die Periode einzutreten, mit dem er doch, wie mehrere (vgl. namentlich 13, 2, s. Jahrgang 1881, S. 83) vertraut ist, so muß er nach Ezra gelebt haben.

Zeiten nach Ezra verweist uns denn auch der Text in welchen nach Za. 9—14 Jerusalem zu Juda hiermit kommen wir zu dem dritten der S. 152 genannten Punkte. Wohl werden auch schon früher mehrere sich wegen des Tempels und des Königs die übrigen Judäer erhoben haben. Und auch werden auf das Thor ihres Volkes (Mi. 1, 9),

um nachexilischer Schriftstellerei. Die vollständigste Parallele ist 4. 5, eine andere ist Jes. 24—27. Za. 1—8, Haggai, Malachi, Joel bieten weitere Parallelen. Desgleichen die Psalmen. Doch  $\psi$  5 und 51. 87. Die beiden ersten ruhen auf Deuterocacharja verräth genauere Bekanntschaft mit dem Buche, bereits Hupfeld richtig gesehen hat, ist die Aufzählung der messianischen Weissagungen desselben, welches s. 18 v. 10 Kuschs, c. 20 die der Philister, c. 23 die der Tyrrier, c. 24 Assur meint der Psalmist Babel, welches ihm aus Jes. 13. 17. 18. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

den Sitz des Königs stolz gewesen sein. Sobald man dachte wie Am. 1, 1 war dasu reichlich Anlaß gegeben. Will man aber sehen, wie wenig in vorexilischer Zeit Jerusalem Juda in solcher Weise wie in Za. 9—14 überstrahlt und in den Schatten stellt, so ist nichts hierfür geeigneter als Jeremias Weissagungen, die doch größten Theils nach der Reform Josias fallen, zu vergleichen. Bei Jeremias (wie freilich schon bei Jesaias) zeigt sich die Bedeutung der Hauptstadt erst darin, daß Jerusalem dem Lande Juda coordinirt erscheint, wobei aber zu bedenken ist, daß die Gesetze des Parallelismus dies nahe legten.

Aber neben Jerusalem spielen die übrigen Städte Judas noch ihre Rolle, Jer. 8, 14. 10, 22. 33, 13. 34, 7. Jeremias redet im Tempel zu allen Städten Judas 26, 1, ebenso Baruch zu den Judäern, welche aus ihren Städten gekommen sind. 36, 5 ff. Die Söhne Judas haben ihre Greuel in den Tempel gesetzt 7, 30. Freilich ist die Residenz und Tempelstadt die erste, die übrigen Städte sind eine Heerde, über welche Jerusalem als Hirt gesetzt ist Jer. 17, 20, sie sind Jerusalems Städte 19, 15. Aber dennoch sagt der Prophet für gewöhnlich mit Voranstellung Judas: Juda und Jerusalem 4, 5. 13, 9. 14, 1. 19., Judas Städte und Jerusalems Bewohner 11, 12, Judas Städte und Jerusalems Gassen 11, 6. 13. 33, 10. 44, 6, Land Juda und Jerusalems Gassen 47, 9, Juda und alle Bewohner Jerusalems 35, 17, der Mann von Juda und die Bewohner Jerusalems 4, 4. 11, 1. 9. 17, 25. 18, 11. 32, 32. 35, 13, die Freien oder die Beamten von Juda und Jerusalem 27, 20. 29, 2; viel sicherer mit Voranstellung Jerusalems: Jerusalem und Judas Städte 1, 15. 4, 16. 9, 10. 44, 2, Jerusalems Gassen Judas Städte 7, 17. 34, Jerusalems Bewohner und der Mann von Juda 36, 31.

Mit der Zerstörung des Tempels und der Stadt, mit der Deportirung änderte sich das mit einem Schlage. Jetzt beherrschte jene Frage (Jer. 22, 8) *wenhalb hat Jahve dieser großen Stadt also gethan*, die Gedanken des Volkes.

Wie hat Jahve, der höchste Gott, der allein wahre Gott, sein Volk, seine Stadt, seinen Tempel in die Hand der Heiden und nach alter Anschauung auch ihrer Götter gegeben? Hat er damit nicht die Ehre seines Namens aufschwerste geschädigt? Freilich war die Antwort: er hat es gethan um der Sünde seines Volkes willen, schon von seiner Hand her gegeben. Und eben so sicher mußte hieraus die Zuversicht ersprießen, daß er eben um der Ehre seines Namens willen sein Volk wieder herstellen, Stadt und Tempel wieder aufrichten werde, damit die Heiden erkennen, daß nur um der Sünden Israels willen dieses Uebel ergangen ist. Eben das richtete die Augen, zwar nicht des ganzen Volkes, aber doch der führenden Männer auf die Stadt und den Tempel und gab beiden ein ganz besonderes Relief. Indem aber zugleich die politische Verbindung unter den Volksgenossen gesprengt war, mußte man deren Stelle, wenn die Volksgenossen vor dem Verschwinden unter den Heiden bewahrt bleiben wollten, das Band der religiösen Zusammengehörigkeit treten, welches nur im Cultus zur Erscheinung kommen, nur durch diesen wirken konnte. Dieser Umstand war vielmehr als der andere, daß man doppelt schätzt, was man von altem Besitze verloren hat, der Grund, weshalb jetzt die Wiederaufrichtung des Cultus und damit die Wiederherstellung der Stadt in den Vordergrund der messianischen Ideen tritt.

Damit aber war dem nachexilischen Jerusalem eine Bedeutung für das Volksleben gegeben, welche das vor-exilische nie gehabt hat. Und diese mußte sogar noch steigen, je mehr alle Verhältnisse des Volkslebens sich dem Gesetze anpaßten und nach ihm veredelten. Jetzt wurde der Tempel die Stätte, an welcher die Gedanken der Frommen am liebsten weilten, und seine Heiligkeit strahlte über die ganze Stadt. Diese ist jetzt der geistige Mittelpunkt der ganzen Volksgemeinde, ihr Stolz und ihre Hoffnung, dazu die Stätte, an welche sich die herrlichsten aller

Erinnerungen aus der Vergangenheit knüpfen, die Stadt Davids, Zion, das auf ewig bestehen wird,  $\psi$  125, 1. 2. Die Stellung, welche Jerusalem und der Tempel in nachexilischer Zeit in den Gedanken des Volks einnimmt, ersehen wir deutlich aus zahlreichen Stellen der Psalmen<sup>1)</sup>. In Jerusalem wohnen zu können, Jerusalems Glück zu schauen ( $\psi$  128, 5), ist ein besonderes Glück, denn wer dort wohnt, vermag täglich im Tempel Gottes Namen zu rühmen  $\psi$  84, 4. 65, 5. 23, 6. Wer dort weilen darf, gedeiht 52, 10. 92, 14. Daher bittet der Fromme Gott, alle Tage in seinem Hause wohnen zu dürfen, um anzuschauen seine Huld und seinen Palast zu betrachten 27, 9. Ein Tag in den Vorhöfen Gottes ist ihm besser als Tausend und er sagt (84, 23) : *Wie lieblich sind deine Wohnungen, Jahve der Heerschaaren, gesehnt hat sich und auch verschmachtet ist meine Seele nach den Vorhöfen Jahve's.* Nach Jerusalem wallfahren zu dürfen, ist Gegenstand seiner Sehnsucht und seines Gebetes 43, 3, lebhaft freut er sich schon über die Möglichkeit, dorthin zu pilgern 122, 1, dort gewesen zu sein, ist ihm die liebste Erinnerung 56, 15. 122, 2 f. So wird denn Zion, über dessen zweiten Tempel

---

<sup>1)</sup> Der Psalter ist ein Erzeugniß des nachexilischen Judenthums. Die in ihm zum Ausdruck kommende Frömmigkeit ist in ihrer individuellen Eigenart eine nachexilische Erscheinung. Vor dem Exile fehlte für die Psalmendichtung vollständig der Boden. Damit soll nicht behauptet sein, daß im Psalter keine exilischen oder vorexilischen Lieder enthalten sein könnten. Allein a priori hat jedes im Psalter enthaltene Gedicht so lange als nachexilisch zu gelten, als nicht aus deutlichen Indicien das Gegentheil zu erweisen ist. Daß auch die Sprache der Psalmen dieselben in die nachexilische Zeit verweist, hat Giesebrecht in dieser Zeitschr., Jahrg. 1881, S. 276 ff. nachgewiesen. Doch scheint er mir das Gewicht der herkömmlicher Weise für einen frühen Abschluß des Psalters geltend gemachten Gründe etwas zu überschätzen, s. a. a. O. S. 804 ff. Daß z. B. die ganze Sammlung der nach Sprache und Gedanken eng verwandten Asaphlieder sich am besten aus der maccabäischen Zeit erklärt, steht mir seit langem fest.

zu Haggais Zeiten die Greise noch wehmüthig geklagt hatten, weil sie den ersten noch gesehen hatten, zur Krone der Schöpfung 50, 2. Er ist die schöne Höhe, die Freude des ganzen Landes 48, 3. Jerusalem wird die ewige Stadt  $\psi$  125, 1. 2, der für alle Zeiten bestellte Mittelpunkt der Segnungen der Propheten  $\psi$  133, 3. Für ihre Wiederherstellung dankt der Fromme und bittet für ihr Glück  $\psi$  147, 4. 122, 6—9. Es ist der Ort, wohin alle Völker und Königreiche kommen, um Gott zu dienen 102, 22 f.

Ja wenn der Psalmist 87, 2 ausspricht: *Jahve liebt Zions Thore mehr als alle Wohnungen Jacobs*, so ist das derselbe Hochmuth, um deswillen nach unserem Verf. 12, 7 Gott Juda zuerst und Jerusalem durch Juda helfen wird, damit die Ueberhebung der Davididen und der Bewohner Jerusalems über Juda nicht noch zunehme. Es ist aber leicht einzusehen, daß der Abstand, welcher in der Werthschätzung zwischen Jerusalem und Juda in der Meinung der Judenheit bestand, sich um so mehr vergrößern mußte, je mehr die Judenheit sich über die *οἰκουμένη* zerstreute. So lange die Gemeinde auf engem Raume in und um Jerusalem saß, gar manche der in Jerusalem Functionirenden auf dem Lande wohnten, mußte das Gefühl der Zusammengehörigkeit auf beiden Seiten rege bleiben. Jene Tausende von Juden aber, welche in Aegypten und den Euphratländern wohnten, dort heimisch wurden, zu Reichthum und Macht gelangten, hatten nach wie vor zu Jerusalem Beziehungen, auch für ihr Denken war der Tempel zu Jerusalem der Mittelpunkt, nach ihm wanderten sie, ihn schmückten ihre Reichthümer, keine Beziehungen aber hatten sie zu Juda, dessen Dörfern und Landstädtchen. So wird Jerusalem immer unabhängiger von Juda, aus einer kleinen Provinzialstadt das Centrum einer über die *οἰκουμένη* zerstreuten großen Glaubensgemeinschaft, so wird Juda immer mehr unter die Hauptstadt herabgedrückt, waren doch seine Bewohner nur ein Theil der Judenheit. Und es ist bereits

Jahrgang 1881, S. 40 darauf hingewiesen worden, daß es dem Verf. in seinem Zukunftsbilde nur sehr schwer gelingt, Juda an Jerusalem heranzurücken und von den sich bekehrenden Heiden, welche gewissermaßen an die Stelle der heimgekehrten Exulanten treten, abzurücken. Läßt doch auch er die für Jerusalem kämpfenden Judäer 12, 5 sagen: möchte ich ihnen genügen durch Jahve der Heerschaaren, ihren Gott.

Uebrigens vermittelt sich der Gedanke, daß Juda gegen Jerusalem kämpfen werde, welcher sowohl c. 12 als 14 sich findet, nicht nur dadurch, daß Fremdherrschaft besteht, sondern weiter dadurch, daß Kinder der Diaspora in fremden Heeren Söldnerdienste leisteten.

Endlich ist als Beweis für die Herkunft des Schriftstückes Za. 9—14 aus der Zeit nach Esra in Anspruch zu nehmen die sich in ihm findende Form der Vorstellung vom Reiche Gottes und seinem Verhältnisse zur geschichtlich gegebenen Gemeinde.

Für unseren Verf. (c. 11) ist es die Bestimmung des Volkes Israel von Gott regiert zu werden. Seine jetzigen Leiter sind schlechte, von Gott verworfene Leiter. Freilich macht er die Erfahrung, daß sein Volk für dieses Gottesreich, dessen baldigen Anbruch er erwartet hat, noch nicht reif ist und deshalb von Gott abermals einem Weltreiche preisgegeben wird. Wie sehr sich dieser Begriff des Gottesreiches im Gegensatze zu den irdischen Weltreichen entwickelt hat, sieht man aus Za. c. 11 besonders deutlich. In ihm finden wir eine Form des Begriffes, deren Weiterentwicklung das Buch Daniel zeigt. Der Gedanke nun, daß Gott allein der Herrscher seines Volkes ist, ist der Grundgedanke des nachexilischen Judenthums, der die religiöse und, soweit eine solche möglich war, die staatliche Entwicklung aufs stärkste beeinflusst, wo nicht leitet. Es ist derselbe Gedanke, welcher bewirkt, daß das gesammte bürgerliche Leben des Judenthums in immer steigendem Maße dem Gesetze unterworfen wird, daß das



ganze Volk in allem was es thut, sich als ein heiliges Volk fühlt, ja daß es es schließlich völlig aufhört ein Volk zu sein und eine bloße Glaubensgemeinschaft, eine Sekte wird.

Besonders belehrend ist für die ganze Auffassung des Verf. vom Reiche Gottes, dessen Anbruch er verkündet, die Schlusweisagung c. 14. Hier formulirt er zunächst seine Erwartung bestimmt in v. 9 dahin, „daß Jahve König werden soll über das ganze Land, jenes Tages einer sein soll und sein Name einer“. Dann aber erfahren wir weiter, daß ganz Jerusalem heilig sein soll <sup>1)</sup>, und daß alle Völker sich bekehren und nach Jerusalem das Laubhüttenfest zu feiern pilgern sollen. Die Verehrung Jahves wird also die ganze Erde umspannen, während in Jahves Lande sein Königthum zur unumstrittenen Herrschaft kommt, alle Verhältnisse auf Grund der Heiligherrschaft gemodelt werden. Die übrigen Völker behalten ihre weltliche Herrschaft. Aber sie verehren Jahve als einen und zwar unter seinem Namen Jahve. Diese Stelle genügt allein, um eine frühere Abfassung als im nachexilischen Zeitalter auszuschließen, sie allein räth schon mit der Abfassung in die hellenistische Zeit herabzugehen. Denn sie setzt Reflexionen über Gott und Götter voraus, wie sie erst in nachexilischer Zeit möglich wurden, erst in hellenistischer vorhanden sind. Man vergleiche nur damit die Anschauungen Jeremias, in dessen Zeit die Kritik die Abfassung von c. 14 gesetzt hat. Noch für ihn sind die Götter der Heiden Israel feindliche und verderbliche Mächte, später werden sie ein verächtliches Gebilde von Menschenhand. Hier aber wird gegen Anschauungen polemisiert, wonach die verschiedenen von den Heiden verehrten Götter allerdings eine reale Existenz haben, aber freilich keine von einander oder von Jahve

---

<sup>1)</sup> Wenn auch die Kochtöpfe heilig sein sollen, so erinnert dieser Zug auffallend an die Sitte des *אכל לחם חל בקדש*.

verschiedene, wonach sie alle nur das eine Göttliche vorstellen, welches die verschiedenen Nationen unter verschiedenem Namen anrufen, Israel als Jahve, die Heiden als Baal, Ahuramazda, Zeus oder Amon. Das aber ist eine Anschauung, welche mit Anbruch der hellenistischen Zeit, mit Niederwerfung der nationalen Schranken wie mit Nothwendigkeit sich einstellen mußte<sup>1)</sup>. Dafs diese Anschauung auch in Israel Vertreter fand, ist von vornherein bei der Uebermacht hellenischer Cultur glaublich. Dafs sie wirklich bestanden hat, verrathen spätere Ereignisse. Was 1 Macc. 1, 43. 2, 23 berichtet wird, ja überhaupt der Versuch des Antiochus hellenischen Cult in Israel einzuführen, hat das Einströmen solcher Ideen in Israel zur Voraussetzung. Wir haben 14, 9 eine frühe und energische Reaction gegen dieselben. Die Stelle setzt sich dadurch in bemerkbaren Gegensatz zu Maleachi 2, 11. So lange man eben in Israel nur Jahve opferte, war es erträglich, ja konnte als fromm gelten, zu denken, dafs die ausserhalb den Göttern der Heiden dargebrachten Opfer auch Jahve gelten, welchen jene unter dem Namen ihrer Götter verehren. Aber anders gestaltete sich die Sache, sobald man auf Grund solcher Meinungen nun in Israels Lande jenen Göttern unter deren Namen opferte und verlangte zu denken, dafs dies thun und Jahve opfern für den Israeliten gleich sei. Jene Theorien Maleachis waren damit in eine Praxis übersetzt, welche nicht ertragen werden konnte.

Fanden wir vorhin, s. S. 161 ff., die ersten deutlichen Regungen jener Gegensätze, welche in der nachexilischen Gemeinde mit dem Priesterthum und dem Schriftgelehrten- thum von Haus aus gegeben, sich später als Sadducäismus und Pharisäismus auseinandergesetzt haben, so erblicken

<sup>1)</sup> Vgl. die Schilderung Droysen's von der entstehenden Theokratie, Hellen. I, 2 (11) S. 304 f.

Wir hier die ersten Spuren derjenigen Bewegungen, welche mit dem Einströmen hellenischer Cultur beginnen und mit den Maccabäerkämpfen ihren Abschluss gefunden haben.

Es ist nun nicht ohne Interesse, nebenbei zu bemerken, daß auch jener Gedanke von Jahves Königthum durch die Psalmen als ein das nachexilische Judenthum lebhaft bewegender ausgewiesen wird<sup>1)</sup>. Der Preis des Königthumes Jahves gehört zu den Lieblingsgegenständen der Psalmendichtung: 74, 12. 84, 4. 93, 1. 97, 1. 98, 6. 103, 19. 146, 10. 149, 10. Er ist der König der ganzen Erde, der Herrscher, welchem sich alle Heiden unterwerfen müssen 10, 16. 22, 28. 29, 47, 3. 7—9. 86, 9. 10. 96, 10. 99, 1. 102, 23. 145, 11. Was Za. 9—14 voraussagt, dazu fordert  $\psi$  82, 8 Gott auf, „sich zu erheben und die Erde zu richten, da er alle Völker als Erbtheil besitzen soll.“ Ebenso entspricht es genau dem Gedankengange von Za. 14, 9, wenn nach  $\psi$  83, 19 die heidnischen Feinde des Volkes zu Grunde gehen sollen, daß Gott allein Jahve heißt und erhaben ist über die ganze Erde. Er herrscht über alle Heiden 46, 11.  $\psi$  47.  $\psi$  48. Nach  $\psi$  86, 9 sollen alle Heiden kommen und sich niederwerfen vor Jahves Angesicht und seinem Namen Ehre geben.

Es sei hier verstattet anzuschließen, daß die Psalmen mit Za. 9—14 die Neigung theilen, sich Israel als eine von Gott geweidete Heerde, Gott als Hirten vorzustellen 23, 1. 95, 7. 100, 3. Besonders den Asaphpsalmen ist dies geläufig 74, 1. 77, 21. 78, 52 (vgl. auch v. 70—72). 79, 13. 80, 2. 3. Und die andere Seite des Bilde, daß Israel wie eine Schafheerde zur Schlachtung Preis gegeben wird, kehrt wieder 44, 12—23.

---

<sup>1)</sup> Für weiteres genügendes, auf Wellhausen's Pharisäer und Sadducäer zu verweisen, welcher S. 116 die betr. Stellen der salomonischen Psalmen gesammelt hat.

Auch für die messianische Hoffnung von c. 14, daß alle Heiden sich zu Jahve bekehren und die Feste zu Jerusalem feiern werden, finden sich in den Psalmen die besten Parallelen: einmal in  $\psi$  86, 9 „alle Heiden, welche du gemacht hast, werden kommen und anbeten vor dir, o Herr, und deinen Namen ehren“, dann in  $\psi$  87, in welchem der Missionstrieb der Gemeinde am stärksten zum Ausdrucke kommt. Auch in ihm ist man von dem Gedanken, daß Jerusalem die Kinder der Diaspora um sich sammelt und so zurückgewinnt, zu dem weiteren fortgeschritten, daß auch die Heiden, unter welche jene zerstreut sind, sich bekehren. Und zwar begegnen uns bis auf Kusch, welches Za. 9–14 fehlt, dieselben Länder der Diaspora, welche letzteres Stück aufzählt: Tyrus, Philistia, Aegypten, Babel (= Assur).

Freilich sind von den angeführten Stellen viele jünger als Za. 9–14. Aber für das nachexilische Colorit desselben beweisen auch sie. Es dürfte schwer fallen, solche Parallelstellen aus vorexilischer Zeit zu finden.

Nur beiläufig sei daran erinnert, daß auch die freundliche Stellung des Verf. zu Ephraim sich am besten erklärt, wenn er in einer Zeit schrieb, in welcher bereits die Mehrzahl der im Lande Zurückgebliebenen sich an die neue Gemeinde angeschlossen hatte. Auch das weist uns über die Zeit des Ezra hinab.

Es ist überflüssig, zum Schlusse zu bemerken, daß auch die Sprache von Za. 9 ff. der Abfassung in nachexilischer Zeit günstig ist. Vgl. das aram. Fremdwort  $\text{עֵר הַכְּצוֹר}$  9, 15 und Wendungen wie  $\text{עֵר הַכְּצוֹר}$  11, 2. Ich übergehe Weiteres. Solche Beweise nehmen sich bei der niederdrückenden Wucht der beigebrachten sachlichen nicht vortheilhaft aus.

(Schluß folgt.)

## I E V E

als Aussprache des Tetragramms.

Aus einem Briefe des Prof. Franz Delitzsch in Leipzig,  
veranlaßt durch Jahrg. I S. 346.

Als ich im Jahre 1864 in Venedig war; bemerkte ich, Canal grande befahrend, gegenüber dem Palazzo Sina ein Aushängeschild einer *Libreria antica*. Ich besuchte dieses Antiquariat zu besuchen und fand in dem Besizer einen gebildeten Pädagogen, welcher eine mehrmals umgesetzte biblische Geschichte geschrieben hat, vielleicht setzte nach der alten Methode, die hervorragenden Personen redend einzuführen und selber ihre Thaten erzählen zu lassen. Der Besitzer des Antiquariats war der Schuldirektor Giovanni Paoletti und *Parlate tratte da argomenti della Sacra Scrittura* waren in vierter Auflage erschienen.

Unter den Handschriften, welche bei ihm käuflich zu haben waren, nahmen zwei mein Interesse in Anspruch. Die eine war betitelt *Ex libris omnimodis historicis ab Hieronymo editis summarium exscriptum*. Noch heute habe ich es, sie nicht erworben zu haben. Eine andere nahm mir sofort überwiegendes Interesse ab — eine Perusiner Handschrift in Hochquart, *Joachim de Trinitate* über den Trinitarismus und durchaus von dem vierbuchstäbigen Gottesnamen und seinen Geheimnissen handelnd.

Am Ende des Buches fiel mir sofort auf S. 5 folgende Stelle ins Auge: *Pro autem iudeorum et si tribus superscriptis modis in omnipotente apparuit docens se esse trinum et unum nomen tamen suum IEVE quod hebrei legunt a donay, indicavit eis quia esse se trinum et unum deum non ex specialem intellectum aperuit, quousque veniret ille Moyses, mediator dei et hominis, Christus Jesus.* Jenem gegenüber hat eine jüngere Hand an den Rand

IEHOVAH geschrieben. Ein Stück urkundlicher Geschichte der Aussprache des Tetragramms innerhalb der Kirche lag vor mir.

Durch diese ganze Abhandlung hindurch wird der Gottesname IEVE geschrieben und der hebräischen Grundform יהוה gemäß in die drei Bestandtheile IE . EV . VE zerlegt, was auf die mannigfachste Weise als Andeutung des Geheimnisses der Trinität und der heilsgeschichtlichen Entwicklungsstadien verwertbet und durch Figuren illustriert wird.

Nach Erlangen zurückgekehrt überzeugte ich mich, daß es kein Anekdoton sei, welches ich erworben hatte. Es ist ein an das *Ego sum alpha et o* sich anschließender Bestandtheil des Commentars zur Apokalypse von Joachim de Floris, enthalten in dem 1527 in Venedig gedruckten *Abbatia Joachim Expositio in Apocalypsim et Psalterium decem chordarum* (in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek P. lat. 651. 4<sup>o</sup> I.). Diese zwei Schriften bezeichnen die römischen Inquisitoren als ersten und zweiten Theil des *Evangelium aeternum*. Der erste Theil ist das fünftheilige *liber Concordiae*. Diese drei Schriften wurden zum ersten Male im Jahre 1254 in Paris auf den Markt gebracht. Wilhelm Preger in seiner Abhandlung: *Das Evangelium aeternum und Joachim von Floris*, München 1874, bespricht ausführlich die Echtheitsfrage.

Uebrigens beruft sich Joachim für die Aussprache IEVE auf hebräische Tradition. In der That vertritt sie Samuel b. Mëir (Raschbam) zu Ex. 3, 15, wo die in verschleierndem Athbasch-Alphabet geschriebenen Worte zu lesen sind: *הוא קרא עצמו איהו ואנ קדים אוהו יהוה ו"ו במקום י"וד כי מה ה"ה לאדם*. Wenigstens sagt er hiermit, daß *יהוה* das aus der Selbstaussage gegenständlich und mit *ו* statt *י* (nach Koh. 2, 22) umgelautete *אֱהִיָּה* sei — er hält also allem Anschein nach *יהוה* (*יְהוָה*) für die wahre eigentliche Aussprache.

---

## Kleinigkeiten

von Georg Hoffmann.

1. 2 Kön. 23, 13 ist nicht „Berg des Verens“ sondern „Oelberg“ vgl. **שַׁעַר הַחַיִּים** Qeri Jer.
2. Es wäre die Nisba von **מִשְׁקָה** oder von **מִשְׁקָה**; es hätte der Name ursprünglich **הַר הַמִּשְׁקָה** gelautet, das Verderben wäre nur hineingelesen, weil die Götzenoth bei diesem Berge diese Deutung nahe legten.
2. 2 Kön. 23, 8 von Jošijahū: **וַיִּבֶן אֶת־כֹּל־הַכְּהֹנִים מַעֲרִי**: יהודה ויטמא את־הבמות אשר קמרו־שמה הכהנים מנבע עד שבע ותחן אֶת־בְּמֹת הַשָּׁעִרִים אשר פתח שַׁעַר יְרוּשָׁה שְׂרֹז אֶת־בְּמֹת הַשָּׁעִרִים. Vocalisiere: **אֶת־בְּמֹת הַשָּׁעִרִים** vgl. Lev. 17, 7. 2 Chron. 11, 15, und lies **אִישׁ הַשָּׁעִר**: **בָּא**.
3. Richt. 7, 13 **לְחֹם שְׁעָרִים** **צִלּוֹ** (צִלּוֹ קְרִי) **לְחֹם**. Vocalisiere: **לְחֹם שְׁעָרִים** (צִלּוֹ) vgl. 5, 8: „das Gekirre des Thorofos“. Das Thor ist **שַׁעַר־הַמַּחְנֶה** Ex. 32, 26 f.

## Berichtigung.

- . 76 Z. 13 l. s. p. 94 Anm. 1.
- . 76 Z. 5—6 v. u. Das über **מִלֵּאכָה הַדְּקִדּוֹק** Gesagte ist zu ändern, denn im arabischen Original (ed. Landauer p. 247) lauten die Worte: **فَدَخَلْتُهَا صِنَاعَةً لِنُكْرِهِ** (ich habe es gut untersucht). Vgl. Steinschneider's Bodl. Catal. Col. 2198.
- l. 84 Z. 8 (= 7) l. **أساء**.
- l. 98 muß der Anfang des 26. Verses in der deutschen Uebersetzung lauten: „Die den Worten am Anfange beigefügten“ u. s. w.
- A. H.

## Bibliographie.

- Barnes, A., *Notes on the Book of Job*. New ed. New-York 1881. 3 Vol. 822 S. 8°.
- Bible (Speakers Commentary) Edit. by F. C. Cook. Old Test. Vol. 6: Eszechiel, Daniel and the Minor Prophets. New ed. 1881. 8°. 744 S.
- Delitzsch, Friedr., wo lag das Paradies. Eine biblisch-assyr. Studie. Leipzig 1881, XI. 846 S. 8°.
- Gibson, J. M., the Mosaic Era. a Series of Lectures on Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy. London. 370 S. 8°.
- Grosier, W. H., Joshua and his Successors: An Introduction to the Books of J., Judges, Ruth and Sam. I. 1881. 178 S. 8°.
- Güdemann, M., Notizen (I. העביר ו. העביר, II. קשורים, IV. Bezeichnung der Monatsnamen durch Zahlen) s. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881. S. 268 ff.
- Yonge, C. M., Questions on the Psalms 1881. 298 S. 8°.
- Palm, Aug., Alt-hebräische Lieder. Die i. d. hist. Büchern d. A. T. enthaltenen poet. Stücke. 1. Theil. Stroph. Textausgabe und Uebersetzung. Zürich 1881.
- Pulpit Commentary: Numbers. Introduction by Th. Whitelaw. Exposition and Homil. by R. Winterbotham. 1881. 476 S. 8°.
- Rahmer, M., die biblische Erdbeben-Theorie. Magdeburg 1881. 68 S. 8°.
- Rodwell, J. M., the Prophecies of Isaiah. Translated from the Hebrew. 1881. 174 S. 8°.
- Vigouroux, F., la Bible et les Découvertes modernes en Palestine, en Egypte and en Assyrie. 3. ed. 2 Vek. t. 1. IX. 459 S. 11 pl. t. 2. 556 S. 22 pl. 8°.
- Wogue, L., Histoire de la bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours. Paris 1881. VI. 387 S. 8°.
- Gesenius, W., hebr. Grammatik Herausgegeben von E. Kautsch. 23. Aufl. Leipzig 1881. XII, 378 S. 8°.
- Grätz, H., die Anfänge der Vokalzeichen im Hebräischen, s. Monatschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881. S. 348 ff. 395 ff.
- König, Ed., hist. krit. Lehrgeb. d. hebr. Sprache mit steter Beziehung auf Qimchi u. d. anderen Autorit. 1. Hälfte. Schrift, Aussprache, Frou. Verb. Leipzig 1881. X. 710 S.
- Wijnkoop, Jos., Darche hanesigah sive leges de accentus Hebraice lingue ascensione. Leiden 1881. 115 S. 8°.
- Fischer, H., und Wiedemann, A., über babyl. Talismane. Stuttgart 1881. 16 S. 4° mit 3 Taf.
- Gilbert, E., Essai historique sur les talismans dans l'antiquité, le moyen Age et les temps modernes. Paris 1881. 69 S. 8°.
- Grätz, H., die musik. Instrum. im jerus. Tempel s. Monatschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881. S. 243 ff.
- Lucius, P. E., der Essenismus in seinem Verhältniß zum Judenthum. Straßburg 1881. 132 S. 8°.
- Stade, B., Geschichte des Volkes Israel. Lief. 1. Berlin 1881. 160 S. (Allgem. Gesch. in Einzeldarstellungen herausgeg. von W. Oncken. I, 6.—35. Abth.)

(Abgeschlossen 1. Sept. 1881.)



## Zur Geschichte der neuhebräischen Lexikographie.

Einige Bemerkungen von C. Siegfried.

In den älteren bibliographischen Uebersichten ist die hebräische Lexikographie als ein Ganzes behandelt und daher das biblische und das nachbiblische Hebräisch zusammengefaßt.

So geschah es durch Joh. Christoph Wolf sowohl in seiner *historia lexicorum Hebraicorum*, Wittenberg 1705, als auch in dem *catalogus lexicographorum*, welchen er in seiner *bibliotheca Hebraea* P. II 1721 p. 546—565, P. IV. 1733 p. 231—250 mit der an ihm bekannten Gründlichkeit und Zuverlässigkeit zusammengestellt hat. Eine besondere Berücksichtigung des Neuhebräischen findet sich zwar in dem Index der rabbinistischen Hülfsmittel, welchen er l. c. p. 591—593 folgen liefs, indessen sind hier eben alle Werke zusammengestellt, welche zur Erlernung des Rabbinischen förderlich sind: also auch Grammatiken, elementare Anleitungen zum Verständniß des Sprachlichen oder der rabbinischen Abkürzungen wie Christoph Cellarius, *rabbinismus s. institutio grammatica rabbinorum scriptis . . . . accommodata*, Zeitz 1684. J. A. Danz, *rabbinismus enucleatus*, Jena 1699. Genebrard, *isagoge ad legenda Hebraeorum et Orientalium sine punctis scripta*, Paris 1587, *meditationes et tabulae rabbinicae* (beide Schriften wieder abgedruckt in Reland, *analecta Rabbinica*, Utrecht 1702, S. 15—208) u. a. m., aber man kann nicht sagen, daß man hier eine Geschichte der rabbinischen Lexikographie fände, es sind eben nur höchst schätzbare Notizen zu einer solchen bibliographischer Art. — Gesenius in seiner *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift* 1815 verfolgt S. 99—102 eben auch ausschließlich die Entwick-

lung des biblischen Hebräisch und erwähnt und beurtheilt die Rabbinen nur insoweit sie etwas dazu beigetragen haben dieses zu erläutern. Genauer geht er auf die rabbinischen Lexikographen ein in der noch immer wichtigen Vorrede zu seinem hebräischen und chaldäischen Handwörterbuch über das A. T. 4. A. 1834. S. XI—XIV, wo in den Anmerkungen Auszüge aus Abulwalid gegeben sind<sup>1)</sup>, aber auch hier handelt es sich immer nur darum, ob oder inwiefern durch jene die Erkenntniß des biblischen Hebräisch gefördert sei. — Seitdem haben wir schätzbare Arbeiten über einzelne Lexikographen wie in Ewald und Duker's Beiträgen zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung 1844, in Duker's über Saadja (Ztschr. für Kunde des Morgenlandes Bd. 5. S. 115 ff.), welche aber auch wieder als Hauptgesichtspunkt der Untersuchung es verfolgen, klarzustellen, was diese rabbinischen Schriftsteller, soweit sie überhaupt Lexikographen sind, für Aufhellung des biblischen Hebräisch gethan haben. Die Mittheilungen von Leopold Duker im Literaturblatt des Orient von Fürst betreffen theilweise die Handschriften lexikographischer Arbeiten, wie 1849 Nr. 29. 44—47, 1851 S. 357 ff., theilweise sind sie Kritik von Editionen derselben, wie 1849 Nr. 2—4. — Sehr werthvolle Beiträge für die Beurtheilung einzelner Lexikographen gab Neubauer in seiner notice sur la lexicographie hébraïque etc. im Journal asiatique 1861 XVIII, 441—476. 1862 XIX, 47 ff., 127 ff., 359 ff. 1863 XX, 101 ff., 253 ff., 256 (Josef ben Kaspi, Saadja ibn Dunan u. a.). — Einen Begriff von der Entwicklung der rabbinischen Lexikographie aber verschaffte zuerst Abrah. Geiger in ZDMG. 1858 Bd. 12 S. 142—149. 358—372. Wir sehen daraus, daß der erste Versuch, den Wortschatz des Neuhebräischen wenigstens nach seinen

<sup>1)</sup> Neuerdings edirt von Derenbourg, Paris 1880 (arabischer Text mit französischer Uebersetzung).

wichtigsten Bestandtheilen zusammenzufassen von Zemach b. Paltoi Gaon des 9. Jahrhunderts zu Pumbedita gemacht worden ist und daß der zweite Versuch des rühmlichst bekannten R. Nathan ben Jechiel (12. Jh.) im Aruch desselben ohne Zusammenhang mit diesem Vorgänger erfolgte. Dies Werk, in Betreff dessen Werthschätzung wir statt aller andern nur auf Lagarde, *Semita* I, 34 verweisen, enthält eine Auswahl schwieriger Worte der neuhebräischen Sprache. Es ist also mehr ein Glossar als ein Lexikon. Die Worterklärung ist nur in seltenen Fällen eine etymologische, wie bei אארמא, אכרנני, אכרמך aus dem Persischen (im letzten Falle durch Fleischer bestätigt bei Levy, *neuhebr. u. chald. Wörterb.* I, 16), oder bei אכרלי, אכרניס, אכרניס aus dem Griechischen, oder bei אכרן aus dem Lateinischen u. dgl. Im Allgemeinen geht Nathan's Forschung auf den Sprachgebrauch, er fragt wie ein Wort im Talmud angewendet sei und was die talmudischen Autoritäten darüber sagen. Daher finden sich bisweilen die differentesten Erklärungen nebeneinander gestellt ohne jeden Versuch der Ausgleichung. So z. B. bei אכרן es bedeute „Würmer im Körper“ oder „ein Kleider nagendes Thier = עץ die Motte“, oder es sei „Fäulnis in den Knochen der Maulthiere, weil diese sich dann auflösten wie die Maulthiere des Hauses Rab“ oder bei אכרן es bedeute „Badehäuser großer Städte“ oder „Einwickelungen, die man in Badehäusern mache“ oder „einen Nachttopf“ u. dgl. — Ueber die Ergänzungen und Editoren des Aruch s. Geiger a. a. O. S. 145—147. 358. 362. 367—372, außerdem ZDMG. 1860 S. 318 ff., *Berliner wissenschaftl. Jahresbericht über die morgenl. Studien*, Leipzig 1881 H. 1 S. 38. H. Strack 1882. S. 122<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Auf christlicher Seite hat sich an den Aruch vorzugsweise angelehnt Sebastian Münster in seinem *ערך s. lexicon chaldaicum etc.* Basel 1527, bei welchem man nur nicht begreift, warum er es nicht

Einen wirklichen Fortschritt bezeichnet Elias Levita, indem er zuerst die Behandlung der aramäischen und der hebräischen Sprachelemente im Talmud sondert. In seinem Methurgeman 1541 stellt er die Sprache der Thargume dar und in seinem ספר הרושבי Isny 1541 giebt er zu 712 schwierigeren hebräischen und neuhebräischen Worten Erklärungen. Ueber die Ausgaben dieser Werke s. Fürst, Literaturbl. z. Orient 1849 S. 85—89, wozu nachzutragen, daß es von Tisbi noch eine Ausgabe Basel 1557 giebt (vgl. auch Fürst, biblioth. Judaica II, 241). — Die Ausgabe von 1541 enthält auch eine lateinische Uebersetzung von Paul Fagius, die indessen einige auffallende Lücken hat. So fehlt eine Zeile beim Art. איר, zwei Zeilen fehlen bei אסניס, bei כה קל fehlen in der Ausgabe von 1541 sowohl im hebräischen Text als in der Uebersetzung vier Zeilen, welche in der Ausgabe Basel 1601 bei Conrad Waldkirch stehen und in der Ausgabe 1541 ist der ganze Artikel כה unübersetzt geblieben. — Was die Worterklärung betrifft, so wird in manchen Fällen wie z. B. bei אלכס eine solche auch nicht einmal versucht, in andern aber gegeben: so bei אגרותים אסרוטים, bisweilen werden hierbei wie bei גלון sehr verschiedene Dinge zusammengeworfen oder seltsame rabbinische Grillen mitge-

---

lexicon rabbinicum benannte. Seinen Gewährsmann kennt er nicht mit Namen, er nennt ihn stets Baal-Aruch und serbriecht sich den Kopf wer das sein möchte. Bisweilen reproducirt er die Erklärungen desselben wörtlich z. B. p. 3 s. v. אכוקה p. 106 s. v. רסמורן. Talmudisches und Targumisches laufen immer durcheinander, so daß oft seltsame Zusammenstellungen herauskommen, z. B. bei אברא p. 5 die Bedeutungen: „Blei, Glied, Flügel, Werkzeug, Feder, wahrhaftig, eine Ysopsart, die Baumwurzeln bedüngen, ein fester Thurm, die Uhrgewichte“. — Seltsame Wortformen erscheinen bisweilen: z. B. p. 12 אגותיטיא st. אגותיטייה *αθερτα*. Ganz räthselhaft ist p. 181 ונטיוסמוס = sterilis. — Merkwürdig ist, daß er p. 114 von רגז nicht nur רגז und רגזין sondern auch רגזון (*ηγμεον*) herleitet.

heißt wie s. v. דן das Wort דוסי als aus דן und סי zusammengesetzt erklärt wird, „aus zwei Mündern = Verleumdung“. — Während auf der einen Seite Worte sehr verschiedenen Ursprungs zusammengeworfen werden wie s. v. אד „Fest“ (chald.) und „Verderben“ (bibl. hebr.) und auch sonst bisweilen biblisches Hebräisch und Neuhebräisch nicht geschieden werden, zeigt Elia doch andererseits oft seine Einsicht in die Bildungsgesetze der Sprache: so bei חשש לכלך הרף הודאה דלדל גלח ניד סנן u. a. vgl. über Pluralbildungen s. v. אסטרואים, über Assimilation des פ im Hithpael s. v. טסש; auch stellt er Beobachtungen an über die Art wie die Sprache im Neuhebräischen fortgebildet wird, so z. B. s. v. חלל (I), wo er zeigt wie aus dem Substantiv חולה die Rabbinen wieder ein neues Verb הרחיל gebildet haben. Manchmal bespricht er auch die Orthographie und Vocalisation der Worte wie bei טעם חחול או אלתלי אלו או א, verwundert sich bei ניהגם, über die Dagessirung, bei טכריא spricht er von einer doppelten Aussprache des Resch; bisweilen geht er auch auf die Betonung ein: wie auf den Unterschied zwischen חלילה und חלילה s. v. חלל (II). — Die Wortbedeutungen werden von ihm immer zuerst nach dem rabbinischen Sprachgebrauch gegeben, dann stellt er daneben die entsprechende deutsche und italienische Ausdrucksweise seiner Zeit. Indessen werden die rabbinischen Ueberlieferungen auch manchmal von ihm bestritten: so bei גמ, wo er leugnet, daß hier die Gematria anzuwenden sei. Auf den Aruch nimmt er wiederholt ausdrücklichen Bezug, bisweilen dessen Erklärungen verbessernd wie bei גרניוח, was dort als Kraut übersetzt wird, das von Kameelen gefressen wird, von Elias aber mit „Kirschen“ interpretirt. Aehnliches geschieht bei גיטריא, וחק, וקק, חסלין u. a. Einige Male giebt er auch ausführliche Mittheilungen aus dem Midrasch und aus der talmudischen Sage: so bei גלגל und עך ג. — Was die deutschen Glossen betrifft, so sind die-

selben für uns jetzt allerdings oft schwerer verständlich als das Hebräische. So z. B. s. v. טמיל „ermaien“ s. v. טשט „versehenlich“ s. v. שרן „bruntzen“. — Neben ihm wäre vielleicht noch R. Abba zu nennen mit seinem Glossar zu den schwierigsten talmudischen Ausdrücken<sup>1)</sup>.

Es ist bekannt, daß Buxtorf's lexicon chaldaicum talmud. et rabbin. 1639 fast ganz auf jenen beiden Vorgängern (Nathan und Elia) beruht, doch so, daß es vorzugsweise ein lexicon chaldaicum genannt werden muß, denn der Sprachgebrauch der Thargume ist am ausführlichsten darin behandelt. Das Talmudische bildet in den meisten Fällen nur einen kurzen Anhang zu den einzelnen Artikeln. Anzuerkennen ist aber der Versuch einer durchgehenden Vocalisation der betreffenden Worte. Der Hauptübelstand blieb hier nur, daß Chaldäisch und Neuhebräisch durcheinander geworfen wurden, als wenn beides dieselbe Sprache wäre. — Einen erfreulichen Fortschritt auf dem Gebiete der Lexikographie bezeichnet R. David Cohen de Lara † 1674. Ueber seine beiden Hauptwerke סדר כהונה und עיר דוד s. Fürst, biblioth. jud. II, 222. J. Perles in Frankel's Mtsschr. 1868 S. 3 und 5 f., wonach Wolf, biblioth. hebr. I 318 hist. lexic. hebr. p. 70 zu verbessern, wo das erstere Werk zwar richtig als bis ך gearbeitet aber falsch als bis ם gedruckt angegeben wird, während Kether Kehunna nur bis ך gedruckt worden ist. Ueber dieses Werk ist der treffliche Aufsatz von J. Perles a. a. O. S. 3—20 zu vergleichen, in welchem ein Einblick in die reiche von de Lara benutzte Literatur und eine Anzahl von Proben seiner Worterklärungen gegeben wird. Man sieht daraus, in wie vielen Fällen de Lara schon ganz richtig das hat, was Spätere als neue Vermuthungen bringen, ja in wie manchen Fällen er sogar schon bessere

<sup>1)</sup> Gedruckt Cracau 1543 ביאור על המלות קשורת חזרת ושור׳ נמצאו בחלמוד s. Bartolucci biblioth. magna rabb. P. I p. 1.

Erklärungen aufstellt als seine Nachfolger. Leider ist dies Werk eine sehr große bibliographische Seltenheit, wodurch es sich erklärt, daß es so wenig gekannt ist. — Verbreiteter, aber auch von geringerem Nutzen ist עיר דור sive de convenientia vocabulorum rabbinicorum cum graecis et quibusdam aliis linguis Europaeis : Amsterdam 1648 (nicht 1638 wie bei Fürst a. a. O. steht). Hier werden meist aus dem Griechischen aufgenommene Fremdwörter erklärt : zunächst wird die Deutung in rabbinischer Sprache gegeben, dann folgt das griechische Aequivalent, darauf ziemlich nutzlos eine lateinische und zuletzt eine spanische Uebersetzung desselben. Am Rande sind die talmudischen Stellen bezeichnet, in denen das Wort vorkommt. Von seinen Erklärungen der Worte sind ja manche unhaltbar, in manchen Fällen aber hat er doch auch in diesem Werke seinen Nachfolgern gegenüber das Richtige getroffen. So bei ליטור, welches er p. 49 ganz richtig als „lector“ faßt, während Levy II, 462 bei λάτρις latro umherirrt, das „Diener“ und „Redner“ bedeuten soll.

Die christlichen Arbeiten brachten die Sache nicht wesentlich weiter. Sie waren entweder wie Drusus de particulis chaldaicis syriacis thalmodicis et rabbinicis liber durch die schon aus dem Titel hervorgehende Zusammenstellung verwirrend und meist nur an frühere jüdische und christliche Sammelwerke sich anlehnend, oder wie Otho's lexicon rabb. phil. 1675 nur dem Titel nach lexikalisch, denn in diesem Werke werden mit sehr seltenen Ausnahmen keine Wortdeutungen gegeben, sondern es wird nur archäologischer und legislatorischer Stoff aus Talmud und Rabbinen zusammengestellt. So wird z. B. bei רמאי gar nicht gesagt, was das Wort eigentlich bedeute, sondern nur aufgezählt, was im Talmud Alles zu 'ר gerechnet wird (p. 155—157).—In Valentin Schindler's lexicon pentaglotton 1612 (andere Ausgaben s. bei Fürst, bibl. Jud. III, 274, übrigens sind es bloß Neudrucke) ist das Rab

binische auf knappen Raum beschränkt; talmudische Stellen sind nicht angegeben, sondern nur ganz kurz bemerkt, in welcher Bedeutung sich das betreffende Wort im Talmud finde. Ebenso sind aus Rabbinen nur sehr selten einmal Stellen angeführt, wie in edit. 1653 p. 1798 s. v. שֹׁכֵר eine Stelle aus Ibn-Esra zu Deut. 11; sonst finden sich nur Hinweise wie p. 11 „אֵבֶן Rabbinis ornamentum est etc.“. — Unter dem Heer der übrigen Compiler und Registratoren verdient eine Auszeichnung Philippus Aquinas, welche letztere er seinem früheren Judenthum dankt (vgl. Fürst l. c. I, 47). Sein מעריך המערכות Paris 1629 lateinisch dictionarium absolutissimum betitelt, ganz hebräisch geschrieben und in für jene Zeit splendidem Drucke hergestellt, behandelt nach alphabetischer Ordnung hebräische, chaldäische und talmudisch-rabbinische Worte. Obwohl der Autor mit seiner Erklärung, daß „er unzählbare Worte bringe, welche von keinem jüdischen oder christlichen Lexikographen bisher angemerkt sind“, den Mund etwas voll nimmt, da z. B. אַרְיֹקָס fehlt, welches der Aruch bereits hatte, so muß doch zugestanden werden, daß er ein ganz erstaunliches Material beherrscht. Nicht nur eine sorgfältige Benutzung des Talmud ist ihm nachzurühmen, auch die midraschische Literatur hat er zu Rathe gezogen wie Matnot K'hunna (p. 20 b), Jelandenu (p. 21 b), ebenso die Kabbala wie p. 24 a den Sohar, die rabbinischen Werke wie p. 21 b den Moreh und die Arbeiten seiner lexikographischen Vorgänger wie den Aruch, den Tisbi u. a. an vielen Stellen. Infolge dessen sind manche seiner Notizen auch jetzt noch zu verwerthen. So wird z. B. zu אַנְבַּסְמוֹר p. 20 (vgl. Levy I, 104) angeführt aus Sebach. 9 „Haufen von Weizen u. dergleichen“, bei אַנְרִיפִי ibid. (vgl. L. I, 105 f.) führt er an כְּלֵי זֶמֶר. Zu אַנְמִלִּין (cf. bei Levy I, 67) citirt er Kelim 15, außerdem noch die Erklärung des Moreh: „Saft der zu-rechtgemacht ist, die Würmer zu tödten, welche im Flachs gewachsen sind“. Bei אַנֵם (cf. Levy I, 112) führt er den



Sprachgebrauch aus Gittin 7 an : אנסיה משרין (es überwältigte ihn das Getränk, er trank zuviel). — Und derartige Beispiele ließen sich noch zahlreiche beibringen, bei denen seine Citate zur Vervollständigung der gegenwärtigen Lexikographie dienen könnten.

Ueber die Arbeiten neuerer Zeit bis 1858 berichtet A. Geiger in dem vorhin erwähnten Aufsätze von S. 357—372. Er bespricht dort die Wörterbücher von D. Loewy, Leopold Duker, den Erech Millin von Rapoport, die Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung von M. Sachs und das Wörterbuch von H. Sperling. — Wir erwähnen deshalb hier nur noch eine etwas ältere, bei Fürst, *biblioth. jud.* I 364 bloß kurz namhaft gemachte Arbeit von A. Th. Hartmann<sup>1)</sup>. Der erste Theil dieser Arbeit, welcher grammatische Beobachtungen enthält, gehört nicht hierher; uns interessiren nur die *observationes lexicographicae* von S. 36—116 und zwar besonders um deswillen, weil hier unseres Wissens zum ersten Male die Beobachtung auftaucht, daß man in der Lexikographie zu scheiden habe zwischen solchen Worten, die bloß aus fremden Sprachen herübergenommen sind, solchen, die echthebräischen Ursprungs sind aber im A. T. fehlen, solchen, die eine neue Bildungsweise zeigen, und solchen, die zwar im A. T. vorkommen, aber in der Mischnah neue Bedeutung erhalten haben (p. 36). In der Ausführung werden nun allerdings diese vier Classen von ihm nicht auseinander gehalten. Er stellt drei indices zu-

---

<sup>1)</sup> Der Titel ist hier sehr gedankenlos abgeschrieben. Während es auf den Titelblättern dieser Schrift heißt : *inest thesauri linguae hebraicae e Mischna augendi particula prima 1825, . . . secunda, . . . tertia 1826*, macht Fürst daraus einen *thesaurus linguae hebr. e Mischna augendi* : ohne sich daran zu stoßen, daß, abgesehen von aller Grammatik, eine drei Universitätsprogramme umfassende Abhandlung von im Ganssen 116 Seiten 4<sup>o</sup> den Namen eines thesaurus empfangen haben sollte.

sammen : einen der aus dem Griechischen und Lateinischen herübergenommenen Worte, deren er 245 (nicht 273 wie Fürst behauptet) aufzählt, womit denn freilich der Begriff des Fremdsprachlichen zu eng begrenzt ist, sodann einen zweiten *index vocum quae in V. T. desiderantur* von über 1700 Worten, während in dem dritten *index die voces hebraicae* mit einander verbunden werden, *quae in Vet. Test. et forma et significatione diversae leguntur*, circa 770 Worte (s. S. 115). — Freilich sind manche dieser Zusammenstellungen etwas zu eifertig und mit zu wenig Kritik gemacht. Namentlich in den *index* Nr. 2 ist manches als hebräisches Sprachgut eingetragen, was aus den verwandten semitischen Dialekten in die Sprache der Mischnah übergang, bisweilen sogar griechische und lateinische Worte, die der Verfasser nicht als solche erkannte, wie z. B. S. 49 sogar *קלמן Italicus* als eine *vox quae in V. T. desideratur* aufgeführt wird.

Doch auf diese Fehler der Ausführung kommt hier wenig an. Die Hauptsache ist, daß er seine Zeit auf eine methodische Behandlung dieser lexikalischen Fragen hinwies und daß er insonderheit, statt wie bisher fast überall geschehen biblisches Hebräisch, Neuhebräisch und die aramäischen Dialekte der Targume und der Talmude durcheinander zu werfen, seine Untersuchung auf die Mischnah beschränkte, richtig erkennend, daß wir eben hier im Wesentlichen hebräisches Sprachgut haben.

Die Sachkenntnisse, welche ihm für eine befriedigende Lösung seiner Aufgabe abgingen, brachte Abraham Geiger hinzu, welcher in seinem Lehrbuche zur Sprache der Mischnah 1845 ein neuhebräisches Glossar gab, welches ausschließlich aus der Mischnah und den Boraita's gesammelt war. Freilich war damit erst ein geringer Anfang gemacht, denn das Glossar bezog sich nur auf die ausgewählten Lesestücke und es umfaßt circa 400 Artikel, so daß es auch in dieser Beziehung dem Leser nicht allsu

bescheiden vorkommt, wenn Geiger ZDMG. XII, 359 das Erscheinen dieses Büchleins mit der Gründung der deutschen morgenl. Gesellschaft und mit der ersten Orientalistenversammlung in Parallele setzt. Immerhin war aber das Gegebene werthvoll und unterschied sich namentlich sehr vortheilhaft von den etymologischen Rasereien mancher Zeitgenossen, wie der Dukes, Rapoport, Sachs, die in jüdischer Bildung wohlbewandert doch keine blasse Ahnung von einer Sprachwissenschaft hatten. Geiger hatte Dialektkenntniss und methodische sprachliche Bildung: das bewahrte ihn vor Unmöglichkeiten wie die leider auch in Levy I, 14 übergegangene Verknüpfung von פָּרְכָּא mit *φάκελος* fasciculus, welche Sachs, Beiträge I, 62 vorbringt, oder der von כָּלִי mit *πόλις*, welche Dukes a. v. 'ב, oder der von רָמָא mit *cadaver*, welche Rapoport Erech Millin S. 16 leisteten. Hätte er das ZDMG. XII, 149 in Aussicht gestellte mischnaitische Wörterbuch wirklich geliefert, so würde sicher der neuhebräischen Lexikographie eine solide Basis geschaffen sein.

Die neuesten Arbeiten auf diesen Gebieten sind bekanntlich die von Jacob Levy in Breslau. Es ist nicht unsere Absicht diese Blätter mit recensirenden Bemerkungen über das Detail dieser umfassenden und so werthvollen Lexica zu belasten. Wir meinen nur es sei wohl an der Zeit gegenüber einer literarischen Erscheinung dieser Art sich einigermassen darüber Klarheit zu verschaffen, an welcher Station wir denn bei der Lösung der großen wissenschaftlichen Aufgabe angekommen seien. Obwohl es uns widerstrebt, bei einem Werke, das so vielen und so großen Nutzen schafft und dessen Verfasser dabei so gediegen und so anspruchslos in seinem Streben ist, auch die Mängel hervorzuheben, so glauben wir doch um der Sache willen auch dieses thun zu müssen.

Ein Umstand, den Levy vor allen seinen Vorgängern voraus hat, ist, daß er das targumische und talmudische

Chaldäisch und das Neuhebräische in unser geliebtes Deutsch übertragen hat. — Wie viele von denen, welche gleichwohl von den Worterklärungen des Aruch wohl befähigt sind Gebrauch zu machen, sind denn in der Lage den Aruch zu lesen — und welchen Nutzen hat es denn heutzutage, wenn diese von Buxtorf, soweit er sie selber verstand, verständlich gemachten Dinge in ein ungenießbares Latein umgesetzt sind? Durch Levy ist der deutschen Wissenschaft zum ersten Mal ein Schlüssel in die Hand gedrückt, der dieselbe in den Stand setzt in den Pardes einzudringen. — Weiter aber hat Levy dem lexikalischen Wirrwarr dadurch wesentlich gesteuert, daß er das targumische Chaldäisch besonders behandelt hat (chaldäisches Wörterbuch über die Targumim. Leipzig 1867. 1868). In dem neuhebräischen und chaldäischen Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim (bis jetzt bis תנ"ך) erschienen) sind ja nun allerdings zwei differente Dialekte (das Neuhebräische und das talmudisch Chaldäische) nebeneinander behandelt, aber ihrer Verwirrung ist durch die nähere Bezeichnung der Worte als neuhebräisch oder als chaldäisch vorgebeugt worden. Leider ist diese Bezeichnung nicht durchgehend gegeben worden, denn wenn auch der Fachmann die Scheidung des Neuhebräischen und Chaldäischen, wie der Verf. in dem Prospecte seines letzten Werkes voraussetzt, leicht vollbringen wird, so ist es doch gut, wenn in einem Wörterbuche, welches zweierlei Dialekte behandelt, durchweg die Scheidung derselben übersichtlich ist. Ein besonderer Vorzug des Werkes liegt aber noch darin, daß der Verf. den bisher fast ganz unberücksichtigten Talmud Jeruschalmi mit in den Bereich seiner Darstellung gezogen hat. — Wie seine Vorgänger so hat sich der Verf. nicht auf das rein sprachliche Gebiet beschränkt. Es ist das bei einem talmudischen Wörterbuche auch wohl kaum möglich. In unzähligen Fällen hängt die Wortdeutung von dem Sachverständnifs ab, es

galt also vielfach falsch erklärte Talmudstellen richtig zu deuten; neben die Wortdeutung tritt daher wie schon beim Aruch vielfach die sachliche Erläuterung, so daß wir in dem Werke zugleich eine Art lexikalischer Realencyclopädie der Talmude haben <sup>1)</sup>. —

Außerdem aber erwartet man in einem solchen Werke eine etymologische Erklärung der betreffenden Worte. Dies ist eine Aufgabe von besonderer Schwierigkeit. Was das Neuhebräische betrifft, so haben wir in einem Theile seines Sprachgutes nichts weiter als eine Weiterentwicklung der Wortbedeutungen des biblischen Hebräisch. Nach dieser Seite hin kann also der rabbinische Lexikograph auf seine Vorgänger in der alttestamentlichen Lexikographie zurückweisen, beziehungsweise an ihre Arbeit anknüpfen. In andern Fällen aber haben wir völlig neues Sprachgut, welches sich in seiner ganzen Erscheinung zwar als durchaus hebräischen Ursprungs erweist, aber im A. T. sich nicht findet, oder auch wir haben aus biblischen Stämmen hervorgehende Neubildungen. In jenem Falle hat die vergleichende semitische Sprachwissenschaft, in diesem die Specialkenntniß der neuhebräischen Grammatik auszuhelfen. Die erstere Disciplin ist eben so bei dem chaldäischen Wortschatz zu verwenden; hier kommen aber noch zahlreiche aus anderen fremden Sprachen, die nicht dem sogen. semitischen Zweige angehören, rein äußerlich aufgenommene Worte hinzu, die oft mehr ein Rathen als ein Deuten nöthig machen. Wenn eine so complicirte Aufgabe nicht von einem Menschen gelöst wird, so ist das gewiß nicht zu verwundern und zahlreiche Irrthümer in den Deutungsversuchen würden auch gar keinen Schaden anrichten.

---

<sup>1)</sup> In dieser Hinsicht beachtenswerthe Nachträge lieferte M. Lattes, *saggio di giunta e correzioni al Lessico Talmudico*. Torino 1879. — Vgl. auch Berliner, *sur Lexikographie des Talmud* (*Magasin f. d. Wissensch. des Judenth.* 1880. I p. 49—58).

Bei Levy indessen, wie wir nur ungern aber von unserem Gewissen gedrängt hervorheben, zeigt sich der große Uebelstand, daß ihm die Etymologie oft ein willkürliches tastendes Combiniren wird, in welchem oft zwei oder mehrere einander diametral entgegenstehende, einander völlig ausschließende Deutungen nebeneinander gestellt werden. Er hält es z. B. für möglich, daß ein und dasselbe Wort könnte aus dem Griechischen oder auch aus dem Arabischen hergekommen sein, er bringt durchaus semitische Worte mit Wortstämmen aus arischen Sprachen in Verbindung, läßt neuhebräische Worte wie eine *χλωρα* halb aus griechisch halb aus hebräisch zusammenwachsen u. dgl. m. Fleischer's einzelne Verbesserungen können so werthvoll sie sind den Mangel der Methode in dem Ganzen nicht ersetzen. So muß gesagt werden, daß nach dieser Seite hin die lexikalische Hauptarbeit noch gethan werden muß. Was dazu gehört sie anzugreifen und wenigstens theilweise zu erledigen, welcher Schatz von sprachlichem Wissen und welche methodische Schulung: das kann man sehen an Lagarde's gesammelten Abhandlungen, 1866, und insbesondere an seinen *Semitica I* 1878, S. 33–68, aus welchen die werthvollsten Verbesserungen für die bereits erschienenen Bände des Levy'schen Wörterbuchs entnommen werden können. — Wir machen z. B. darauf aufmerksam, wie wenig bei אברור die von Levy I, 16 angegebene Ableitung von *ἀβραμ* und wie trefflich die Lagarde's von ابرار, das zur Last Hinzukommende, die Gewichtsulage“ auf die von Levy angeführten Stellen paßt. Für das schwierige נשקר (Levy I, 367) hole man bei Lagarde S. 41 f. unter אשקר Aufklärung. Bei אכור führt Levy I, 73 an Lagarde, ges. Abhdl. S. 18 und 19, läßt aber trotzdem die hier gerügte Vocalisation unverbessert, s. *Semitica I*, 43. Zu Levy I, 104 איר s. die Verbesserung bei Lagarde l. c. p. 45 איר nach pers. andak. Bei אסרנא Levy I, 130 wäre viel wichtiger als

Gesen. thesaur. Lagarde l. c. p. 48. Bei Levy I, 129 wäre כִּפְתָּן Kopfbedeckung der Priester aus Lagarde l. c. p. 49 einzufügen. Bei ארס (Levy I, 172) sehen wir aus Lagarde l. c. p. 50, daß dies Wort von Hause aus „der Pächter“ bedeutet. Und so wäre noch vieles anzuführen, was man bei Lagarde nachlesen wolle sowohl in den eben erwähnten Schriften als in Symmicta II 1880 p. 110 u. a.<sup>1)</sup>, Orientalia II 1880 p. 1—42 und sonst hie und da zerstreut. Jedenfalls wird, wer einmal bei diesem Gelehrten in die Schule gegangen ist, Muth und Lust verlieren, Etymologien leichthin aus dem Aermel zu schütteln.

Im Ganzen wird demnach die Aufgabe der speciell *neuhebräischen* Lexikographie der Zukunft sein: einmal eine sichere, nach streng wissenschaftlicher Methode angelegte Grundlage der Wortdeutung zu gewinnen und sodann an Geiger's Anfänge anknüpfend eine durchgängige Sondernung ihres Materials von dem der aramäischen Dialecte sowohl der Targumim als der beiden Talmude anzustreben. Mag es für den praktischen Gebrauch zweckmäßig gewesen sein beides zu verbinden in einem „neuhebräischen und chaldäischen Wörterbuche“, die wissenschaftliche Erkenntnis wird mehr Gewinn haben, wenn in je drei Wörterbüchern das Neuhebräische der Mischnah und der Midraschim, sodann das sogen. Chaldäisch der Targume und endlich das der Talmude und wiederum der Midraschim<sup>2)</sup> behandelt sein wird. — Die Wortforschung hat hier auf allen Gebieten noch eine verwickelte Detailarbeit vor sich. Für

---

<sup>1)</sup> Was wir sonst zu unserm schmerzlichen Bedauern hier gefunden haben, darf nach unserer Meinung Niemanden hindern von diesem Manne zu lernen, der unserer Zeit zum Lehrer in der Lexikographie der semitischen Sprachen gesetzt ist.

<sup>2)</sup> Ihre Sprache hat keinen einheitlichen Character. Wir finden rein hebräisch geschriebene Stücke in denselben, noch mehr aber herrscht das talmudische Aramäisch vor.

die Behandlung des rein semitischen Sprachgutes dienen Männer wie Fleischer, Lagarde, Noeldeke als Führer; bei den großen Massen der bloß herübergenommenen Worte handelt es sich nicht eigentlich um Etymologie, sondern nur um Identification, aber auch hier müssen die Gesetze der Lautveränderung studirt werden, was in den früheren Versuchen auf diesem Gebiete zu wenig geschehen ist, daher die Worterklärungen hier oft nur ein blindes wildes Herumrathen waren. Wäre z. B. Rapoport überall so methodisch verfahren wie bei **דליל** in *Erech millin* p. 259, so würde er Branchbareres zu Tage gefördert haben. Levy hat auch hier manchen guten Treffer, aber im Ganzen verfährt er noch zu wenig nach festen Principien, immerhin jedoch verdient er auch hier mehr Dank als ihm bisweilen gezollt ist. Neuerdings sind in dem *Lexidion*, welches Güdemann der Friedmann'schen *Pešika rabbati* beigegeben hat (Wien 1890), manche schätzbare Beiträge hiezu geliefert worden. —

Für das talmudische und midraschische Material aber wird jeder zukünftige Lexikograph sich Levy zu Dank verpflichtet fühlen. Wenn man die spärlichen Ansätze, die Buxtorf auf diesem Gebiete bot, vergleicht mit den Massen, die Levy herbeigeschafft hat: wird man den Unterschied merken zwischen einem Hilfsmittel, welches uns einige rabbinische Phrasen erklärt und einem solchen, das uns befähigt, die halachische Discussion zu verstehen.

---



## Die Capitel 27 und 28 des Buches Hiob.

Von Carl Budde.

---

Wenn ich fünf Jahre nach dem Erscheinen meiner Schrift „Beiträge zur Kritik des Buches Hiob“ auf einen wichtigen Punkt der großen Frage nach der Auffassung dieses Buches zurückkomme, so wird man darin nicht übergroße Neigung zu Antikritiken erkennen; aber allerdings haben die direct oder indirect auf meine Arbeit bezugnehmenden Aufsätze, Artikel u. s. w. für unsere Frage eine derartige Wichtigkeit erlangt, daß eine kritische Zusammenfassung der Resultate geboten erscheint. Ich würde dieselbe nicht unternommen haben, wenn ich nicht glaubte, Neues und Förderliches bieten zu können, wie ich denn auch mich gedrungen fühle zu bekennen und zu beweisen, daß ich inzwischen von meinen Gegnern gelernt habe.

Daß ich mich auf die Capitel 27 und 28 beschränke, wird sich in jeder Beziehung als richtig erweisen. Sie sind in meinen Beiträgen am kürzesten behandelt, der Beweis für die Richtigkeit meiner Auffassung ist dort kaum mit einigen Strichen angedeutet, und so hat sich denn auch gegen diesen Punkt vor allen andern der Widerspruch meiner Gegner gerichtet. Eine ganze Monographie hat sich eigens mit diesen Capiteln beschäftigt, und kann ich auch die in dem Titel derselben niedergelegte Ansicht, daß sie den Wendepunkt des Buches Hiob bildeten, mir nicht aneignen, so wird man doch zugestehen müssen, daß sie augenblicklich der Hauptangelpunkt für die Gewinnung der Idee des schwierigen Buches geworden sind. Und endlich: so verlockend mir auch Smend's Zugeständniß

erscheinen mußte<sup>1)</sup>, daß mit meiner Auffassung des Schlusses der Reden Hiob's die Echtheit der Elihureden entschieden sei, so wird doch gerade dieser Abschnitt eine abgesonderte Behandlung zulassen, bei welcher die große Streitfrage der Reden Elihu's ganz außer Betracht bleibt.

Auf andere Abschnitte des Buches Hiob werde ich nur soweit Rücksicht nehmen, als es für das Verständniß *dieser* Capitel nothwendig erscheint; alle die vielfachen Verwahrungen, Widerlegungen, Gegenbeweise, welche mir die Beurtheilungen meiner Schrift an die Hand geben, werde ich ausnahmslos unterdrücken, soweit sie sich nicht unmittelbar auf den Gegenstand dieser Abhandlung beziehen. So gedenke ich meinen Ausführungen die Bedeutung eines ganz selbständigen Beitrages zur Erklärung des Buches Hiob zu sichern, der selbst keines Commentars bedarf, und hoffe, daß ihr Ergebniß das Verständniß der gesammten Reden Hiob's nicht unwesentlich zu fördern geeignet sei. —

Von den Aeußerungen über meine Schrift und der seitherigen Hiob-Literatur darf ich alles außer Betracht lassen, was die Capp. 27 und 28 nicht zum Gegenstand der Controverse macht; ich nenne von Beurtheilungen meiner Schrift die von Stickle (Jenaer Litt.-Z. 1877. Nr. 10), der sich meine Auffassung unbedingt aneignet, Kautzsch (Schürer'sche Lit.-Zt. 1877. Nr. 2), der wesentlich aus dem Prolog gegen mich argumentirt, Reusch (Theol. Literaturblatt 1876. Nr. 26), Kolbe (Beweis des Glaubens. 1877. S. 91 f.), Ferguson (American church review, July 1877, p. 420–434), die in der ev.-luth. Kirchenzeitung (1877, Col. 653 f.), sowie kürzere Erwähnungen; außerdem G. Baur's Artikel „Hiob“ in Riehm's Handwörterbuch.

Dagegen werde ich zu berücksichtigen haben die Kritik

<sup>1)</sup> Stud. u. Krit. 1877. S. 155

meiner Schrift von Smend (Stud. u. Krit. 1878. S. 153 bis 173), die „Antikritik“ von Studer (Jahrb. f. prot. Theologie. 1877. S. 540—560); ferner die Aeußerungen von Wellhausen (Bleek's Einl. 4. Aufl. S. 540 f. vgl. S. 656 und Schürer's Literaturz. 1877. Nr. 7), Reufs, La Bible, Anc. Test. t. VI, 1878; Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments. 1881. S. 278—292; Giesebrecht's oben erwähnte Dissertation: Der Wendepunkt des Buches Hiob, cap. 27. 28, Berlin 1879 (vgl. die Recension von Kautzsch (Schürer's Lit.-Ztg. 1879. S. 470 f.), Delitzsch Artikel „Hiob“ (Herzog Bd. 6 S. 124 ff. 1880), Studer, das Buch Hiob für Geistliche und gebildete Laien. Bremen 1881.

Soweit die mir vorliegende neueste Literatur. Die wichtigsten Stücke für unsere Frage sind ohne Zweifel die von Smend, Wellhausen und Giesebrecht. Nachdem der erste in seiner eingehenden Recension meine Auffassung der vorliegenden Capitel entschieden zurückgewiesen und ihr gegenüber die Delitzsch-Dillmann'sche Fassung ausführlich vertheidigt hatte, war mir natürlich die ganz unabhängige Uebereinstimmung mit Wellhausen's Auffassung sehr willkommen; nur wurde die Freude getrübt durch sein Schlufsurtheil, welches das ganze Stück c. 27, 11 bis 28, 28 für unecht erklärt. In Giesebrecht's Abhandlung fand ich viel mehr Uebereinstimmung mit meiner Ansicht, als ich nach der Einleitung und den Erwähnungen derselben erwartet hätte. Doch bleibt auch hier viel zu berichtigen, und selbst da, wo ich in der Sache mit G. einverstanden bin, werde ich ganz neue Ausführungen nicht umgehen können, weil die eigenthümliche Undurchsichtigkeit seiner Schrift, schon von Kautzsch bemerkt, eine bloße Verweisung auf ihn selten gestattet. Von der älteren Literatur werde ich nach Bedürfnis Gebrauch machen; am eingehendsten werde ich zu berücksichtigen haben die Ausführungen von Delitzsch und

Dillmann, da ich ja auf diese ausdrücklich verwiesen worden bin.

Um den Aufbau der letzten Reden Hiob's recht zu verstehen, wird man gut thun, an die letzte Rede, auf welche er antwortet, anzuknüpfen, da sie ihm doch die Veranlassung giebt, von neuem das Wort zu ergreifen. Die Rede Bildad's nun in c. 25 bringt trotz ihrer großen Kürze und Unselbständigkeit doch zwei Argumente zu ganz klarem Ausdruck : zuerst die Größe und Herrlichkeit Gottes in v. 2 und 3, sodann die allgemeine Unreinheit aller Wesen vor ihm, geschweige denn des Menschen, v. 4—6. Diese letzten Verse enthalten sonnenklar den stehenden Leitartikel der Freundesreden, die Aufforderung an Hiob, vertrauensvoll seine Schuld zu bekennen, hier wie schon in der ersten Rede des ersten Redners (4, 17 ff.) mit dem ermutigenden Hinweis darauf, daß wir ja alle Sünder seien; nur daß hier, nach den schneidenden Entgegnungen Hiob's, die Aufforderung selbst nicht mehr über die Lippen will. Auf das erste Motiv antwortet Hiob in c. 26, indem er nach einer Einführung voll beifsender Ironie (v. 2—4) des Bildad's Schilderung weit überbietet; den Schluß bildet das Bekenntniß, daß wir trotz all des Gewaltigen kaum ein leises Echo von Gottes Gewalt und Herrlichkeit vernommen haben. Die Antwort auf das zweite und wichtigere Motiv der Rede Bildad's, die Aufforderung, seine Schuld zu bekennen, bringt c. 26 nicht, da aber c. 27 eben mit der Abweisung einer solchen Zumuthung beginnt, so muß diese Rede unmittelbar an das Vorhergehende angeschlossen und als Antwort auf c. 25, v. 4—6 (und damit alle identischen Zumuthungen der Freunde) angesehen werden, trotz der neuen Ueberschrift in v. 1, die mit ihrem  $\text{הַכִּי$  zwar nicht geradezu störend, aber doch überflüssig ist. Keineswegs also hebt mit 27, 2 ein bewußt abschließender Monolog Hiob's an : die schuldig

gebliebene Rede Zophar's ist nicht, wie man pflegt, nach c. 26 zu erwarten, sondern erst nach Ablauf dieses Gedankenganges, nach c. 28, 28. Diese Einreihung in die Discussion mit den Freunden ist besonders für c. 27 von Wichtigkeit.

Hiob beginnt nun in c. 27 mit einer Bethuerung, die ihren vorläufigen, ersten Abschluß in v. 4 findet. Denn, so sehr man über Sinn und Beziehung von v. 3 streiten mag, soviel ist doch klar, daß erst mit v. 4 die feierliche Aussage eintritt, der die zwei ersten Verse zur Bekräftigung und Einführung dienen<sup>1)</sup>. Der vierte Vers aber wird mißverstanden, wenn man ihn auf die Vergangenheit bezieht, als Bethuerung der Wahrheit seiner bisherigen Reden, wogegen schon das Tempus (so Ewald und, wie es scheint, Wellhausen); er wird auch mißverstanden, wenn man Hiob präsentisch sagen läßt: „es reden meine Lippen u. s. w.“ und das dann als Bekräftigung für seine *Unschuldsbethuerung* faßt (so Delitzsch und Kamphausen). Vielmehr redet der Vers energisch von der Zukunft, „es sollen“, die scheinbar allgemeine Aussage erhält aber ihre bestimmte inhaltliche Begrenzung in den folgenden Versen: „Fern sei es von mir euch recht zu geben, bis ich verscheide, laß' ich meine Unschuld nicht fahren“ (so u. A. Hengstenberg, Dillmann, Giesebrecht). Er bethuert also nur, daß ersich zu der Lüge, eine Schuld zu bekennen, nie verstehen werde, und knüpft damit unmittelbar an die letzten Zumuthungen Bildad's an. Dabei bleibt es in unmißverständlichem Zusammenhang bis v. 6 incl.; vor allem ist hier von einem ferneren Fest-

<sup>1)</sup> Die Parallele 2 Sam. 1, 9 spricht für die Richtigkeit der von Hirscl, Ewald, Delitzsch, Dillmann u. s. w. vertretenen Uebersetzung: „denn noch ist mein Odem ganz in mir u. s. w.“. Darin ist dann selbstverständlich keine Begründung von v. 2, sondern eine proleptische von v. 4 zu sehen. Die Prolepsis selbst dient mit ihrem Aufenthalt zu noch nachdrücklicherer Betonung des folgenden Verses.

halten der Gerechtigkeit in That und Leben nicht die Rede, sondern nur von der *Behauptung der bisher geübten durch das Wort*.

Aber mit v. 7 stellen sich die Schwierigkeiten ein, mit ihm auch liefs schon Bernstein das unechte Stück beginnen, und dieselbe Ansicht vertritt neuerdings Wellhausen<sup>1)</sup>. Schon der Sinn des kurzen Verses ist ein vielfach umstrittener. Giesebrecht hat der Entscheidung des Streites eine mühsame Untersuchung gewidmet, die leider an Klarheit zu wünschen übrig läfst. In dem Resultat bin ich freilich mit ihm einverstanden. Die alte, besonders seit Ewald öfter wieder aufgenommene Erklärung (so Delitzsch, Dillmann, Hitzig) : „es erscheine mein Feind als schuldig und mein Widersacher als Bösewicht (Sünder, unwahr, ungerecht)“ hat aufser der sprachlichen Schwierigkeit der Auffassung von  $\text{עַל}$  und  $\text{עָלַי}$  vor allem das gegen sich, daß es sich im Vorhergehenden nicht darum handelt, ob in dem Streite Hiob oder die Freunde Recht haben und somit formell Recht bekommen müssen, sondern ob Hiob schwere Sünden begangen habe, und diese doch, *als* es zu einem Streite darüber mit den Freunden kam. Davon geht der Streit in c. 26 aus, und dahin spitzt er sich von 27, 5b an ganz entschieden zu. Auf ein *Unrechtgethanhaben*, nicht ein *Unrechthaben* beziehen sich auch v. 8 ff. Die Auffassung Hirzel's und Wellhausen's, von letzterem in die Motive gekleidet : „gottlos zu sein kann ich nur meinem Feinde wünschen“, trägt dem eben Bemerkten Rechnung, weniger aber dem

---

<sup>1)</sup> Auch Studer setzt, nachdem er in seinem kritischen Aufsatze das eingeschobene Stück einmal mit v. 5, dann wieder mit v. 8 beginnen lassen (vgl. meine „Beiträge“ S. 1), jetzt v. 7 als den Anfang desselben. Uebrigens wird ihm jeder zugeben, daß sich an v. 6 c. 31, 1, wie er thut, vorzüglich anschließen läßt; nur würde dasselbe der Fall sein nach jeder Unschuldsbetheuerung Hiob's, so gleich nach c. 23, 12.

7, und so wird wohl die dem Sinne nach wenig davon abweichende<sup>1)</sup>, dem Wortlaut am besten entsprechende Erklärung Recht behalten: „Es ergehe wie dem Frevler *meinem Feinde*, und *meinem Widersacher* wie dem Uebelthäter!“ (So neuerdings Schlottmann, Kamphausen, Hengstenberg, Renan, Merx, Giesebrecht, auch meine „Beiträge“, S. 8)<sup>2)</sup>. Ehe ich aber nun der Verknüpfung dieses Verses mit den vorhergehenden nachgehe, scheint es zweckmäßig, den Sinn der folgenden Verse 8—10 festzustellen.

v. 8—10 enthalten in einer Reihe von rhetorischen Fragen die als keines Beweises bedürftig erachteten Behauptungen<sup>3)</sup>, daß der רַעַף, der Ruchlose, in articulo mortis keine Hoffnung habe, daß Gott sein Geschrei in der Noth nicht höre, daß er an dem Allmächtigen nicht seine Wonne haben, Gott nicht allzeit anrufen könne. Das vorausgeschickte וְ erweist diese Verse nach dem vorliegenden Wortlaut als Begründung von v. 7: *deshalb* wünscht Hiob nur seinem Feinde das Loos des Frevlers, weil dasselbe so ist, wie v. 8—10 es schildern. Zur Begründung der Auffassung von v. 7, wie Ewald u. s. w. sie bieten, kann freilich v. 8—10 nicht dienen; aber das synonyme רַעַף unmittelbar nach dem רַעַף in v. 7 macht auch eine so verschiedene Wendung des gleichen Begriffs unmöglich. Ein Zurückgreifen des וְ über v. 7 auf v. 6 wird von Well-

---

<sup>1)</sup> Dennoch sollte Schlottmann beide nicht als identisch setzen, indem er die dritte durch die zweite umschreibt (S. 878).

<sup>2)</sup> Die neue Uebersetzung von Studer: „Es gelte mir als Feind der Frevler, der Sünder als mein Widersacher!“ bedarf schwerlich der Widerlegung.

<sup>3)</sup> Die Natur der rhetorischen Frage verkennend meint Giesebrecht S. 9 f., Hiob finde sich selbst hier gleichsam tastend und erst allmählich auf den rechten Weg zurück; er wolle sich selbst durch die Fragen zur Klarheit verhelfen; jede Frage führe ihn tiefer ein und sicherer auf den Standpunkt zurück, der ihm gezieme.

hausen, Studer, Giesebrecht mit Recht abgelehnt. Vor allen Dingen aber fragt sich, ob die Verse den Sinn haben und haben können, den man zu Ehren Hiob's ihnen so oft beigelegt hat: daß Hiob von sich und für die Gegenwart alles das positiv aussage, was er dem אָרַי abspricht<sup>1)</sup>. Ich will diese Ansicht in der stärksten Fassung, die sie durch ihren letzten Vertreter, Smend, erhalten hat, hierhersetzen. „Von entscheidender Bedeutung ist das Bild, das Hiob v. 8—10 von seinem jetzigen Gemüthszustand entwirft. Die Art, in der er dort von seiner unersetzlichen Gottfreudigkeit spricht, ist unmöglich aus einer momentanen Erhebung des Glaubens, sondern nur aus einer Stimmung zu begreifen, die in ihm jetzt endgültig die Oberhand gewonnen hat und die ihn in der That bis zum Ende seiner Reden nicht verläßt.“ (S. 155.) Smend will aus der Haltung dieser Stelle auf den weiteren Zusammenhang schließen; woraus aber erschließt er diesen Sinn der Stelle selbst? Hiob sagt mit keinem Worte, daß er das könne, was er dem אָרַי abspricht, nicht einmal ein schlichtes אָרַי weist darauf hin. Aus dem Zusammenhang also müßte dieser Sinn erschlossen werden, und das bliebe zu untersuchen. Wo Hiob zuletzt von Gott geredet hat, 6 Verse vorher in v. 2 des Capitels, schwört er bei „dem Gott, der ihm sein Recht entzogen, dem Allmächtigen, der seine Seele betrübt hat“. Wo bleibt da die Gottfreudigkeit, wo das Bewußtsein, daß Gott sein Gebet erhört? Smend sagt weiter: „Wie er von da aus ohne einen ganz besonderen Zwischenfall zu dem bitteren Sarkasmus, den Budde in cap. 28, 28 findet, gelangen könnte, ist rein unerfindlich“. — Vielmehr sollen jene beweisen, durch welchen Zwischenfall Hiob von v. 2 bis v. 8 von

<sup>1)</sup> Selbst Wellhausen giebt das mit einem „das scheint allerdings v. 7—10 der Fall“ zu und erklärt es dann für einen nur nebensächlichen Zug. Vgl. auch Reufs La Bible zu v. 10.



jener im Schwur ausgesprochenen Behauptung aus, daß gerade Gott ihn als Frevler erscheinen lasse, zu der Gottesnähe und Gottesfreudigkeit gelangt sein soll, die sie in v. 8—10, ohne jede Stütze im Wortlaut, ausgedrückt finden. Fehlt dieser Zwischenfall, wie thatsächlich der Fall ist, so bleibt es bei der Gottesferne von v. 2, und ein Umschlag der Stimmung ist für meine Auffassung von c. 28, 28 nicht nöthig. Dieselbe Seelenstellung Hiob's zu Gott ist aber in ununterbrochener Kette rückwärts zu verfolgen. Man vergleiche zu der Hoffnung im Tode Stellen wie 21, 25. 19, 10 b. 17, 13—16. 14, 19, dazu 16, 22. 10, 21 f. 7, 9 f.; zu dem erhörlichen Anrufen 23, 3 ff. 19, 7. 9, 16 neben allen Stellen, die implicite dasselbe sagen; zu der Wonne an Gott 23, 15 f. 9, 27 f. 7, 14 ff., ferner 19, 6. 8—12; 17, 4. 6 ff.; 16, 7 ff.; 13, 24 ff.; cap. 9; 6, 4; zu 27, 2 speciell 19, 6; 9, 20. Solchen schlagenden Stellen steht allerdings eine Reihe von anderen gegenüber, die nach Smend's Ausdruck (S. 162) im Sinne des Dichters „aufs stärkste seine Bewährung hervorheben“. Er nennt 14, 13 ff. 16, 18 f. (so ohne Zweifel statt „8 f.“). 17, 9. 19, 25 ff. Diese Aufzählung bedarf einer Sichtung. Cap. 14, 13 ff. enthalten nur den frommen Wunsch, daß noch eine Hoffnung erlaubt sein möchte, insofern es etwa in Gottes Macht und vielleicht seinem Willen stehe, Hiob auch *nach* dem sicher bevorstehenden Tode seine Gnade wieder zuzuwenden; aber dieser Gedanke wird als müßiges Hirngespinnst von v. 18 an entschieden zurückgewiesen und dient nur wie der Traum des Hungrigen, er äße (Jes. 29, 8), die Hoffnungslosigkeit um so empfindlicher auszudrücken. Ferner macht Smend (wie schon Delitzsch<sup>1)</sup>) viel zu viel aus 17, 9. Bezieht man das Wort, was doch nicht unanfechtbar, unmittelbar und einzig auf Hiob, so besagt es dennoch keineswegs, daß „seine Frömmigkeit mehr als zuvor er-

<sup>1)</sup> Vgl. auch Herzog, Bd. VI S. 128.

starke“, sondern daß *er* es thue, und zwar als Gerechter, als solcher, dessen Hände rein sind, mit irgend welcher Beziehung auf diese Eigenschaften, sei es nun, daß er sich dieselben handelnd auch in Zukunft bewahren, oder — was wohl wahrscheinlicher — daß er von der *Behauptung* derselben nicht lassen will. Ob aber nicht der Vers im Zusammenhang mit dem vorigen, der schwerlich mit Merx (vgl. Delitzsch) in das Gegentheil zu verbessern ist, eben *andere* Gerechte meint, denen der *leidende* Gerechte ein erbauliches und bestärkendes Schauspiel bietet (so Hitzig) oder wenigstens bieten sollte (so Hengstenberg), ist wohl zu erwägen<sup>1)</sup>. In keinem Falle sagt der Vers etwas aus über Hiob's gegenwärtige Seelenstimmung und speciell sein Herzensverhältniß zu Gott; denn an der Gerechtigkeit kann er im Handeln und wird er in jedem Falle behauptend für die Vergangenheit festhalten, auch wenn Gott selbst, wie er auch in diesem Capitel behauptet, unter seinen Feinden ist, ihn nicht erhört, ihm keine Hoffnung läßt, ihm keinen Grund zur Freude giebt. Die Stelle kommt also für unsere Frage gar nicht in Betracht. So bleiben die Stellen c. 16, 18 ff. (nebst 17, 3) und c. 19, 25 ff., und diese glaube ich sammt ihrer Vorbereitung in den vorhergehenden Capiteln auf S. 24 ff. meiner Schrift nach Gebühr gewürdigt zu haben. Sie besagen zunächst (in 16, 18 f.), daß Gott (als allwissend) um seine Unschuld wisse und sie bezeugen *könne* (vgl. auch 10, 7); sodann enthalten sie die *Bitte*, daß Gott sich zu dieser Zeugnenschaft und damit Entscheidung herbeilassen *möge* (16, 20 f. 17, 3), und endlich schwingt sich Hiob zu der *Zuversicht* auf, daß Gott dies wirklich einst thuen *werde* (19, 25 ff.). Aber Hiob erwartet von Gott vor allen Dingen, daß er zwischen Hiob und *Gott* entscheide (16, 21a), daß er sich bei Gott für Hiob verbürge (17, 3), vgl. dazu 9, 33. Damit

<sup>1)</sup> Cap. 17 ist voll von ungelösten Schwierigkeiten.

ist in unvergleichlich kühner Weise gerade der Zwiespalt in der Seele Hiob's gekennzeichnet zwischen den *Erfahrungen* der Gegenwart, die in das Gefühl der Gottverlassenheit auslaufen, und der unabweisbaren *Forderung*, daß Gott ein anderer sei und sich einst als solcher offenbaren müsse. Ueber den gegenwärtigen Gemüthszustand Hiob's lassen auch sie keinen Zweifel: von dem, was man aus 27, 8—10 herauslesen will, bieten sie gar nichts<sup>1)</sup>. Es fehlt demnach *vor* jener Stelle an jedem Belege für die Möglichkeit einer solchen Gemüthsverfassung, aber keineswegs *nach* derselben, wie Smend behauptet, an dem Beweise für das gerade Gegentheil. Wohl möchte ich wissen, wie man mit der „unzerstörbaren Gottfrendigkeit, Gottvertrauen“, der „inneren Seligkeit“, die nun „endgültig in ihm die Oberhand gewonnen haben und ihn bis zum Ende seiner Reden nicht verlassen“, wie man damit die Aufforderung an Gott zu erscheinen in c. 31, 35—37 vereinigen will. Den Meisten unter denen, die eine wesentliche Beruhigung Hiob's schon vor c. 32 eintreten lassen, scheint diese Schwierigkeit kaum zu vollem Bewußtsein gekommen zu sein.

85) „O hätte ich einen, der auf mich hörte!

Sieh da ist mein Zeichen (Unterschrift), der Allmächtige erwiedere mir!

Und (o hätte ich) die Schrift, die mein Gegner geschrieben!

86) Fürwahr, ich wollte sie auf meiner Schulter tragen,

Wie eine Krone mir umwinden!

37) Die Zahl meiner Schritte wollte ich ihm kundthun,

Wie ein Fürst ihm nahetreten!“<sup>2)</sup>

Hier ist doch wahrlich Gott nicht Hiob's Freund, an dem er seine Wonne hat, nicht sein Helfer, den er in der

<sup>1)</sup> Ich bemerke ausdrücklich, daß Sm. diese Stellen nicht bei Gelegenheit der Besprechung von 27, 8—10 anzieht; jedenfalls aber wären sie die einzigen, die man als Analogieen jener Auffassung berücksichtigen könnte.

<sup>2)</sup> Ich citire absichtlich nach Dillmann, bemerke aber, daß ich selbst 85 c als Object zu v. 86 ziehe; wie Hitzig u. s. w.

Noth erfolgreich anruft, sondern sein Gegner, den er zum Rechtsstreit herausfordert, den er nicht anruft, sondern über den er triumphirt. Dafs dabei von innerer Seligkeit nicht die Rede sein kann, liegt ja auf der Hand, vielmehr ist die Richtung der Worte ganz wie ich auf S. 40 sagte, die der Action gegen Gott. Auch die Errungenschaft von c. 19, 25 ff. ist für den Augenblick wenigstens preisgegeben, während die Stelle mit c. 27, 2 im vollkommensten Einklang steht. Der Schein einer gewissen Fassung und Ruhe (vgl. z. B. Giesebrecht S. 36 f.) beruht darin, dafs hier der Schmerz zurücktritt vor der Freude über den im Geiste ausgemalten Triumph; aber solch wilder Freude wird man doch keinen ethischen Werth beilegen wollen. Abschwächen hilft hier nichts, so wenn Giesebrecht sagt, es sei gewifs nicht unabsichtlich, dafs der Dichter Hiob nicht mit der Aufforderung an Gott das 31. Capitel beschliessen lasse, sondern ihn, *gleich als wäre es ihm gar nicht Ernst mit jener Appellation*, sofort wieder in die vorhergegangenen Betheuerungen seiner Unschuld zurückfallen lasse. Was er gesagt, macht Hiob nicht ungesagt, am wenigsten vor Gott: das hätte nur der Dichter gekonnt, wenn er — v. 35—37 nicht geschrieben hätte<sup>1)</sup>. Auch die Unechtheit von v. 37, wie sie Hitzig vertritt, würde an der Sache nichts ändern; doch sind seine Argumente dafür hinfällig. Hier könnte nur ganz andere Auffassung des Textes Luft schaffen, und die haben Delitzsch und Studer versucht. Beide wollen in dem *איש ריבי* nicht Gott, sondern einen oder mehrere menschliche Gegner finden. Da soll bei Delitzsch „der Allmächtige antworte mir“ bedeuten „der Allmächtige entscheide“; 35 c, 36 soll von der An-

<sup>1)</sup> Mir ist mit Delitzsch, Merx u. s. w. das wahrscheinlichste, dafs v. 38—40 von anderer Stelle hierher gerathen sind, am besten nach v. 12 einzurücken. Doch verwahre ich mich dagegen, darauf irgend etwas zu bauen.

klageschrift der Freunde gemeint sein, in v. 37 dieselbe dritte Person Gott, den Schiedsrichter, bezeichnen. Ich bemerke dagegen nur, daß, wo im Buche Hiob von einem Streit (רִיב) und Gegner Hiob's die Rede ist, Gott gemeint ist, so 40, 2. 10, 2. 9, 3. 13, 19. 23, 6. 33, 13; ausgenommen sind nur 31, 13, wo ganz allgemein von früheren Klagen der Knechte und Mägde gegen ihn die Rede ist, und 13, 8, wo er sagt, daß die Freunde zu Gunsten des eigentlichen Gegners, Gottes, in den Streit eingreifen. Dazu vgl. mit anderen Ausdrücken noch 19, 22. 27, 2. 10, 17. 16, 9. 13, 19 ff. Auch wo der Gedanke eines Schiedsrichters auftritt, wird einer zwischen Gott und Hiob verlangt (9, 32 f.), Gott selbst soll *dies* sein (16, 21 a. 17, 3), und erst in zweiter Linie auch zwischen Menschen schlichten (16, 21 b). Studer übersetzt einfach: „Daß Jemand mich hört' und spräche: „Hier meine Unterschrift, so Gott mir helf!““, d. h. Hiob fordere Jeden, der etwa Schlimmes von ihm wisse, auf, ihn nur öffentlich zur Verantwortung zu ziehen. — Die Begründung dieser originellen Auffassung hat er mir schon in seiner Antikritik u. A. versprochen (S. 560), er bietet dafür aber nur die Versicherung, daß der Text schwierig sei und sehr verschieden erklärt werde. Wer die Hiob-Literatur durchsieht, wird das schwerlich zugeben. — Solche gescheiterte Versuche aber bezeugen lauter als alles andere, daß mit c. 31, 35—37, d. i. mit dem Schlusse der Reden Hiob's, eine eingetretene Beruhigung und Gottfreudigkeit in grellem Widerspruch steht. —

Wenn aber c. 27, 8—10 dies nicht bedeuten, was ist dann ihr Inhalt? Zunächst nichts weiter, als was ich oben angegeben, die strikte Leugnung alles des Angeführten von dem אֱלֹהִים. Er ist unglücklich, weil er das nicht besitzt, noch *jedemal* besitzen kann, was den Menschen allein glücklich macht: ein Freundschaftsverhältniß zu seinem Gott. Und darin ist keinerlei sachlicher Widerruf selbst c. 21

gegenüber enthalten, da er auch dort den  $\psi\psi\eta$  als völlig gottentfremdet darstellt (v. 14 f.). Wohl aber liegt ein Widerruf in der Beurtheilung vor, insofern Hiob nun, in c. 27, in dieser Gottentfremdung eine innerliche Unglückseligkeit anerkennt, die durch kein äußeres Wohlergehen aufgewogen werden kann<sup>1)</sup>. Natürlich muß nun, wer in diesem Mangel Unglückseligkeit sieht, auch andere Leute kennen, denen es nicht so geht, ja ich gestehe zu, daß er an sich selbst die entgegengesetzte Erfahrung muß gemacht haben. Und wer will leugnen, daß das bei Hiob der Fall ist, da er ja in ungetrübter Gottesfreundschaft erwachsene Söhne und Töchter gesehen hat! Alle Beweise dafür ersetzt das positive Gegenstück zu 27, 8—10, c. 29, 2—5, wo er es mit klaren Worten aussagt, nur indem er zugleich beklagt — daß es jetzt nicht mehr so ist, vielmehr umgekehrt (30, 19—23). Wie man diesen Stellen gegenüber von gegenwärtiger, von nun an unzerstörbarer Gottfreudigkeit und Seelenfrieden reden kann, ist mir ganz ungreiflich<sup>2)</sup>. Will man also den Inhalt von v. 8—10 sammt dem positiven Hintergrund dialektisch scharf fassen, so wird die Formel etwa lauten: „Während der Gottlose kraft seiner Gottlosigkeit des eigentlichen inneren Glückes nothwendig entbehren *muß*, *kann* der Gerechte, Fromme desselben theilhaftig werden“, und daraus ergiebt sich der Schluß, daß der einzige Weg zum Glück in der Frömmigkeit gegeben ist. Daß auch sie nicht volle Bürgschaft für das Glück gewährt, muß Hiob leider eben jetzt erfahren; aber das ist ja eben das Räthsel, was ihn quält, das Dilemma, in dem er steckt: die Erfahrung früherer

<sup>1)</sup> In der hypothetischen Einführung von  $\psi\psi\eta$  (v. 9) liegt auch keine Correctur von c. 21, da auch dieses schon in dem  $\psi\psi\eta$  (v. 17) dafür Raum läßt.

<sup>2)</sup> Vielmehr ist Studer ganz in seinem Rechte, wenn er die Verse 27, 7—10, so aufgefaßt, eben darum für unecht erklärt (Comm. S. 118 f.).

keiten kann dadurch nicht ausgewischt werden<sup>1)</sup>. Also derselbe innere Zwiespalt bei Hiob, wie wir ihn überall beobachten.

Es fragt sich nun weiter, ob und wie die richtig verstandenen Verse 7—10 mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang zu bringen sind, und daran hängt nicht weniger die Echtheit oder Unechtheit des ganzen Stückes, da andere Merkmale der Unechtheit mit Grund nicht angeführt werden können.

Vers 6b enthält, wie Wellhausen richtig formuliert, die kategorische Behauptung: „*ich bin nicht gottlos*“, oder noch richtiger in eigentlicher, in die Gegenwart auslaufender Vergangenheit: „*ich bin nicht gottlos gewesen (bis zu dem Zeitpunkt, wo dies in Frage gestellt wurde)*“. Aber in der Behauptung, daß er niemals gottlos gewesen, liegt doch zugleich auch die Aussage, daß er nie begehrt habe gottlos zu sein, daß er nie habe gottlos sein *mögen*. Die Zumuthung der Freunde, daß er ein Gottloser sei, die Abweisung dieser Zumuthung seinerseits, zwingt ihn doch, mit diesem Gedanken sich zu beschäftigen, sich in die Möglichkeit solcher Existenz hineinzudenken. Und sobald er das gethan, sträubt sich sein Innerstes dagegen, es wäre das schrecklichste Loos, das er sich denken kann, wie er schlimmer keines seinem Feinde wünschen könnte. „*Niemals bin ich ein Frevler gewesen; könnte ich doch meinem Feinde nichts schlimmeres wünschen!*“ Ist denn das ein so unvollziehbarer Gedankensprung? Wellhausen sagt, daß man sich die Folgen der Gottlosigkeit nicht schlimm genug vorstellen könne, sei gar kein Beweis dafür, daß man nicht gottlos sei oder gewesen sei. Gewiß nicht, aber von einem Beweise für seine Unschuld ist hier auch gar nicht die Rede. Nur wenn man das *v* von v. 8 zu

<sup>1)</sup> Im Ganzen richtig hierzu Hengstenberg S. 164.

<sup>2)</sup> Ich umschreibe hier absichtlich Wellhausen's Auffassung.

v. 6 zieht, entstände wenigstens der Schein, aber das dient ja eben v. 7 zur Begründung. Wellhausen glaubt die Einschiebung von v. 7 ff. daraus begreifen zu müssen, daß man in v. 1—6 den *moralischen Vorsatz* zu finden geglaubt, trotz allem an der Praxis der Frömmigkeit festzuhalten. Darin wäre Sinn und Verstand, wenn v. 8—10 sagen wollten: „*denn* ich werde mich wohl hüten, meinen jetzigen beneidenswerthen Gemüthszustand mit dem eines Gottlosen zu vertauschen“. Daß der Wunsch in v. 7, das *et* etwas nicht Wirkliches enthält, zwingt doch nicht zu dem Rückschluss, daß die Aussage, womit er verknüpft ist, sich auf die Zukunft beziehen müsse. Den Wunsch in v. 7 — abgesehen davon, ob es als ernstgemeinter Wunsch zu fassen ist — hätte Hiob früher reichlich mit demselben Recht, mit derselben Wahrscheinlichkeit ausgesprochen. Bei richtiger Auffassung von v. 8—10, unter Annahme der Wellhausen'schen Uebersetzung von v. 7. ist deshalb der logische Zusammenhang des Stückes ausreichend gesichert.

Einen etwas größeren Gedankenschritt verlangt die oben vertretene Auffassung von v. 7: „Es ergehe wie u. s. w.“<sup>1)</sup>. Denn dem „*ich bin kein Gottloser*“ tritt dann nicht ein „*es sei ein Gottloser*“ gegenüber, das erst in v. 8—10 durch das Ergehen desselben motivirt würde, sondern sogleich würde dem Feinde das *Ergehen* angewünscht. Aber selbst dieser Schritt bleibt, wenn auch groß, doch möglich, da es auf das Ergehen des Gottlosen ankommt und eben dies Hiob derart abstößt. Aus einem Mißverständniß der vorigen Verse kann dieser Sinn so wenig erklärt werden als der andere.

Aber während ich entschieden festhalte, daß der vorliegende Text keinerlei Widerspruch enthält, sondern einen guten Gedankenzusammenhang bietet, bin ich dennoch zu

<sup>1)</sup> Vgl. die umgekehrte Meinung bei Giesebrecht S. 8.



der Ueberzeugung gekommen, daß derselbe einen Eingriff erlitten hat, und ich bin den Gedanken des Buches Hiob lange und eifrig genug nachgegangen, um auch diese Vermuthung der Beurtheilung Anderer übergeben zu dürfen. Ein Wunsch wie der in v. 7 pflegt nicht so bedächtig und ausführlich begründet zu werden, wie das in v. 8—10 der Fall ist; gewöhnlich schließt er jäh ab und wirkt eben durch das Abbrechen auf dem Gipfel der Rede. Ferner haben wir oben gesehen, daß den Versen 8—10 allerdings die gegentheilige Erfahrung Hiob's in seinem früheren Leben, die Erinnerung an seine damalige Glückseligkeit zu Grunde liegt; von seinem früheren, bisherigen Leben reden aber auch die Verse 2—6, und zwar von seinem sittlichen Verhalten, das dem des Frevlers in v. 8—10 ebenso entgegengesetzt war, wie sein damaliges Verhältniß zu Gott (vgl. c. 29, 2 ff.) dem des Frevlers. Schließt man daher v. 8—10 mit Uebergang von v. 7 unmittelbar an v. 6 an, so wird der Sinn zwar kein anderer, wohl aber die Beziehung und Verwendung. Der Entschluß, an der Behauptung seiner Unschuld und Gerechtigkeit festzuhalten, ist der Sache nach gleichbedeutend mit dem Satz: ich bin stets gerecht gewesen, und in negativer Fassung schließt dieser Satz wirklich das Ganze: „mein Herz tadelt keinen meiner Tage. Denn was ist die Hoffnung des Gottlosen, wenn u. s. w.“ Das ist dann wieder kein *Beweis* für seine Gerechtigkeit, wohl aber Angabe des Grundes, weshalb er an jedem Tage von neuem unverbrüchlich seine Gerechtigkeit bewahrt hat. „Wie hätte ich auch sündigen sollen, da mir bewußt war, welch schreckliches Loos des Gottlosen wartet!“ Zu v. 2—6 findet sich die Ausführung, der Commentar gleichsam in c. 31, und dasselbe Capitel bietet eine Reihe von sicheren Belegen für den angeführten Gedankengang. Dieselben rhetorischen Fragen über die Folgen, die diese oder jene Veründigung für ihn hätte haben müssen, mit  $\text{וְיָדַע}$ , im weiteren Verfolg mit  $\text{וְיָדַע}$  ein-

geleitet, finden wir in v. 2—5 und v. 14 f.; dieselbe Sache in positivem Ausdruck, mit ׀ eingeleitet in v. 11 f. (ähnlich v. 28) und v. 23. Diese stehende Folgerungsweise des c. 31 würde in unserem Zusammenhang genau ebensogut am Platze sein, und damit wäre ein vortrefflicher Fortschritt und viel einschneidendere Wirkung für v. 8—10 gesichert. Mit der Ueberschau über die vergangenen Tage, mit der Gerechtigkeit, die von ihnen behauptet wird, taucht auch die Erinnerung an seine damalige Glückseligkeit auf und die Ueberzeugung von der innersten Unseligkeit des Gottlosen, die ihn, Hiob, stets behütet hat vom rechten Pfade abzuweichen. Denkt er daran, so kann er nur seinem Feinde das Loos des Gottlosen anwünschen. So bildet v. 7 den abschließenden Gipfel dieser Gedankenkette, und man wird, wie mir scheint, zugeben müssen, daß v. 7 nach v. 10 noch weit besser am Platze wäre. Ein Grund, weshalb er umgestellt sein könnte, ist unschwer zu finden. Da v. 7 das Ergebnifs von v. 8—10 enthält, so sind diese Verse, die obendrein mit ׀ beginnen, allerdings die Begründung desselben, während viel weniger auf der Oberfläche lag, inwiefern v. 6 durch 8—10 begründet werde. Die Begründung aber schien dem begründeten Satze nachfolgen zu müssen. Kam dazu etwa noch eine andere Auffassung von v. 7, in der Weise Wellhausen's oder auch Ewald's, so schien der Vers sich um so besser unmittelbar an v. 6 anzuschließen und die Umsetzung war nach allen Seiten gerechtfertigt.

Die Richtigkeit meiner Vermuthung wird aber daran zu prüfen sein, ob sich die folgenden Verse von v. 11 an gut an v. 7 anschließen. Vers 11 beginnt mit אָדָה אֶתְכֶם, „ich will *euch* belehren“, ohne jedes bindende Wort, mit einem ganz neuen Motiv. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wird nach der vorliegenden Versfolge dadurch gesichert, daß auch der folgende Abschnitt von dem Loos des Frevlers handelt. Geht aber v. 7 unmittelbar

vorher, so ergibt sich auch die andere, unmittelbarere Anknüpfung, daß soeben von anderen Personen, dem Feind und Widersacher, die Rede war, und nun Hiob seine Rede, die dem Vorigen inhaltlich entspricht, an „die Freunde“, seine jetzigen Widersacher, richtet. Damit ist keineswegs gesagt, daß schon v. 7 unter Feind und Widersacher die Freunde gemeint seien, wie z. B. Renan erklärt; wohl aber wird der Blick Hiob's eben durch diese Worte in sehr begreiflicher Gedankenverknüpfung auf die Freunde geleitet und so auf sie die Nutzenanwendung gemacht. —

v. 11 ff. beginnen also einen neuen Abschnitt. Nun habe ich auf S. 9 meiner Schrift v. 11 f., die Ankündigung, daß er sie belehren wolle, als die ironische Einführung eines Rollentausches bezeichnet, wie Hiob diesen auch in c. 12 und 26 vorgenommen habe. Von Giesebrecht werde ich (S. 11) zurechtgewiesen, daß das unmöglich sei, weil der Dichter nicht, nachdem er in v. 11 einen guten Ansatz zur Ironie gemacht, in v. 12 so ungeschickt aus dem Scherz in den Ernst verfallen könne. Ganz neu ist mir in dieser Widerlegung, daß Ironie Scherz sei: ich habe geglaubt, daß Ironie an sich stets Ernst sei und nur mißbräuchlich oder sehr behutsam auch im Scherze Verwendung finde. Der Sachverhalt läßt sich einfach feststellen. Der nächste Abschnitt, der Aussagen Hiob's enthält, ist v. 13—23, er muß also als Bethätigung der Ansage in v. 11 ff. angesehen werden. Nun aber enthält dieser Abschnitt mit anderen Worten sachlich nichts anderes, als was jeder der drei Freunde zu wiederholten Malen gesagt hat, daß der Frevler untergehe; er ist *genaue Parallele* zu 5, 3 ff. 15, 20 ff. c. 22 passim; 8, 11 ff. 18, 5 ff. 11, 20, 5 ff. Ist also das  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  nicht ironisch gemeint, so muß angenommen werden, daß Hiob alle jene Stellen vergessen hat und der harmlosen Ueberzeugung lebt, den Freunden hiermit ganz neues zu sagen. Da er aber in v. 12 ausdrücklich sagt :

„Siehe, Ihr selbst habt es alle gesehen“, so geht auch das nicht an. Nun will ja aber Giesebrecht dem  $\text{מִרְאֵה}$  auch noch cap. 28 unterordnen. Als Beweis dafür führt er an, daß mit den „Erweisungen und Absichten Gottes“, die Gegenstand der Belehrung sein sollen, nicht das böse Geschick des Frevlers *allein* gemeint sein könne. Aber ist das letztere darum weniger  $\text{לֹא יָדָא$  und  $\text{עַם שְׂרָי}$ , weil Gott noch mehr als das zu thun und im Sinne hat? Würde denn andererseits durch v. 13—23 + c. 28 die ganze Summe gedeckt, und kündigt Hiob mit dem  $\text{מִרְאֵה}$  ein vollständiges System der Theologie an? Und wenn ferner Giesebrecht den Beweis führt, daß  $\text{מִרְאֵה}$  auch von „unsinnlicher Beobachtung“ stehen, daher 12a auch c. 28 mit in sich begreifen könne, so folgt daraus ja nach seiner Ansicht, daß er, Hiob, den Freunden mit c. 28 ebensowenig etwas Neues sagt als mit 27, 13 ff. Zudem ist cap. 28 durch das  $\text{וְ}$  in v. 1 dem Vorigen nicht bei- sondern untergeordnet, die neue Thatsache, die Hiob lehrt, bliebe also immer in v. 13—23 zu suchen, wenn man nicht den Zusammenhang geradezu formuliren wollte: „der Frevler muß *darum* untergehen, weil —“ und damit geriethe Giesebrecht unrettbar in Delitzsch-Dillmann'sches Fahrwasser, wogegen er sich doch S. 42 ff. wehrt<sup>1)</sup>. Dasselbe folgt schon daraus, daß G. mit v. 11 einen so scharfen Abschnitt macht (S. 13. 45). Denn inwiefern v. 12 „deutlich genug andeuten soll, daß Hiob mit der Anerkennung des göttlichen Strafverhängnisses über den Frevler keineswegs gewillt ist, die Behauptung seiner eigenen Unschuld fahren zu lassen“ (S. 46), gestehe ich nicht zu begreifen.

<sup>1)</sup> Eine scharfe Darstellung der Sachlage von jener Seite vgl. bei Smend S. 156, der richtig bemerkt, daß  $\text{לֹא יָדָא}$  und  $\text{עַם שְׂרָי}$  unmöglich die  $\text{חֲכֵמָה}$  von c. 28 bezeichnen könne, vielmehr dieses Capitel nur als Begründung der vorhergegangenen Belehrung zu begreifen sei.

Der unausgesprochene, unbewusste Grund, weshalb 28 noch dem אורה untergeordnet wird, ist vielmehr eben er, daß man v. 13—23 als Belehrung der Freunde überhaupt nicht zu begreifen vermag und deshalb c. 28 in Wahrheit nicht hinzunimmt, sondern dafür einsetzt. Das lobt Riehm (bei Giesebrecht S. 46) zu, im Grunde aber G. ebensogut, wenn er S. 45 sagt, daß der Inhalt von v. 13—23 ein Postulat sei, das, von den Freunden nicht stritten, die schlichte Anerkennung von Seiten Hiob's forsetze<sup>1)</sup>. Dann aber steht das אורה falsch und müßte richtig vor c. 28, 1 stehen; in dem doch so energisch auf den Doppelpunkt folgenden v. 13—23 wäre eine schwere Nachlässigkeit des Dichters zu erkennen. Wenn aber umkehrt Giesebrecht meint fragen zu müssen, warum denn meine Auffassung richtig sei, das אורה ארכב ביד אל in der Mitte des Capitels und nicht zu Anfang stehe, so antworte ich: „Weil es nur auf v. 13—23 sich bezieht, weil es eben ironisch gemeint ist.“

Ich gehe von v. 12 aus. Das חיותה in 12a kann sich nur auf das Geschick des Frevlers beziehen (vgl. auch die örtliche Uebereinstimmung mit 15, 17. 5, 3); darum aber kann v. 12 b nicht denselben Inhalt des Verhaltens oder Lebens der Freunde haben. Denn was sie, die Freunde, erschaut, was er, Hiob, anerkennt, das dürfen sie auch mit Recht denken und sagen, während Hiob ihr Verhalten gerade darum tadelt, weil sie doch wissen, daß es dem Frevler schlecht ergeht.

Dieser Causalzusammenhang wird nun von Vielen (ich nenne Ewald, Delitzsch, Kamphausen, Dillmann, Lengstenberg, wahrscheinlich auch Smend) so auf-

<sup>1)</sup> Nur zu erwähnen brauche ich die kühne Lösung Hitsig's, er v. 13—23, die auch er als Belehrung der Freunde nicht verstehen kann, als angeführte Rede der Freunde ansieht, vor der dem Sinne nach ein לאמר zu ergänzen wäre. So tritt dann in der That erst mit c. 28 die Belehrung ein.

gefaßt, daß die Freunde eben *weil* sie so gut mit dem Schicksal des Frevlers vertraut seien, nicht eine so falsche Anwendung davon auf Hiob's Lage machen sollten. Sofern diese Auffassung sich auf die andere stützt, daß in v. 8—10 Hiob's Gemüthsverfassung der der Frevler als Unterscheidungszeichen gegenübergestellt werde, so ist sie damit oben widerlegt. Aber selbst wenn Hiob sich einer solchen inneren Seligkeit bewußt wäre, könnte er doch wahrlich von den Freunden nicht verlangen, daß sie das sähen; zudem wird das  $\text{דָּרָוּ$  damit falsch rückwärts auf 8—10 statt vorwärts auf 13 ff. bezogen. Macht man aber, wie Hengstenberg thut, mit der Beziehung auf diese Verse Ernst, so verliert der Vers jeden vernünftigen Sinn. Denn daß die Freunde um das schlimme Schicksal des Frevlers wissen, ist doch kein Grund, aus dem schlimmen Schicksal eines Menschen *nicht* auf begangenen Frevel zu schließen (vgl. richtig Schlottmann S. 374 und Wellhausen S. 541). Der Vers müßte dann umgekehrt heißen: „Ich habe das ja freilich auch *gesehen* und gebe es zu: *aber* warum müßt Ihr u. s. w.“. Vollends unmöglich ist es, mit Delitzsch auch in v. 13—23 noch Merkszeichen zu finden, wodurch der Unterschied selbst des äußeren Ergehens Hiob's von dem des Frevlers erkennbar würde (vgl. dagegen sehr gut Wellhausen S. 540). — Die einzig mögliche Auffassung von v. 12 bleibt die schon von Raschi gegebene, von Schlottmann vertretene, daß Hiob v. 13—23 den Freunden selbst als Warnung entgegenhält. Durch ihr auf ganz eiteln, unwahren Grundlagen beruhendes Raisonniren (vgl. zu dem  $\text{כִּלְכִּלְךָ$  Schlottmann, auch c. 21, 34) verständigen sich die Freunde wirklich und ziehen so die Strafe des Frevlers auf ihr Haupt herab, die Hiob in v. 7 im Affekte seinen Feinden angewünscht hat. Da in dem Unrecht gegen Hiob alles Reden der Freunde gipfelt und im Grunde davon ausgeht, so kann dies Unrecht mit einem allgemeinen

Ausdruck bezeichnet werden, der das ganze Verhalten der Freunde umfaßt, umso mehr, da noch in v. 2—6 gerade diese Unwahrheit zurückgewiesen wurde und das letzte Wort der Freunde (c. 25, 4—6) dieselbe implicite enthält. Als Lüge hat Hiob ihre Reden auch sonst gekennzeichnet, so in 13, 4<sup>1)</sup>. 7 (wo dieselben Worte  $\text{לִשְׁוֹר}$  und  $\text{לִשְׁבַר}$  wie in 27, 3 gebraucht werden). 9, vgl. auch 21, 34: als sittliches Vergehen bezeichnet er ihr Verhalten auch sonst, so 6, 15. 12, 5. 16, 20. 19, 2 f. 22; göttliche Strafe droht er ihnen an 13, 9—11. 17, 4. 5<sup>2)</sup>. 19, 29, und dem  $\text{לִשְׁוֹר}$   $\text{לִשְׁבַר}$  von 27, 12 entspricht wirklich in Gottes Munde das  $\text{לִשְׁוֹר}$   $\text{לִשְׁבַר}$  in 42, 7. Somit ist diese Auffassung auch gegen Hengstenberg's Einwand gesichert, daß es Hiob nie einfalle, die Freunde den Frevlern zuzuzählen.

Das Echo ihrer eigenen Worte in 27, 13—23 wird also dadurch für die Freunde zu einer wirklichen Belchrung, daß sie selbst genötigt werden, sich dieselben zu Herzen zu nehmen und vor ihnen zu erschrecken. Darin besteht die Ironie Hiob's, nicht nur in v. 11, sondern auch im Folgenden, daß er die Gegner mit dem eigenen Waffe schlägt. Und das ist wieder ein psychologisch sehr feiner Zug. Für Hiob enthält dieser Abschnitt ein Geständnis, ein Stück Widerruf, das allerdings vorbereitet wird durch die in v. 8—10 niedergelegte Erkenntnis, aber bedeutend erleichtert wird dadurch, daß er es sogleich zur Waffe gegen die Freunde anwenden kann. So muß, was ihn beschämen könnte, zu seinem Triumph mitwirken<sup>3)</sup>. Daraus erklärt sich auch, warum keine ausdrückliche Bessergung dieses Eingeständnisses von Seiten Hiob's verlangt,

<sup>1)</sup> Das  $\text{לִשְׁוֹר}$   $\text{לִשְׁבַר}$  ist nach den Parallelstellen etwa mit „Lügenanhänger“ zu geben.

<sup>2)</sup> Soviel Miß der schwärzige Text erkennen.

<sup>3)</sup> Auch hier ist festzuhalten, daß dies alles möglich bleibt bei der vorliegenden Fassung, bei der vorgeschlagene Änderung aber weit klarer hervortritt.

keine Einschränkung ferner mit Rücksicht auf frühere Behauptungen; daraus der Schwall von Worten und die starken Ausdrücke, in denen er den Freunden ihre Angriffe selbst der Form nach zurückgiebt (vgl. Aehnliches in c. 12 und 26). Nur in dieser Gestalt konnte der Abschnitt gegen die Freunde seine Dienste thuen; im Uebrigen wurde er nackt neben die früheren Ausführungen (zuletzt c. 21 und 24, aber schon ganz kraft in 9, 22 ff. u. a. w.) gestellt, und dem Zusammenhang die Lösung überlassen. So erklärt sich der Schein, daß Hiob hier „*grundsätzlich* mit Sack und Pack in Feindes Lager übergehe“ (Wellhausen S. 541). Der Ausspruch an sich verhält sich zu den gegentheiligen genau ebenso, wie die unvermittelt nebeneinander stehenden Anschauungen, daß Gott Zeuge seiner Unschuld und sein Rächer, und daß er sein Feind und der Räuber seines Rechtes sei; jener Widerspruch ist nichts als die Kehrseite dazu. Nach allem Gesagten brauche ich deshalb die *Echtheit des Stückes* nicht mehr zu vertheidigen, verweise nur zurück auf S. 8 f. meiner Beiträge<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Dagegen werde ich eben jene Stelle meiner Schrift gegen Giesebrecht vertheidigen müssen. Auf S. 8 habe ich gesagt, „Hiob habe sich niemals zu dem Unsinn verstiegen, daß dem Gerechten stets mit Unglück, dem Ungerechten mit Glück gelohnt werde“. Wenn Giesebrecht daraus macht, „ich möchte die Aussagen Hiob's dahin abschwächen: Hiob stelle nur fest, nicht immer gehe es nach göttlicher Schickung dem Gottlosen wohl, dem Frevler übel“, so läßt doch wohl Giesebrecht sich eine Abschwächung *meiner* Aussagen zu Schulden kommen, nicht ich derer Hiob's. Nun scheint aber Giesebrecht, wenn er *im Gegensatz zu mir* „in c. 21 und 24 geradezu die Umkehrung der sittlichen Weltordnung behauptet“ findet, wirklich der Meinung zu sein, Hiob sage das, was ich in der oben angeführten Stelle als Unsinn bezeichnet hatte. Er muß dann nur nicht glauben Merx auf seiner Seite zu haben, von dem er eine Stelle (aus S. XII) gegen meine Ausführungen citirt. Denn in dieser Stelle sagt Merx ausdrücklich und G. druckt es ab, daß nach Hiob's Aeußerungen Gott zu dem Wesen des Menschen in keinem sittlichen Verhältniß



Zur besseren Uebersicht über das gewonnene Resultat schliesse ich die Behandlung von c. 27 mit einer kurz

me (vgl. dafür z. B. 9, 22 ff.), und dafs das ebensogut sei als keinen Gott annehmen. Ganz richtig; verstehe ich aber G. recht, so ist nach dem Hiob's Gott allerdings vorhanden, er ist aber ein — Teufel, da er alles Gute bestraft und alles Böse belohnt. Somit hat Giesebrecht Merx mißverstanden, nicht ich, wie G. mir vorwirft; denn auf den von mir angeführten Seiten XXVIII und XIII sagt Merx wörtlich: „In seinem tiefsten Inneren ist Ijob . . . nie völlig von seinen ersten eblistischen Anschauungen überzeugt gewesen“ und „Oder sollte der Mensch nicht die ihm innewohnende Idee von einer gerechten Weltordnung . . . festhalten können trotz des Widerspruchs der äufseren Erfahrung?“ Ferner sagt G.: „Beachten wir nur das Entsetzen, welches Hiob nach 21, 6 ergreift, wenn er an die Thatsachen denkt, über welche er zu den Freunden reden will; dafs es den Gottesfürchtigen nicht immer wohl geht, war ihm doch keine so neue entsetzende Sache“. Der Ausdruck könnte klarer sein. Soll es heifsen dafs auch die Gottesfürchtigen schlimme Tage erleben“, so sagt es leicht und trifft es meine Ausführungen nicht. Soll es heifsen, dafs es auch nur einen Gottesfürchtigen giebt, dem es endgültig schlecht geht — und nur so trifft es, wie es soll, meine Ausführungen — so rufe ich ganz anderer Meinung sein als G. Das Sprichwort „einmal ist keinmal“ ist doch nirgends üblicher angebracht als Gott gegenüber. Ich behaupte, dafs der erste völlig sichere, durch nichts zu bemäuelnde oder abzuleugnende Fall, wo ein Gerechter im Elend unterging, von folgerichtig denkenden alttestamentlichen Frommen an seinem Gott re machen und eben zu der von Merx „nihilistisch“ genannten Weltanschauung führen mußte. Genau so ist es Hiob ergangen, als er die Katastrophe am eigenen Leibe spürte, die er bei Anderen anzuerkennen nicht gezwungen war; die weiteren Beispiele fanden sich nachträglich leicht. Nur als unverwirklichtes Postulat konnte sich dann der Glaube an einen gerechten Gott noch halten. Aus dem Dilemma gab es keinen anderen Ausweg, als sich bescheiden und auf eine Lösung hoffen, und der Ausweg schien versperrt durch die Hoffnungslosigkeit seines Leidens. — Zum Beleg meiner zu Eingang dieser Anmerkung citirten These würde übrigens schon das  $\text{עָרַב}$  21, 17 genügen, weitere Stellen, allgültig, weil auch das Gegentheil schon 9, 22 ff. zu finden ist, vgl. 9 meiner Schrift; auch das richtig verstandene cap. 24 kann dazu dienen. — Uebrigens kommt G. endlich auf dasselbe heraus wie ich (10), nur benutzt er als Ueberleitung das oben erwähnte fragwürdige Verständniß von v. 8—10.

gefaßten Paraphrase des Capitels nach meiner Anlegung. „(v. 2) Bei demselben Gott, der mir mein unverdientes Leiden gesandt hat, (v. 3) schwöre ich mit vollem Bewußtsein, (v. 4) daß ich mich nie zu der Lüge verstehen werde, (v. 5) Euch Recht zu geben und die Behauptung meiner Unschuld (v. 6) und Gerechtigkeit fahren zu lassen; mein Gewissen tritt gegen keinen Tag meines Lebens als Kläger auf. (v. 8—10) Mich von des Gottlosen Treiben fern zu halten, genügte schon die trostlose Unseligkeit, die des Frevlers sicheres Loos ist; (v. 7) nur meinen Feinden könnte ich solch ein Loos wünschen. — (v. 11) Laßt Ihr Euch von mir belehren über Gottes Verfahren mit den Menschen, (v. 12) über das Ihr so treffend zu reden wißt, während Ihr nicht seht, wie Ihr seine Vergeltung durch Eure Lügen selbst auf Euch herabzieht. (v. 13 ff.) So muß ich Euch sagen, daß Gott den Frevler unerbittlich bestraft.“

Wir wenden uns nun zu cap. 28. Gerade hier sind, wie mir scheint, eine Reihe von Mißverständnissen aus dem Wege zu räumen, die zum Theil erst die jüngste Zeit geschaffen hat.

Wie heißt der Gegenstand des 28. Capitels? Die Weisheit. Man glaubt, die Frage sei beantwortet; aber nun erst hebt das Fragen an. Welcherlei Weisheit ist hier gemeint? Ist die gemeinte moralischer oder intellektueller Natur; ist sie die göttliche als Prinzip der Weltregierung, vielleicht auch bloß kosmologischen Inhalts, oder die Kunst richtigen Denkens und Handelns für den Menschen, der Weg zum Glück? Das alles sind müßige Fragen. Weisheit ist die Fähigkeit richtiger Erkenntniß sowohl des Vorhandenen als des zu Leistenden, der dazu erforderlichen Mittel und ihrer Handhabung, also, wie Wellhausen richtig sagt, „ein Wissen (und Können)“. Ihr Gebiet ist ein unumschränktes, alle vorhandenen Gegenstände, seien sie körperlicher oder geistiger Natur, sind auch Gegenstände der Weisheit. Die Weisheit als solche

vermag alle Aufgaben zu lösen, wer sie besitzt, benutzt sie nur verschieden zu seinen Zwecken, ohne daß das Wesen der Weisheit sich damit veränderte. Wer sich überzeugen will, welchen verschiedenen Zwecken dieselbe Weisheit nach hebräischer Anschauung dient, wie vielen Aufgaben sie gewachsen ist, der braucht nur Prov. 8 nachzulesen, wo doch gewiß nur von *einer* Weisheit die Rede ist<sup>1)</sup>. Nun wird in unserem Capitel gefragt, wo die Weisheit zu finden ist; da der Fragende ein Mensch ist und sie für sich wünscht, würden wohl menschliche Zwecke der Weisheit, wenn sie gefunden werden sollte, gesetzt werden. Aber wenn nun nach langem Suchen die Weisheit endlich nur da gefunden wird, wo man sie stets gewußt, bei Gott, wenn von der Anwendung gesprochen wird, die er von ihr macht: folgt dann daraus, daß der Mensch die Weisheit gerade gesucht habe, die *dazu* geschickt ist oder daß er sie zu diesen selben Zwecken gewünscht hat? Oder wenn das positive Resultat des Suchens für den Menschen endlich ein Gegenstand ist, der einen anderen Namen führt, *Furcht Gottes*: folgt denn daraus, daß der Mensch gerade *dieses* oder doch ein specifisch moralisches Gut *gesucht* hat? Weisheit ist Weisheit wie Gold Gold ist. Wenn der Alchymist vergangener Zeiten nach langen vergeblichen Mühen zu der Ueberzeugung kam, daß Gold eben nur da zu suchen sei, wo es bisher gefunden wurde, im Erdreich und dem Sand der Flüsse: wurde er dadurch nachträglich zum Goldgräber und Goldwäscher? Oder fand er zwar nicht Gold, wohl aber, wie die Sage von Berthold Schwarz erzählt, Schießpulver: war dann durch dies Resultat sein bisheriges Streben der Kriegswissenschaft oder

---

<sup>1)</sup> Daß das Buch Hiob später ist als Prov. 1—9, daß dieses Buch im Buche Hiob benutzt wird, kann keinem Zweifel unterliegen. Statt aller Beweise diene hier der Vergleich von Hi. 15, 7 und Prov. 8, 25. S. unten.

der Feuerwerkerei oder dem Bergbau gewidmet gewesen? Ganz so verhält es sich hier. Gesucht wird die Weisheit als solche; ob der Suchende sie findet, ist wie bei allem Suchen die Frage; findet er sie nicht, so fragt sich weiter, ob das Suchen etwa ein anderes Resultat ergeben hat. Auf diese Fragen giebt cap. 28 die denkbar klarste Antwort.

Die ersten 11 Verse besagen, daß der Mensch es weit gebracht hat im Finden und Heben aller möglichen Schätze<sup>1)</sup>.

v. 12—22 bezeugen im Gegensatze dazu, daß *die Weisheit* weder der Mensch<sup>2)</sup> noch irgend ein Wesen oder Gebiet der weiten Welt besitzt noch zu finden weiß, trotzdem man um ihres unvergleichlichen Werthes willen alle Schätze der Welt für sie geben würde. Es wird auch hier nur weniger Erläuterungen bedürfen, um irrige Auslegungen und Schlüsse zurückzuweisen. Dillmann hebt hervor, daß die Weisheit hier als ein Gut dargestellt sei, daß erörtert werde, ob und wie und wo es erworben werden könne, daß durch den Ausdruck *קִסְמָה חִכְמָה* angedeutet werde, daß sie sich in Besitz nehmen lasse, und will daraus schließen: es könne nicht die göttliche Weisheit als Prinzip der Weltregierung gemeint sein, sondern (etwas dem Menschen Erreichbares) „das bekannte Ideal menschlichen Strebens, das eine bekannte Hauptgut unter allen Gütern“<sup>3)</sup>. Diesen Schlüssen ist zwar Giesebrecht in sehr ausführlicher Auseinandersetzung entgegengetreten,

<sup>1)</sup> Der Protest Giesebrecht's gegen dieses Wort auf Grund des Umstandes, daß auch *unedle Metalle* in v. 1—11 genannt würden (S. 16, vgl. seine Argumentation daraus S. 43), hat umsoweniger Eindruck auf mich machen können, als G. selbst wieder in diesen Fehler verfällt (S. 27).

<sup>2)</sup> Daß in v. 13 mit LXX etc. *עֲרֻכָה* für *דְּרֻכָה* zu lesen ist, kann schwerlich bezweifelt werden.

<sup>3)</sup> Vgl. S. 249 und 254.

er leider so, daß damit nichts erreicht wird, weil er den entlichen Grundfehler der Schlußfolgerung selbst nicht anden hat. Seine langen Auseinandersetzungen über liche und eigentliche Redeweise (S. 25—28) thuen nichts : Sache, ebensowenig wie der Hinweis auf die Artikel- igkeit von *משך חכמה* (v. 18), das er deshalb „rein hypo- stisch, „ein Weisheitsbesitz“ (wenn wir ihn uns als mög- h denken wollen)“ meint übersetzen zu müssen (S. 19)<sup>1)</sup>. s wenn *משך חכמה* hier nicht eben so hypothetisch sein rde, als der artikellose Ausdruck. Ist denn etwas, was nicht erlangen kann, darum weniger ein Gut, darf ich um nicht von dem im Geiste vorgestellten Besitz des- en reden? Man setze in unserem Abschnitt zur Probe rige Jugend“ überall an die Stelle der Weisheit und ge sich, ob dieser Gegenstand „frommer Wünsche“ ht ganz dieselbe Behandlung verträge. Dies eine Bei- al für viele. Es giebt viele unerreichbare Güter; ein riftsteller aber kann, wenn es sich um ein solches han- t, unmöglich deutlicher reden, als indem er dies mit lichten Worten sagt, wie unser Dichter in v. 13 und terhin. Dies unerreichbare Gut (für den Menschen und ganze Schöpfung) ist aber hier *die* Weisheit und nicht e göttliche“ oder die menschliche. Deshalb spricht der hter allerdings hier nicht den selbstverständlichen Satz , „daß *die göttliche Weisheit* nur bei Gott, nicht bei am Geschöpf, zu finden sei“ (so Dillmann's Einwurf 254), wohl aber den nicht selbstverständlichen, daß die isheit, von der ein jeder weiß, daß Gott sie besitzt, ihm gehört und gehören kann, nicht von einem Andern erwerben ist<sup>2)</sup>. — Aber „zwischen denen, die die Weis- nicht erkennen und dem, der sie vollkommen erkannt

<sup>1)</sup> Ueber G's Schlüsse aus der Artikellosigkeit s. weiter unten.

<sup>2)</sup> Jeder Satz wird selbstverständlich, wenn man sein Prädikat im Subjekt aufnimmt.

hat“, findet G. (wie vor ihm z. B. Schlottmann) noch eine mittlere Stufe angeführt, eingenommen von den Todten, zu welchen nach v. 22 wenigstens eine dunkle Kunde von ihr gelangt wäre (S. 19 f.). Also selbst vom Hörensagen kennt der Mensch u. s. w., somit auch Hiob (nach seiner eigenen Aussage), die Weisheit nicht: wie kann er denn von ihr reden?! Wie kann er ihren Namen wissen, ihren Werth preisen, sie Gott beilegen und bei ihm wirken lassen, wenn er nicht einmal vom Hörensagen von ihr weiß? Und die gewaltige Stufe zwischen den übrigen Geschöpfen und Gott, die durch ein Hörensagen im Vergleich mit völligem Nichtwissen bezeichnet wird! Aber der Gedanke selbst, hier einen Uebergang zu erwarten, zeugt nicht eben von hervorragender Empfänglichkeit für ästhetische Wirkungen. Weder ein Mehrwissen noch ein Minderwissen (wie Andere wollen) wird *מכרן* und *מור* zugeschrieben<sup>1)</sup>, sondern sie sagen dasselbe wie ihre Collegen *דום* und *ד* in v. 14: *לא בי דא* oder *אין עפדי*; aber auch sie wählen wie *ד* aus Gefälligkeit für den Dichter einen anderen Ausdruck dafür. — Also kein Gebiet der Welt noch dessen Bewohner besitzt die Weisheit oder weiß sie zu finden.

*Gott* kennt den Weg zu ihr und weiß ihren Fundort u. s. w. (v. 23—27)<sup>2)</sup>. Auch hier bleibt der Dichter bei

<sup>1)</sup> Von den Todten, den Abgeschiedenen selbst ist hier nicht die Rede, der plur. *מכרן* geht auf Abgrund und Tod (vgl. 38, 16—18).

<sup>2)</sup> Eine exegetische Erörterung über v. 24—26 wird nicht zu un- gehen sein. Es gab eine Zeit, wo man sich darüber einig war, daß v. 25 dem folgenden Verse genau parallel sei, einen neuen Satz be- ginne, das *לעשורת* nicht von v. 24 abhängt (so schon Schulten: und Bouillier). Auch Ewald drang mit der Uebersetzung „zu dem Wind Gewicht zu geben u. s. w.“ nicht durch, bis Dillman: ihr beitrug. Von ihm übernahm dieselbe mitsammt der Begründung Zückler; dann wurde sie von Hitsig und Hengstenberg vertreten; Delitzsch, der früher anders urtheilte, verbindet in d

der bisher nothwendig gehandhabten Objektivirung der Weisheit. Sie ist ein Etwas für sich, auch außer Gott,

2. Auflage v. 25 mit v. 24 (wenn auch unter Beibehaltung der gerundivischen Fassung); Giesebrecht verweist einfach auf Dillmann's „schlagenden Nachweis“. Dieser Umachlag scheint mir sehr beklagenswerth, weil die ganze Stelle durch diese Auslegung schwer geschädigt wird. Das  $\eta\eta$  in v. 27 nimmt nachdrücklich alle zeitlich fixirbaren Handlungen des nächsten Zusammenhanges auf. Als die dadurch bezeichnete Zeit ergibt sich aus v. 26 nothwendig die der Welterschöpfung. Auf diese zurückzugehen awingen nicht minder die Parallelstellen im Buche der Sprüche. Mit v. 26 ist v. 25 dem Inhalte nach durchaus parallel. Dafs auch die in v. 25 genannten Handlungen Gottes der Zeit der Schöpfung angehören, bezeugt ausdrücklich für b cap. 38, 8–11, für a wird es durch den Zusammenhang von cap. 38, 24 b (vgl. v. 25 und 28, 26) außer Zweifel gesetzt. Wäre dagegen die Ewald-Dillmann'sche Auslegung richtig, so bezöge sich v. 24 f. nicht auf die Schöpfung, sondern auf die tägliche Regierung und Erhaltung der Welt. Es würde dann ferner hier ausgesagt, dafs Gott die Weisheit bei der Weltregierung täglich neu finde und erspähe, während unsere Stelle die Weisheit als den unveräußerlichen Besitz Gottes vom Anbeginn der Welt an darstellt. So ergäbe sich ein unerträglicher Widerstreit des Sinnes. Dies die sachlichen Gründe, die durchschlagend sind; in formeller Beziehung wird sich streiten lassen. Das perf. in b,  $\eta\eta$  bildet für die Ewald'sche Auslegung eine längst erkannte Schwierigkeit. Erklären ließe es sich mit Hitzig und Ewald (§ 846 b) als von seinem  $\eta$  getrenntes perf. consec. Ein unsicherer Beleg dafür ist aus dem Buche Hiob c. 5, 11 (von Allen angeführt); denn dort liegt für a die gerundivische Fassung (aus dem Folgesatz herausgebildet, Ewald § 280 d) weit näher; b bezeichnet dann das fertige Ergebnis als selbständiger Satz. Anders dagegen die einzigen sicher vergleichbaren Stellen, die ich in unserem Buche gefunden: c. 33, 17, 34, 28, 38, 38, wo von seinem  $\eta$  getrennt das einfache Imperfectum steht, und 38, 17, wo perf. cons. nicht eintritt, trotz der unmittelbaren Verbindung des Verbum mit dem  $\eta$ . Aber will man 28, 25 so auffassen, so muß auch b in die Gegenwart, nicht in die Schöpfungszeit verlegt werden, und das erscheint 38, 8–11 gegenüber sehr bedenklich. Schon Ewald übersetzt deshalb, soweit ich sehen kann, im Widerspruch mit seiner in der Grammatik niedergelegten Auffassung, sonderbar: „dafs das Meer er wog mit Mafs“, und erklärt das perf. daraus, dafs das in 25 b Gesagte schon seit der Schöpfung fortdanere; Dillmann läßt ausdrücklich den Absichtssatz in einen Folgesatz

der den Weg zu ihr und ihrem Fundort weiß, der sie gesehen und durchforscht hat. Aber da niemand anders zu ihr kommen kann, da Gott gerade bei der Schöpfung, seinem Werke *κατ' ἐξοχην* (vgl. c. 38), sie „fand“, so ist es völlig klar, daß sie, die Weisheit, sich als Gottes von ihm untrennbarer Besitz, als ihm eigen, als Theil seines Wesens entpuppt hat. Darum die scheinbar sich widersprechenden Prädikate in v. 27, die chiasmisch geordnet einmal die Weisheit von Gott gesehen und ergründet, das anderemal sie kundgethan<sup>1)</sup> und festgestellt sein lassen. „Denn“, so sagt Hitzig richtig, „seine Weisheit ist die

---

umschlagen, von der Erhaltung zu der Schöpfung. Soll aber b abhängig von dem präsentischen Satze v. 24 bleiben, wie dies von Dillmann angenommen wird und werden muß, so ist ein Rückschlag auf die Schöpfung logisch unmöglich. — Andererseits wird man Dillmann zugeben müssen, daß der gerundivische Infinitiv ein vorausgehendes verb. finit. verlangt. Es wird daher wohl bei seitlicher Fassung des  $\lambda$  und der Berufung auf 2 Sam. 18, 29 bleiben müssen, die Dillmann ohne Noth verwirft. Uebrigens muß darauf hingewiesen werden, wie wenig auch v. 24 in den Zusammenhang paßt. Wenn bisher schon jedes Gebiet der Welt versichert hat, daß in ihm die Weisheit nicht zu finden sei; wenn aus dem Folgenden sich ergibt, daß die Weisheit nur bei und in Gott zu suchen ist, und zwar seit Beginn der Welt, so kann ein Schauen bis zu den Enden der Erde und unter dem ganzen Himmel hin schwerlich zu ihrer Entdeckung führen. Der Vers leitet nur irre in der Auffassung des Folgenden. Ich wage deshalb die Vermuthung, daß er Glosse ist, aus falsch-sinnlichem Verständniß des  $\text{קָדֵשׁ}$  und  $\text{מִקּוֹם}$  in v. 23 hervorgegangen. Vielleicht ist dann später auch das erste Wort von v. 25 umgestaltet, um dem eingeschobenen Verse eine Stütze zu geben, unter Mißdeutung auch seines Inhalts auf die Erhaltung statt auf die Schöpfung.

<sup>1)</sup> So (im Ganzen mit Kamphausen, Hitzig u. a. w.) gegen andere Uebersetzung. Die Dillmann'sche, der sich in der 2. Aufl. auch Delitzsch fast ganz anschließt, verwischt diesen Gegensatz und läßt nur die eine Reihe der völlig objektivirten Weisheit übrig. Dagegen spricht schon Prov. 8, 22 ff. (vgl. besonders das  $\text{קָדֵשׁ}$  v. 22), die Stelle, auf die Dillmann selbst sich beruft (vgl. hier gegen Dillmann auch Giesebrecht S. 21 f.).



Weisheit selbst, sein  $\text{רַחֵם}$  reicht gleich weit<sup>6</sup>. Handlungen aus dem grossen Werke der Schöpfung werden angeführt, weil sie die ersten sind, in denen sich die Weisheit kundgethan hat, und zugleich die grössten, von denen aus der Schluss a. majori ad minus sich ergibt: wer das gethan und durchschaut, der weiss und kann alles, der besitzt die Weisheit als solche. Darum auch verlangt Gott von dem weisen Hiob (38, 4) zum Beweise Antwort auf Fragen, die die Schöpfung betreffen. Daraus also, dass die Weisheit, die Gott nach v. 23 ff. besitzt, nothwendig dieselbe sein muss, welche in und von der ganzen Welt nicht gefunden wird, wird rückwärts wiederum klar, dass die gesuchte Weisheit auch jene Fragen über den Weltzusammenhang, ja die Regierung der Welt selbst, die zum ausschliesslichen Machtbereiche Gottes gehört, zu lösen und zu leisten im Stande sein würde<sup>7</sup>). Gesucht ist also weder die göttliche noch eine menschliche Weisheit, sondern *die* Weisheit als solche, und das Ergebniss des Suchens ist, dass nur Gott dieselbe kennt und besitzt. Dass die gesuchte Weisheit sunächst und an sich intellektueller Natur ist, nicht moralischer, ergibt sich daraus mit Nothwendigkeit und ist besonders von Wellhausen (Bl. S. 541) gut hervorgehoben, von Giesebrecht eingehend besprochen worden.

Aber darum ist die Weisheit kein reines, passives Objekt, wie Delitzsch bei seiner Auffassung unserer Verse darauf hinauszukommen scheint. Er meint unter Vergleichung von Prov. 8, 22—31 sagen zu dürfen (2. Aufl. S. 373): „Die  $\text{חַכְמָה}$  ist die göttliche Idealwelt, die göttliche Imagination aller Dinge vor ihrer Schöpfung, der

---

<sup>6</sup>) Doch braucht man darum keineswegs aus dem kosmologischen Charakter dieser Verse besondere Schlüsse zu ziehen oder von Hiob daraus auf ethische Verhältnisse schliessen zu lassen, wosu besonders Merx neigt.

einheitliche Complex aller der Ideen, welche die Wahrheit der Creaturen und das Ziel ihrer Entwicklung sind. Sie ist nicht geradezu eins mit dem Logos, aber der Logos ist der Demiurg, durch welchen Gott nach jenem innergöttlichen Urbilde die Welt ins Dasein gesetzt hat. Die Weisheit ist das unpersönliche Modell, der Logos der persönliche Werkmeister nach jenem Modell.<sup>a</sup> Wenn im Vorhergehenden die Weisheit als aller Schätze größter gepriesen wird, so muß sie etwas nütze, so muß sie wirksam sein: eine Idealwelt, ein bloß unpersönliches Modell ohne den „persönlichen Werkmeister Logos“ dazu kann zu nichts nützen; daß es einer ferneren Ergänzung zur Weisheit noch bedürfe, davon steht nichts zu lesen. Vergleicht man aber vollends Prov. 8, 22 ff., so nennt sich dort in v. 30 die Weisheit *σοφία*, und Delitzsch übersetzt das selbst mit „Werkmeister“ (Comm. 1873, S. 147), ja er sagt dort wörtlich: „. . . sie (die Weisheit) war es, welche die in Gottes Schöpferwillen urständenden und durch sein Schöpfergeheiß in Bewegung gesetzten Schöpfungsgedanken aus ihrer idealen Wirklichkeit in reale umsetzte und gleichsam die Entwürfe der einzelnen Creaturen künstlerisch ausführte; sie war die *Mittelursache, die demiurgische Macht*, deren sich die göttliche Schöpferthätigkeit bediente, wie 3, 19 gesagt wird u. s. w.“ Also was Delitzsch dort als Objekt der wirkenden Weisheit nennt, das macht er im B. Hiob zur Weisheit selbst; was ihm dort die Weisheit selbst ist, macht er hier zum Logos. Streichen wir die beiden Stellen fremde Vorstellung von der göttlichen Idealwelt, so kann kein Zweifel sein, daß Delitzsch zum Spruchbuche das Richtige anmerkt; gerne möchte man dann darin die Berichtigung seiner Erklärung von Hiob 28, 23—27 erkennen, wenn nicht die 2. Aufl. des Hiob-Commentars vom Jahre 1876 die Stelle unverändert wiederbrächte. Die beiden Stellen nebeneinander zu begreifen, will mir bei dem besten Willen nicht ge-

lingen; die Bemerkung (schon in der 1. Aufl. des Hiob-Comm.): „Indefs sind die Begriffe weder hier noch in dem verwandten jüngeren Schriftstück Spr. 8, 22—31 schon so geschieden, wie es nur die neustest. Gottesoffenbarung ermöglicht hat“, ist doch nicht im Stande die Verwirrung zu beseitigen. Für unsere Stelle verfällt in den Fehler Delitzsch's auch Dillmann, wenn er das מַדְבָּרֵי deutet „er stellte sie zur Betrachtung hin, so wie ein Künstler oder Baumeister die מַדְבָּרֵי“, wenn er von einem gründlich erkannten *Muster*, von einem wirklichen Schaffen nach ihren Ideen redet. Auch er beruft sich dabei neben c. 15, 8 (wo ja nichts weiter steht, als daß in Gottes Rath Weisheit zu haben ist) auf Prov. 8, 22—31 als weitere Ausführung<sup>1)</sup>. Uebrigens scheint mir Giesebrecht's Tadel, daß Dillmann den Versen 23—27 sowie ihrem Verhältniß zum Vorhergehenden nicht gerecht werde (S. 25, 27), allerdings begründet.

Es bleibt noch zu behandeln der Satz, in dem das ganze Capitel gipfelt, v. 28. „Und er (Gott) sprach zum Menschen: Siehe, die Furcht des Herrn, das ist Weisheit, und das Böse meiden ist Einsicht.“ So eine ganz ungefärbte wörtliche Uebersetzung, in welche noch keinerlei Specialverständniß des Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden aufgenommen ist.

Zuerst wird man fragen müssen: warum, nachdem bisher *rein objektiv* nach der Weisheit gefragt worden, giebt hier *Gott dem Menschen* eine Antwort? Einfach darum, weil der Mensch nach der Weisheit suchend das Subjekt des ganzen Capitels ist, weil *der* in *seinem Interesse* die ganze Frage aufgeworfen hat. Das steht nicht so

<sup>1)</sup> Richtig dagegen Ewald, der die Weisheit Dienerin und Bildnerin nennt, die in der Schöpfung bildend und erhaltend hervortreten und sich offenbaren muß.

wörtlich zu lesen, ist aber aus dem Zusammenhang nicht und sicher abzuleiten. Gold, Silber u. a. w. werden gesucht und gefunden, und wird auch der Mensch mit Namen kein einziges Mal genannt, so muß er doch das in Gen 27 das Pronomen und des aktiven Verbs auftretende Subjekt sein, die ganze geschilderte Arbeit ist die des Bergmanns. In dem folgenden Satze v. 12 muß deshalb das logische Subjekt des  $\text{קָרַבְתָּ רֵגְלֶיךָ בְּרֵגְלֵי הַבֵּרֶךְ}$ , der Suchende, ebenso der Mensch sein, wie denn v. 13 ihn sogleich einführt, als den, der den Weg zu ihr nicht weiß, sie auf der Erde nicht finden kann. Die anderen Geschöpfe suchen sie nicht für sich, sie antworten nur dem fragenden Sucher, daß sie nicht im Besitz der Weisheit seien, ihm also nicht den verhelfen könnten. Nun ist der gefundene, der den Fundat der Weisheit nicht nur kennt, sondern der sie in Besitz und Gebrauch hat. An ihn also wendet sich gleichsam der suchende Mensch mit Frage und Bitte, weil er der einzige ist, der ihm die ersehnte Weisheit geben kann, wenn er will. Und nun thut sich des Besitzers, Gottes Mund auf, und der Mensch erhält nach langem vergeblichem Suchen und Hoffen seinen Bescheid.

Man könnte gegen diese Darlegung des Zusammenhangs einwenden, daß das  $\text{קָרַבְתָּ}$  in v. 28 doch unmittelbar an die Verse anknüpft, die gleichsam den Erwerb der Weisheit durch Gott bei der Schöpfung schildern, also nicht jetzt gesprochen werden, sondern längst gesprochen und ein für alle Mal vorhanden sind. Das ist ganz richtig, nichtsdestoweniger aber wird diese Antwort immer wieder von neuem dem Menschen gegeben, der die Weisheit sucht, und so ist sie, wenn schon uralte, doch immer neu, weil mit jedem neuen Menschenleben auch Sehnsucht und Suchen wieder erstehen kann. Es ist also sicher in v. 28 die Antwort enthalten, die dem nach Weisheit suchenden Menschen wird, und zwar die einzige, die ihm werden kann.

Diese Antwort besteht in einer Definition der Weisheit (und der Einsicht<sup>1)</sup>), für welche in einfachem Nominalsatze, vor besonders nachdrücklich hinweisend (vgl. das פן und פת), gleichwerthige Begriffe gegeben werden: „Furcht des Herrn“ und „das Böse Meiden“. Grammatisch betrachtet sind diese letzteren Begriffe nachdrücklich voranstelltes Subjekt, logisch betrachtet liegt in ihnen die Aussage, d. i. das Prädikat. Sie sind das vom Menschen gesuchte, die Weisheit. Nehmen wir das zunächst einfach nach dem Wortlaut als vollkommen richtig an und fragen wir weiter, inwiefern damit das Suchen des Menschen, sein Verlangen nach dem Besitz der Weisheit, bedingt wird. Es wird das dann der Fall sein, wenn er sich in den Besitz der für die Weisheit eingesetzten Werthe setzen vermag, also wenn es ihm gelingt, ein ארני ארני und ארני ארני zu werden. Dafs dies möglich ist, beweist soseich der erste Vers des ganzen Buches, wo Hiob selbst diese Eigenschaften beigelegt werden, und c. 1, 8. 2, 3, 6 Gott sogar ihm dieselben zugesteht; aus dem Ausdruck geht dort zugleich hervor, was auch sonst ersichtlich, dafs, schon nicht in gleichem Grade wie Hiob, auch andere Menschen sie besitzen. Dafs Hiob selbst sich diese Eigenschaften zuspricht, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Daraus folgt, dafs jedenfalls Hiob nach dem von ihm angeführten Ausspruch Gottes weise ist, die in cap. 28 gesuchte Weisheit besitzt und sie längst besessen hat, ehe er in dieser Rede über sie sprach. Er mufs sich selbst dessen nicht bewußt gewesen sein, denn sonst könnte er nicht in v. 13 sagen, dafs kein Mensch den Weg zu ihr kenne, und ferner, dafs sie in der ganzen Schöpfung nicht zu finden sei. Weil sie nach einem bloßen Namen suchten, dessen Inhalt sie nicht kannten, deshalb haben alle Ge-

<sup>1)</sup> בינה, die stets in unserem Capitel mit חכמה gekoppelt vorkommt, ausser in v. 18.

schöpfe sie nicht finden können. Daß Gottesfurcht und Meiden des Bösen gleichwerthig mit der Weisheit seien, ist demnach die neue, überraschende Erkenntniß, mittel deren das Räthsel dieser Rede gelöst wird. Vor allem aber müssen die großen Räthsel des Lebens Hiob's dann gelöst sein. Er ist sich fortan bewußt, den größten Schatz zu besitzen, den ein Mensch haben kann (vgl. v. 15—19): was kann ihm zum höchsten Glücke, zum Ideal menschlicher Lebensgestaltung noch fehlen? Welche Frage, welches Räthsel kann ihn fortan noch quälen, da er den Schlüssel zu allen, die Weisheit selber, besitzt? <sup>1)</sup> Ich brauche nicht fortzufahren; die Behandlung der folgenden Capitel, 29—31, wie sie im Anschluß an 27, 8—10 oben gegeben wurde, reicht vollständig aus, um durch alle diese Berechnungen einen Strich zu machen, und daraus folgt mit Nothwendigkeit, daß der Ansatz falsch war, daß Furcht Gottes und Meiden des Bösen eben nicht die Weisheit ist, die mit den übrigen Menschen Hiob vergeblich gesucht hat <sup>2)</sup>. — Zu demselben Ergebniss führt eine andere Erwägung. Setzen wir die Worte von v. 28 in die nächstvorhergehenden vv. 23—27 ein, so fragt sich, ob die in v. 25. 26 genannten Werke auch Werke der Gottesfurcht sind? Unmöglich. Und doch sind es Werke eben derselben Weisheit, die von v. 12 an gemeint ist, wie denn v. 23 bloß mit dem Suffix die Begriffe חַכְמָה und בִּינָה aus v. 20 anzieht, von denen inzwischen v. 21 f. noch ganz in

<sup>1)</sup> Getrost darf man alles hier einfügen, was in Prov. 8 von den Früchten der Weisheit aufgezählt wird.

<sup>2)</sup> Die Berechtigung dieser Schlüsse wird durch keine mögliche oder unmögliche Beziehung der ganzen Rede umgestoßen. Möge auch die Rede nur zur Erklärung des Geschiedes der Frevler (27, 13 ff.) da sein oder zu Nutz und Frommen beliebiger Personen: immer gilt ihr Ergebniss für alle Menschen und kann daher auch auf Hiob Anwendung finden. Paßt sie auf ihn nicht, so ist das Räthsel eben nicht gelöst.

der Weise von v. 13 f. versichert haben, daß die Vögel, alle Lebewesen, Abgrund und Tod ihre Stätte nicht kennen<sup>1)</sup>. In c. 38 ff. verlangt Gott von Hiob Antwort auf eine Menge von Fragen, die er müsse geben können, wenn er im Besitze von Erkenntniß sei (v. 4 אִם יָדַעַתְּ כִּינֹה, die stehende Parallele von חִכְמָה in cap. 28). Auch auf diese Fragen giebt die Gottesfurcht keine Antwort, ja Gott scheint hier sein eigenes Wort in 28, 28, das dem Hiob Weisheit zuspricht, Lügen zu strafen. — *Demnach behauptet Hiob in v. 28, daß Gott dem Menschen unter dem Namen der Weisheit an ihrer Statt etwas Anderes gegeben habe, was sich nicht mit der Weisheit deckt.*

Ehe wir zu näherer Beleuchtung dieses Ergebnisses übergehen, werden noch andere Versuche zu besprechen sein, die an einer so bedenklichen Auffassung vorbeizukommen meinen.

In seiner Art sehr fein ist gewiß der von Delitzsch soweit ich sehen kann nicht nur vertretene, sondern auch gefundene Erklärungsversuch. Hier wird klar, warum er in der חִכְמָה, wie oben besprochen, die göttliche Idealwelt sehen will, den einheitlichen Complex (also auch die Summe) aller der Ideen, welche die Wahrheit der Creaturen und das Ziel ihrer Entwicklung sind. Denn danach ist die Weisheit einem jeden Geschöpfe bei der Schöpfung bereits angeboren, weil in ihm verwirklicht, aber derart, daß die ganze mögliche Weisheit, die ein Geschöpf erhalten kann, eben nichts ist als seine eigene Idee aus jenem Complex der Ideen heraus. Ist somit jene Deutung von חִכְמָה richtig und können die in v. 28 dafür gegebenen Werthe als die „Idee“ des Menschen gelten, so stimmt v. 28 mit dem Vorhergehenden: der Mensch hat *seine ganze Weisheit* erhalten. Nun hat überhaupt wohl die ganze platonische Ideenlehre

---

<sup>1)</sup> Dies gilt gegen alle diejenigen, die den Begriff der Weisheit von v. 12–22 anders fassen möchten als in den folgenden Versen.

mit unserem Buche und Abschnitt wenig zu thun. Daß es Delitzsch selbst nicht gelingt, in Uebereinstimmung mit sich seine Theorie auf die verschiedenen Stellen anzuwenden, haben wir oben gesehen. Hier dürfte es sehr schwer fallen, Furcht Gottes und Meiden des Bösen geradezu als die in der Schöpfung durch den Demiurgos-Logos verwirklichte Idee des Menschen zu begreifen, da sie doch jedenfalls nur Eigenschaften dieser Idee, wenn auch die höchststehenden, darstellen könnten. Aber jeder Versuch, diesen Begriff der חכמה anderwärts einzusetzen, mißlingt. Wie können חכמה und יראת אלהים sagen „die Weisheit ist nicht in oder bei mir“, wenn doch *ihre ganze Weisheit* in ihnen verkörpert sein muß und unmöglich noch, wie bei dem Menschen etwa, einer durch freie Willensthat zu erringenden Ergänzung oder Verwirklichung bedarf? Wie kann dann gesagt werden, daß sie auf der ganzen Erde nicht zu finden sei? Diese Beispiele sind abthnend. Mag *der Mensch* nach etwas suchen auf den bloßen Namen hin, ohne zu wissen, daß er das Gesuchte in sich selbst trägt: wenn unpersönliche Schöpfungsgebiete personificirt werden und reden, so müssen sie damit ihr ganzes Wesen kund thun, wie es wirklich ist, d. h. wie der es ansieht, der sie reden heißt, hier also Hiob; und dieser selbst sagt ja von der Lebewelt aus, daß die Weisheit in ihr nicht gefunden werde. Also hat er an eine solche Weisheit gar nicht gedacht, auch ist sie aus keinem Verse herauszulesen, nicht einmal bei der Delitzsch'schen Fassung der Verba aus v. 27. Nicht passiv, sondern aktiv ist die vom Dichter gemeinte Weisheit, sie schließt sich nicht ab in den Grenzen des einzelnen Geschöpfes, sondern ist selbst eine Fähigkeit der Einwirkung auf andere Geschöpfe bis zur Regierung der ganzen Welt hinauf.

Eine andere Auffassung, die ebenfalls den Schluss zu vermeiden sucht, daß in dem Ausspruch Gottes etwas Anderes an die Stelle der Weisheit gesetzt werde, erkennt



in der Furcht des Herrn und dem Meiden des Bösen *den Weg, das Mittel*, um zum Besitz der Weisheit zu gelangen. Sie läßt sich weit zurück verfolgen, als wichtigste Vertreter in unserer Zeit mögen hier Ewald, Schlottmann, Hengstenberg, Dillmann, H. Schultz genannt werden. Dafs sie stets viele Vertreter, besonders auch in der sogenannten praktischen Exegese hatte, begreift sich leicht: sie ist einerseits die tröstlichste, weil sie statt Verzicht Hoffnung gewährt, und andererseits läßt sie sich am leichtesten mit anderen Schriftstellen, besonders im Buche der Sprüche, in Einklang bringen. Ich werde ihr an der Hand von Dillmann's Auslegung nachgehen müssen, da er der Einzige ist, der ausführlicher für dieselbe eintritt. Allerdings muß ich gestehen, dafs ich dies höchst ungern thue, weil es mir gerade hier nicht gelingen will, eine geschlossene, klare und widerspruchslöse Auffassung bei ihm zu finden. Um sicher zu gehen, werde ich stets seine eigenen Worte anführen und muß den Leser ausdrücklich noch auf das Buch selbst verweisen, damit ich nicht des Mißverständnisses beschuldigt werde.

Mein Recht, Dillmann's Ansicht hier einzureihen, leite ich aus folgenden Stellen ab. Er sagt S. 243: Die Weisheit im vollen und höchsten Sinne . . . finde sich nur in und bei Gott, „der Mensch könne ihrer und ihrer Güter nicht anders theilhaftig werden als in der Einheit mit Gott, *durch Furcht Gottes und Meiden des Bösen.*“ Aehnlich S. 249: „die vom Menschen anzueignende Weisheit werde als ein Gut beschrieben, das der Mensch nicht wie andere Güter in der sinnlichen Welt, sondern nur *von und bei Gott*, der im Alleinbesitz der vollen Weisheit ist, *erwerben kann durch Gottesfurcht.*“ So endlich mit schlichten Worten S. 256: „schon als er (Gott) ursprünglich diese Ordnung schuf, hat er nach ihrem (der Weisheit) Muster geschaffen, und damals auch dem Menschen *den Weg be-*

stimmt, auf dem für ihn die Weisheit zu finden ist, nämlich die Furcht Gottes.<sup>5</sup>

Es wird also hier die Furcht Gottes nicht als mit der Weisheit, des Menschen Weisheit, eins aufgefaßt, sondern von ihr unterschieden als der Weg zu ihr, das Mittel zu ihr zu gelangen. Und wenn nun Dillmann (ebenfalls auf S. 254) die Weisheit als „die Fähigkeit des richtigen Denkens und Handelns“ und damit „die rechte Kunst des glückseligen Lebens“ bezeichnet, so ist nach v. 28 die Gottesfurcht Weg und Mittel zu dieser Fähigkeit, zu dieser Kunst. Es leuchtet ein, wie gut diese Auffassung zu den bekannten Stellen des Buches der Sprüche paßt (Prov. 9, 10. 1, 7. 3, 5 ff., vgl. Ps. 111, 10), wie denn dort überall die Erwerbbarkeit der Weisheit mit den höchsten Attributen und Prämien auf sittlich-religiösem Wege behauptet wird. Aber da steht auch die Weisheit auf der Gasse, predigt und bietet sich zum Kaufe an, da wird auch von solchen geredet, die die Weisheit besitzen. Ferner ist dort der Glaube an gerechte und gleiche Vergeltung der Frömmigkeit wie der Gottlosigkeit durchaus ungestört, nicht der geringste Zweifel ist aufgestiegen, daß nicht der Gottesfürchtige unbedingtes Lebensglück zu gewärtigen habe. Und ebendort wird mit klaren Worten gesagt, daß die Gottesfurcht eben der Anfang der Weisheit (חַיִּים וְחָכְמָה) sei. Von alledem ist hier gar nichts zu lesen. Wo will man im Texte finden, daß die Gottesfurcht nur der Weg zur Weisheit, nicht die Weisheit selber sei? Hätte nicht gerade hier der Dichter möglichst deutlich reden müssen, nachdem er in v. 12 ff. ganz anders, als in jenen Spruchstellen geschieht, die Unfindbarkeit der Weisheit für alle Geschöpfe aufs nachdrücklichste behauptet hatte? <sup>1</sup>) Und nachdem in v. 23 gesagt war, daß Gott

<sup>5</sup>) Daß Sprüche und Hiob ganz auf einer Stufe stehen, wird allerdings oft genug als selbstverständlich betrachtet, so wenn Delitzsch

den Weg zu ihr kenne; warum, wenn v. 28 von diesem reden wollte, nicht dieses bereits gewohnte Wort einfach hier einsetzen, חכמה ודרך u. s. w. Aber auf die Weisheit selbst führen die folgenden Verse über, und bei der Weisheit selbst bleibt v. 28. Deshalb ist es eine bloße Ergänzung aus dem Sinne des Auslegers, wenn man statt „Weisheit“ hier „Weg oder Mittel zur Weisheit“ einsetzen will, aber eine unstatthafte Ergänzung, die mit dem ganzen Zusammenhang in Widerspruch geräth. Als Beweis dafür, wie unmöglich es ist, diese Auffassung der Stelle selbst gegenüber festzuhalten und durchzuführen, fasse ich diejenigen Stellen des Dillmann'schen Commentars auf, wo er selbst zuzugestehen scheint, daß die Furcht Gottes hier nicht der Weg zur Weisheit, sondern für ihn die Weisheit selbst ist. So sagt er auf derselben S. 249, der ich oben eine Erklärung der Stelle entnahm, weiter oben: „Gott allein hat und kennt sie (die Weisheit) als der Herr und Schöpfer der Welt, und dieser bestimmte dem Menschen als seine Weisheit Gottesfurcht und Meiden des Bösen“, und wiederum weiter unten: „weil dem Menschen als seine Weisheit und als der Weg zum Glück gesetzt ist, in rechter Furcht bei Gott zu bleiben u. s. w.“. Und endlich S. 257: „Diese ihm gegenwärtige Weisheit hat dann auch Gott bei der Schöpfung sich als Muster vorgestellt, und wie er vermöge ihrer allen Dingen ihr Maß und ihre Ordnung gab, so auch dem Menschen als sein Gesetz bestimmt, daß für ihn Gottesfurcht Weisheit sei“<sup>1)</sup>.

---

(Herzog VI, S. 133) seine Auffassung von Hiob 28, 28 begründet: „— denn nach dem Schriftthum der Chokma ist Gottesfurcht nicht Surrogat, sondern Anfang (principium et initium) der Weisheit“. S. darüber weiter unten.

<sup>1)</sup> Zu solchen Inconsequenzen bei Dillmann zähle ich auch die Stelle auf S. 258: „Vielmehr ist allerdings auch dem Menschen Weisheit ermöglicht und sogar verordnet, d. h. er soll denkend immer tiefer in den Zusammenhang aller Dinge und Vorkommnisse eindringen, und

Mit diesen letzten Aussagen sind wir wieder bei dem Ausgang angelangt, der schlichten Auffassung der Worte des Verses, nach welcher eben *in dem Bescheide Gottes an den Menschen* die Gottesfurcht für die Weisheit eingesetzt wird: „Gott hat dem Menschen als sein Gesetz bestimmt, daß für ihn Gottesfurcht Weisheit sei“. Liegt bei dieser Fassung der Begriff „Gesetz, Ordnung“ deutlich in dem *תורה*, das als Bescheid und Willensäußerung Gottes denselben allerdings in sich schließt, so schließt Giesebrecht seine Untersuchung mit einer Formel, die zwar inhaltlich ganz dasselbe sagt, aber zu gleicher Zeit noch bei Thoreschluss das Zugeständnis zu vermeiden bestimmt

---

handelnd sein Lebensglück begründen, aber nur indem er an der Gottesfurcht festhält.“ Der von uns cursiv gedruckte Satz geht doch in das Gebiet des Intelligiblen ein, ja er eröffnet dem Menschen sogar die Aussicht auf das Verständniß des Weltzusammenhangs, auf die Beantwortung von Fragen wie die des cap. 28. Das wird nach den Protesten auf S. 249 und 254 Niemand aus Dillmann's Definition „Prinzip oder Kunst des rechten Denkens und Handelns“ herauslesen. Wenn ferner Dillmann in der zuletzt im Texte angeführten Stelle auch die Delitsch'sche Auffassung streift oder mithinsunimmt, so geht andererseits Delitsch, nachdem er eben die Weisheit als die göttliche Idealwelt bestimmt, nach deren Muster Gott durch den Logos geschaffen hat, dazu über (S. 242), unseren Vers mit dem „die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang“ gleichzusetzen und demnach, soweit ich sehen kann, eine ganz andere Auffassung zu vertreten. Da mag denn auch noch Smend genannt werden, der, nachdem er eben davon gesprochen, wie Gott fürchten und seinem Willen gemäß leben *die dem Menschen von Gott verordnete Weisheit sei*, mich auf die von ihm dargelegte, von Delitsch und Dillmann vertretene Auffassung von c. 27. 28 verweist, mit der ich mich hätte auseinandersetzen müssen. Daß Dillmann's und Delitsch's Ansichten nicht ohne weiteres gleichzusetzen sind, glaube ich gesagt zu haben; Smend scheint sich dessen nicht bewußt zu sein, und doch stimmt wiederum seine Auffassung von v. 28 nur mit den letztgenannten Stellen Dillmann's überein. Ich bemerke übrigens ausdrücklich, daß ich eine so eingehende Analyse der Erklärungen von Delitsch und Dillmann gerne vermieden hätte, mich aber durch Smend's Verweisung und Verweis dazu genöthigt sah.

is das  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶה}$  und  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶה}$  hier „Schleier“, nicht-  
 vertigter Herr, der geschickten Weisheit sei. Er  
 das  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶה}$  des Verses 26 von dem Allgemeinbegriff  
 unfähige Ordnung“ aus; lassen zu können als „die  
 n spezifisch-menschlichen Daseinsweck von Gott als  
 endig gesezte Bestätigung“ (S. 41 f.). Eine Um-  
 sung des v. 26 würde demnach etwa lauten: „Und  
 ich zum Menschen: Furcht des Herrn das ist Dein  
 und das Blic werden Deine Bestimmung“. Das  
 das Wort  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶה}$  in v. 26 anders aufzufassen als im  
 n Capitel, läßt Giesebrecht hier und S. 25  
 lich aus der Artikellosigkeit desselben ab, es wird  
 b zu untersuchen sein, wie es sich damit verhält.  
 che ist, daß wir in v. 12 und 20 unseres Capitels  
 lenen. Außerdem findet das Wort sich mit dem  
 1 Kön. 7, 14, wo der Artikel demonstrativ nach  
 ts weist, 2 Chron. 1, 12, wo er ebenso rückwärts  
 und Eocl. 7, 12 (2 mal), 19, wo der Artikel eben-  
 icht demonstrativ aufzuweisen scheint; wenigstens  
 Begriff eins mit dem der artikellosen  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶה}$  in v. 11.  
 sind alle Stellen erschöpft. Im ganzen Buche über  
 ho, wo „die Weisheit“ so scharf geschicket personi-  
 auftritt, findet sich der Artikel nicht ein einziges  
 mal doch sagt sie, daß sie der Werkmeister Gottes  
 r Schöpfung gewesen. Aber Giesebrecht stützt  
 auf den Gebrauch des Buches Hiob allein. Wenn  
 man allein die Weglassung des Artikels eine so wich-  
 innere Umgestaltung des Begriffes nach der Absicht  
 Dichters kennzeichnen soll: weshalb finden wir in  
 das Wort ebenfalls ohne Artikel, wo doch zwischen

Uebrigens darf Giesebrecht diesen Begriff ebenfalls aus  
 -27 ableiten, da ihm bei Behandlung dieser Verse  $\text{וְיִשְׁתַּחֲוֶה}$  nicht die  
 „sich selbst“ bedeutet, sondern die Eigenheit Gottes, welcher die  
 s gibt (vgl. S. 24).

v. 12 und 20 der unveränderte Begriff gesichert ist? Giesebrecht belehrt uns S. 19, daß hier mit der Artikellosigkeit der erste Begriff der Wortverbindung, das Wort **מִשְׁךָ**, getroffen werde, weil nur hypothetisch von „einem Weisheitsbesitz“ geredet werden solle. Wenn aber der Verf. dies wollte und zugleich in v. 28 so großes mit der Artikellosigkeit von **דַּכְמָה** vor hatte, so hätte er eine Wortverbindung vermeiden müssen, die ihm nothwendig das eine oder das andere unmöglich machte. Daß es aber mit diesem hypothetischen Werth von **מִשְׁךָ ה'** nichts ist, haben wir bereits oben gesehen. Wie ferner **דַּכְמָה** in v. 18, so steht der Parallelbegriff **בִּינָה** überall, in v. 12, 20, 28 ohne Artikel, und wollte man die jedesmal folgenden Suffixe streng an das letzte Beziehungswort anknüpfen lassen, so handelte es sich im folgenden immer um das bedenkliche artikellose **בִּינָה**. Nun steht allerdings **בִּינָה** in 12 und 28 abhängig von **מִשְׁכָּם**, und so könnte Giesebrecht etwa auch hier den bei v. 18 gemachten Erklärungsversuch wagen; aber daß der **מִשְׁכָּם** nicht hypothetisch ist, sondern wirklich existirt (wie ebendort ungenannt auch der **מִשְׁךָ ה'**), beweist ja deutlich v. 23, eine Determination des nomen regens brauchte also hier durchaus nicht vermieden zu werden. Lassen sich also besondere Gründe für das Fehlen des Artikels an keiner dieser Stellen ausfindig machen, so ist das Ergebniss einfach, daß **דַּכְמָה** abgesehen von v. 28 in unserem Capitel zweimal mit, einmal ohne Artikel steht, der Parallelbegriff **בִּינָה** zweimal nur ohne Artikel, daß also die Artikellosigkeit überwiegt. Und das ist im B. Hiob wie in der ganzen hebräischen Poesie überhaupt der Fall (vgl. jede Grammatik). Soll eines von beiden erklärt werden, so bedarf die *Artikelssetzung*, nicht das Fehlen desselben, hier einer Erklärung. In v. 12 trägt **ה'** den Artikel, weil es stark betont und, in entschiedenem Gegensatz gegen einen ganzen Abschnitt, zu Anfang steht<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. ähnlich **דַּרְפָּאִים** 26, 5.

Vers 20 nimmt, dem v. 12 ganz gleichlautend, das verlassene Thema wieder auf. Aber auch für v. 28 giebt es noch einen besonderen Grund, der das Weglassen des Artikels unwillkürlich an die Hand gab: der Umstand, daß 'ח hier als Prädikat steht; die Artikelsetzung würde hier nur verwirren. Die nöthige Betonung, die Hinweisung auf die gestellte Frage, erhält das Prädikat 'ח ausdrücklich durch das vorangeschickte וְיָדָע, und so wird auch dadurch der genaue Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gewahrt<sup>1)</sup>.

Wir kommen also von allen Seiten doch auf die Gleichung וְיָדָע אֱרֵץ = חִכְמָה zurück: dem Menschen ist von Gott als die Weisheit die Furcht des Herrn zugewiesen, sie ist also für den Menschen das Substitut der Weisheit. Das die Erklärung, der im Grunde als der natürlichsten die meisten Ausleger folgen, die es zu einer klaren, scharfen Fassung des Satzes gebracht haben. Besonderer Nachdruck wird von Manchen auf den Zusatz *seine* Weisheit gelegt, natürlich im Unterschiede von *der* Weisheit als solcher. Der Zusatz ergibt sich dem Sinne nach aus dem וְיָדָע לְאָדָם: zum Menschen ist es gesagt, für ihn gilt es, von anderen Wesen lesen wir nichts. Aber der Mensch selbst erfährt in diesen Worten nichts davon: ihm muß Furcht des Herrn die Weisheit überhaupt sein, Gott redet nicht anders mit ihm als ein menschlicher Vater mit dem unmündigen Kinde, welches das Rechte für seinen Fall erfahren muß ohne zugleich zu erfahren, daß dieser Fall sich nicht mit einer allgemeinen Regel deckt, daß und warum der Bescheid in anderem Falle, für Andere, anders lauten würde.

Der Sinn des Satzes ist also etwa folgender. Gott hat dem Menschen die Weisheit nicht gegeben, die Eigen-

<sup>1)</sup> Daß auch an sich Weglassung des Artikels durchaus nicht geeignet wäre, „die Weisheit in ihrer bestimmten Bezogenheit auf den Menschen“ von „der absoluten Weisheit“ zu unterscheiden, sei nur andeutet. Die auf S. 23 von G. unter 2) und 3) vorgebrachten Gründe für eine andere Bedeutung von 'ח können wir füglich übergehen.

schaft, durch deren Besitz er *selbständig* das Wesen der Dinge und Erscheinungen erkennen und ihren Gang nach seinem Willen lenken könnte; vielmehr soll der Mensch in demüthiger Abhängigkeit von Gott und Gehorsam gegen ihn aus seinem Munde alle Wahrheit, aus seiner Hand alles Gute und Behütung vor dem Uebel erwarten. So ist die Furcht des Herrn nicht der Weg, das Mittel zum Erwerb der Weisheit, sondern statt der Weisheit das Mittel zu Erkenntniß und Glück. Und das ist *nicht einmal im Ergebniss* dasselbe. Denn könnten wir durch Gottesfurcht in den Besitz der Weisheit gelangen, so wäre doch mit diesem Besitz und von diesem Augenblick an die Erwerbung von Erkenntniß und Glück ohne Angabe von Schranken in unsere eigenen Hände gelegt: ist aber die Furcht Gottes unmittelbares Werkzeug, so ist das Maß der zu erlangenden Güter einsig und allein in Gottes Willen zu erkennen, der Mensch verhält sich bloß leidend.

Damit tritt das Buch Hiob *allerdings* in Gegensatz gegen das Buch der Sprüche, insbesondere c. 1—9. Denn wohl wird auch dort die Weisheit nirgends von dem Verhalten des Menschen zu Gott losgelöst (cf. dagegen c. 3, 7): aber, wenn die Gottesfurcht als Anfang der Weisheit uns entgegentritt, so ist damit ebenso wie mit ihrem ganzen selbstbewußten Auftreten der Weisheit doch ein eigenthümlicher, überragender Werth zugeschrieben; sie wird doch bewußt gehandhabtes Werkzeug des Menschen, die Gottesfurcht ist wohl unumgängliche Bedingung, aber sie umspannt keineswegs den Umfang und erschöpft nicht das Können der Weisheit<sup>1)</sup>. So werden denn auch immer

---

<sup>1)</sup> In dieser Ausführung stimme ich im allgemeinen mit Merz überein (S. XLII ff.). Seiner Aufstellung aber, als wenn die Gottesfurcht in den Sprüchen als *Erstlingsfrucht* der Weisheit bezeichnet würde, vermag ich mich nicht anzuschließen. Dagegen spricht schon deutlich das *רָחֵם*, das 9, 10 für *רָאשִׁית* gebraucht wird, sowie das



wieder dem Menschen die köstlichen Früchte der Weisheit in ihrem ganzen Umfang verheissen, von einem Widerspruch zwischen Saat und Ernte ist nirgends die Rede. Gegen diese Lehre, die sich, natürlich nur in der Theorie, mit der der Freunde und Hiob's eigener in der Vergangenheit deckt, zieht Hiob zu Felde, und er thut dies vor allem, indem er den weit verbreiteten Elementarspruch „die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang“<sup>1)</sup> nach seiner abweichenden Ansicht herrichtet. Unerbittlich schneidet er hinter der Furcht Gottes alles weitere ab: wer über sie hinaus noch weiteres sucht oder gar zu besitzen glaubt, der tappt ins Leere und wird früh genug enttäuscht werden, weil er gegen Gottes Willen und Ordnung handelt. In ähnlicher Weise erscheint auch der andere Schwesterspruch c. 3, 7 in Hiob 28, 28 weitergebildet und verändert. Es heisst dort:

„Halte dich nicht selbst für weise: (אִל־תִּדְרֹךְ חָכָם בְּעֵינָיִךְ)  
Fürchte Jahve und meide das Böse!“

Der ganze Zusammenhang zeigt dort, wie der eingebildeten Weisheit aus eigenem Vermögen die im Anschluss an Gott zu erreichende und erreichte (v. 13) entgegengehalten wird;

---

parallele Glied וְדַעַן קְדִשִׁים בִּינָה, wo von Frucht gar nicht die Rede ist. Hält man diesen Vers mit c. 2, 5 zusammen, mit dem Merx seine Auffassung begründet, so ergibt sich eine genaue Uebereinstimmung in dem Aufsteigen von י' וְדַעַן zu י' וְדַעַן אֱלֹהִים. Das Suchen nach Weisheit (2, 2—4) wird allerdings zur Gottesfurcht als ihrem Anfang, und dann im weiteren Verlauf zur Erkenntnis Gottes als ihrem Wesen führen; nicht aber sagt der Text, dass die Furcht Gottes Frucht der bereits errungenen und besessenen Weisheit ist. — Ebenso wenig kann ich der Zeitbestimmung für beide Bücher beipflichten, die Merx gewinnt, indem er als zugestanden annimmt, dass Jeremia 20 von Hiob 3 abhängig sei. Das Gegentheil ist richtig.

<sup>1)</sup> Soweit nur steht derselbe mit ganz unwesentlichen Varianten fest, das zweite Glied liegt in drei stark von einander abweichenden Wendungen vor. Immerhin erscheint die von Prov. 9, 10 durch 2, 5 gestützt, und leicht möglich bleibt es, dass Hiob auch dieses Glied in 28 b in noch stärkerer Abschwächung bringt.

das Mittel zu ihrer Erreichung aber ist Gottesfurcht. Bei Hiob aber *ist* die Gottesfurcht die zu erreichende Weisheit selbst : ein neuer Anfang, ein neues Werden, wird damit geleugnet, das von Gott zu Erwartende ist schon erschöpft. Der umgekehrte Fortschritt, von Hiob zu den Sprüchen, der meistens als selbstverständlich angenommen wird, scheint mir unvollziehbar.

Noch zweierlei bleibt zu erörtern : in welcher Beziehung dieses Endergebnis zu dem Vorigen, speciell zu c. 27, steht, und welchen Werth es demgemäß für Hiob selbst und die Idee des Buches hat.

Soviel ist klar, das, wenn c. 28 so urplötzlich von der Weisheit handelt, in dem Vorhergehenden irgend ein Zweck gesetzt sein muß, zu dessen Erreichung man der Weisheit bedarf oder zu bedürfen glaubt<sup>1)</sup>. Die erste Frage lautet also : von wem und wozu sollte die Weisheit, falls sie gefunden wurde, in diesem Zusammenhang benutzt werden ? Nur zwei Antworten stehen einander hier gegenüber. Die eine von Delitzsch, Dillmann u. s. w., wonach die Weisheit, falls sie zu finden wäre, dem Gottlosen etwa das Mittel werden könnte, ohne und trotz Gott sein Leben glücklich zu gestalten. Die andere von allen übrigen Auslegern, wenn auch mehr oder weniger scharf und umfassend : zur Lösung des Räthsels in Hiob's Leben, des Leidens des Gerechten.

Die erste der beiden Auffassungen empfiehlt sich scheinbar durch eine sehr einfache äußere Verknüpfung des cap. 28 mit dem vorhergehenden ; das beginnende  $\nu$  führt den Grund für die letzausgesprochene Behauptung ein : „(c. 27, 13–23) der Gottlose muß untergehen (c. 28), weil er sich selbst des einzigen Weges zum Glück begeben hat.“ Das

<sup>1)</sup> Die Echtheit wird hier vorausgesetzt, und als erwiesen betrachtet, wenn es gelingt, den Zusammenhang vollkommen zu begreifen.

leuchtet sehr ein, aber um den Inhalt von c. 28 in diesen kürzesten Satz zu fassen, muß man alles Große darin klein und alles Kleine groß machen. Zunächst fehlt es für eine so individuelle Beziehung an allen nöthigen Individualisirungen, da vielmehr alles so allgemein wie möglich gehalten ist. Nichts deutet in dem Capital an, daß der Gottlose es ist, der Schätze erwirbt, der die Weisheit sucht und nicht findet; nichts, daß die Weisheit dienen soll, Lebensglück zu erlangen oder das erlangte zu sichern<sup>1)</sup>; nichts, daß das Endergebniß den Gottlosen vernichtend trifft. Man wird einwenden, daß das ja im Vorhergehenden gegeben ist, daß man sich nur zu erinnern brauche, wie das ganze cap. 28 nur der Begründung davon diene, um sogleich überall das richtige Subjekt, den richtigen Zweck, die richtige Schlußfolge einzusetzen. Nun bietet aber auch der vorhergehende Abschnitt gerade zu der eigenartigen Fassung von c. 28 gar zu wenig Analogieen. Eine solche will freilich Delitzsch aufweisen und glaubt in ihr eine wesentliche Verstärkung seiner Auffassung zu finden. Die Schätze, die nach c. 28, 1—11 der Mensch der Erde abzurufen und abzutrotzen weiß, sollen zurückweisen auf die von dem Gottlosen nach 27, 16 f. aufgehäuften Reichthümer, und so soll dieser Abschnitt erklären, wie der Gottlose diese Schätze als irdische wohl zu erwerben im Stande ist, die Weisheit aber u. s. w. Aber diese Beziehung ist keineswegs so leicht. Cap. 28, 1—11 schildern die Gewinnung von Schätzen durch Fleiß, Muth und Anstrengung, während der Reiche in 27, 13—23 schon im ersten Verse als  $\gamma\gamma\gamma$ , als Gewaltthätiger gekennzeichnet wird und die nächsten Verse es noch deutlicher machen, wie er keineswegs der *Erde* ihre Schätze raubt. In c. 28

<sup>1)</sup> Obgleich dafür die volksthümlichen Aussagen ebensogut ausgeprägt vorlagen (oder leicht zu finden waren), wie für die abstrakte Kostbarkeit im Vergleich mit allerlei edlen Metallen und Steinen.

ist nur von Schätzen der Erde die Rede, in c. 27 tritt neben dem Silber in demselben Verse der Reichthum an kostbaren Gewändern auf. So ist denn auch hier unter dem einzigen  $\eta\sigma\sigma$  baar Geld, nicht das Edelmetall als solches zu verstehen, während c. 28 die Schätze *der Erde* möglichst erschöpfend aufzählt. Der Reichthum an Hab und Gut ist in c. 27 auch nur *ein Theil* von dem Glücke des Gottlosen: auch ihm sogar wird zugetraut, daß ihm das köstlichste Gut seine Kinder sind (vgl. v. 14), und dieses Gut vermag er doch so wenig zu erwerben wie zu bewahren, sodafs der Abschnitt c. 28, 1—11 die Erwerbbarkeit der irdischen Güter von Seiten des Frevlers durchaus nicht zu begründen im Stande ist. Vielmehr gehört die Annahme von Glück und Reichthum des Frevlers, von einem tüppigen Scheingedeihen, mit in die Schilderung hinein, um einen desto jäheren und tieferen Sturz möglich zu machen (vgl. schon c. 5, 3 ff. 8, 11 ff.), und ist vollends, wie ich glaube nachgewiesen zu haben, v. 13—23 eigens für den Gebrauch der Freunde geschrieben, so darf man vielleicht in der Schilderung des reich-behaglichen Lebens, dem Kinderbesitz u. s. w. einen besonderen Seitenblick auf sie im Vergleich mit dem seiner Habe und seiner Kinder beraubten Hiob erkennen. Endlich liegt, worauf Giesebrecht schon hingewiesen hat (S. 43), in 28, 1—11 der Nachdruck neben der Kostbarkeit, welche das Suchen lohnt, vor allem auf der Verborgenheit dieser Schätze, auf der Ueberwindung der Schwierigkeit, der Enthüllung des Geheimnisses, und dazu bietet c. 27 nicht den geringsten verwandten Zug. — Bleibt so von diesem Bindeglied schwerlich etwas Brauchbares übrig, so fehlt es an weiteren völlig. Vor allem die Weisheit schwebt, auf c. 27 bezogen, ganz in der Luft; nicht das mindeste in c. 27 weist auf die Einführung dieses neuen Begriffes hin. Und doch wäre es eine leichte Sache gewesen darauf vorzubereiten. Der Gottlose, der seinen Gott weggeworfen, ist selbst gewiß

überzeugt, weise genug zu sein und sein Lebensglück aus eigener Kraft begründen zu können. Warum nun nicht eine derartige Aeußerung, wie der Verfasser solche sonst so geschickt anzubringen weiß? <sup>1)</sup> Dann hätte man die Richtung erkannt, in welcher die Weisheit Verwendung finden sollte, und sehr schön hätte sich dann die klägliche Enttäuschung des Frevlers zeichnen lassen, wenn sich herausstellte, daß er dennoch die Weisheit nicht gefunden habe, noch jemals finden könne <sup>2)</sup>. So fehlt für den Begriff der Weisheit und ebenso für den des Verborgenen, des Suchens und Suchenden in c. 27, 13 ff. jede Vorbereitung und Vermittlung, wie umgekehrt jede Beziehung in c. 28 auf die im Vorigen herrschenden Begriffe des Frevlers und des Lebensglückes. Cap. 28 ist nicht nach rückwärts angeschlossen, sondern schließt sich in seinem ganzen Aufbau nach innen ab: mit einer selbständigen, nach innen verweisenden Vorhalle, der Beschreibung des Bergbaues v. 1–11; dem gewaltigen Hauptbau, der resignirenden Lobpreisung der Weisheit v. 12–27; dem kurzen, gedrückten Abschluß in Gottes Ausspruch v. 28 <sup>3)</sup>. — Und dieser gewaltige Bau endlich kann schon an sich nicht an einen so kleinen Zweck verschwendet sein, wie dies die Begründung für den Untergang des Frevlers immerhin wäre. Man legt ja so großes Gewicht darauf, daß besonders in c. 28 das Versprechen Hiob's die Freunde zu belehren glänzend eingelöst werde. Ist es denn aber für die Freunde eine so neue Erkenntniß, daß der Mensch kein Mittel besitzt, sein Lebensglück abgelöst von Gott zu

---

<sup>1)</sup> Vgl. ähnliches 21, 14 f. 22, 17.

<sup>2)</sup> So würde es, wie mir scheint, der Darstellung des Frevlers als eines „Faust, getrieben von unersättlichem Wissensdurst und kühnstem Erkenntnißmuth“ (vgl. Wellhausen S. 541) nicht einmal bedürfen. Doch ist ja von dem allen hier gar nichts zu finden.

<sup>3)</sup> Vgl. hierzu auch Giesebrecht S. 42 f.

schaffen? Und ist dies Capitel, so aufgefaßt, wirklich eine Begründung für den Satz vom Untergang des Frevlers, oder ist es nicht vielmehr nur eine neue Behauptung auf Grund des alten Postulates eines allmächtigen und zugleich gerechten Gottes, das sich Hiob trotz aller gegen-  
 theiligen Thatsachen immer wieder aufdrängt, den Fremden nie abhanden gekommen ist? Der ganze Inhalt von c. 28 ist dann schon vorweggenommen durch c. 27, v. 8—10, in denen *eben auf Grund jenes Postulates* ein für allemal gelegnet wird, daß der Frevler sei es äußeres Glück<sup>1)</sup>, sei es inneres sich für die Dauer schaffen könne. Einer weiteren Begründung für diese Aussage bedarf es nicht, wie schon die Form von v. 8—10 anzeigt, eben weil sie auf dem *Postulate* eines allmächtigen und gerechten Gottes beruht<sup>2)</sup>. Diese Verschwendung eines so großen und mit so viel Sorgfalt und Kunst gearbeiteten Abschnitts läßt sich unmöglich verdecken oder ausgleichen durch Nebenzwecke, denen das Capitel in weiterer Verfolgung des Gegebenen dienen soll, wie sowohl Delitzsch (S. 354) als Dillmann (S. 249) behaupten. Delitzsch läßt Hiob damit zugleich beweisen, daß er, der inmitten seines Leidens an der Gottesfurcht festhalte (mit Bezug auf 27, 8—10), kein *יָשָׁר* sein könne, Dillmann läßt ihn mittelbar aus demselben Grunde beweisen, daß er das Schicksal des Frevlers nicht erleiden könne, vielmehr noch Grund zur Hoffnung habe. Sofern beide Gedankenreihen auf der eigenthümlichen, beiden gemeinschaftlichen Auffassung von 27, 8—10 beruhen, sind sie mit dieser oben widerlegt. Wie künstlich und fein beide sind, geht schon aus der großen Verschiedenheit ihrer Ergebnisse hervor: auf derselben Grundlage baut sich derselbe Satz auf, und mit ihm zu-

<sup>1)</sup> Denn daß auch dies ihm nicht bleibe, liegt deutlich in v. 8. 9 ausgesprochen.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu Giesebrecht S. 45.

gleich ergibt sich hier der eine, dort der andere Satz, deren jeder nach verschiedenen Seiten hin geeignet ist, dem ganzen Stücke eine entscheidende Bedeutung für den Gang der Verhandlung erst zu sichern. Denn daß in diesem mittelbaren Ergebniss in Wirklichkeit die Hauptsache enthalten ist, giebt Delitzsch ausdrücklich zu, wenn er sagt, daß Hiob damit *den eigentlichen Endzweck seiner angekündigten Belehrung erreiche*: wievielmehr gilt das von dem Dillmann'schen Satze, nach welchem sich Hiob hier sogar zur Hoffnung aufschwingt! Aber auch Delitzsch verfolgt den dünnen Gedankenfaden noch viel weiter, als dies in der oben angezogenen Stelle geschieht. Er schließt die Behandlung des ganzen Abschnittes mit den Worten: „Der Abschnitt c. 28 hat zunächst den Zweck, die Aussage über das Strafgeschick der Frevler 27, 13—23 zu begründen, die Begründung ist aber zugleich nach der feinen Anlage dieses Dichterwerks ein Bekenntniß, welches die Antinomie, auf deren Enträthselung das Buch abzielt, zwar unenträthselst löst, aber doch ihre beunruhigenden Wirkungen überwindet. Dieses Loblied auf die Weisheit ist *Job's Darlegung seines obersten Grundsatzes*, in welchem These und Antithese zu vorläufiger Versöhnung gelangen. Hat sein Leben eine solche Basis, so ist *sein Leiden unmöglich das Strafleiden des Gottlosen*. Und ist Gottesfurcht die dem Menschen angewiesene Weisheit, so giebt er sich selbst damit die Lehre, *daß er, wenn auch unvermögend, das Geheimniß seines Leidens zu durchschauen, doch an der Gottesfurcht zu halten hat, und den Freunden, daß sie dasselbe thun und nicht, um das Geheimniß aufzuheben, sich gegen ihn, den Leidenden, ungerechtem lieblosem Wahne hingeben*. Das Schlußwort Jobs, welches zunächst beweisen will, daß den welcher Gott nicht fürchtet das verdiente Geschick eines von Gottes sittlicher Weltordnung abtrünnigen Thoren trifft, beweist so zugleich, *daß das Leidensgeschick des Gottesfürchtigen wesentlich*

*anders beurtheilt werden muß, als das des Gottlosen, und damit ist auch schon der Weg zur wahren Lösung der Antinomie eröffnet.*<sup>4</sup> — Man sieht hieraus vor allem nur, wie wenig eine Begründung für den Untergang des Frevlers an dieser Stelle den bescheidensten Erwartungen entspricht, wie viel noch zu wünschen übrig bleibt: aber daß dies alles aus der Begründung eines von den Gegnern nie bezweifelte, von Hiob durch Postulat wiedergewonnenen Satzes stillschweigend sich ergeben und also vom Leser herausgelesen werden soll, wird Niemand so leicht zugeben. Der Satz, daß den Gottlosen das Verderben erreichen muß, kann höchstens den andern als ergänzenden Gegensatz nach sich ziehen, daß dem Gerechten Glück müsse zu Theil werden: und damit ist die Frage, um die es sich handelt, nur von neuem aufgeworfen, in keiner Weise aber der Lösung näher gebracht.

Will man wirklich in diesem Stücke etwas finden, was die Hauptfrage des ganzen Buches angeht — und dazu berechtigt schon seine Stelle und der große Nachdruck, der augenscheinlich darauf ruht, dies Bedürfnis sprechen ja auch die Vertreter der zuletzt besprochenen Ansicht aus — so muß man es aufgeben, dasselbe in so enge Fesseln zu schliessen und eine andere Beziehung dafür suchen als die auf 27, 13—23.

Da mit der חכמה in c. 28 ein ganz neuer Begriff in den nächsten Zusammenhang eintritt, so darf man gewiss erwarten, daß wenigstens weiterhin Anknüpfungspunkte für dessen Beziehung sich finden werden, und man wird darum gut thun, Wort und Begriff durch das Buch hin rückwärts zu verfolgen, um aus dem früheren Vorkommen womöglich Aufschluß zu erhalten<sup>1)</sup>. Da finden wir nun

<sup>1)</sup> Ich lasse die Reden Elihu' hier unberücksichtigt, um nur allgemein als beweiskräftig anerkannte Stellen zu bieten. Sie würden übrigens das aus den übrigen Stellen gewonnene Ergebnis nur bestätigen.



in c. 11, 6 bei Zophar den Wunsch, Gott selbst möge seinen Mund aufthun und Hiob die tiefste *Weisheit* verkünden über das Verhältniß seines Leidens zu seiner Schuld<sup>1)</sup>. c. 12, 2 rühmt Hiob ironisch, daß mit den Freunden die *Weisheit* aussterben werde, wieder in Beantwortung der Frage seines Leidens, und der Versicherung in v. 3, daß er damit nichts neues erfahre, steht zur Seite c. 13, 2 „*soviel wie Ihr (בְּדַעְתְּכֶם) weiß ich auch.*“ In c. 13, 5 sagt Hiob, wenn die Freunde nur schweigen wollten (zu dem vorliegenden Räthsel), so könnte man ihnen das als *Weisheit* anrechnen. In c. 15, 2 nennt Eliphaz Hiob's Ausführungen (über des Menschen Geschick und seinen eigenen hoffnungslosen Untergang) *windiges Wissen* (רֵעָה רֵחָה), eines *Weisen* unwürdig oder beweisend, daß er kein Weiser sei. In c. 20, 3 spricht Zophar von seiner *Einsicht* (בִּינָה), nicht minder als bisher den Fall Hiob's betreffend. In c. 21, 22 fragt Hiob: will man Gott *Erkenntnis* (דַּעַת) lehren? d. h. „will man ihn lehren, wie er die Welt regieren soll“, womit der Sache nach die vermeintliche Einsicht der Freunde in die Weltregierung verhöhnt wird. In c. 26, 3 bedankt sich Hiob ironisch bei Bildad, daß er ihm, dem aller *Weisheit* baren mit der seinigen beigesprungen sei, wieder mit Bezug auf seinen Fall. In c. 38, 4 spricht Gott dem Hiob ironisch *Einsicht* zu, die er (natürlich in dem Streite über sein Leiden) kundgethan und nun an weiteren Fragen bewähren soll; in c. 39, 26 wird noch einmal auf Hiob's (Schöpfer-) *Einsicht* Bezug genommen; in c. 38, 2. 42, 3 nennt Gott Hiob's Reden unverständlich (בְּלִי דַעַת). — An allen diesen Stellen also steht חִכְמָה nebst seinen Synonymen *rein intellektuell*, da es sich um das Begreifen einer Thatsache, nicht um Entschlüsse zum Zwecke irgend welcher Handlungen dreht,

<sup>1)</sup> Ich gebe absichtlich eine ganz farblose Fassung der in ihrer Auffassung streitigen Stelle.

und zwar stets in unmittelbarer Beziehung auf die Frage, um die es sich im Buche handelt. Nur sehr wenige Stellen bleiben übrig. Von Gottes Weisheit, (bei der von Sonderbeziehungen nicht die Rede sein kann), redet Hiob gelegentlich in c. 26, 12 (חכמה), und Gott von der schaffenden und regierenden Weisheit und Einsicht in Frageform c. 38, 36 f. Intellektuell zu fassen ist auch die Stelle c. 21, 14, wo Hiob die Frevler sagen läßt: „Erkenntnis Deiner (Gottes) Wege begehren wir nicht.“ — Nicht dasselbe wage ich zu behaupten von den beiden letzten Stellen, die in ihrer reinen Verneinung eben neue, hier unverwendbare Begriffe, Unverstand und Dummheit, bilden. Es ist das c. 4, 21, wo die Frevler sterben *לֹא בַחֲכָמָה* und c. 39, 17, daß Gott den Vogel Strauß der Weisheit habe vergessen lassen und ihm keinen Antheil an der Einsicht gegeben habe. Interessant ist hier jedenfalls der Bau des Satzes und die Parallele *חֲכָמָה* und *בִּינָה*, gerade wie in c. 28, 12. 20. 28; unmöglich ist es keineswegs, daß hier in grandiosem Scherze des Straußes sprichwörtliche Dummheit mit der höchsten Weisheit zusammengehalten wird. Wollte man ferner diese beiden Stellen als Belege für praktische Beziehung der *חֲכָמָה* im B. Hiob anführen — was übrigens bei Delitzsch, Dillmann, Zöckler nicht geschieht — so wäre dies schwerlich zu widerlegen, für c. 4, 21 aber auch nicht zu beweisen. Und was für schwache Strohhalme man damit ergriffen hätte, müßte ja jeder einsehen<sup>1)</sup>.

Nur mit zwei Stellen von allen, die das Buch Hiob bietet, habe ich bisher noch zurückgehalten, weil sie geeignet erscheinen, den Analogiebeweis, statt wie die bisher aufgeführten Stellen für das Buch im allgemeinen, für unsere Stellen im besonderen zu erbringen. In c. 15, 7 f.

<sup>1)</sup> Vgl. noch *חֲכָמָה* 15, 2. 18. 17, 10 mit Bezug auf die Hauptfrage des Buches; 9, 4 von Gott; 5, 13 zu 4, 21 zu stellen, von eingebildeter Weisheit.

kämpft Eliphas in gewohnter Weise gegen Hiob's hier besonders lange und wichtige Ausführungen, zeigt sich entsetzt über seinen Anspruch auf höhere Einsicht in Gottes Weltregierung und die vorliegende Frage und weist seinen vermeintlichen Uebermuth zurück. Er fragt höhnisch :

- 7) „Wurdest Du als erster Mensch geboren,  
Und bist Du vor den Hügeln zur Welt gebracht? (וּלְלֵוֹ)  
8) Hörtest Du etwa im Gottesrathe zu  
Und rafftest da Weisheit an Dich?“

Vers 7 b kann ich bei so wörtlicher Uebereinstimmung nur als Citat aus Prov. 8, 25 b ansehen, das Selbstzeugniß der personificirten Weisheit wird auf Hiob höhnisch übertragen. Der ganze Vers besagt dann : Du bist wohl die personificirte Weisheit selbst, mußt demnach der erste Mensch, ja das erste aller Geschöpfe sein (Prov. 8, 22), die Weisheit hat also bei der Schöpfung menschliche und zwar Deine Gestalt getragen! Aus Prov. 8, 26—31 fließt v. 8a, und 8 b giebt dann zu allen diesen höhnischen Fragen den Schlüssel, der nothwendig von der Personifikation der Weisheit zu dem Besitz derselben überleiten muß<sup>1)</sup>. Also hier dieselbe innige Verwandtschaft mit jenen Stücken der Sprüche, dieselbe Bezugnahme darauf, wie in cap. 28. Und auch hier dient die höhnisch zugestandene Weisheit keinem anderen Zwecke, als der Lösung des Räthsels, das Hiob und die Freunde beschäftigt. — Noch beweiskräftiger ist die Stelle c. 12, 12 f., wengleich vollständige Einigung über den Zusammenhang noch nicht erzielt ist. Hiob verspottet da die angelernte Alltags- und Allerweltsweisheit der Freunde, insbesondere c. 11, 7 ff. Der Zusammenhang von 12, 7 an scheint mir der zu sein. „Dergleichen (über Gottes Allmacht und Allweisheit) kann Dich jedes

<sup>1)</sup> Welcher Stelle die Priorität gebührt, kann natürlich bei einer so sekundären Wendung, wie unsere Stelle sie nimmt, gar nicht weiter in Frage kommen.

unvernünftige Geschöpflehren; sie wissen alle, daß Jahve's Hand dergleichen thut, weil ja ihr eigenes Leben in seiner Hand liegt. Des Menschen Ohr dagegen soll die gehörten Worte wohl prüfen und überlegen. Wenn Ihr aber meint (vgl. 8, 8 ff. 5, 27) :

- 12) „Bei den Greisen ist Weisheit  
Und Länge des Lebens ist Einsicht (חכמה)“ :  
13) „Bei ihm ist Weisheit und Stärke,  
Sein ist Rath und Einsicht!“

Dem Rechte und der Pflicht unbefangener Prüfung, das er für sich in Anspruch nimmt, läßt Hiob die Freunde entgegenhalten, daß es dessen nicht mehr bedürfe, da ja Greise, Erfahrene fertige Weisheit darböten, eben die von ihnen gependete. Nicht bei ihnen, erwidert Hiob, ist Weisheit zu finden (so wenig, wie er selbst, der Prüfende, das Räthsel zu lösen vermag), sondern bei Gott allein ist nicht nur die Weisheit, sondern auch die Stärke (Wissen und Können vgl. ganz ebenso c. 9, 4)<sup>1)</sup>. Mag meine Auffassung von v. 7—11 bezweifelt werden, so sind doch v. 12 f. auf keine andere Weise befriedigend zu erklären; und ist das nur zugestanden, so haben wir hier eine genaue inhaltliche Parallele zu c. 28, 12—27, und wiederum ist hier die Weisheit in Beziehung gesetzt nur zu der Lösung der Grundfrage des ganzen Buches und dem Streite über dieselbe.

Mit dieser Aufzählung ist, soweit ich sehen kann, alles Material erschöpft, welches aus dem übrigen Buche zu der vorliegenden Einzelfrage herangezogen werden kann, und

<sup>1)</sup> Unter den Commentaren, auf die ich zur Prüfung dieser Auffassung verweisen muß, hebe ich Hitzig hervor, mit dem ich in den wichtigsten Punkten, besonders in der Auffassung von v. 12, übereinstimme (vgl. auch Merx, Studer). Vor oder nach v. 12 eine Lücke anzunehmen (Dillmann, Ewald) sehe ich keine Veranlassung; vielmehr ist der Zusammenhang, wenn man v. 12 als Selbsteinwurf im Sinne der Freunde faßt, sehr gut und echt hiobisch.

14 daraus ergibt sich ein starker Analogiebeweis dafür, daß  
 15 auch in c. 28 die Weisheit auf die Lösung der Frage ab-  
 16 zielt, der das ganze Buch dient. Ich zaudere keinen Augen-  
 17 blick zu behaupten, daß, wie die Dinge liegen, der Dichter  
 es sicher ausdrücklich und besonders deutlich hervorgehoben  
 haben würde, wenn er der Weisheit hier ein anderes Ziel  
 hätte geben wollen, als dasjenige, was unverrückt in jedem  
 Augenblicke dem Leser vor den Augen stehen mußte<sup>1)</sup>.

Somit führt uns auch die Vergleichung des übrigen  
 Buches zu der anderen Antwort auf die vorliegende Frage:  
 die Weisheit wird in c. 28 ersehnt zur Lösung des vor-  
 liegenden Räthsel, des Leidens Hiob's, des Gerechten.  
 Weder die Freunde, noch Hiob werden die Frage lösen  
 können, weil Gott ihnen wie allen Menschen das Gut der  
 Weisheit, das dazu erforderlich wäre, nicht geschenkt, viel-  
 mehr an Stelle der Weisheit für sie die Gottesfurcht ge-  
 setzt hat.

Zur Erklärung des begründenden 13 zu Anfang des  
 Capitels genügt es nachzuweisen, daß eben vorher das  
 Räthselhafte des ganzen Sachverhaltes von neuem zum Be-  
 wußtsein gekommen ist. Wie grell aber gerade in c. 27  
 die Widersprüche nebeneinanderstehen, ist oben nachge-  
 wiesen und braucht nur mit wenigen Worten hervorge-  
 hoben zu werden. Gott ist in v. 2 der Ehrenräuber und  
 Vergewaltiger Hiob's, war (wie aus v. 8—10 sich ergibt)  
 früher seine Zuflucht und seine Wonne und soll zugleich  
 (nach v. 11 ff.) das Unrecht, das Hiob von den Freunden  
 erleidet, mit seiner Strafe bedrohen. Hiob erkennt in Gott  
 den gerechten Vergelter an und schwört bei dem Gott, der  
 ihm Unrecht thut. Die Freunde nennen ihn einen Frevler

---

<sup>1)</sup> Doch bin ich weit entfernt diesen Analogiebeweis für noth-  
 wendig zu halten; vielmehr bestätigt er nur das Selbstverständliche,  
 das obendrein nach Widerlegung des anderen Versuches allein noch  
 übrig bleibt.

und Lügner, er giebt ihnen zu verstehen, daß sie Lügner und damit Frevler sind. So ist der Zwiespalt in Hiob's eigenem Herzen wie die Unmöglichkeit, daß die streitenden Parteien sich einigen, in c. 27 auf kleinem Raume so rücksichtslos aufgedeckt wie nirgends zuvor, und in diesem Brennpunkt sammeln sich zudem die Strahlen aus den letztvorhergehenden Capiteln : die jämmerliche Hülfs- und Rathlosigkeit Bildad's aus c. 25, mit der Lauge des bittersten Spottes übergossen von Hiob; dessen eigene großartige Schilderung von Gottes Gewalt und Weisheit in cap. 26, auslaufend in das unumwundene Zugeständniß, daß des Menschen Wissen nicht einmal dazu ausreichte, Gottes Größe staunend zu schildern, wie sich's gebühre. So ist denn von beiden Seiten der Bankerott festgestellt<sup>1)</sup>, nur von der einen Seite durch Stammeln und Stillschweigen, von der anderen Seite, von Hiob, durch absichtlich grelle Hervorkehrung des Widerspruchs, nachdem dieser ihm selbst zu klarem Bewußtsein gekommen ist<sup>2)</sup>. Und so verschieden äußert sich dieser Bankerott, weil in seiner Erklärung für die Freunde die Niederlage, für Hiob der Triumph liegt. Mit dem Geständniß, daß man Hiob's Leiden nicht erklären könne, hat man seine Gerechtigkeit zugegeben, und das ist alles, was Hiob von den Freunden verlangt, Alles weitere geht Gott an, und in ihm findet er nun auch den Grund, weshalb sie Alle sein Leiden nicht erklären können, und legt denselben in dem folgenden c. 28 dar.

<sup>1)</sup> Diese Bezeichnung behalte ich unter Rückbeziehung auf meine Schrift bei; gegen Studer (Antikrit. S. 544) bemerke ich, daß hier die *offene Erklärung* des Bankerotts (c. 28) in der Begründung des unvereinbaren Widerspruchs, d. i. des Bankerottes selbst (c. 27) besteht.

<sup>2)</sup> Wie dies in v. 8—10 geschieht, ist oben gezeigt. Zu beachten ist die Steigerung von dem fast unbewußten Geständniß in diesen Versen, zu der entschlossenen Aussprache in v. 7 und der kecken Umdeutung des Spielfes in v. 11 ff.

Es wird also mit dem  $\nu$  weder v. 12 b, noch v. 11—12, noch v. 13—23, noch v. 11—23 des vorhergehenden Capitels begründet, sondern dasselbe holt viel weiter aus, es begründet die von Hiob während des ganzen Streites unerschütterlich behauptete, in c. 27 durch Darlegung seiner eigenen zerrissenen Geistesverfassung kundgegebene Behauptung, daß sein Leiden, als von Gott herrührend, ein für Menschen unlösbares Räthsel sei<sup>1)</sup>. Bei solcher Beziehung auf eine dauernde Geistesverfassung Hiob's, die allem Vorhergehenden zu Grunde liegt und symptomatisch in cap. 27 ausgesprochen ist, ist die Forderung unberechtigt, daß, was begründet werden solle, in einem „in ausdrückliche Worte gefassten vorausgehenden Satze“ (Studer Antikr. S. 544) nachgewiesen werden müsse. Dagegen ist der Forderung, wie sie Wellhausen formulirt (Bl. S. 541), „eine begründende Beziehung, in der Cap. 28 nach dem eröffnenden  $\nu$  zu Cap. 27 stehen sollte“, durchaus Genüge gethan. — Wenn das  $\nu$  fehlte, so würde, wie ich fest überzeugt bin, niemals jemand auf eine andere Beziehung des c. 28 als die hier vertretene, verfallen sein; da nun aber thatsächlich das Capitel *das ganze Ergebnis des Streites für die beteiligten Kämpfer*<sup>2)</sup> begründet, so muß das  $\nu$  eben auch darauf bezogen und daraus begriffen werden.

---

Wir treten an die letzte Frage heran: welchen Werth hat diese in c. 28 gegebene Begründung für Hiob selbst

---

<sup>1)</sup> Diese Behauptung hat er nur in der Leidenschaft verlassen, wo er in einseitiger Verfolgung seines durch keine Schuld veranlaßten Leidens die andere Seite seines Selbstbewußtseins, den Gottesgedanken, schädigte.

<sup>2)</sup> Wie weit Hiob sich im Leiden bewährt, wie weit der Kampf sein Inneres beeinflusst hat, kommt für die Kämpfenden nicht in Betracht.

und in Folge davon für den Aufbau des ganzen Buches, die Lösung der in ihm verhandelten Frage?

Und hier steht die in meiner Schrift ausgesprochene Ansicht der fast aller anderen Exegeten, soweit sie cap. 28 für echt halten, gegenüber<sup>1)</sup>. Sie alle sehen in v. 28 wirklichen Gewinn, errungene werthvolle Erkenntniss, sei es für Hiob, oder für die Freunde, oder für beide Theile; nur darin gehen sie auseinander, daß die einen darin die ganze, letzte Lösung des Buches finden, die andern nur eine vorläufige Beruhigung, während die positive Lösung anderwärts gesucht und gefunden wird. Eine besonders klare Formulirung möge als Beispiel dienen. Hupfeld sagt (Deutsche Zeitschr. u. s. w. 1850. S. 285) : „Der Dichter will die Streitfrage nicht theoretisch lösen, sondern niederschlagen, der Speculation 'entreißen, und so dem Streit, als einem erfolglosen, für immer ein Ende machen. . . Seine praktische Absicht, nämlich die Gemüther von der unfruchtbaren Grübeleien über die Wege Gottes auf die praktische Weisheit und Gottesfurcht hinzuweisen, ist bündig ausgesprochen in dem Schlusssatz der Wechselrede Hiobs mit den Gegnern 28, 28 : „(Gott) sprach zu dem Menschen : siehe *Furcht des Herrn* das ist Weisheit, und *meiden das Böse* das ist Einsicht“ d. h. das ist die einzige ihm von Gott beschiedene Weisheit; im Gegensatz mit der Erforschung der Rathschlüsse Gottes, die im vorhergehenden als ein Geheimniß Gottes und dem Menschen versagt bezeichnet ist. Hierin ist also wohl der Hauptsatz und Schlufsstein der Ansicht des Dichters zu suchen.“

Nun ist jedenfalls fraglich und fürs erste bei Seite zu lassen, ob wirklich *der Dichter* hier durch Hiob *seine Leser*

<sup>1)</sup> Die einzige Ausnahme bildet, wie schon damals bemerkt, Ebrard, der in c. 28 die Bankruterklärung Hiob's sieht, freilich ohne von da aus weiter auf Hiob's inneres Verhältniß zu Gott zu schließen und ohne die Bedeutung der nächstfolgenden Capitel ausreichend in Erwägung zu ziehen.



belehrt; vielmehr ist zunächst dabei stehen zu bleiben, daß *Hiob* spricht. Was er aber sagt, muß freilich *nach seiner eigenen Ansicht* nicht nur für die Freunde gelten (wobei es z. B. Hirzel bewenden läßt), sondern für die ganze Menschheit und besonders für *ihn selbst*. Was nun Gott dem Menschen als Grundgesetz seines Wesens eingepflanzt hat — von jener Ansicht aus — das wird für den Menschen Gegenstand sittlicher Verpflichtung, und eine solche wird in unserem Satze wohl auch (im Sinne des Dichters oder Hiobs) von allen jenen Auslegern erkannt. Demüthiges, glaubens- und vertrauensvolles Sichbescheiden bezeichnet also Hiob als das allein richtige, von Gott gewollte Verhalten des Menschen bei allen Räthseln seiner Weltregierung, so auch bei dem vorliegenden. Dieses Sichbescheiden wird nothwendig zum Bestandtheil der Gottesfurcht selbst, weil es eben Gottes Wille gewesen, daß der Mensch die zu anderem Verhalten, wenn es erfolgreich sein soll, erforderliche Weisheit nicht besitzt. Damit ist also jedes eigenmächtige Ueberschreiten dieser Schranke nicht nur unfruchtbares Grübeln, sondern zugleich eine Verletzung des Grundgesetzes der Gottesfurcht, die Gottes Ahndung auf den Menschen herabziehen muß. Daß das Hiobs Meinung wirklich ist, läßt sich leicht beweisen. In c. 13, 7 ff. tadelt und bedroht er die Freunde, weil sie sich einfallen lassen, ob auch zu Gottes Gunsten, mit menschlicher Trugweisheit an die Frage seines Ergehens heranzutreten, und die Stellen c. 7, 11 ff. 9, 21 f. 29. 10, 1. 2. 13, 13—15, aus sämtlichen Reden Hiobs im ersten Gange, beweisen, wie er sich mit seinen eigenmächtigen Aussagen über Gottes Thun wohl bewußt ist, Gottes Zorn zu reizen, und dies nur darum nicht scheut, weil er sich ohnehin verloren glaubt. Somit leidet c. 28, 28 nicht auf die Freunde allein Anwendung, sondern der Spruch verurtheilt sämtliche vorhergehenden Reden Hiobs in erster Linie. Ist nun, wie fast alle Ausleger annehmen, dieser Satz ohne jeden

Nebengedanken ausgesprochen, reine, von allen Schlacken gesäuberte Erkenntniß — und das muß er sein, wenn der Dichter darin seine Meinung ganz oder theilweise niedergelegt hat — so muß Hiob hier, nachdem er Ruhe und Besonnenheit wieder erlangt hat, seine Reden, sofern sie die Spitze gegen Gott richten oder auch nur eigenes Urtheil über Gottes Thun an ihm äußern, bereuen und widerrufen und muß sich dann zurückziehen auf den Standpunkt ruhiger Ergebung, die geduldig auf Gottes Lösung wartet<sup>1)</sup>. Reue und Widerruf aber finden wir in Wirklichkeit nicht hier, sondern erst nach Gottes Reden, und an Stelle der ruhigen Ergebung finden wir gleich nach unserer Stelle eine wohlüberlegte, scharf gegliederte Rede, deren eigentlicher Inhalt eine Anklage Gottes ist, die in c. 31, 35 ff. in eine kecke, siegesgewisse Herausforderung Gottes, seines Gegners, ausläuft. Den Nachweis für diese Auffassung der capp. 29—31 brauche ich hier nicht zu wiederholen, da er oben bereits gegeben wurde: wird dieselbe als die richtige anerkannt, wie ich denn glaube, daß kein Abschnitt des Buches Hiob so dringend größere Berücksichtigung verlangt wie dieser, so machen sie die Auffassung von 28, 28, mit der wir es hier zu thun haben, pttatterdings unmöglich. Kein Mensch von gesundem Verstande kann so sich selbst widersprechen, kein Dichter kann sein Bestes so muthwillig wieder aus der Welt schaffen. Und dieser grelle Widerspruch wird noch empfindlicher dadurch, daß 28, 28, so aufgefaßt, den Inhalt der Reden Jahve's vorwegnimmt. Ist es diese selbe Ueberlegung, aus Gottes eigenem Munde, der Hiob endlich sich beugt, wie hat er sie denn vorher so schmäzlich wieder verlassen können, oder wie konnte der Dichter sich die Wirkung derselben im voraus so verderben? Und für die Thatsache, daß c. 28, so aufgefaßt, die Reden Jahve's vorwegnimmt, darf

<sup>1)</sup> Vergl. dafür die Musterstellen c. 1,21. 2,10.

~~Ich~~ mich nicht nur auf Studer berufen, sondern nicht ~~zuletzt~~ auf Merx (S. XXIX), der das Bedenkliche durch sehr künstliche Vermuthungen über spätere, mildernde Einschaltungen aus dem Wege räumt, und auf Reufs' offenes Eingeständniß dieser höchst störenden Sachlage, die ihm die Echtheit von c. 28 zweifelhaft erscheinen läßt.<sup>1)</sup> Auch ich würde mich unbedenklich dem Urtheil von Studer, Wellhausen und Reufs anschließen, wenn ich diese Auffassung von 28, 28 für die richtige hielte.

In meinen „Beiträgen“ habe ich nun meine Auffassung des Stückes ganz kurz und ohne Beweisführung für ihre Möglichkeit, aber eben darum desto schärfer und unmissverständlicher ausgesprochen. Danach sagt Hiob, daß Gott, statt seinen kostbaren Besitz, die Weisheit, dem Menschen, dem edelsten Geschöpfe, mitzutheilen, ihm an Stelle des Besitzes nur schwere Forderungen gegeben, unter dem Namen „Weisheit nur die Gottesfurcht und das Meiden der Sünde gereicht habe.“ Damit spreche Hiob einerseits aus, daß er an der Lösung der Frage verzweifle, andererseits aber enthalte seine Ausführung eine schwere Anklage gegen Gott, den eigennützigem und lieblosen Schöpfer der Welt, der sich selbst das Beste vorbehalten habe (und die Schuld trage, daß hier sein Verstand zu Ende sei). Seitdem ist nun festgestellt worden, daß ich diese Stelle in Fieberhitze niedergeschrieben habe (Unionsfieber nennt Studer die neuentdeckte Krankheit)<sup>2)</sup>, und da ich niemandem zumuthen kann, einem Fieberkranken zu glauben, so werde ich den Nachweis antreten müssen, daß

<sup>1)</sup> La Bible, t. VI. p. 29: Job y fait l'éloge de la sagesse et termine de manière à anticiper sur la conclusion pratique à tirer du discours de Jéhova, tout en continuant ensuite, par trois chapitres entiers, à parler de ses sentiments personnels, tels qu'ils lui étaient dictés par la situation présente. Il faut convenir que cela est assez gênant.

<sup>2)</sup> Antikr. S. 544.

ich jetzt einer ganz normalen Temperatur mich erfreue, um dann hoffentlich für dieselbe Auffassung mehr Glauben zu finden.

Wir haben oben nachgewiesen, daß die Weisheit in c. 28 eingeführt, das Suchen nach ihr in Betracht gezogen wird, weil man ihrer bedürfen würde, um die Frage nach Hiob's Leiden zu beantworten. Dennoch hat die Weisheit selbst, wie wir ebenfalls feststellten, in c. 28 allgemeinste Bedeutung; die Suchenden in c. 28 sind die Menschen überhaupt, nicht Hiob und seine Freunde, denen es nur nicht besser geht als allen Anderen; der Bescheid, der in v. 28 gegeben wird, ist uralte, dem Menschen als solchem schon bei der Schöpfung ertheilt. Umsoweniger soll, was dort dem Menschen an Stelle der Weisheit gegeben ist, geeignet sein die *vorliegende* Aufgabe zu lösen: das kann ~~war~~ die Weisheit, nicht ihr *Surrogat*, die Furcht Gottes, und eben deshalb verlangt dieser Vers jedenfalls Verzicht auf alles Grübeln, mag dieser Verzicht nun gutwillig oder murrend geleistet werden. Aber andererseits soll allerdings die Furcht Gottes in weitem Umfange die allgemeine Aufgabe der Weisheit übernehmen<sup>1)</sup>. Die Weisheit, sofern der Mensch sie wirklich besäße, würde von ihm benutzt werden können und benutzt werden, selbständig sein Leben zu gestalten, das Nützliche zu wählen und zu thun, das Schädliche zu meiden und zu verhindern und so glücklich zu sein<sup>2)</sup>. Gott hat ihm mit der Einsicht in die Räthsel der Weltregierung auch das versagt und statt dieses selbständigen Handelns dem Menschen gesetzt seinen Geboten gehorsam zu sein und in steter, unbedingter Ab-

<sup>1)</sup> Hier kommt zur Geltung, was an der Auffassung von Delitzsch und Dillmann richtig ist: nicht beim Ansatz schon, sondern bei der Lösung der Aufgabe.

<sup>2)</sup> Vgl. Gen. 3, 5, wie überhaupt die Sündenfallgeschichte höchst beachtenswerthe Vergleichspunkte bietet.

hängigkeit von ihm zu leben. Kommt der Mensch damit seiner Bestimmung nach, so übernimmt dann andererseits Gott, des Menschen Geschick kraft der ihm innewohnenden Weisheit förderlich zu lenken, sodafs er seiner Bestimmung gemäß sich entwickle und ohne gewaltsame Hindernisse, die er selbst vermöge seiner Abhängigkeit nicht aus dem Wege zu räumen im Stande ist, sein Leben hinausführen könne. Dies das Verhältnifs der Gegenseitigkeit, wie es uns in den Bundschliefungen im ganzen Verlaufe der Geschichte Israel's unwiderleglich klar entgegentritt. — Hat nun auf Grund dieses Verhältnisses Hiob Ursache sich zu frieden zu geben und auf dessen Bedingungen, sowie er sie in 28, 28 fafst, nicht nur Andere zur Ruhe zu verweisen, sondern auch selbst zu Ruhe und Gottergebenheit zu gelangen, oder nicht? Eine einfache Ueberlegung wird das zeigen. Die von Gott gesetzten Bedingungen hat Hiob gehalten, er war gottesfürchtig und mied das Böse, wie Gott ihm in stärkster Fassung bezeugt hat, wie er selbst von sich aussagt (vgl. nur 23, 10 ff. und das Zeugniß des Eliphaz 4, 6). Aber trotz seiner Treue hat der Herr dem Klienten nicht Wort gehalten; sein Lebenspfad ist völlig verfinstert, der Tod wäre für ihn ersehnte Erlösung. Bis dahin hat er die verlangte Gottergebung getübt und hat sich still beschieden mit dem, was Gott ihm gab, ja wir finden noch herrliche Aeußerungen dieser Stimmung bei ihm im Leiden selbst, bis ihm die Freunde auch sein letztes Gut, seine Gerechtigkeit, rauben wollen. Die nun in ihm herrschende Stimmung schildert er in Beantwortung der Vorwürfe des Eliphaz am treffendsten in c. 6, 5 ff.: „Schreit auch ein Wildesel bei frischem Gras, brüllt auch der Stier vor seinem Futter?“ Das heist, das, was Gott von uns verlangt, können wir wohl erfüllen, so lange er seinen Verheifsungen und gleichsam Verpflichtungen nachkommt. Und in dem durch die Reden der Freunde nur noch verstärkten Bewußtsein, dafs das Gegentheile der Fall ist,

schreitet er dann fort zu offenen, bewußten Verletzungen des Vertrages seinerseits, wie sie oben, mit 7, 11 ff. beginnend, aufgeführt sind. Wie diese Stimmung gegen Gott sich bis zuletzt erhält, ist bei Behandlung von c. 27 vollaufbewiesen, dort ist auch gezeigt, wie 27, 8—10, zusammengehalten mit 27, 2 und 31, 35 ff. (neben allen früheren Stellen) die Aufstellung enthalten, daß der Gottlose kraft seiner Gottlosigkeit des eigentlichen inneren (und äußeren) Glückes nothwendig entbehren *muß*; daß der Gerechte, Fromme desselben theilhaftig werden *kann*, während Hiobs eigenes Beispiel beweist, daß die Gottesfurcht noch keine Bürgschaft für Glück gewährt. Das die Stimmung und Anschauung, die auch dem c. 28 zu Grunde liegt. Gott hat dem Menschen seine Selbständigkeit nicht gegeben, vielmehr völlige und unweigerliche Abhängigkeit von ihm verlangt. Jedes Widerstreben straft er unerbittlich, weshalb der Mensch um seines eigenen Besten willen sich fügen *muß*; aber eine Gewähr für des Menschen Glück hat er darum nicht übernommen; nach Gutdünken und Willkür trifft er ihn in unbegreiflicher Weise mit denselben Leiden, die sonst des Gottlosen Theil sind. Ganz von selbst ergänzt sich v. 28 aus Hiobs Gedanken folgendermaßen: „Die einzige Weisheit des Menschen ist Gottesfurcht; was diese aber gelegentlich nutzt, das seht Ihr an meinem Beispiele.“ *So ist ihm diese Fassung allerdings ganz ernst gemeint, und in diesem Augenblick behauptet er allerdings, daß Gott dem Menschen dieses und kein anderes Geschenk gegeben habe; aber er ist schon längst nicht mehr gewohnt, was Gott dem Menschen bestimmt hat, darum auch als gut anzusehen; die Gottesfurcht, die früher seine Wonne war, empfindet er allerdings jetzt als schwere Forderung eines lieblosen Schöpfers. Daß er aber bei einer solchen Auffassung nicht ruhig wird — wie eben die folgenden Kapitel beweisen — begreift sich leicht. Geht doch aus demselben Satze, womit er die Unbegreif-*

lichkeit seines Leidens erklärt (weil dem Menschen eben die Weisheit nicht gegeben sei), zugleich hervor, daß er, Hiob, das Seinige vollauf gethan, Gott aber der selbstverständlichen Gegenleistungen vergessen habe, also an seinem Leiden schuld sei. Diese Anklage Gottes, nur mittelbar in 28, 28 enthalten, wird nun ausdrücklich erhoben und in scheinbar unwiderleglichem Schlusse bewiesen in c. 29—31<sup>1)</sup>, ganz so wie ich dies in meinen „Beiträgen“ S. 4 f. kurz gefaßt habe. „So stand es früher mit mir; so steht es jetzt mit mir; ich habe keinerlei Schuld auf mich geladen und fordere kühn meinen Gegner zum Rechtsstreit heraus.“ Oder anders gewendet und umschrieben: „Entweder ich, der ich unter dem plötzlichen Wechsel leide, habe ihn durch eigene Verschuldung mir zugesogen, oder Gott, der ihn hervorgerufen, hat eben damit eine Ungerechtigkeith begangen. Ich bin mir keiner Schuld bewust, also —“

So ist der Nachweis geliefert, daß die von mir schon über gegebene Auffassung von c. 28 und v. 28 insbesondere sich in den Zusammenhang ebenso schön, ja nothwendig einfügt, wie die andere, welche Hiob mit jenem Gottespruch sich einverstanden erklären läßt, den unwiderleglichsten Thatsachen widerspricht und, falls sie richtig wäre, die Entfernung des Stückes als eines fremden Einschubs heischen würde. Zugleich aber fällt der andere Vorwurf weg, daß das Stück den Reden Jahve's vorgegreife. Die Ergebung, die Gott in seinen Reden verlangt, leistet Hiob in c. 28 nicht; vielmehr hat der Dichter dem-

<sup>1)</sup> Die Wehmuth, die über c. 29 und 30 liegt, erklärt sich aus dem Gegenstand, sie kann also nicht gegen meine Erklärung von c. 28, 28 angeführt werden, wie Giesebrecht S. 40 thut. Schon in c. 30 weicht diese Stimmung bedenklich, und der Schlufs von c. 31 entscheidet. Einen gehaltenen Ton, etwas Ueberlegames, Entschlossenes haben diese abschließenden, zusammenfassenden Capitel der Natur der Sache nach mit c. 28 gemein.

jenigen, der ihn zu derselben bringen soll, sei dies nun Jahve allein oder vor und mit ihm Elihu, noch ein redliches Stück Arbeit aufgespart.

Aber auch die Form, der Bau des cap. 28 selbst macht, wie ich ebenfalls schon früher behauptet habe, diese Auffassung nothwendig. Wie oben gezeigt wurde, tritt v. 28 auf als Beantwortung des suchenden Fragens nach der Weisheit in v. 12 ff., gegensätzlich vorbereitet durch v. 1—11. Subjekt des Suchens ist unbestimmt der Mensch als solcher, die Stimmung bis v. 22 diejenige brennender Sehnsucht, schmerzlicher Enttäuschung, bis mit v. 23 eine neue Quelle der Hoffnung sich aufthut, da mit großartigen, in ihrer Erhabenheit fast tröstlich klingenden Worten der wahre Fundort der Weisheit genannt wird. In ängstlicher Erwartung scheint der Mensch nun fragend und bittend vor Gottes Thron zu stehen. Je breiter sich aber der Strom der Worte von v. 23—27 in dieser Schilderung ergießt, um so kürzer und schroffer lautet das für den Menschen insbesondere bestimmte Endergebnis, die ihm ertheilte Antwort in v. 28. Nicht die Weisheit, auch nicht Theil an der Weisheit, noch der Weg dazu, die Aussicht ihrer ganz oder theilweise habhaft zu werden! Aber wenn das nur mit schlichten Worten ausgesprochen würde, daß der Mensch die Weisheit nicht besitzen kann, und dann mit ebenso schlichten Worten ihm seine Stellung angewiesen würde, etwa unter Hervorhebung des Trostes, der darin liege, daß die wahre Weisheit über ihm walte und ihn beschirme. Statt dessen wird ihm, in dessen Geiste doch eine Ahnung, ja Kenntniß von dem Wesen, dem Werthe, den Werken der wahren Weisheit liegt, etwas anderes ausdrücklich unter dem Namen der Weisheit überreicht, was diese Werke eben nicht geschaffen hat, was nicht gleichwerthig ist mit dem Gesuchten. Und diese Antwort ist gegeben gleichzeitig mit der Erschaffung des Menschen, sie gehört zu seinem Wesen und seiner Be-



stimmung, obschon er zugleich eine Ahnung von der wahren Weisheit hat, die ausreichend ist zu sehnächtigem, aber ewig vergeblichem Suchen. Der schmerzliche Eindruck dieser Worte wird nur verschärft durch den Umstand, daß sie eine scheinbar leise Umbildung und Umbeugung eines bekannten, zugleich mahnenden und tröstenden Wortes sind, von dessen Wahrheit auch Hiob früher gewiß überzeugt gewesen ist: daß man durch Gottesfurcht zur Weisheit gelangen könne. Mich dünkt, hier hat jedes Wort seinen Stachel; die Antwort des Gottes, der, selbst im Besitze der Weisheit, dem Menschen sagen wollte: „sie ist nicht für Dich, Du hast Dich nur mir unbedingt anzuvertrauen“, könnte nicht schroffer gefaßt werden, als es hier geschehen ist.

Mit Ausrufen und Verwahrungen gegen eine so abenteuerliche Bedeutung der Stelle (vgl. Studer Antikr.), gegen diese Steigerung von Hiobs Vorwürfen „bis zum Gräßlichen, gegen die titanischen, niedrigen und gemeinen, gegen ein solches Raffinement von Anklagen“ (Giesebrecht S. 40) ist hier gar nichts ausgerichtet; vielmehr gilt es den Thatsachen in's Gesicht zu sehen und ihnen sich zu fügen. Mit hinkenden Vergleichen, Prometheus, Titanen habe ich nichts zu schaffen; wer aber durchaus meint, der Heranziehung des klassischen Alterthums hier nicht entrathen zu können, der mag dann wohl zu solchen Vergleichen greifen und hat ein gewisses Recht dazu, ohne anerkennen zu müssen, daß dann auch Hiob, wie Prometheus, nicht zur Buße kommen könne<sup>1)</sup>.

Allen solchen Widerlegungen ohne Gründe setze ich nur einige andere Stellen des Buches Hiob zum Vergleiche entgegen, um damit zu beweisen, wie wenig eine Aussage wie c. 28, 28 in meiner Auffassung außer dem Bereiche

<sup>1)</sup> S. Giesebrecht. Doch hat Aeschylus bekanntlich auch einen *aufgefesseten* Prometheus geschrieben.

des im B. Hiob Möglichen liegt. Das so Unglaubliche an meiner Auffassung soll doch wohl darin liegen, daß Hiob Gott beschuldige, dem Menschen schon bei seiner Schöpfung übel mitgespielt, ihn (nach Giesebrecht) mit „neidischer, betrügender Willkür“ behandelt zu haben, in dem „bitteren Sarkasmus“ (S m e n d), der sich in den Worten ausspräche. Im Grunde reichte nun jede Stelle, in der Hiob Gott der Ungerechtigkeit gegen seine Person anklagt, aus dergleichen zu erklären, weil es nur der folgerichtige Schluss daraus ist. Aber dieser (oben angeführten) Stellen bedarf ich hier nicht. — Als Grundlage mögen dienen c. 7, 1 und c. 14, 1 ff.: *„Hat der Mensch nicht Kriegsdienst auf Erden, verbringt er nicht wie ein Tagelöhner seine Tage?“* *„Der Mensch, der Weibesgeborene, ist arm an Tagen, doch satt von Unruhe u. s. w.“*, so möge Gott denn wenigstens mild und nachsichtig mit ihm umgehen. Also des Menschen Loos, von Gott ihm gesetzt, ist an sich ein trübes und trauriges, und wollte man dem Gedanken nachgehen, so würde die Vorschrift der Gottesfurcht und des Meidens des Bösen mit in den Kriegsdienst, die Tagelöhnerarbeit einzuschließen sein. Eine Lust Gottes den Menschen grundlos zu quälen ist oft genug aus Hiob's Worten herauszufühlen, vgl. besonders 9, 17 b. 16, 12—17, wo Hiob Gottes Zielscheibe ist, der blutdürstige Eifer, das grausame Spiel besonders klar hervortritt. Aber allgemeine, mehr principielle Aussagen sind erwünscht; nun, die stärkste Aussage dieser Art ist allgemein, c. 9, 23: *„Wenn die Geißel jählings tödtet, so spottet er über die Verzweiflung der Unschuldigen“* (עֲבֹרָה עֲבֹרָה עֲבֹרָה). Die reine Willkür Gottes ist Hiob gegenüber sehr oft hervorgehoben; in allgemeiner Aussage an der letztgenannten Stelle c. 9, 22: *„Den Unsträflichen und den Frevler vernichtet er“*, und weiter besonders in c. 21 und 24. Nachdrücklich muß endlich hervorgehoben werden c. 10: der Gegensatz des schöpferischen, sorgsamem Bildens, das gleichsam mit Liebe ge-

schiebt, zu dem *schon damals in Gottes Sinne feststehenden Rathschlufs* (v. 13 ff.), *den Gegenstand so vieler Mühe durch das Leben hin zu Tode zu setzen*, ob er nun seinen Geboten gehorsam sei oder nicht. —

Solchen Aussagen gegenüber ist c. 28, 28, wie ich den Vers verstehe, unschuldig zu nennen, als der *vorsichtige* grundsätzliche Erklärungsversuch: daß Gott nämlich von Anbeginn den Menschen nur zu seinem Diener geschaffen und ihm gegenüber sich zu nichts verpflichtet habe; daß er Ungehorsam strafe, dem Gehorsam gegenüber eine Politik der freien Hand befolge.<sup>1)</sup> An sich also ist die Möglichkeit einer solchen Aussage innerhalb des B. Hiob in keinem Falle zu bezweifeln. Wer behaupten will, sie sei *an dieser Stelle* unmöglich, der muß den Nachweis führen, daß Hiob's Stimmung und Ansichten bis hieher sich geändert haben, und der Versuch dieses Nachweises ist oben widerlegt. Selbst an den Stellen, wo Hiob Gott als seinen Zeugen und Helfer anruft, hält er sein Schicksal dennoch für besiegelt und erwartet von Gott nichts als Anerkennung seiner Unschuld, die von den Freunden geleugnet wird. Selbst damit ist unsere Auffassung von c. 28 durchaus zu vereinigen; um so mehr muß es dabei sein Bewenden haben.

Und nun die Antwort auf die oben aufgeworfene Frage: „welchen Werth hat c. 28 für Hiob selbst und in Folge davon für den Aufbau des ganzen Buches, die Lösung der in ihm verhandelten Frage?“ — Gar keinen positiven: Hiob bleibt nach wie vor vor dem ungelösten Räthsel stehen und zwar ohne sich zu unterwerfen und ohne Verzicht zu leisten auf die Lösung desselben, die er ungestüm

---

<sup>1)</sup> Daß ein entschlossener, äußerlich wenigstens ruhiger Rechnungsabschluss nicht in einer „heftigen, von Schmerzensschreien unterbrochenen Rede“ verlaufen kann — wie es Giesebrecht bei meiner Auffassung natürlicher finden würde — versteht sich von selbst.

von Gott verlangt. Die positive Seite in dem Verhalten Hiob's ist in diesen Capiteln keine andere als in den früheren. Trotz der schwersten Anklagen gegen Gott hält er sich auf das zäheste an ihm fest, mag nichts mit den Gottlosen und Frevlern zu schaffen haben, erkennt die Verpflichtung des Menschen zur Gottesfurcht oder besser die wesenhafte, gleichsam physische Nothwendigkeit daran festzuhalten an, selbst wo sie ihm übel vergolten wird, und selbst da noch, wo er ein Unrecht darin zu erkennen glaubt, *dafs* Gott den Menschen in so enge Grenzen eingezwängt habe.

Den negativen Werth hat die Entschlossenheit, mit der er in diesem und den folgenden Capiteln auftritt, *dafs* die Freunde besiegt sind und den Streit aufgeben, in dem sie nichts neues vorzubringen, Hiob nicht zu überzeugen vermögen. So sind die Capitel im Aufbau des ganzen Buches von höchster Wichtigkeit als Abschluss des mittleren Haupttheils, der Streitreden zwischen Hiob und seinen Freunden.

---

Mit diesem Ergebnifs wird also der, der nur des Dichters Absichten und Ziele verfolgen will, rechnen, damit das Vorhergehende und Nachfolgende verbinden und dann versuchen, den Gedankeninhalt des Buches, die Lösung, welche der aufgeworfenen Frage zu Theil wird, festzustellen. Ich sehe dabei eine Anzahl von Möglichkeiten. 1) Man erkennt die jetzige Gestalt des Buches als die ursprüngliche an und läßt sich von den Elihu-Reden die Lösung bieten. 2) Erklärt man diese für unecht, so mag man *entweder* mit der Widerlegung der Vergeltungslehre, wie die Freunde sie vertreten, sich begnügen, *etwa* unter Hinzunahme dessen, was der Prolog bietet, *oder* man suche eine positive Lösung in den Reden Gottes, zur Noth in der Gotteserscheinung selbst. 3) Kann man sich bei keiner

dieser Möglichkeiten beruhigen<sup>1)</sup>), so bleibt immer noch das Dritte, daß die Reden Elihu's überarbeitet oder an die Stelle anderer echter Reden getreten sind, oder auch daß das übrige Buch Abänderungen erfahren hat<sup>2)</sup>.

Alle diese Möglichkeiten lassen sich mit meiner Auffassung der Capitel 27 und 28, die ich in allen Hauptsachen für die des Dichters selbst halten muß, zu einer Reihe von verschiedenen Ergebnissen über die Idee des B. Hiob vereinigen. Nur gegen eine vierte muß ich Protest einlegen, gegen das emsige Bestreben, in den letzten Kapiteln der Reden Hiob's diese Lösung bereits ganz oder der Hauptsache nach zu finden, gegen dieses ängstliche Suchen nach Spuren seiner Bekehrung, um ihm dann möglichst eilig die Absolution zu geben, alle bedenklichen Aeußerungen mit dem Mantel christlicher Liebe zu bedecken. Mich verwahren muß ich gegen die gewaltsame Auslegung einer Stelle wie c. 27, 8—10, gegen die wohlwollende Auffassung von c. 28, 28, gegen die Beweisführung aus c. 17, 9, gegen die Vernachlässigung so wichtiger Stellen wie unter anderen c. 27, 2. 31, 35 ff. Sehr wohl weiß ich, daß alle jene Ausleger die Meinung des Buches Hiob selbst und nicht ihre eigene geben wollten; daß aber manche vorgefaßte Meinung dabei mit im Spiel ist, scheint mir durch so auffallende Verkennung des vom Dichter gewollten Zusammenhangs bewiesen, liesse sich auch im einzelnen aus Aeußerungen wohl belegen<sup>3)</sup>. Könnte Hiob selbst reden, er würde solche Versuche für ihn zu

<sup>1)</sup> Die Schwierigkeiten, die sich denselben in den Weg stellen, habe ich in meinem „Beiträgen“ nachzuweisen gesucht.

<sup>2)</sup> Diese dritte Möglichkeit enthält keinen Widerruf meinerseits. Schon in meinen „Beiträgen“ S. 55 habe ich dieselbe aufgestellt für den Fall, daß sich die Reden Elihu's als unecht erweisen.

<sup>3)</sup> So wenn Smend S. 164 sagt: „Weiß ein Hiob keine Antwort auf die Frage, weshalb der Gerechte leide, so darf überhaupt kein Mensch eine solche wissen, sie muß durch Gott geoffenbart werden.“

kämpfen zurückweisen und stolz darauf sein, daß er ihrer nicht bedarf. Seiner Gestalt die volle Beleuchtung wiederzugeben, die der Dichter ihr hat geben wollen, ihn, den Kämpfer für das Gewissen gegen Satan und Menschen und vermeintlich auch gegen Gott *seiner* Aufgabe kraftvoll, wenn auch in schauerlicher Folgerichtigkeit bis zu Ende durchführen zu lassen, das scheint mir nothwendig und aller aufgewandten Mühe werth, und so wiederhole ich zu Ende dieser Ausführungen mit voller Freudigkeit, was ich schon vor fünf Jahren der Hauptsache nach auch mit Beziehung auf die hier behandelten Capitel gesagt habe: Ich bin kühn genug zu hoffen, daß diese Auffassung jener Reden und damit der Person Hiobs immer mehr sich Bahn brechen wird.

---

Eine Schrift, von der ich erst während des Druckes dieser Abhandlung durch Kautzsch's Erwähnung in dem „Wissenschaftlichen Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahre 1879“ erfuhr, zwingt mich zu einem Nachtrag. Es ist: Boelicke „Die Elihu-Reden (1.) nach ihrem Zusammenhange mit dem übrigen Theil des Buches Hiob und (2.) nach ihrem sprachlichen Charakter“, Gekrönte Preisschrift der theologischen und (umgearbeitet) Doktor-Dissertation der philos. Fakultät zu Halle, 1879. Die Art des Erscheinens entschuldigt wohl meine Unbekanntschaft mit der Schrift; bei dem zugestandenen, sehr genauen Anschluß an meine „Beiträge“ wäre mir die Zusage derselben sehr erwünscht und gewiß gerechtfertigt gewesen. — Der zweite Theil der Schrift arbeitet nur mit meinem Material — die Smend'sche Recension hätte nicht übergangen werden sollen — der erste Theil bringt in frischer, selbständiger Auseinandersetzung neben erfreulicher Uebereinstimmung manches Abweichende, was den Gegenstand dieser Arbeit angeht.

c. 26, 5 ff. soll von Bildad ausgesagt sein, indem **Hiob** ironisch „ihn mit Gott vergleicht und seine Weisheit **und** Kraft der göttlichen gleichsetzt.“ (S. 12.) Eine ganz **andere** Ansicht. Dafür spricht nicht: 1) daß Gott nicht **genannt** ist, denn bei bloßem „er“ ist die Vermuthung **stets** für Gott, besonders wo die Aussagen diese Beziehung **so** klar an die Hand geben. Auch in c. 25, 2. 3 ist Gott **nicht** genannt, und an das „er“ dieses Capitels knüpft Hiob **v. 5 ff.** an, die aufgegebene Rede fortsetzend. Nur darum **läßt** v. 5 uns noch im Unklaren lassen, weil das „er“ **hier** noch nicht auftritt. 2) Daß die Worte, von Gott **ausgesagt**, keinen Sinn hätten. Hiob nimmt hier ebenso **wie** in c. 9 den Freunden das Wort aus dem Munde und **stellt** seine Uebereinstimmung mit ihren selbstverständlichen **Aussagen** fest. Die Ueberleitung dazu übersieht Boe-**licke**, sie liegt in v. 4: „Wem hast du die Auskunft **gegeben**, und wessen Eingebung spricht aus dir?“ Die **direkte**, scheinbar zugestehende Ironie der Verse 2 und 3 **schlägt** hier schon in das Gegentheil um: „Soll das etwa **für** mich bestimmt sein, und hast du das von dir selber?“ Die darin liegende Aussage, daß Bildad ihm nichts Neues **sage**, wird in v. 5 ff. von Hiob belegt, indem er ihn über-**bietet**. — Gegen Boelicke's Auffassung entscheidet 1) daß eine so übertriebene, so weit ausgesponnene nur **direkte** Ironie ohne jede Andeutung der wirklichen Mei-**nung** mißverstanden werden mußte, 2) daß sich die Aus-**sagen** des Stückes, auf Gott bezogen, als selbständig und **neu** den zahlreichen Lobpreisungen Gottes im B. Hiob an-**schließen**.

Ueber c. 27, v. 2—7 geht Boelicke sehr rasch hin-**weg**. Das ist zu bedauern, denn bei scharfer Beachtung **von** v. 7 als Ausspruch Hiob's wäre es doch unmöglich **gewesen**, v. 8—10 als von Hiob angeführten Einwurf der **Freunde** zu fassen, wie Boelicke thut. Auf diesen Ein-**wurf** läßt er Hiob von v. 11 an antworten, so aber, daß

v. 13—23 sogleich wieder eine ironische Darstellung der Lehre der Freunde geben (so nach Eichhorn, Böckel, Hitzig, s. oben S. 213 Anm.). Wenn dieser Sinn der Stelle, wie doch verlangt werden muß, im Texte irgendwo angedeutet sein soll, so muß dies in v. 12 b geschehen: „warum redet ihr denn so eitel: etc.“ Dann aber ist v. 13—23 nicht „köstliche Ironie“, sondern nüchterne Wiedergabe der Rede der Freunde, und als solche in dieser Ausdehnung unleidlich. Ferner fehlt dann für 12 a jede Beziehung. Die auf v. 13—23, von uns festgehalten, ist nun ausgeschlossen, weil 12 b darauf geht. Die auf v. 11 ist unmöglich, weil der in c. 28 seine Ausführung findet, und v. 12 a davon nicht gelten kann. Ein Zugeständnis der Freunde, daß Gott häufig nach Willkür handle (vgl. Boelicke S. 12), ist nicht erfolgt und kann am wenigsten in diesem Zusammenhang ausgebeutet werden. — Die eigentliche, in v. 11 angekündigte Belehrung aber tritt dann auf als Begründung *eines* Wortes in dem Fragesatze 12 b. „Warum redet Ihr so *Eitles*? (Was Ihr redet *ist eitel*), denn es giebt für den Menschen überhaupt keine andere Weisheit, als die, fromm und gottesfürchtig zu leben.“ In seiner Umschreibung legt Boelicke dem angeführten Begründungssatze die Behauptung zu Grunde: „Nein, ihr seid im Unrecht, nein, mit eurer Weisheit ist es nichts“, aber die Frage ist aus 12 b eben nicht fortzuschaffen und die Weisheit nicht hinein. Wie die Sache steht, ergibt sich bei Boelicke's Auffassung ein mühsames Sichweiterwinden der Rede und eine ganz unnatürliche Folge der Gedanken, wie beides am wenigsten in einer schlagenden, abthuenden Schlußrede erwartet werden kann. Gegen seine Einwürfe werden meine Ausführungen oben genügen.

Auch in 21, 28 ff. zieht Boelicke den Einwurf der Freunde falsch bis v. 31 incl., dagegen faßt er 12, 11 ff. wie ich, 17, 8 f. in dem zuletzt von mir erwähnten und nahegelegten Sinne. S. S. 102.



Ganz eigenthümlich ist Boelicke's Erklärung von 31. 35—37 (S. 21 ff.). „O daß Einer mich hörte!“ ist eine Aufforderung an irgend welchen Dritten aus den Zuhörern seine Sache ruhig anzuhören und eine unparteiische Erklärung abzugeben. Die Unterschrift (א) sind die letzten Worte von Hiob's Betheuerung in c. 31, also füglich die ganze Capitel seine Vertheidigungsschrift; aber auch die Anklageschrift (אָרֹן) wird durch das אַ als vorhanden bezeichnet, sie besteht in cc. 29. 30. Der אִישׁ רִיבִי ist in der Person gleich אָשׁ, doch wird dieser in v. 35 b angerufen, die Richtigkeit der Unterschrift zu bestätigen. Die Suffixe in v. 37 gehen nicht auf Gott als den Kläger, sondern auf jenen unparteiischen Schiedsmann. Dagegen gilt Folgendes : 1) Hiob's eigene gerichtliche Schrift, unter welche er soeben seine Unterschrift gesetzt, umfaßt nothwendig c. 29—31, da nur sie zusammengenommen seine Sache vollständig darstellen. Die c. c. 29. 30 können nicht die Anklageschrift sein, weil sie die Angabe des Vergehens nicht enthalten. Daß Hiob danach vergeblich sucht, das אָרֹן also fehlt, beweist das ganze Buch, insbesondere 13, 23. 2) אָשׁ אִישׁ רִיבִי kann nicht heißen „der Allmächtige bezeuge die Richtigkeit“, an sich nicht, am wenigsten aber wenn der Allmächtige, wie Boelicke sugiebt, eben sein Gegner ist. Vielmehr heißt es : „der Allmächtige antworte mir“, d. i. auf meine Schrift, er reiche seine Gegenschrift ein! Vgl. dafür die schlagenden Stellen 9, 3. 14. 15. 32; 13, 22; 23, 5, sämmtlich auf den Rechtsstreit Hiob's und Gottes bezüglich. Und zwar ist an unserer Stelle Hiob der Ankläger gegen Gott, wie dies sonnenklar auch in 13, 22 b und 23, 4 f. der Fall ist. Es bleibt bei der „Aktion gegen Gott“ (Beiträge S. 4 f. 40.). Sind so die Antwort des Allmächtigen und die Schrift des Widersachers ein und dasselbe, so ist das אַ vor אָרֹן kaum entbehrlich, auch wenn dies Glied zum Folgenden gezogen wird. 3) Gott, keinem Anderen, will Hiob die Zahl seiner Schritte ansagen, אִישׁ

wie ein Fürst (nom.) nahen. Nicht nur ist  $\text{אֵלֹהֵי רִיבִי}$  das nächste Beziehungswort für die Suffixe, sondern unsere Stelle hat ihre genauen Parallelen in 9, 35; 13, 15 a, 20 b; 23, 4. 7, ist also in verschiedener Form stehender Bestandtheil aller Stellen, die der unserigen entsprechen. 4) Der Wunsch (nicht „Anrede“, so Boelicke) in 35 a: „O, daß jemand mich anhörte“ kann sich auf Anwesende, auf Menschen nur so beziehen, daß er einfach auffordert, auf die folgenden Worte zu merken. So z. B. c. 13, 6. 17; 21, 2. f.; ähnlich 19, 23 f. Dann ist von einem Richter, der die Entscheidung fällt, einem Schiedsmann, der eine unparteiische Erklärung abgibt, hier nicht die Rede, sondern nur von den beiden Gegnern, die ihren Streit ausfechten. So auch 9, 14 f. 13, 18 ff. 23, 3 ff. Richter und Gegner sind dabei in einer Person ununterschieden vereinigt. Ein menschlicher Schiedsrichter, wie Boelicke will, ist in einem Streit zwischen Gott und Mensch undenkbar, der Gedanke daran wird von Hiob selbst abgewiesen 9, 33. 17, 3 b. Bleibt jene Auffassung möglich, so legt doch das vorausgesetzte schriftliche Verfahren sowie die stark individualisirende Fassung  $\text{אֵלֹהֵי רִיבִי לִי שֹׁמֵעַ לִי}$  den Gedanken an einen Schiedsrichter, der seine dargereichte Anklageschrift zur Verhandlung annehmen soll, jedenfalls näher. Die Anklageschrift ist fertig, da steht die Unterschrift; nun fehlt nur noch ein Richter, der sie annimmt und den Widersacher zu Gestellung und Vertheidigung nöthigt. Dann will Hiob wohl mit dem fertig werden. Bei dieser Auffassung ist der herbeigewünschte Richter eine bloß gedachte, in der Wirklichkeit nicht vorhandene Person, und dafür paßt der gewählte Ausdruck sehr gut. In der Entschiedenheit des Auftretens gegen Gott, worauf es für mich ankommt, steht keine dieser beiden Auffassungen der anderen nach.

cap. 28 faßt Boelicke im wesentlichen ebenso wie ich. Den sonstigen Inhalt seiner Schrift, worunter manches Gute, muß ich hier übergehen.

---

## Deuterozacharja.

Eine kritische Studie.

Vom Herausgeber.

III. Theil. Die Za. 9 ff. enthaltenen Beziehungen auf die weltgeschichtliche Lage.

(Siehe Jahrgang 1861, S. 1 ff. 1862, S. 151 ff.)

Nach drei Seiten hat in diesem Abschnitte die Untersuchung zu verlaufen. Wir ziehen 1) die Erwähnung der griechischen Weltmonarchie 9, 13 in Betracht; wir untersuchen 2) das über Assur, Aegypten in c. 9. 10 Erwähnte und suchen 3) zu bestimmen, in welche Zeitlage die 9, 1 ff. 11, 1 ff. geweissagten Kriegszüge passen.

### a) Die Griechensöhne 9, 13.

Vollkommen entscheidend für die Bestimmung der Abfassungszeit von Za. 9 ist schon die Erwähnung der  $\eta$  כני 9, 13 für sich allein. Denn an die Ueberwindung dieser Javansöhne durch die Zionsöhne knüpft sich der Eintritt des messianischen Reiches.  $\eta$  ist also die Israel feindliche, den Anbruch des Gottesreiches verhindernde, daher behufs seiner Heraufführung zu überwindende Weltmacht. Eine Weltmacht, welche  $\eta$  genannt werden konnte, hat es erst seit Ueberwindung des Perserreiches durch Alexander den Macedonier gegeben. Und wir wissen aus dem Buche Daniel, daß man die griechische Weltherrschaft als die der  $\eta$  bezeichnet hat. Der mit dem großen Horne versehene Ziegenbock, welcher den doppelgehörnten Widder d. h. das medisch-persische Reich niederstößt, ist nach Dan. 8, 21 der  $\eta$  קלך  $\eta$ . Das macedonische Reich heist Dan. 11, 2  $\eta$  קלכיה  $\eta$  und der Schutzengel des mit Alexander zur Herrschaft gekommenen Hellenenvolkes

10, 20  $\text{מִן הַגּוֹיִם}$ . Daß an unserer Stelle nicht von irgend einem obskuren Volke  $\text{מִן הַגּוֹיִם}$  geredet werde, haben die Vertheidiger der rabbinischen Tradition so gut erwiesen als sie gesehen haben, daß sich der Sprachgebrauch unserer Stelle an Daniel erklärt, wiewohl ihre Lieblingemeinung, daß Za. 9, 13 auf Daniel's Weltmonarchien Bezug nehme, den Sachverhalt verkehrte. Im Uebrigen war bei der Ansicht der Letzteren von der Prophetie keine Schwierigkeit vorhanden, ein prophetisches Stück, welches das Bestehen der macedonischen Weltmonarchie voraussetzt, von Zacharja, dem Zeitgenossen Josuas und Zerubbabels, herzuleiten.

Diesem Sachverhalte gegenüber haben diejenigen Kritiker, welche den in Deutschland zuerst von Flügge eingeschlagenen Pfaden folgten, sich zu allerhand seltsamen Ausflüchten gedrängt gesehen. Und zwar fällt auf, daß die Empfindung der deutschen Kritiker für die Bedeutsamkeit der Stelle 9, 13 im Allgemeinen immer schwächer wird. Flügge ist sich derselben durchaus noch bewußt. Denn er sieht sich zu dem fruchtlosen Versuche genöthigt nachzuweisen, daß  $\text{מִן הַגּוֹיִם}$  eben etwas anderes als  $\text{מִן הַגּוֹיִם}$  sei.

Ein Jahr vor Flügge's anonymer Schrift erschien J. Gottfr. Eichhorn's Einleitung ins A. T. Eichhorn waren Bedenken gegen die Herleitung von Za. 9—14 von Zacharja aufgestossen, er hatte jedoch nach Erwägung der Gründe für und wider geglaubt sich für die traditionelle Ansicht aussprechen zu müssen. Inzwischen erschien 1784 die anonyme Schrift Flügge's. Durch Flügge's Widerspruch wurde Eichhorn in seiner Entscheidung abermals wankend gemacht. Er behielt jedoch in der 2. Auflage seiner Einleitung (Bd. 3. Lps. 1787 S. 321—326) den Text des Paragraphen, welcher sich für die traditionelle Ansicht aussprach, bei, versah denselben aber S. 326 mit einer Anmerkung, worin er mit Rücksicht auf Flügge's Widerspruch bekennt, daß er sich jetzt mehr der andern Meinung zuneige, die sie dem Zacharias ab-

spricht : „jedoch ohne ganz zu entscheiden, ohne den Verf. dieser Capitel zu bestimmen, oder zu behaupten, daß alle hinter dem achten Capitel befindlichen Stücke einerley Verfasser erkennen. Schreibart und Inhalt haben mich in meiner Meinung wankend gemacht. Denn bey allen oben angeführten Aehnlichkeiten bleibt doch immer noch die Schreibart sehr verschieden : die ganze Composition ist anders, das Colorit ist verschieden, und die Farben sind auf eine andere Weise vermischt : in der Zusammenstimmung des Ganzen (wobey es weniger auf einzelne Worte ankommt) finde ich den Geist des Zacharias nicht mehr so deutlich. Besonders aber macht mir der Inhalt dieser Stücke meine vorige Meinung verdächtig. Za. 9, 1—8 scheint die Siege Alexanders, insofern es dabey den Juden wohl ging, zu besingen ; kann das Orakel so alt wie Zacharias seyn ? Dagegen scheint Za. 9, 9 bis 10, 13, oder das Orakel von den glücklichen Zeiten des Messias viel älter, und zu einer Zeit verfertigt zu seyn, da es noch ein Reich von Assyrien gab (10, 10—12), und die Staaten Israel und Juda noch nebeneinander bestanden (9, 10. 13. 10, 6. 7). Weniger läßt sich über das Alter des Trauergesangs auf eine schwere Niederlage, bey welcher Anführer und die tapfersten Krieger geblieben waren (11, 1—3), und der darauf folgenden Parabel oder Dichtung (11, 3—17) bestimmen ; und ebensowenig trägt die Schilderung von der herrschenden wahren Religion und der Unbesiegbarkeit des Staats (12, 1 bis 13, 6) deutliche Merkmale ihres Alters. Dagegen scheinen die Hoffnungen eines Israeliten nach dem Abzug Nebucadnezars, in Rücksicht auf das Schicksal der Zurückgebliebenen und der künftigen Zeiten (13, 7. 14) in die Zeit der Zerstörung des Staats selbst zu gehören, wofern man nicht annehmen will, daß ein späterer Dichter sich in diese Lage mit seiner Phantasie versetzt habe.“

Diese Vermuthungen, welche Flüggé's Ausführungen bei Eichhorn zunächst hervorriefen, habe ich fast in extenso

gegeben, denn sie zeigen, daß auch Eichhorn trotz einzelner richtiger Erkenntnisse in den zwei Punkten irreführend geföhrt worden ist, in welchen überhaupt die Kritik seit Flügg'e's Buch in Deutschland irreföhrend gegangen ist. Er ist einmal dazu verleitet worden, in cc. 9—14 statt eines Schriftstückes ein Conglomerat verschiedener Orakel von zum Theil unmöglicher Winzigkeit zu sehen, *dann* aber hat ihn die Erwähnung von Ephraim, Joseph, Assur, Aegypten verleitet, auf das Nochbestehen des Reiches Israel, der Reiche Assyrien und Aegypten zu schließsen. In beiden Punkten hat Eichhorn später, wiewohl nicht überall bestimmt genug, das Irrige seiner Aufstellungen eingesehen. Allerdings zerlegt er cc. 9—14 in seiner Uebersetzung der „Hebräischen Propheten“ (3. Bd. 1819) noch in verschiedene Abschnitte, allein er hat sich bereits überzeugt, daß 9, 9 bis 10, 12 so gut in die griechische Zeit gehört wie 9, 1—8 und zerlegt daher cc. 9—14 nur noch in die Abschnitte 9, 1 bis 10, 12. 11, 1—3. 11, 4—17. 12, 1 bis 13, 6. 13, 7 bis 14, 21, ferner weist er alle diese Abschnitte jetzt in die *nachexilische* Zeit. Inzwischen waren (1818) J. B. Köster's fleißige „*Meletemata critica et exegetica in Zachariae prophetae partem posteriorem c. 9—14*“ erschienen, von denen Eichhorn in der 4. Auflage seiner Einleitung (Bd. 4. Göttingen 1824. § 444 Anm.) urtheilt: „Von § 27—92 sind sehr bündige Beweise dafür geföhrt, daß von den 14 Capiteln des Zacharias keines in frühere Zeiten gehören könne, sondern Sprache, Bilder, Vorstellungsweise auf späte Zeit föhren: bezweifeln kann man nur, ob späte Zeiten für gleichbedeutend mit Zeitalter des Zacharias des Sohns Berachias genommen werden müssen“. Und in derselben 4. Aufl. entscheidet sich Eichhorn wiewohl unter Aeufserung eines Bedenkens in Bezug auf den Abschnitt 13, 7 bis 14, 21 für Ableitung der Capp. 9—14 von einem Verf. Die Bedeutung von 9, 13 kommt bei ihm jetzt völliger zum Ausdrucke, wiewohl aus diesem Verse wie überhaupt aus dem

ganzen Abschnitte noch manche unrichtige Schlüsse über die zeitgeschichtliche Situation im Einzelnen gezogen werden. „Der Dichter, sagt Eichhorn S. 444, besingt die Herrschaft der Griechen in Asien (v. 13)“ oder S. 445: „Wenn es nun wahr ist, daß alle Weissagungen vom Gegenwärtigen ausgehen und die Propheten mit keinem Volke drohn, und von keinem etwas verheissen, als bis das Volk selbst auf den Schauplatz und mit ihrer Nation in Verbindung getreten ist; so kann der Dichter nicht wohl früher von Alexanders Verhältniß zu den Juden gesprochen haben, als nach der Schlacht bei Issus, wo er sie zuerst bey der Besitznahme und Eroberung ihrer Nachbarschaft berührt hat“. Eichhorn geht nämlich von der Voraussetzung aus, daß das Thema der Zukunft, welches der „Dichter“ im Abschnitte 9, 1 bis 10, 12 bearbeitete, sei: „die Jüdische Nation habe durch Alexanders Eroberungen nichts gelitten, sondern sich vielmehr durch die Besetzung der Seestädte von Philistää mit jüdischen Colonisten ansehnlich ausgebreitet, dies könne zum Beweis dienen, daß Jehova wieder die Regierung seines Volkes übernommen habe, und Israel auf dem Weg zu seiner Größe sei“. Er schließt die Erörterung über 9, 1 bis 10, 17 S. 449 mit der Ausführung des Gedankens, daß von ihm keine Erklärung möglich sei, wenn sie nicht aus der Geschichte Alexanders des Großen geholt werde. Die Abschnitte 11, 1—17. 12, 1 bis 13, 6 sind nach Eichhorn von keinem Inhalte, aus welchem sich ihr Zeitalter bestimmen liesse. Der Ursprung des letzten Abschnittes aber 13, 7 bis 14, 21 leide entweder gar keine Bestimmung, oder er müsse für einen Trostgesang angesehen werden, von der ersten Nachricht veranlaßt, daß Judas Makkabi in der Schlacht mit Bacchides geblieben sei (S. 450). Doch giebt er jener Ansicht, welche c. 9—14 von einem Verfasser herleitet, im Ganzen den Vorzug, so daß für ihn im Buche Zacharias „zwei Dichter“ vereint sind, vgl. § 606, S. 456 ff., § 607 S. 461.

Eichhorn's Entdeckung hat, wenn wir von der Zustimmung Corrodi's<sup>1)</sup> und dem Wiederhalle, welchen sie bei Geo. Lor. Bauer<sup>2)</sup> gefunden hat, absehen, wenig Glück gehabt. Verhängnißvoll hierfür ward, daß sowohl die Kritik als die Apologetik ihre feste Position gewann, ehe sich Eichhorn zu einer klaren Anschauung hindurchgearbeitet hatte. Es ward schädlich, daß Eichhorn nur allmählig und nach vielem Schwanken zu einer leidlich richtigen Ansicht gelangte. Schon daß er den Nachdruck zunächst auf 9, 1—8 legte, hat, wie wir sehen werden, den Eindruck seiner Argumentation geschwächt. Weiter war Eichhorn vorübergehend für 9, 9 ff. durch Flügge's Argumente bethört worden. Die Argumente Flügge's erzeugten schon um dieses Schwankens willen einen stärkeren Eindruck als die Eichhorn's. Ueber diesem Eindrucke übersah man das auch in der unvollkommenen Form der Eichhorn'schen Hypothese steckende Moment der Wahrheit; man kam nicht dazu, die von Eichhorn aufgefundenen Spuren weiter zu verfolgen. Weiter aber wurde durch R. C. Döderlein's<sup>3)</sup> Recension über W. Newkome's Commentar die Stimmung für Flügge noch günstiger.

So war es nur naturgemäß, daß die Vertheidiger der Tradition sich mit viel größerer Energie gegen Flügge und Newkome als gegen Eichhorn wandten. Mit Eichhorn theilten sie ja zudein gewisse Theile der Po-

<sup>1)</sup> In der anonymen Schrift: Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüd. u. christl. Bibelkanons. 1. Bändchen, S. 107.

<sup>2)</sup> Entwurf einer hist. krit. Einleit. i. d. Schriften d. A. T. 3. Aufl. Nürnberg u. Altdorf 1806. S. 511. In Joh. Chr. Frid. Schulzii Scholia in Vet. Test. cont. a G. L. B. Vol. VIII, Norimb. 1794. S. 74 registrirt B. sowohl Flügge's als Eichhorn's Ansatz, ohne sich für einen derselben zu entscheiden. Nur daß die CC. nicht von Zacharja seien ist ihm gewiß.

<sup>3)</sup> Auserlesene theol. Bibl. Leipg. 1787. Bd 4, (2. Stück; S. 81 ff.



sition, mit dem vermögen sie die Verse 9, 1—8 auf Alexander zu beziehen, sie schulden ihm ja auch noch dafür Dank, daß er ihnen mit seinen in den ersten Auflagen der Einleitung für die Authentie geltend gemachten Argumenten die bei ihrer Beweisführung einzuschlagenden Wege gezeigt hat. So wendet sich denn schon M. J. H. Beckhaus<sup>1)</sup>, welcher seine Ausführungen sowohl gegen Newkome und Flügge als gegen Eichhorn kehrt, doch hauptsächlich gegen die ersteren. Eichhorn's Beziehung von c. 9 giebt er zu ohne daraus einen Beweis zu entnehmen, mit Eichhorn weifs er sich in verschiedenen Punkten einig. Ebenso ist Flügge für Joh. Jahn<sup>2)</sup> der eigentliche Gegner. Die von diesem vorgebrachten Gründe werden einzeln aufgezählt und widerlegt, als für ein späteres Zeitalter vorgebrachter Grund wird lediglich erwähnt, „daß die vorausgesetzten Begebenheiten von Sacharia zu weit entfernt seien“ — und dieser in der Position der Gegner kaum eine Rolle spielende Grund wird dann summarisch mit der abweichenden Ansicht über die Prophetie widerlegt.

Weit mehr aber als diese Vertheidiger der Tradition haben es J. Ch. W. Augusti, Leonh. Bertholdt und W. M. L. de Wette verschuldet, daß die Untersuchung über die Herkunft von Za. 9 ff. in falsches Fahrwasser gerieth. Augusti<sup>3)</sup> erwähnt, hierin die Späteren vorbildend, nur die traditionelle Ansicht und die Flügge'sche Hypothese. Bertholdt, welcher ja auch durch seine positiven Aufstellungen über Za. 9 ff. die Meinungen der Kritiker in entscheidender Weise beeinflusst hat, findet sich

<sup>1)</sup> Ueber die Integrität d. proph. Schriften des A. B. Halle 1796. S. 340 ff.

<sup>2)</sup> Einleitung i. d. Göttl. Bücher d. A. B. 2. Aufl. 2. Th. 2. Abschn. Wien 1803. S. 675 ff.

<sup>3)</sup> Grundrifs einer hist. krit. Einleit. ins A. T. Leipzig 1806. S. 289 f. 2. Aufl. 1827. S. 342 ff.

allerdings noch mit Eichhorn's Ansicht, wenngleich in sehr oberflächlicher Weise ab<sup>1)</sup>. Er hat gegen sie nichts einzuwenden als die individuelle Empfindung, daß der Prophet aus einer zu fernen Zeit her spreche. Die Griechen 9, 13 sind für ihn entfernte Völker; daß auch die kriegerischen Unternehmungen solcher vereitelt werden, ist ihm Spitze der Weissagung. Sein Hauptargument ist die Erwähnung Judas und Ephraims. Bei de Wette<sup>2)</sup> aber, welcher im Uebrigen auch hier zu sehr in den Fußstapfen Bertholdt's geht, vermißt man wie bei Augusti jede Erwähnung der Ansicht Eichhorn's gänzlich. Die von ihm bekämpfte Position ist die der Apologeten. Der Vers 9, 13 kömmt für ihn nur in Betracht, sofern er nicht den Bestand des israelitischen Reiches voraussetzen scheint. Es ist allgemein bekannt, daß de Wette die ganze Frage niemals anders als unter der Alternative vorexilisch oder zacharjanisch betrachtet hat. Durch den Beitritt dieser zu Flüggé's Hypothese gewann dieselbe so allgemeine Verbreitung, daß Köster, welcher sich noch in reinlicher Weise mit Eichhorn's Hypothese auseinandersetzen sucht, sie bereits als zur Zeit herrschende empfindet und von ihr die traditionelle einfach als die der älteren unterscheidet.

Daß aber auch die S. 278 f. erwähnte letzte Umgestaltung der Eichhorn'schen Hypothese hierin keinen Wandel schaffte, verschuldete gleichfalls Eichhorn theilweis selbst. Derselbe ging bei der Beurtheilung prophetischer Schriftstücke von der Voraussetzung aus, dieselben gäben eine verschleierte historische Darlegung gegenwärtiger oder vergangener Zustände oder Ereignisse. In der Verwerfung dieses Begriffes von Prophetie stimmte aber bereits die

<sup>1)</sup> Histor. krit. Einl. in sämmtl. kanon. und apokr. Schriften des a. u. n. T. Theil 4. Erlangen 1814. S. 1714.

<sup>2)</sup> Lehrbuch d. hist. krit. Einleit. Berlin 1817. S. 272 f.

Mehrzahl der Kritiker mit den Apologeten überein. Weiter ist Eichhorn niemals davon abgegangen, den Hauptnachdruck in seiner Beweisführung auf 9, 1—8 zu legen. Und niemals hat er den in 9, 13 enthaltenen Gegensatz von בני ציון und בני ירוּס voll erfasst.

So verlieren weder die Apologeten noch die Kritiker die inzwischen einmal gewonnene Position. Das Gefühl für die Bedeutung der Argumente Eichhorn's — später wohl auch die Kenntniss derselben — geht allmählich verloren. Noch Rosenmüller hatte in der ersten Auflage der Scholia, in welcher er unter dem Eindrucke der Argumente Bertholdt's die Authentie Preis giebt, sich durch 9, 13, wiewohl er meint „*Graecis vates per syncedochen barbaras gentes in universum designat*“, zu dem Schlusse genöthigt gesehen: „*Videntur tunc temporis Macedones ita invalescere cepisse, ut Asiae Occidentalis civitatibus metum injicerent*“. Aber die Späteren zeigen weniger Ueberlegung. Es wird ihnen die Freiheit des Blickes immer mehr durch die für die voralexandrische Abfassungszeit vorgebrachten Argumente benommen. In charakteristischer Weise zeigt sich dies schon bei Forberg<sup>1)</sup>. Allerdings kehrt dieser sich wieder wie gegen die Vertheidiger der Authentie so gegen Eichhorn. Aber das Gewicht der von diesem vorgebrachten Gründe empfindet er so wenig, daß er S. 15 meint: *at ille, quum cur ad hanc potissimum opinionem adductus sit, causas nullas aperuerit, eas ut conjectura adsequamur necesse est*“. Zu 9, 13 kommen ihm die Griechen nur als ferne Völker in Betracht, er combinirt die Stelle mit Am. 1, 9 ff., Joel 4, 4—7 (S. 22). Daneben widerspricht er dieser Auffassung direct und schießt in sonderbarster Weise an dem beinahe berührten Ziele vor-

<sup>1)</sup> Scholia in Vet. Test. VII, 4, Lipsiae 1816. S. 258.

<sup>2)</sup> Commentarii critici et exegetici in Zachariae vaticiniorum part. poster. partic. I. Coburgi 1824.

über, wenn er S. 27 den Inhalt von 9, 13 so formulirt: „Ita mala vestra bonis compensabo, ut ii ipsi, quorum imperium adhuc ferebatis, Graeci aliique exteri populi nunc vestri servi fiant“. Dieselbe Unklarheit zeigt sich darin, daß er den Versuch Flügge's,  $\eta$  umsudeuten, zurückweist. Forberg's Hauptgrund gegen den Ansatz von c. 9 in Alexanders Zeit ist eine vorgefasste Meinung: „Libri prophetici omnes aetatem Darii Hystaspis et Artaxerxis non excedunt“. Das Stück würde andernfalls unter den Hagiographen stehen.

Andere hinwiederum sahen über  $\eta$  klarer wie Forberg und versuchten daher, für die Hypothese vorexilischer Abfassung voreingenommen, Eichhorn's Ansatz durch Mißdeutung von  $\eta$  zu beseitigen. Hierin war ja bereits Flügge vorangegangen. Er hatte in der Erklärung von 9, 13 seine Verwunderung darüber ausgesprochen<sup>1)</sup>, daß auch die besten Ausleger in dieser Stelle Griechenland fänden, während es augenscheinlich das sei, was in der Aufschrift Damascus und Hamath heiße, und in einem eigenen Excurse<sup>2)</sup> nachzuweisen gesucht, daß die rein hebräischen Schriftsteller (er meint das A. T. außer Daniel) unter Javan nie Griechenland verstanden hätten. Schon für Flügge ist die Veranlassung zu dieser monströsen Behauptung eine Conjectur Bocharis zu der verdorbenen Stelle Es. 27, 19 und schon bei ihm spielt daneben die Stelle Joel 4, 4—8 ihre Rolle. Der Ungrund dieser Vermuthung und die weiteren Schicksale derselben habe ich an einem andern Orte auseinandergesetzt. Es genügt hierauf zu verweisen<sup>3)</sup>.

So wird es denn bei den Apologeten allgemein üblich bei Vertheidigung der Authentie die Waffen gegen den Ansatz

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 25.

<sup>2)</sup> a. a. O. S. 86 ff.

<sup>3)</sup> De populo Javan parergon S. 11 ff.

in vorexilischer Zeit zu richten und Eichhorn's Ansatz höchstens von oben herab mit einigen Worten zu streifen. So bezieht z. B. Hengstenberg <sup>1)</sup> 9, 13 auf die Kämpfe der Juden mit den Seleuciden, wie das nach Hieronymus die jüdische Ueberlieferung that, und findet in 9, 1—10 eine Beschreibung des Zuges Alexanders nach der Schlacht bei Issos, „so deutlich, wie sie bei dem nie aufzuhebenden Unterschiede zwischen Weissagung und Geschichte nur immer gegeben werden konnte“. Der Spott, mit welchem er ebenda die Verlegenheiten der Kritik und die Widersprüche, in welche sie zu ihren eigenen Principien hierbei tritt, geißelt, ist wohlverdient, während Hengstenberg seinerseits hinwiederum die Schwäche der eigenen Position verrieth, wenn er Eichhorn's Ansatz „ein verzweifelttes Mittel“ nennt, aber in der Anmerkung S. 388 darauf hinweist, daß in der Zeit des Propheten Zacharja schon ein Anknüpfungspunkt vorhanden gewesen sei, da Darius' Absichten auf Griechenland schon bald nach seiner Thronbesteigung hervorgetreten seien. Viel leichter macht es sich Hävernick <sup>2)</sup>. Er glaubt die Annahme nachzacharjanischer Abfassung mit der Phrase zu widerlegen: „sie beruhte auf einer ebenso oberflächlichen als dogmatisch befangenen exegetischen Auffassung des Abschnittes und zeigte nur, wie wenig man sich in die allerdings sehr bedeutenden Schwierigkeiten desselben zu finden wußte“. Der Wahrheit nahe kommt A. Köhler, wenn er <sup>3)</sup> urtheilt: „Das ganze Volk Israel muß von dem Propheten als unter der Zwingherrschaft Javans leidend gedacht seyn. Dies war in der vorexilischen Zeit niemals der Fall“. Aber während noch hinzuzufügen war: „ebensowenig in der Zacharjas“, fährt Köhler fort: „wollen wir nun nicht — wo-

<sup>1)</sup> Christologie 2. Aufl. III, 1 S. 328. 327 ff.

<sup>2)</sup> Handbuch der histor. krit. Einleitung ins Alte Testament 2, 2. Frankfurt 1844, S. 409.

<sup>3)</sup> Nachexil. Proph. Abth. 3. S. 78.

gegen nach dem jetzigen allgemeinen Urtheil die entscheidendsten Gründe sprechen — unsern Propheten mit Eichhorn, Paulus, Gramberg<sup>1)</sup> in die Zeit Alexanders oder die makkabäische Zeit herabrücken, so können wir uns der Annahme nicht entziehen, daß er die Weissagungen Daniels im Auge hatte“. Hier wird also der Succes, welchen Flügge's Vermuthung hat, als Succes gegen Eichhorn verwandt. Nicht besser ist es, wenn Ortenberg S. 29 sagt: „man verweist uns auf Za. 9, 13 und die dortige Erwähnung *Javan's* als — „Repräsentanten der Theokratie feindlichen Weltmacht“. — Als ob die Griechen zu der Zeit des nachexilischen Zacharja eine solche Prophetie veranlaßt haben könnten, und die richtige Erklärung des Einzelnen wie die Einsicht in den Zusammenhang nicht auf ein bestimmtes durch Joel (4, 6) uns verbürgtes Ereigniß mit aller Gewalt hinwiese!“ —

Ist nun unter 9, 13, wie die Vertheidiger der Authentie bis auf den jüngsten derselben, Bredenkamp, richtig nachgewiesen haben ohne daraus die nothwendigen Schlüsse zu folgern, die Israel bedrückende griechische Weltmacht, die Nachfolgerin der persisch-medischen Weltmonarchie zu verstehen, so begreifen wir auch erst die Veranlassung der Abfassung des Stückes völlig. Wir sahen S. 160 ff., daß das Unternehmen, die noch nicht erfüllten Weis-

<sup>1)</sup> Gramberg's Stellung zur Frage ist hiermit nicht genau wiedergegeben. Er wendet sich direct gegen Eichhorn, dessen Voraussetzungen über die Prophetie er nicht theilt und hält Za. 9-14 zwar für nachexilisch aber mit Benutzung älterer prophetischer Stücke gearbeitet. S. Religionsideen II, S. 520 ff. 655. 660. Falsch ist in seiner Auffassung, daß er den Verfasser von Za. 9-14 unter Xerxes schreiben läßt, s. S. 657. Aus Köhler's Commentar ist der Irrthum in Pressel's Commentar über Haggai, Sacharja und Maleachi, Gotha 1870 S. 39, übergegangen, welcher auch Vatke den Abschnitt in die Zeit Alexanders versetzen läßt, während derselbe vielmehr an die Zeit der persisch-ägyptischen Kämpfe denkt. Hävernack a. a. O. S. 409 und Ortenberg, a. a. O. S. 7 f. haben das Richtige.

sagungen des Propheten zusammenzustellen, durch Ereignisse veranlaßt zu denken ist, welche den Tag der Erfüllung der noch nicht erfüllten Weissagungen nahe erscheinen lassen. Wir sehen in nachexilischer Zeit die messianische Hoffnung immer in den Vordergrund der geistigen Bewegung treten, wenn der Druck der gottfeindlichen Weltmacht besonders auf dem Volke lastet, wenn dieselbe ihre schlimmste Gestalt angenommen zu haben und daher dem Gerichte nahe zu sein scheint, oder wenn Stürme in der Völkerwelt die Hoffnung auf den endlichen Sturz derselben nahe legen. Je stärker die Discrepanz zwischen den empirischen Zuständen der Gemeinde und den idealen Erwartungen vom Gottesreiche an das Licht tritt, desto deutlicher wird auch, daß die Gemeinde das Gottesreich noch nicht ist, daß dasselbe erst künftig ist, durch das von den Propheten geweissagte Gericht über die Heiden erst vermittelt werden soll. So stehen die mit der Ausbreitung des Perserreiches in Verbindung stehenden kriegerischen Ereignisse in Zusammenhang mit dem Wiederaufleben der messianischen Hoffnung bei Haggai und Zacharja. Es wäre geradezu zu verwundern, wenn das Erstehen des griechischen Weltreiches, wenn die jahrzehntelangen kriegerischen Stürme, welche auf den Einbruch Alexanders ins Perserreich folgten und den Osten mit Strömen von Blut füllten, eine Wiederbelebung der messianischen Hoffnung nicht zur Folge gehabt haben sollten. Israel, dessen Eigenart durch alle bisherigen Kämpfe mit den Weltmächten lediglich gefestigt worden war, stieß ja jetzt auf einen ganz anderen Gegner. Javan war in ganz anderem Sinne Weltmacht, als es Assyrien, Babylonien, Persien gewesen waren. Die letzteren hatten große Ländercomplexe von einem Könige beherrscht, ein Conglomerat verschiedener Völker durch dasselbe Herrenvolk unterworfen, vorgestellt. Die Grenzen der alten Reiche und damit der verschiedenen Religionen und Sitten, eigenartiger Denkungsart und besonderer Be-

griffe erhielten sich. Die Religion der nachexilischen Gemeinde vertrug sich im Ganzen mit der persischen Fremdherrschaft recht wohl, dieselbe gewährte ihrer Entwicklung freien Spielraum. Das änderte sich völlig durch das gigantische Werk Alexanders. Jetzt wurde Juda Glied eines Weltreiches, in welchem sich gegenseitig die mannichfaltigsten Sitten und Gebräuche, die verschiedensten Culturen durchdrangen, in welchem aber doch je länger je mehr die Sitten und Vorstellungen der Eroberer, wiewohl vielfach ins Orientalische umgebildet, zur Herrschaft kamen<sup>1)</sup>. Aber diese Umbildung des Hellenischen zum Orientalisch-Hellenistischen machte die neuen Ideen und Lebensgewohnheiten dem Volke Israel nicht erträglicher. Von Ideen der Religion Israels war die neue Mischung kaum beeinflusst worden, destomehr von babylonischen, persischen, ägyptischen Vorstellungen. Sowohl was in ihr althellenisch als was in ihr halbasiatisch war trat als ausgesprochen heidnisch jüdischem Fühlen und Denken entgegen. Hatte doch schon längst alles Thun eines Juden seine Beziehung zur väterlichen Religion gewonnen. Dies gab dem jüdischen Volksthum eine erheblich größere Widerstandskraft gegen Fremdes, als sie andere orientalische Nationen besaßen. Und so stieß denn in dem jüdischen Volke der um die Weltherrschaft ringende Hellenismus auf den sähesten Gegner, den er zu bekämpfen gehabt hat, denn er stieß in ihm auf die unverwüstlichste Lebensmacht, welche sich in der Welt bisher entwickelt hatte. Umgekehrt aber gewann der Kampf auch für den Juden ein viel ernsteres Gesicht als der Kampf mit den heidnischen Weltmächten jemals früher gehabt hatte. Im

---

<sup>1)</sup> Droysen, J. G., Geschichte des Hellenismus I, 2 (II) Gotha 1877 S. 301 f.: „So darf man den Hellenismus mit Recht die erste Welteinheit nennen, während das Achämenidenreich nichts als ein äußerliches Aggregat von Ländermassen war, deren Bevölkerungen nur die gleiche Knechtschaft mit einander gemein hatten“.



Hellenismus trat dem Judenthum nicht bloß die brutale Gewalt entgegen, welche auf das Recht des Siegers pocht, sondern eine geistige Macht, welche durch die Kraft und Wahrheit ihrer Ideen auf Eroberungen aussieht. So beginnt denn jene Auseinandersetzung zwischen jüdischem Monotheismus und hellenistischer Cultur, welche vielleicht in friedlichem Prozesse durch einen Kampf der Geister verlaufen wäre, wenn nicht Antiochus IV. Epiphanes' unkluge, nicht nur überhastende, sondern auch überspannende Malsregeln eine energische Reaction des in seinem Heiligsten verletzten Volksgestes hervorgerufen hätten, eine Reaction, deren Wogen nunmehr auch das mit hinwegrissen, was von guten und schönen Besitzthümern der griechischen Cultur Werth gewesen wäre vom jüdischen Volke erworben zu werden. Sollte es überhaupt dem wirklichen Gange der Dinge entsprechen, daß wir aus diesen bewegtesten Zeiten, diesen Zeiten, in welchen die Kraft des Heidenthums gebrochen und die künftige Weltherrschaft der monotheistischen Gottesgedanken Israels angebahnt wurde, so wenig literarische Denkmäler überliefert erhalten hätten, als die traditionelle kritische Behandlung des A. T. uns glauben machen will? <sup>1)</sup> Damit, daß ja damals auch Israels Sprache immermehr erloschen sei, kann man dies nicht motiviren. Denn noch am Ende unserer Periode schrieb und verstand wer in Israel geistige Interessen verfolgte die heilige Sprache der Väter. Es wäre jene Annahme so unwahrscheinlich, daß man immer wieder nach Zeugnissen jener geistigen Bewegung suchen müßte, wenn sie sich nicht ungesucht böten. Wie Daniel diese ganze Periode schließt, so eröffnet sie Za. 9—14. So bewahrheitet sich auch von dieser Seite, was wir S. 170 bereits sahen, daß wir in Za. 9—14 eine Reaction gegen die durch Alexanders Eroberung geschaffenen Zustände haben.

<sup>1)</sup> Vgl. die Aeußerungen Ewald's, G. V. I. 4<sup>e</sup> S. 289, welcher auch hier in der Gesamtaufassung seinen Einzelerkenntnissen weit voraus ist. Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrgang 2. 1882.

Und so ist denn, was von den Aelteren allein Böttcher<sup>1)</sup> völlig erkannt hat, die Erwähnung der „Griechen-söhne“ in v. 9, 13 allein ein zwingender Grund für den Ansatz von Za. 9–14 in hellenistischer Zeit und jeder Vorschlag einer Aenderung dieses Ausdruckes ein Zugeständniß dieses Sachverhalts.

### b) Assur, Aegypten und die Diaspora.

Unter den Gründen derer, welche Za. 9 ff. in die vor-exilische Zeit versetzen, spielt eine Hauptrolle, daß Assyrien und Aegypten (10, 11), Damaskus, Tyrus und Philistia als selbständige Staaten erwähnt würden<sup>2)</sup>. Wir sahen in der Analyse von c. 9, 1 ff., daß die Selbständigkeit der dort genannten Landschaften und Städte mit keinem Worte vorausgesetzt ist. Wie aber steht es nun mit 10, 11: „Dann wird gedemüthigt der Hochmuth Assyriens und von Aegypten weicht das Königscepter“? Gramberg<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Neue exeget.-krit. Aehrenlese zum A. T. 2. Abth. S. 215 ff. „Za. 9, 13 ꝑꝑ Jonien, Griechenvolk“. Die Art wie dieses hier ganz verschieden von Jo. 4, 6. Jes. 66, 19 als Hauptgegner Zions genannt wird, zeigt hauptsächlich, daß die Stücke Za. 9 ff., die jeder sicheren Unterbringung in vor-exilischer und vormacedonischer Zeit widerstreben, erst nach Alexanders Durchzug durch Palästina geschrieben sein können. Und dazu stimmt das spätere Colorit, der levitische Geist, der compilerische an Nachbildungen reiche Stil, sowie die phantastisch-messianische Hoffnung. Letztere mußte nach dem Umsturz durch Alexander bei den Juden neu belebt werden sein.

<sup>2)</sup> Flügge, a. a. O. S. 81 ff. Bertholdt, a. a. O. S. 1714 f. de Wette, a. a. O. S. 272. Bleek, Studien u. Kritiken 1852, S. 270 urtheilt, es setze 10, 11 deutlich eine Zeit voraus, wo Assyrien und Aegypten beides mächtige und selbständige Reiche waren, die sich den Israeliten feindlich bewiesen hatten und von Seiten derer ihnen fortwährend am meisten Gefahr drohte. Ortenberg a. a. O. S. 89 findet sogar, Assyrier und Aegypter würden nicht nur als selbständig, sondern auch als bisher unangefochten in ihrer Obmacht über andere Völker genannt.

<sup>3)</sup> a. a. O. S. 521.

gibt zu, daß die Erwähnung Assyriens in ältere Zeit weise, während die von Aegypten gar wohl während der neuen Colonie habe geschehen können. Vatke scheint durch die Erwähnung beider gleichfalls bei seinem Ansatz beeinflusst worden zu sein, denn er scheint Assur als Bezeichnung Persiens genommen zu haben, wozu er in anderem Zusammenhange berechtigt gewesen wäre.

In Wirklichkeit verträgt sich die Nennung von Assyrien und Aegypten als selbständiger Staaten aufs vollständigste mit unserem Ansatz. Denn die Israel feindliche Weltmacht Javan, nach deren Ueberwindung die Aufrichtung des messianischen Reiches erwartet wird, begann mit dem Tode ihres Stifters in einzelne Reiche zu zerbröckeln, die einzelnen Satrapien entwickelten sich zu Königreichen, von denen jedes die Traditionen des Reiches Alexanders fortzusetzen strebte, jedes auf der Herrschaft der Macedonen und Hellenen über den Orient beruhte. Und unter diesen infolge der Kämpfe der Diadochen und Epigonen sich entwickelnden Reichen haben zwei die Schicksale Palästinas bis zur Römerherrschaft bestimmt, das der Seleuciden und das der Ptolemäer, und diese eben sind mit Assur und Aegypten bezeichnet. Ein Kampf mit der Weltmacht Javan ist für einen Palästinenser weitaus die größte Zeit nothwendig ein Kampf mit Syrien oder Aegypten oder mit beiden. Eine Ueberwindung Javans, wie sie 9, 13 weissagt, ohne Besiegung Syriens und Aegyptens, wie sie 10, 11 in Aussicht nimmt, gar nicht denkbar.

Daß mit Aegypten das Reich der Ptolemäer bezeichnet werden kann, ist selbstverständlich. Ebenso sicher aber, wiewohl vielfach bestritten, ist, daß Assur als Name Syriens genommen werden muß, was es auch Jes. 27, 12. 13.  $\psi$  83, 9 bedeutet. Nach zwei Seiten bot sich eine Vermittelung für diesen Sprachgebrauch. Als Assyrien konnte man das Reich des Seleukos bezeichnen, sofern es von Babylonien seinen Ausgang nahm und das Perserreich

fortsetzte, wie dieses das babylonische, letzteres das assyrische, dann insofern es die eben deshalb *syrisch* genannten Küstenstriche mit umfaßte. Beides läuft in dem einen zusammen, daß das Reich der Seleuciden den größten Theil der Territorien umspannte, welche einst dem Scepter des Assyrerkönigs unterworfen gewesen waren.

Insofern das Reich des Seleukos von Babylonien aus seinen Ursprung nahm, kann es Assur genannt werden, denn das babylonische Reich selbst wird als Fortsetzung des assyrischen mit diesem Namen belegt und das persische Reich gab sich als Fortsetzung des babylonischen. So ist Jer. 2, 18. Thre. 5, 6. Mi. 7, 12 Assur, in allen drei Stellen neben Aegypten genannt, Bezeichnung Babyloniens. Der  $\text{נְבִיטִי אֱלִיָּשָׁר}$  2 Kō. 23, 29 ist Nabopolassar. Die Könige von Persien aber, welche sich seit der Eroberung Babels als Könige von Babel bezeichnen, können eben deshalb auch Könige von Assyrien genannt werden. So erscheint Esra 6, 22  $\text{מֶלֶךְ אֲשׁוּר}$  gleichbedeutend mit  $\text{מֶלֶךְ בָּבֶל}$  Neh. 13, 6. Esra 5, 13. Das seleucidische Reich aber war, seitdem die Verbindung mit Macedonien gelöst war, die naturgemäße Fortsetzung des persischen Weltreiches, wie sich namentlich in seinen Kämpfen mit Aegypten zeigt<sup>1)</sup>. Und so bezeichnet  $\text{פָּרַס}$  87, 4 Babel weil mit Aegypten verbunden wie nach dem ganzen Zusammenhange nicht bloß Babylon oder Babylonien, sondern das ganze seleucidische Reich.

Dann aber beweist weiter sowohl der Ausdruck  $\text{מֶלֶךְ אֲשׁוּר}$  als der aus *Assyria* verkürzte Name *Συρία*, daß die orientalische Bezeichnung  $\text{אֲשׁוּר}$  dereinst auch an den von Aramäern bewohnten Küstenländern des Mittelmeeres gehaftet hat, welche gleichfalls zum Reiche der Seleuciden gehört haben. Die griechische Bezeichnung ist nur daraus erklärlich,

<sup>1)</sup> Aehnlich reflectirt sich nach Lassen Seleukos in der indischen Ueberlieferung als König der Perser (Pārasika) s. Indische Alterthumskunde II<sup>2</sup> Leipzig 1874 S. 216.

dafs jene Gegenden, als die Griechen mit ihnen näher bekannt wurden, einen Theil des assyrischen Weltreiches bildeten, dem sie ja von 734 bis zu seinem Untergange unterworfen waren. Und die Bezeichnung **מְדִינַת אֲשׁוּר** beweist, dafs dieser Sprachgebrauch bis weit über die Abfassungszeit von Za. 9 ff. fort dauerte <sup>1)</sup>.

So hat denn die Bezeichnung des Seleucidereiches durch **אֲשׁוּר** ihr Analogon an den Bemerkungen der LXX zu  $\psi$  80, 1  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\Lambda}\sigma\sigma\upsilon\lambda\omicron\nu$  und zu  $\psi$  76, 1  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \acute{\Lambda}\sigma\sigma\acute{\iota}\omicron\nu\omicron\nu$ , und wenn die Exulanten nach Za. 10, 11. Jes. 24, 12. 13 aus **אֲשׁוּר** heimkehren sollen, so entspricht es dem **מְקוֹן אֲשֶׁר** von  $\psi$  68, 23, wie das dort stehende **מְקוֹלֹת יָם** dem **עֵבֶר נַיִם צָרָה** entspricht und die Heimkehr der ägyptischen Diaspora umschreibt.

Ist aber **אֲשׁוּר** 10, 11 auf das seleucidische Reich zu deuten, so ist damit zugleich eine Möglichkeit gegeben, die Abfassungszeit noch genauer zu bestimmen. Die Satrapie Babylonien kam durch die Theilung von Triparadeisos 321 an Seleukos. Aber von dieser Zeit an konnte seine Herrschaft noch nicht als **אֲשׁוּר** bezeichnet werden. Nicht nur, dafs die Fiction der Reichseinheit noch bestand, vor allem folgten von 318 an jene Kämpfe um dieselbe, im Verlaufe welcher Seleukos vorübergehend aus seiner Satrapie verdrängt wurde. Schon 312 jedoch eroberte sich Seleukos durch kühnen Ueberfall seine Satrapie zurück, ja Medien, Persien und Susiana hinzu. Und wiewohl Seleukos im Frieden von 311 keine Anerkennung fand, auch vorübergehend von Antigonos' Sohn und Feldherrn Demetrios wieder aus Babylon verdrängt wurde, so wufste er dennoch sich in seinem Reiche zu erhalten, es zu mehren und zu festigen. Mit Recht datiren daher die Seleuciden ihr Reich von 312. Und wie schon früher von den Barbaren, so liefsen sich Seleukos, Antigonos und Ptolemaios

<sup>1)</sup> Weitere Belege für denselben s. bei Hitzig zu  $\psi$  83, 9.

von 806 auch von den Hellenen als König begrüßen. Von da an war erst die Situation geschaffen, in welcher 10, 11 wurzelt. Führt uns 9, 13 über die Schlacht bei Issus herab, so dieser Vers über das Jahr 306.

Eine Bestätigung dieses Resultates ergibt sich nun aus den in c. 9, 10 enthaltenen Hoffnungen, daß die Diaspora heimkehren, Gilead und Libanon besiedeln werde.

9, 11, 12 setzen voraus, daß eine große Diaspora in den Griechenländern vorhanden ist. Dieselbe soll nach Ueberwindung der Griechensöhne zurückkehren. 11, 6—12 werden diese Verbannten dem Hause Joseph gleichgestellt, sie sollen aus Assyrien und Aegypten d. h. wie wir sehen, den Ländern der Seleuciden und Ptolemäer heimkehren. In beiden Ländern befand sich von Alters her eine zahlreiche Diaspora. Diese war jedoch während der Kämpfe der Diadochen noch erheblich vermehrt worden. Als Ptolemaios Lagus 320 die Satrapie des Laomedon besetzen ließ, wurden nach Joseph. Archaeol. 12, 1 zahlreiche Juden sowohl vom Gebirge Juda als aus der Umgebung Jerusalems wie auch Samariter als Kriegsgefangene nach Aegypten abgeführt. Außerdem soll er nicht wenige von ihnen in Kriegsdienste genommen haben, in der Erkenntnis, daß er sich auf ihren Eid verlassen könne. Weiter sollen unter ihm nicht wenige Juden freiwillig eingewandert sein, angelockt durch die Vortrefflichkeit des Landes und Ptolemaios' Freigebigkeit. Soweit die Besiedelung Alexandrias in Betracht kommt, ist letzteres ohne weiteres wahrscheinlich. Die Anwerbung jüdischer Söldner ist möglich, in späterer Zeit begegnen uns ja jüdische Soldaten in den höchsten militärischen Stellungen des Reiches der Ptolemäer. 9, 11, 12 wie auch c. 10 stellt sich die in den Griechenländern befindliche Diaspora als Kriegsgefangene vor. Sie müssen ja befreit werden. Die bekannte Erzählung<sup>1)</sup> von

<sup>1)</sup> Aristaeus ed. Schmidt S. 15—18. Josephus Archaeol. 12, 2, 2. 2.

dem Loskauf der jüdischen Gefangenen durch Ptolemaios Philadelphos mag wahr sein oder nicht, jedenfalls verbürgt sie aber das Vorhandensein zahlreicher jüdischer Sklaven in Aegypten während der Herrschaft der ersten Ptolemäer. Aber auch nach den Ländern der Seleuciden mögen durch die Kriegswirren aufs neue Juden verschlagen worden sein. Schon Alexander scheint Juden ausgehoben zu haben. Unter den in Babylon zum Aufräumen des Belustempels verwandten Soldaten werden auch Juden erwähnt<sup>1)</sup>.

Die Befreiten und Heimgeführten aber sollen Gilead und Libanon besiedeln. Schon allein durch diesen Zug verrieth sich unsere Weissagung als Wiederaufnahme einer bereits in alter Zeit zum Umkreise der messianischen Idee gehörigen Hoffnung. Das Reich Davids soll im alten Umfange wieder hergestellt werden. Doch hat das Wiederauftauchen dieser Hoffnung in der Zeit der Diadochenkämpfe seinen ganz besonderen Sinn. Denn infolge der Städtegründungen des Seleukos wanderten in jene Landschaften, im hellenistischen Sprachgebrauche nach Coelesyrien und der Dekapolis, zahlreiche jüdische Colonisten und eben hierdurch schien die alte messianische Hoffnung sich zu erfüllen. Josephus, *Archaeol.* 12, 3 führt an der Spitze dieses Abschnittes, in welchem er die den Juden von den Herrschern Asiens, in deren Kriegsdienst sie traten, erwiesenen Wohlthaten aufzählt, an, daß Seleukos Nicator in den von ihm in Asien und *Κάτω Συρία* gegründeten Städten, wie auch in der Hauptstadt Antiochia Juden angesiedelt habe. Dasselbe erwähnt er beiläufig *Contr. Ap.* 2, 4 vgl. auch *Bell. Jud.* VII, 3, 3. Eusebius I, S. 118 ed. Schoene setzt die Colonisirung der von Seleukos schon früher gegründeten Städte mit Juden ins Jahr Ol. 122, 3 (290). Nach ihm (vgl. ebenda S. 116 f.) gründet er Ol. 118, 3 An-

<sup>1)</sup> Curt. IV, 6, 80. 81. Arrian III, 5, 1. Diodor 18, 12.

tiuchia, Laodicea, Seleucia, Apamea, Edessa, Beroa, Pella<sup>1)</sup>.

c) Der Zwingherr 9, 8 und die 9, 1 ff. 11, 1 ff. gewis-  
sagten Kriegszüge.

Einen weiteren Anhalt zur Bestimmung der Abfassungszeit von Za. 9 ff. bietet 9, 8, jedoch lassen sich aus ihm, da sein Sinn streitig ist, nur allgemeine Schlüsse ziehen, welche jedoch das aus 9, 13 und 10, 11 Erschlossene zu bestätigen vollständig genügen. Nach Besiegung der 9, 1—7 aufgezählten Reiche will sich Jahve als Schutzwache um sein Haus lagern, so daß kein Zwingherr fürder zu ihnen kömmt. Aus dem Verse geht mit Sicherheit hervor, daß in letztverflossener Zeit ein Zwingherr oder deren mehrere in Jahves Haus eingedrungen sind. Die historische Bedeutung dieses Verses aber wird sich danach richten, was man unter dem Hause Jahves versteht. Zunächst ist daselbe der Tempel auf Zion. Diejenigen, zu denen kein Zwingherr mehr dringen soll, wären dann die Jerusalemer. Ein Vorfall, auf welchen hiermit angespielt sein könnte,

<sup>1)</sup> Es möge gestattet sein, auf das S. 172 über die Stellung Deuteronomcharjas zu Ephraim beiläufig Bemerkte nochmals zurückzukommen. Die Hoffnung, daß Juda und Ephraim gemeinsam gegen die Weltmacht streiten werden, hat möglicherweise nicht nur daraus Nahrung gezogen, daß die im Norden zurückgebliebenen altisraelitischen Elemente sich bereits an die Gemeinde angeschlossen hatten, sondern ist vielleicht auch durch besondere Ereignisse dieser Zeit unterstützt worden. Wir lesen Joseph. Contr. Ap. 3, 4 die Notiz aus Hekataios, daß Alexander den Juden *τὴν Σαμαρείτιν χώραν προσέθηκεν ἔχειν ἀφοραλόγητον*. In dieser Fassung ist sie zweifellos irrig. Ewald, a. a. O. S. 293 f. und Hitsig, Geschichte 2, S. 327 nehmen als möglich an, daß die drei samarischen Bezirke Aphairema, Lydda und Ramathem, welche später zu Juda gehören vgl. 1 Macc. 11, 28. 34 (10, 30), damals zu Juda geschlagen wurden. Im Uebrigen gilt auch von dieser Erwartung, daß es zu ihrer Wiederbelebung einer solchen Veranlassung gar nicht bedurfte. Denn sie gehörte eben zum festen Bestande der messianischen Hoffnungen.



läßt sich noch aufweisen. Außer Betracht bleibt hierbei selbstverständlich, was Jos. Arch. 11, 8, 3. 4 über einen von Alexander zu Jerusalem abgestatteten Besuch erzählt, denn derselbe hat nach höchster Wahrscheinlichkeit nie stattgefunden. Die Erzählung des Josephus verräth sich schon durch ihr ganzes Colorit als einen geschmacklosen Roman. Dagegen würde 9, 6 auf die Ereignisse des Jahres 320 gedeutet werden können. Als Ptolemaios die Satrapie Laomedons durch ein von Nikanor geführtes Heer besetzen ließ, fiel auch Jerusalem in die Hände der Aegypter. Josephus, Archaeol. 12, 1, 1 erzählt, Nikanor habe Jerusalem durch List genommen, indem er unter dem Vorwande opfern zu wollen, Einlaß begehrt und erhalten habe. Er beruft sich hierbei auf Agatharchides aus Knidos, welcher jedoch nach Josephus' eigenem Citate zu urtheilen nur erzählt, die Juden hätten wegen einer *ἀκαίρος δεισιδαιμονία* nicht fechten wollen. Jerusalem ward also danach eines Sabbats durch Handstreich genommen. Neben ihm käme nur noch Ptolemaios Euergetes in Betracht, welcher nach Joseph., contra Ap. 2, 5 gleichfalls in Jerusalem war. Derselbe erscheint jedoch aus weiter unten zu erörternden Gründen ausgeschlossen, das Schriftstück älter <sup>1)</sup>.

Allein daß der Verf. mit Jahves Haus hier den Tempel meine, läßt sich nicht nachweisen. Er ist ein in dem prophetischen Schriftthume wohl bewanderter und den

---

<sup>1)</sup> Nicht in Betracht kommt schon aus demselben Grunde die Erzählung über den angeblichen Versuch des Ptolemaios Philopator ins Heiligthum einzudringen. Sie ist außerdem durchaus unglauwürdig. Sie geht lediglich auf 3 Macc. zurück und Daniel schweigt dazu. Wessen Name in *Theos* steckt, der nach Josephus, c. A. 2, 7, wie Pompejus, Licinius Crassus, Titus Jerusalem erobert haben und in den Tempel eingedrungen sein soll, läßt sich nicht sagen. Antiochos Theos scheint durch das, was wir von ihm wissen, ausgeschlossen. Im Uebrigen sprechen gegen die Beziehung von 9, 8 auf ihn dieselben Gründe wie gegen die auf Ptolemaios Euergetes und Philopator.

Sprachgebrauch desselben durchgängig wiederaufnehmender Schriftsteller. Als guter Kenner desselben knüpft er aber gerade an significantere, weniger verbreitete Ausdrücke an. Hosea 8, 1. 9, 15 erscheint das ganze heilige Land nach altisraelitischer Vorstellung als das Haus Jahves. Es in diesem Sinne hier aufzufassen würde vollkommen in den Zusammenhang der Weissagung passen. Jahve, welcher sein Land in Besitz genommen hat, duldet nicht, daß er durch das Eindringen eines fremden Machthabers in dasselbe gestört wird. Dann würde der Vers aber nur aussagen, daß das heilige Land in jüngstverflossener Zeit von einem Durchzuge fremder Heere betroffen worden ist.

Das gleiche ergibt sich nun auch überhaupt aus dem Abschnitte 9, 1—8 wie aus dem weiteren 11, 1—3. Wenn Eichhorn meinte 9, 1—8 sei eine Beschreibung des Zuges Alexanders<sup>1)</sup> nach der Schlacht von Issos durch Palästina und Syrien, so war er mit dieser Annahme freilich augenscheinlich im Irrthume. Nicht nur daß die

<sup>1)</sup> Es ist sehr unglücklich, wenn die Apologeten Za. 9, 1—8 für eine sacharjanische Weissagung auf den Zug Alexanders halten. Sie gerathen dadurch in einige Verlegenheit. Am meisten Hengstenberg (Christol. III<sup>o</sup> S. 328), welcher in Folge seiner eigenthümlichen Auffassung von der prophetischen Vision das Ganze eben auch wie Eichhorn für eine Beschreibung des Zuges Alexanders hält und die genaue Erfüllung dieser Weissagung unter Verweis auf Arrian II, 15. Curt. 3, 25. Plut. Alex. c. 24, sowie auf Stark's Darstellung (Gasa und die philistäische Küste. Jena 1852. S. 237) nachzuweisen sich anstrengt. Es macht ihm begreiflicher Weise große Noth, daß die Einnahme Hamaths und der neben Gasa genannten philistäischen Städte von keinem der genannten Historiker berichtet wird, während sie nach den Voraussetzungen seiner Theologie stattgehabt haben muß. Er hilft sich zunächst mit der Ausflucht, jene Schriftsteller folgten dem Zuge Alexanders, während Hamath von Parmenio berührt worden sei, was beides natürlich nicht zu widerlegen ist, da man davon nichts weiß; dann mit der Vermuthung, philistäische Städte seien von jenen nicht genannt worden, da sie nur das Wichtigste und dasjenige erwähnten hätten, was geeignet sei, Licht auf Alexanders Charakter zu werfen.

Beschreibung zur Wirklichkeit nicht stimmte — es war überhaupt falsch, eine Weissagung für einen Bericht über vergangene Dinge zu nehmen. Auch darin, daß er in seiner Beweisführung auf den Abschnitt 9, 1—8 einen solchen Nachdruck legte, war er nicht ganz glücklich. Denn es muß zugestanden werden, daß keinerlei Nothwendigkeit vorliegen würde, die Weissagung 9, 1—8 in die griechische Zeit zu versetzen, wenn sie uns allein überliefert wäre und nicht schon aus ihrer Abhängigkeit von älteren Weissagungen ihr junges Alter hervorginge. Der Zug eines durch Syrien wider die Städte Phöniciens und Philistias heranziehenden Heeres würde sich auch aus den Verhältnissen der assyrischen und chaldäischen Zeit erklären. Die Drohung gegen Tyros würde man auf Salmanassar oder Nebucadnezar deuten können, sie würde an Jes. 23. Ez. 27 ihr Analogon haben, wie die Drohung gegen die philistäischen Städte an Jes. 14, 28—32. 20. Erst durch die Verknüpfung mit dem Folgenden entsteht die Nothwendigkeit bis in die griechische Zeit herabzugehen. Aber ein Moment der Wahrheit war dennoch in Eichhorn's Meinung enthalten. 9, 1—8 wird, so ist a priori zu vermuthen, in einer historischen Situation wurzeln, in welcher Einbrüche eines von Nordosten her kommenden Eroberers in Syrien und Palästina zu erwarten waren. In dieser Voraussetzung werden wir dadurch bestärkt, daß die gleiche Eventualität auch 11, 1—3 ins Auge gefaßt wird. Einen solchen Einbruch in der Zukunft zu erwarten, lag aber dann um so näher, wenn dergleichen kriegerische Züge etwa bereits erfolgt waren, ohne daß dabei das erstrebte Ziel erreicht oder auch der Angreifer in seinen Kräften erschöpft worden war. Weiter aber konnten früher vorgefallene Züge die Farben für die Beschreibung des künftigen und geweissagten leihen. Ein Beispiel dieses Sachverhaltes haben wir an dem von Jessias geweissagten, den Anbruch der messianischen Zeit vermittelnden, Assyrer-

einfall Jes. 10, 28 ff. Ohne Zweifel ist die Veranlassung dazu, daß Jesaias einen solchen als die messianische Zeit vermittelnd in Aussicht nimmt, daß seit 734 wiederholte Einfälle assyrischer Heere ins heilige Land erfolgt waren. Und das kühne Vorgehen des sich Jerusalem nähernden Heeres ist gleichfalls zweifellos nach bereits gemachten Erfahrungen geschildert. So könnte denn nun Alexanders Zug nach der Schlacht bei Issos in der That die Weissagung 9, 1—8 beeinflusst haben. Dies ist das möglicherweise richtige in Eichhorn's Vermuthung. Aber es ist hinzuzufügen: viel näher liegt es, die Vorbilder für 9, 1—8 in anderen von Nordosten kommenden Zügen zu suchen. Damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß dem Verfasser nicht dennoch bei der oder jener Einzelheit Alexanders Zug vorgeschwebt hat.

Solche von Nordosten her kommende Kriegszüge hat nun das heilige Land in griechischer Zeit wiederholt gesehen. Und wie einzelne von ihnen die Farben der Schilderung von 9, 1—8 und 11, 1—3 geliehen haben können, so könnte auch einer von ihnen mit dieser Weissagung in Aussicht genommen worden sein. Man würde sich allerdings einer Täuschung hingeben, wenn man meinen wollte, man vermöge den Zug noch nachzuweisen, auf welchen sich 9, 1—8 beziehe. Nicht nur deshalb, weil wir über viele der in Betracht kommenden Züge nur sehr dürftige und lückenhafte Nachrichten haben, sondern vor allem, weil 9, 1—8 eben eine Weissagung ist. Es würde zu sehr schiefen Resultaten führen, wenn man versuchen würde, alle Einzelheiten von 9, 1—8 in einem historischen Zuge nachzuweisen. Die Einzelerwartungen knüpfen möglicherweise an ganz verschiedene Züge an. Der Zug, auf welchen sich 9, 1—8 bezieht, kann wesentlich anders verlaufen sein, als der Verfasser in Aussicht genommen hat. Ja es ist nicht einmal nöthig anzunehmen, daß dieser vor ihm erwartete und geweissagte Zug überhaupt stattgefunden hat. An Jes. 10, 28 ff. haben wir ja auch für eine

solche Annahme ein Analogon. Es genügt vielmehr, wenn es nachzuweisen gelingt, daß der Verfasser in jener Zeit einen seiner Beschreibung entsprechenden Zug von Nordosten her erwarten konnte. Daß seine Weissagung sich möglicherweise in einem bestimmten Zuge erfüllt hat, ist für die ganze Frage ohne Bedeutung.

Haben wir nun im vorigen Abschnitte mit Recht angenommen, daß wir wegen 10, 11 bei Bestimmung der Abfassungszeit über das Jahr 306 hinabgehen müssen, so können außer dem bekannten Zuge Alexanders die folgenden zwei Kriegszüge wohl dem Verfasser Farben zu seiner Darstellung geliehen haben, nicht aber von ihm in Aussicht genommen worden sein: 1) Der Zug des Kardianers Eumenes vom Jahre 318, durch welchen Ptolemaios das im Jahre 320 widerrechtlich occupirte Syrien und Phönicien im Namen des Reichsverwesers und der Könige wieder entrissen wurde. Nachdem Eumenes von Kilikien her einfallend mit leichter Mühe das Land gewonnen hat, sieht er sich jedoch durch den Uebergang seiner Flotte zu Antigonos zu schleuniger Räumung desselben gezwungen<sup>1)</sup>. 2) Der Einfall des Antigonos 315. 14. Das von dem Lagiden wieder in Besitz genommene Land wird diesem, der infolge der Bemühungen des zu ihm geflohenen Seleukos mit Kassandros und Lysimachos ein Bündniß gegen Antigonos geschlossen hat, abermals entrissen. Im Frühjahr 315 rückt Antigonos in Syrien ein. Die Truppen des Ptolemaios räumen vor Antigonos Syrien. Von den phöniciischen Städten leisten nur Tyros und Joppe Widerstand, während die übrigen sich unterwerfen und für Antigonos den Bau einer Flotte übernehmen. Von den philistäischen Städten leistet auch diesmal Gaza Widerstand. Es wird jedoch wie auch Joppe von Antigonos erobert. Das kühne Unternehmen Alexanders, Tyros durch Auf-

<sup>1)</sup> vgl. Droysen, II, 1<sup>2</sup>. S. 256 f.

schüttung eines Dammes zu erobern, wagt jedoch Antigonos nachzuahmen. Er cernirt Tyros und zwingt es schliesslich 314 durch Aushungerung zur Capitulation. Syrien und Palästina bleiben im Besitze des Antigonos bis zur Schlacht von Gaza 312, nach deren Verluste sich Demetrios zur Räumung des Landes genöthigt sieht. Mit geringer Mühe gewinnt Ptolemaios dasselbe zurück, um es jedoch schon im Herbste desselben Jahres wieder an Demetrios und Antigonos zu verlieren<sup>1)</sup>. 311 verzichtet Ptolemaios auf Syrien. Es bleibt im Besitze des Antigonos bis 302. In diesem Jahre läßt Ptolemaios, welcher abermals mit Seleukos, Lysimachos und Kassandros gegen Antigonos im Bunde ist, das Land wiederum besetzen. Bis auf Tyros und Sidon fällt es in seine Hände. Die Schlacht bei Ipsos raubt Antigonos Macht und Leben. Bei der Vertheilung der Beute aber erkennen die Sieger Syrien nicht, wie ausbedungen worden war, dem Lagiden, sondern Seleukos zu, dessen Macht Antigonos bei Ipsos erlegen war, während jener bei diesen Kämpfen sich abseits gehalten hatte<sup>2)</sup>.

Dagegen sind nun auch nach der Schlacht bei Ipsos ein ganze Anzahl feindlicher Einbrüche in Palästina und Syrien erfolgt. Und unter diesen könnte einer die Weissagung 9, 1—8 und 11, 1—3 veranlaßt haben. Letzteren jedoch nachzuweisen, gelingt bei der Unbestimmtheit der Anspielungen und der Kärglichkeit der erhaltenen Nachrichten nicht. Es können in Betracht gezogen werden

1) der Zug des Seleukos vom Jahre 301. Durch diesen suchte Seleukos das ihm im Frieden suerkannte, theils von Ptolemaios theils von Demetrios besetzt gehaltene Land in seinen Besitz zu bekommen. Dieser Versuch ver-

<sup>1)</sup> Stark, Gaza, S. 355 f.

<sup>2)</sup> Droysen a. a. O. II, 2<sup>o</sup> S. 223 ff. Flaché, Geschichte Macedoniens Th. 2. Lpzg. 1834. S. 14.

anlaßt ein Bündniß des Seleukos und Demetrios einerseits, des Ptolemaios und Lysimachos andererseits. Seleukos scheint infolge dessen seine ursprüngliche Absicht aufzugeben und Syrien nebst Phönicien Demetrios überlassen zu haben<sup>1)</sup>.

2) Der Zug des Seleukos von 295, durch welchen derselbe Syrien und Phönicien in seine Gewalt brachte, während Demetrios in Griechenland zu Felde lag. Ueber die Einzelheiten des in Palästina stattgehabten Kampfes sind wir ununterrichtet. Wir können überhaupt nur auf einen solchen auf Grund der späteren Ereignisse schließen<sup>2)</sup>. Syrien und Phönicien blieben im Besitze des Seleukos bis zu dessen Tode.

3) Der Zug des Antiochos gegen Damascus. Wir kommen in die Zeit des fast ein Jahrhundert füllenden Haders zwischen den Ptolemäern und den Seleuciden, welcher mit der Ermordung des Seleukos durch Ptolemaios Keraunos begann. Ueber diese Kämpfe, welche auf ihrem Höhepunkte dem Hause und Reiche der Seleuciden beinahe den Untergang brachten, schließlich aber dennoch mit der Wiedergewinnung ganz Syriens und Palästinas durch die Seleuciden endigten, sind wir jedoch so schlecht unterrichtet, daß sich nur Vermuthungen über das obengenannte für Za. 9 ff. in Betracht kommende Ereigniß aufzern lassen. Die Ueberlieferung über diese für die Schicksale des hellenistischen Orients so wichtigen Kämpfe fließt ungemein dürftig. Aus gelegentlichen Notizen späterer Schriftsteller sind einzelne Ereignisse zur Noth festzustellen, über anderes, worauf jene schließen lassen, fehlt jedwede Ueberlieferung. Während des siegreichen Krieges des Seleukos gegen die asiatischen Besitzungen des Lysimachos, in

<sup>1)</sup> Droysen, a. a. O. II, 2<sup>o</sup> S. 235. 243, vgl. jedoch Flath, a. a. O. S. 18, Stark, a. a. O. S. 361 f.

<sup>2)</sup> Droysen, a. a. O. S. 255. 258. Stark, a. a. O. S. 362 ff.

welchem letzterer 282 in der Schlacht bei Korupedion Reich und Leben verlor, scheint sich Seleukos Sohn und Nachfolger Antiochos, der Sohn der Sogdianerin Apama, in den oberen Satrapien befunden zu haben, über welche ihn Seleukos mit dem Titel eines Königs gesetzt hatte. Bevor Seleukos sich 281 anschickte den Hellespont zu überschreiten, übergab er Antiochos alle seine asiatischen Besitzungen. Aber schon bei Lysimacheia ermordet ihn Ptolemaios Keraunos. Antiochos befand sich während dieser Vorfälle im oberen Asien. Zwei gleichzeitig eintretende Unglücksfälle scheinen ihn gehindert zu haben, sich selbst nach Kleinasien zu begeben, so daß er die Ordnung der dortigen Angelegenheiten seinem Feldherrn Patrokles überlassen mußte. In der Seleukis bricht ein Aufruhr aus. Ptolemaios Philadelphos aber scheint in Verfolgung alter Pläne seines Vaters die Ermordung des Seleukos durch seinen von der Erbfolge ausgeschlossenen und aus der Heimath vertriebenen Halbbruder Ptolemaios Keraunos sich zu Nutze gemacht, Syrien und Phönicien wieder besetzt zu haben. Von Unternehmungen, welche Antiochos behufs Wiedergewinnung dieser Länder unternahm, erfahren wir nur aus einer Notiz des Polyän<sup>1)</sup>. Nach dieser hat Antiochos durch eine List den ägyptischen Strategen Dion, welcher Damascus besetzt hielt, getäuscht und diese Stadt genommen. Hier an einen schon früher im Auftrage des Seleukos unternommenen Zug zu denken, rath nichts.

Diese beiden Züge des Seleukos und der Zug des Antiochos sind es nun allein, welche die Veranlassung zur Weissagung 9, 1—8. 11, 1—3 gegeben haben könnten, nicht aber die folgenden 1) der des Seleukos II Kallinikos gegen das in den Besitz des Ptolemaios Euergetes gekommene Damascus 242, 2) der verunglückte Zug des Antiochos III, vom Jahre 221, 3) der Zug desselben vom Jahre 219 gegen

<sup>1)</sup> Strategikon 4, 15.



Ptolemaios Philopator, 4) die Besitznahme Palästinas durch Antiochos im Jahre 204 oder 203, 5) die definitive Unterwerfung des Landes durch denselben im Jahre 198.

Es ist nämlich wegen derjenigen Erwartungen, welche in c. 11 an den von Syrien her erfolgenden Einfall geknüpft werden, nicht wahrscheinlich, daß wir uns bereits innerhalb der Periode der Epigonenherrscher befinden. Nach 11, 6 sollen auf der Erde Kriege ausbrechen, in welchen sich die Völker der Erde für ihre Könige aufreiben, während Israel unter Gottes Schutz genommen wird und infolge dessen diesen Kämpfen nicht mit verfällt. Es handelt sich also nicht um einen bloßen Kampf der Seleuciden und Ptolemäer, vielmehr um Kämpfe, welche die ganze Welt erfüllen. Solche waren die Kämpfe der Diadochen. Man kann sie gar nicht passender bezeichnen denn als Kriege, in welchen die Völker der Erde in die Hand ihrer Könige und Hirten gegeben sind. Mit dem 3. Jahrzehnte des 3. Jahrh. v. Ch. beginnen jene Stürme, unter welchen das Reich Alexanders in Trümmer ging, allmählich ausatoben. Die Unmöglichkeit, ein Weltreich im Sinne Alexanders aufzurichten, ist nach allen Seiten hin erprobt worden. Lebensfähige Einzelreiche sind in Afrika und Asien aus den Eroberungen Alexanders erwachsen. In Kleinasien und Griechenland beginnen staatliche Neubildungen. Thessalien und Macedonien liegen durch die Kriege Alexanders und der Diadochen erschöpft, durch die Kelten greulich verwüstet, durch Bürgerkriege der letzten Kräfte beraubt, ohnmächtig darnieder.

Sonach wäre etwa die Zeit von 306—278 die für Abfassung unseres Orakels anzusetzende. Eine weitere Bestätigung bezw. genauere Fixirung dieses Ansatzes würde sich ergeben, wenn man voraussetzen dürfte, daß der Verf. zu seiner Wiederaufnahme der ezechielischen Weissagungen von Gog und Magog in c. 12—14 durch bestimmte geschichtliche Vorfälle veranlaßt worden sei, welche die

Erfüllung jener nahe erscheinen ließen. Eine passende Veranlassung zu dieser Erwartung boten die Einfälle eben jener Kelten, welche in den Jahren 279 und 278 sich über Macedonien, Thessalien und Hellas ergossen und diese Länder mit Greueln aller Art füllten; deren Reste schließlich nach Kleinasien übersetzten, durch Pfündereien und Raubzüge Entsetzen in ganz Kleinasien verbreiteten und auch was sie nicht verwüsteten durch Tributerhebung brandschatzten. Es hat die Vermuthung, daß Za. 12 und 14 nicht ohne eine solche bestimmte Veranlassung entstanden sind, die Analogie Joels für sich, welcher auch durch ein bestimmtes, von ihm als Vorbote des Gerichts genommenes Ereigniß zur Wiederholung der ezechielischen Weissagungen veranlaßt wird. Und es würde hiergegen auch die Eventualität keinen Gegengrund abgeben, daß etwa nachgewiesen werden könnte, jener Zug des Antiochos sei schon vor 279 erfolgt. Denn wir sahen bereits, daß nur soviel aus 9, 1—8. 11, 1—3 gefolgert werden darf, daß in jener Zeit kriegerische Einbrüche von Nordosten her erwartet werden konnten. Aber freilich, eine Nothwendigkeit, die Weissagungen c. 12 und 14 auf so bestimmte Veranlassung hin entstanden sein zu lassen, liegt nach dem S. 161 ff. über Zweck und Art der Arbeit Deuterocacharjas Bemerkten nicht vor.

Weist uns sonach 9, 13 hinter das Jahr 333, 10, 11 hinter das Jahr 306, erklärte sich 9, 1—8, 11, 1—6 aus den Kämpfen der Diadochen, so der Inhalt von c. 12—14 am besten, wenn wir ihre Abfassungszeit um 280 v. Chr. ansetzen. Vom ganzen Schriftstücke Za. 9—14 aber wird man mit aller derjenigen Sicherheit, welche überhaupt bei kritischen Untersuchungen dieser Art zu erreichen ist, behaupten dürfen, es sei während der zweiten Hälfte der Diadochenkämpfe verfaßt und in seinem Inhalte durch dieselben beeinflusst worden.

**Schluss.** Nach dem was wir in den drei Gängen unserer Untersuchung gefunden haben, ist ein Beweis dafür, daß Za. 9—14 von einem Verf. abstammen kann, nicht mehr nöthig. Dieselbe Methode der Reproduction älterer Weissagungen zeigte sich in allen Abschnitten, dieselbe späte Sprache finden wir in allen<sup>1)</sup>, dieselben Eigenheiten des Stiles und der Disposition. Sie alle wurzeln in denselben Verhältnissen der nachexilischen Gemeinde und keinerlei Beziehungen auf die Weltgeschichte sind zu finden, welche uns veranlassen könnten, diese Capital von verschiedenen Verfassern oder gar aus verschiedener Zeit herzuleiten. Auch daß 13, 7—9 und c. 12 sich entsprechen wie Ez. 37 und 38. 39 s. Jahrgang 1881, S. 31 kann für Herleitung von einem Verfasser geltend gemacht werden. Mehr wird sich nicht behaupten lassen. Daß Za. 9—14 von einem Verfasser stammen *müssen*, läßt sich selbstverständlich nicht erweisen. Aber daß diese Annahme recht wahrscheinlich sei, das glaubt der Verfasser dargethan zu haben.

So bliebe nur die eine Frage noch zu beantworten, wie es kommt, daß diese Zusammenstellung der noch unerfüllten messianischen Weissagungen, oder, wenn man will, dieses Compendium der Eschatologie, welches wir aus den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrh. v. Chr. herleiten mußten, sich am Schlusse des Weissagungsbuches des Sacharja findet.

Diese Frage ist leicht zu beantworten. Freilich nur so, daß sofort eine andere Frage sich aufthut, was bei dieser Art Antworten gewöhnlich der Fall ist. Za. 9—14 bilden ursprünglich gar nicht den Schluss des Zacharjabuches, sondern haben mit dem gleichfalls anonym über-

---

<sup>1)</sup> Was Ortenberg S. 61 f. über die in beiden Theilen sich zeigende Verschiedenheit des Sprachgebrauches zusammengestellt hat, wird am besten mit Stillschweigen übergangen.

lieferten Malachibuche einst enge zusammengehört, oder sind doch mit Rücksicht auf dieses zwischen dasselbe und Scharja eingeschoben worden. Sie an das Ende des Scharjabuches zu stellen ist nicht beabsichtigt gewesen. Bereits Ewald hat in Zusammenhang mit der Erkenntnis, daß das כִּד מְלֹאכִי Mal. 1, 1 aus 3, 1 geflossen ist, richtig gesehen<sup>1)</sup>, daß die Ueberschriften Za. 12, 1 und Mal. 1, 1 von derselben Hand stammen und zwar der Ueberschrift Za. 9, 1 nachgebildet worden sind. Welches Mißverständniß dabei mit untergelaufen ist, haben wir Jahrgang 1881, S. 14 gesehen. Man braucht diese drei Ueberschriften nur nebeneinandersetzen, um sich von der Richtigkeit dieser Beobachtung Ewald's zu überzeugen:

Za. 9, 1

מִשָּׁה דָּבַר יְיָ בְּאָרְץ הַדְּרֹךְ

Za. 12, 1

מִשָּׁה דָּבַר יְיָ עַל יִשְׂרָאֵל

Mal. 1, 1

מִשָּׁה דָּבַר יְיָ אֵל (עַל ל.) יִשְׂרָאֵל כִּד מְלֹאכִי

Es ist die Zusammenstellung von מִשָּׁה דָּבַר יְיָ sonst unerhört und sie erklärt sich eben nur aus der berührten mißverständlichen Auffassung von Za. 9, 1. Za. 9—14 und die nun einmal conventionell als die Malachis bezeichnete Prophetie bildeten sonach einst eine kleine Sammlung. Für die Nebeneinanderstellung beider Stücke könnte der Gegensatz entscheidend gewesen sein, welcher zwischen den zwei Stellen Za. 14, 9 und Mal. 1, 11 (S. 169 f.) besteht. Doch wird sich eine solche Vermuthung nicht beweisen lassen. Derjenige, welcher diese kleine Sammlung mit den vorhergehenden prophetischen Stücken verband, vollendete damit wahrscheinlich das Zwölfprophetenbuch, vgl. das S. 162 Bemerkte.

Die Gleichartigkeit der Ueberschriften Za. 12, 1 und Mal. 1, 1 könnte als Instanz für die Trennung des Abschnittes Za. 9—14 geltend gemacht werden. Man könnte sie darauf deuten, daß der spätere Sammler an ein ano-

<sup>1)</sup> Propheten I<sup>2</sup>, S. 81.

nymes Stück Za. 9—11 zwei weitere anonyme dadurch angefügt habe, daß er ihnen aus 9, 1 gebildete Ueberschriften gab. Ebenso nahe aber liegt die Annahme, daß er Za. 9—14 spaltete, veranlaßt dadurch, daß die Weissagung von c. 12 mit וְיָדֹנָה besonders einsetzt und sich durch ihren Inhalt vom Vorhergehenden merklich abhebt. Bei den Instanzen, welche für die Gleichartigkeit von Za. 9—11 und 12—14 sich uns ergaben und deren Gewicht bei einem Vergleich von Za. 9—14 mit Malachi noch steigt, dürfte man sich für das letztere zu entscheiden und anzunehmen haben, daß das מִשְׁפָּה von Za. 9, 1 einst die Ueberschrift des ganzen Buches 9—14 gewesen ist. So wäre schließlicj jener alte Redactor von der Schuld nicht frei zu sprechen, die Irrgänge der ein apologetisches Fündlein verwerthenden Kritik mit veranlaßt zu haben.

## Einige Emendationen zu den Büchern Samuels.

Von Max Krenkel.

1 Sam. 4, 13 ist zu lesen : יָד דָּרַךְ מִצְפָּה „zur Seite des Weges nach Mizpa“<sup>1)</sup>, in dessen Nähe die für die Israeliten so unglückliche Schlacht vorfiel, denn nach 7, 12 errichtet Samuel den Denkstein zwischen Mizpa und מִשְׁפָּה an dem Orte, wo nach 4, 1 das israelitische Lager gestanden hatte.

16, 12. Statt des unerträglichen עַם-יִשְׂרָאֵל wird zu lesen sein יְעָלִים, wie David 17, 56 genannt wird, oder עָלָם, was von Personen auch 2 Sam. 1, 23 und H. L. 1, 16 vor-

<sup>1)</sup> Erst durch den Herausgeber erfahre ich, daß auch Wellhausen s. St. dies als Aussprache des Ketib annimmt. Meine Auffassung der Stelle datirt aus dem Jahre 1864, wo dieselbe den Beifall J. Fürst's fand.

kommt. Im letzteren Falle wäre die Textverderbnis durch die ungewöhnliche *Scriptio defectiva* veranlaßt.

26, 8. Statt בַּחֶיִל וּבִמְרִיץ ist jedenfalls mit veränderter Wortabtheilung zu lesen : בַּחֶיִל בְּמִרְצֵי „mit seinem Speer in die Erde“, sumal da V. 7 חֶיִל vorhegeht.

26, 23. In וְיִשָּׁע steckt vermuthlich אִישׁ, die chaldaisirende Form für יִשׁ, die von den Abschreibern nicht verstanden wurde, aber noch 1 Chron. 2, 13 vorkommt. Somit dürfte vielleicht zu lesen sein : לְכָן-אִישׁ : כן konnte, namentlich, wenn es abgekürzt wurde (כ), wegen des vorangehenden כ (in יִשָּׁע) leicht ausfallen. Die emphatische Selbstbezeichnung Davids würde hier ganz am Platze sein.

Zu 2 Sam. 22, 6 bemerkt Thenius : „Aug. Gesenius (*opiniuncula de 'ח' 'ש' 2 Sam. 22, 6 etc. 1747*) wollte וְשָׂאֵל ח' cohortes Saul's lesen“. Noch ohne von dieser *opiniuncula* etwas zu wissen, war ich auf die Vermuthung gekommen, daß die Worte der Ueberschrift des Liedes וּמִכָּהּ שָׂאֵל von einem Leser herrühren, welcher in V. 6 חֲבִילֵי-שָׂאֵל las, dies aber als „Stricke Saul's“ auffasste und hierbei an den 1 Sam. 19, 11 ff. berichteten Vorfall dachte, wo David wirklich von „Fallstricken Saul's umringt“ war.

---

### וִלַךְ und הִלַךְ

Von Franz Präterius.

---

Die meisten Grammatiker nehmen bekanntlich an, daß zur Stammbildung und Flexion des hebr. Verbums für *gehen* sich zwei Parallelwurzeln וִלַךְ und הִלַךְ vereinigen. Müller nimmt § 96 an, daß וִלַךְ aus הִלַךְ durch Uebergang von w in h entstanden sei. Aber eine alte Wurzel וִלַךְ, הִלַךְ *gehen* findet sich sonst im Semitischen nicht. Daher haben andere Grammatiker versucht, diejenigen Formen, welche der angeblichen Wurzel וִלַךְ, הִלַךְ

anzugehören scheinen, gleichfalls auf  $\text{ךל}$  zurückzuführen, so Ewald, hebr. Spr. <sup>2</sup> § 117 c, auch Gesenius <sup>22</sup> § 69 Anm. 8. Ich glaube, daß die letzteren auf dem richtigen Wege waren, nur sind sie noch nicht bis zu dem Ausgangspunkt der Spaltung vorgedrungen.

Dieser Ausgangspunkt ist das Causativum. Es mußte ursprünglich im Perf. lauten  $\text{ךלך}$ , also h im An- und Auslaut derselben Silbe. Der Dissimilationstrieb beseitigte das h im Auslaut, wodurch die Verlängerung des vorhergehenden ä in ä und der demnächstige Wandel des letzteren in ö nothwendig wurde. Dieses aus ä entstandene ö wurde nun von der Sprache als ein aus au entstandenes angesehen und bildete auf diese Weise den Weg zur Bildung neuer Formen nach Art der Verba prim. w.

Es braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden, daß hier für  $\text{ך}$  dieselbe Erscheinung der Dissimilation vorliegt, welche für  $\text{כ}$  von den Verbis  $\text{כד}$  her bekannt ist. Bei diesen stehen bekanntlich erste Personen sing. Imperf. Qal wie  $\text{כתיב}$ ,  $\text{כתיב}$  nicht auf der gleichen Stufe mit anderen Personen wie  $\text{כתוב}$ ,  $\text{כתוב}$ . Bei ersteren Formen weist schon die ausnahmslose Schreibung mit nur einem  $\text{כ}$  darauf hin, daß bereits in früher Zeit das zweite, silbenschiessende  $\text{כ}$  geschwunden ist (Nöldeke in ZDMG. XXXII 593; Fleischer zu De Sacy I § 136).

Sollte etwa zur Abweisung dieser Erklärung des Themas  $\text{לך}$  die Frage aufgeworfen werden, warum dieses secundäre Thema nicht auch in das Perfectum Qal eingedrungen sei, so würde ich mit der Gegenfrage antworten, warum das auf ähnliche Weise aus dem primären  $\text{לכ}$  entstandene secundäre Thema  $\text{לכ}$  ebenfalls auf das Imperfectum im Qal beschränkt geblieben ist.

Außer  $\text{לך}$  kommt im Hebräischen nur noch  $\text{לך}$  in der Mitte starkes mit  $\text{ך}$  anlautendes Verbum im Causativum vor, nämlich  $\text{לך}$ , welches Hi. 30, 15 im Perf. Hefal  $\text{לךך}$  vorliegt. In dieser Form hat also das ety-

mologische Bewußtsein den Sieg über ein durch den Dissimilierungstrieb gefordertes  $\text{קָטַר}$  davongetragen. Aber dennoch scheint auch bei diesem Verbum die gleiche Lautdifferenzirung wie bei  $\text{קָטַר}$  stattgefunden zu haben: Geiger sagt (Lehrbuch zur Sprache der Mischnah § 18, 2): „ $\text{קָטַר}$  bildet zuweilen manche Formen von  $\text{קָטַר}$  im Hifil, so  $\text{קָטַר}$ “. Nach den Beispielen zu urtheilen, welche sowohl Geiger a. a. O., wie Levy, Neuhebr. und Chald. Wörterbuch I 143 geben, ist das Hifil landwirthschaftlicher Terminus technicus „umackern“. Ganz ohne Zweifel sind diese Beispiele freilich nicht; denn nirgends tritt uns ein entschiedenes Hifil wie  $\text{קָטַר}$ , Imperf.  $\text{קָטַר}$  entgegen, sondern nur Formen wie  $\text{קָטַר}$ ,  $\text{קָטַר}$  die Jussive sein müßten, als solche aber im Zusammenhang nicht recht passen wollen. Levy sieht auch wohl daher diese Formen zu der sonst unhebräischen Wurzel  $\text{קָטַר}$ , von der sie als Imperfecta Qal nach Weise der  $\text{קָטַר}$  gebildet seien. Ich vermüthe, daß die einem Imperf. Qal  $\text{קָטַר}$  genau gleichende Form des Jussivs Hifil  $\text{קָטַר}$  bei der Abwesenheit einer deutlich ausgeprägten äußerlich causativen Bedeutung Verwirrung des Sprachgefühls hervorgerufen hat.

## Wie alt war Salomo als er zur Regierung kam?

Von E. Nestle.

Auf diese Frage geben die alttestamentlichen Geschichtsbücher keine unmittelbare und bestimmte Antwort, daher die Bearbeiter der israelitischen Geschichte und die Ausleger zu I Re. 3, 7 gar verschiedener Ansicht sind. Diestel z. B. (Artikel Salomo in Herzog's RE.) nennt ihn „kaum 20 jährig“, die Calwer Bibelerklärung „mindestens 20 Jahre





Bis zur Ermordung Ammons 13, 23	2 Jahre
Aufenthalt Absaloms in Gesur v. 38	3 „
„ in Jerusalem (14, 28) bis zum Aufruhr	2 „
Hungersnoth zur Zeit Davids 21, 1	3 „
Im 11. Jahr Salomo's Zählung Israels, welche (24, 8) 9 Monate dauerte.	

Im 12. gab David seine letzten Verordnungen.

Zu dem Bild, das man sich nach den Königsbüchern von Salomo bei seinem Regierungsantritt machen muß, paßt ein derartiges Alter jedenfalls nicht. Aber wie kamen die Apostolischen Constitutionen zu ihrer Angabe? Findet sie sich auch sonst? Jos. Archaeol. 8, 7. 8 hat: ἀποθνήσκει δὲ ὁ Σολομὼν ἤδη γηραιὸς ὢν, βασιλεύσας μὲν ὀγδοήκοντα ἔτη ζήσας δὲ ἐνενηήκοντα τέσσαρα.

### Bibliographie<sup>1)</sup>.

- † Benson, J., the Holy Bible, cont. the Old and New Testaments. 9th ed. Vol. 1. 2. 4. 5. London 1881. 8°.
- † Geikie, C., Hours with the Bible, or the Scriptures in the Light of Modern Discovery and Knowledge. Vol. 2. 3. London 1881. 320. 496 S. 8°.
- † Gray, J. C., the Biblical Museum. Old Testament. Vol. 10. London 1881. 320 S.
- † Vigoureux, F., La Bible et les Découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie. 3. éd. 2 vol. t. 3. 563 S. t. 4. 576 S. Paris 1881. 8°.
- † Derselbe, Manuel biblique ou Cours d'Écriture sainte. A. T. 2. éd. T. 2. Livres histor., sapient., prophét. Besançon 1881. 688 S. 8°.
- Bloch, J. S., Studien sur Geschichte der Sammlung d. althebräischen Literatur. 2. Aufl. Wien 1882. 160 S. 8°.
- † Bruston, C., Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaïe. Paris 1881. VIII. 272 S. 8°.
- † Kaulen, F., Einleitung i. d. heil. Schrift A. u. N. T. 2. Hälfte. 1. Abth. Besondere Einleit. i. d. A. T. Freiburg 1881. S. 153—370. 8°.
- Reufs, Ed., die Geschichte der heiligen Schriften A. T. Braunschweig 1881. 744 S. 8°.
- † Mc Clintock, J. and Strong, J., A Cyclopaedia of Biblical, Theo-

<sup>1)</sup> Die Reihenfolge ist die aus Jahrgang 1881 bekannte. Schriften, welche ich nicht habe selbst einsehen können, sind mit † bezeichnet.

- logical and Ecclesiastical Literature. With Maps and numerous Illustrations. New-York 1882. 16 vol. 8°.
- Riehm, Ed., Handwörterbuch d. bibl. Alterthums f. gebildete Bibelleser. 15. Lief. Bielefeld 1881. S. 1345—1440. 16. Lief. 1882. S. 1441—1536. 8°.
- † *Biblorum sacrorum Graecus codex Vaticanus cum prolegomenis, comment. et tabulis Henrici Fabiani et J. Cossa editus.* t. VI. Roma 1881. XXXVI. 170 S. Fol. 4 tabb.
- † *Cultrera, C., Mineralogia biblica.* Palermo 1881. 254 S. 8°.
- Lagarde, P. d., Ankündigung e. neuen Ausgabe d. griech. Uebersetzung d. A. T. Göttingen 1882. 64 S. Lex. 8°.
- † *Stebbins, R. C., Study of the Pentateuch for popular reading: inquiry into the age of the so-called Books of Moses, with an introductory examination of recent Dutch theories as represented by Dr. Kuenens „Religion of Israel“.* Boston 1881. 238 S. 8°.
- † *Dächsel, A., Bibelvaerk. De fem Moseboger.* H. 6. 7. Bergen 1881.
- † *Fürst, Jul., Pentateuch. Illustr. Volksausg. d. 5 Bücher Mosis in d. mas. Text, deutscher Uebers. u. m. erläut. Bemerkungg.* Heft 6. Prag 1881. 192 S. 4°.
- † *לויאל משה.* Notes et Commentaires sur le Pentateuque par Moïse Isaac b. Samuel Askenasi. Livourne 1881. XLVI. 268 S. 8°.
- † *Vuilleumier, H., la critique du Pentateuque dans sa phase actuelle* s. *Revue de théol. et de philos.* 1882, janv., S. 5 ff.
- Bruston, C., le document élohiste et son antiquité* s. *Revue théologique de Montauban* 1882, S. 18 ff.
- † *Filachou, J. E., Commentaire philosophique du premier chapitre de la Genèse.* Paris 1882. 95 S. 8°.
- † *Seifenberger, M., der biblische Schöpfungsbericht ausgelegt.* Freising 1881. IV. 96 S. 8°.
- † *Chronologie, die, der Genesis im Einklange m. d. profanen.* Nach d. Quellen dargestellt von E. A. Regensburg 1881. VI. 253 S. 8°.
- Jüllicher, Ad., die Quellen von Ex. VII, 8 bis XXIV, 11 I. II* s. *Jahrbh. f. protest. Theol.* 1882, S. 79 ff. 272 ff.
- † *Löwy, J., sur Erklärung des Wortes* עֲרֵב Gen. 36, 24 s. *Jüd. Litbl.* 35, S. 139 f.
- Horst, L., Lev. XVII—XXVI und Hezekiel. Ein Beitrag zur Pentateuchkritik.* Colmar 1881. 98 S. 8°.
- Kayser, der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage III.* s. *Jahrbh. f. prot. Theol.* 1881, S. 630 ff.
- † *Douglas, G. C. M., the book of Joshua.* London 1882. 122 S. 8°.
- † *Lias, J. J., Joshua. With Homilies by Aldridge* 1881. 4°.
- † *Hervey, A. C., Judges and Ruth.* London 1881. 8°.
- † *Löwy, was ist* עֲרֵב I Sa. 15, 4 s. *Jüd. Litbl.* 48, S. 191.
- Matthes, J. C., Het Richterenboek (De samenstelling)* s. *Theol. Tijdschr.* 1881, S. 365 ff.
- † *Thomas, R. O., A key to the Books of Samuel and the corresponding parts of Chronicles.* London 1881. 96 S. 8°.
- Smith, W. Robertson, the Chronology of the Books of Kings* s. *Journal of Philology*, Vol. X, S. 209 ff.
- † *Ewald, H., Commentary on the Prophets of the Old Test. Translat. by F. Smith.* Vol. 5. London 1881. 328 S. 8°.
- † *Cobb, W. H., two Isaiahs or one* s. *Bibliotheca sacra* April 1881.
- Derselbe, the language of Isaiah 40—66* s. *Bibliotheca sacra* Oct. 1881.
- Knabenbauer, Jos., Erklärung d. Propheten Jesaias.* Freiburg i. Br. 1881. IX. 718 S. 80.

- † Rodwell, J. M., the Prophecies of Isaiah. Translated from the Hebrew. London 1881. 174 S. 8°.
- † Volf, R., Profeten Esaias' Bog, udlagt til Opbyggelse for Menigheden. II. Halvdel Kap. 18—27. 158 S. Kjøbenh. 1881. 8°.
- † Kara, Josef ben Simeon, Commentaire sur Jérémie. Publié pour la première fois par Léon Schlosberg. Paris 1881. 56 S. 8°.
- † Bible (Speaker's Commentary). Ed. by F. C. Cook. Vol. 6. Ezekiel, Daniel and the Minor Prophets. New ed. London 1881. 744 S. 8°.
- Schneider, G., de carmine Chabaccuci commentatio. Halle 1881. 44 S. 8°. (Diss.).
- Bickell, Gust., carmina v. t. metrica. Innsbruck 1882. IV. 226 S. Die Psalmen, N. d. Original übersetzt von H. Grätz. Breslau 1881. 330 S. 8°.
- † Les Psaumes de David traduit en vers français par L. F. Cliequet. Reims 1881. 521 S. 8°.
- † Hirsch, S. R., die Psalmen übers. und erklärt. 1 Thl. Buch 1 und 2. Frankfurt 1882. IX. 380 S. 8°.
- † Immanuel b. Salomo Romano, Comento sopra i Salmi, publié par P. Perreau. fasc. 30 et 31.
- Kohn, David, אמר אהרן קדוש (Commentar zu ψ 68). 24 S. 8°. Warschau 1880.
- Kopfstein, M., die Asaph-Psalmen, historisch-kritisch untersucht. Marburg 1881. VI. 41 S. 8°.
- † Cornill, C. A., Ein Wort über die ψ 84, 85, 42, 43 s. Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leb. 1881, S. 337 ff.
- † Henry, M., Interprétation du livre de Job, suivie de quelques observations pratiques. Très librement traduit de l'anglais par H. Fargues. Paris 1882. 416 S. 8°.
- Whedon, D. D., Commentary on the O. T., vol. 6 : Job by J. K. Burr; Proverbs by W. W. Hunter, Ecclesiastes and Salomons Song by A. B. Hyde. New-York 1881. 557 S. 8°.
- Gessner, Theod., das hohe Lied Salomonis erklärt und übersetzt. Osnabrück 1881. 180 S. 8°.
- Bruston, C., le prétendu Épicurisme de l'Écclésiaste s. Revue théologique de Montauban 1881. S. 310 ff.
- Kohn, David, ספר מחקרי קהלת בן דוד והוא מכוא לספר קהלת. Wilna 1881. 88 S. 8°.
- † Plumptre, E. H., Ecclesiastes or the Preacher. With Notes and Introduction. London 1881. 8°.
- † Renan, E., L'Écclésiaste, étude sur l'âge et le caractère du livre s. Revue de Deux-Mondes 1882. Nr. vom 15. Februar.
- † L'Histoire d'Esther, traduite de la sainte Bible par Lemaistre de Sacy. Paris 1882. 42 S.
- Horowitz, üb. d. Peripetie im Buche Esther s. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1882, S. 49 ff.
- Kohn, David, ספר דברי אסתר והוא מכוא למנלה אסתר. Warschau 1881. 48 S. 8°.
- Reiss, J., sur Textkritik des Targum scheni s. d. Buche Esther s. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881, S. 473 ff.
- Schrader, E., die Sage vom Wahnsinn Nebucadnezars s. Jahrbh. f. prot. Theol. 1881, S. 618 ff.
- † Bertin, G., Suggestions on the formation of the Semitic tenses s. Journal of the E. As. Soc. XIV, 1, S. 105 ff.

- Bacher, Wilh., Abraham Ibn Ezra als Grammatiker. Ein Beitrag zur Gesch. d. hebr. Sprachwissenschaft. Budapest 1881. 192 S. 8°.
- † Ball, C. J., The Merchant Taylors Hebrew Grammar. London 1882. 160 S. 8°.
- † Ballin, A. S. and F. L., A Hebrew Grammar. London 1881. 500 S. 8°.
- Grätz, H., die ursprüngl. Aussprache des  $\beta$ -Lautes im Hebr. s. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881, S. 511 ff.
- † Günsburg, Dav. de, Monsieur Bickell et la metrique hébraïque. Réponse. Paris 1881. 28 S. 8°.
- † Hutcheson, the syntax of  $\pi\eta\eta$  s. Bibliotheca sacra, April 1881.
- † Kapf, L. H., Hebräisches Vocabularium in alphabetischer Ordnung mit Zusammenstellung von Synonymen u. s. w., herausgegeben von L. Ableiter. Leipzig 1881. VI. 178 S. 8°.
- Lagarde, P. de, über d. sem. Namen d. Feigenbaumes u. der Feige s. Nachrichten v. d. Ges. d. Wiss. u. d. Univ. zu Göttingen 1881, Nr. 15, S. 368 ff.
- Derselbe, I. Arales, II. Malain, III. Chagrin, IV. Mas[s]ora, V. Noch einmal  $\eta\eta$  s. Nachrichten v. d. Ges. d. Wiss. u. d. Univ. s. Göttingen, 1882, Nr. 7, S. 164 ff.
- Derselbe, die syr. Wörter  $\eta\eta$  u.  $\eta\eta$  s. Göttinger Nachr. 1881, S. 400 ff.
- Derselbe,  $\eta\eta$  =  $\eta\eta$  s. Götting. Nachr. 1881, S. 404 ff.
- † Tedeschi, M., Thesaurus synonymorum linguae Hebraicae. Padova 1882. 328 S. 8°.
- Wickes, Will.,  $\eta\eta$ , a treatise on the accentuation of the Psalms, Proverbs and Job. With an appendix containing the treatise. ass. to R. Jehuda Ben-Bileam on the same subject in the original Arabic. Oxford 1881. XII. 120 S. 8°.
- 
- † Babelon, E., les Mandaites, leur histoire et leurs doctrines religieuses. Paris 1882. 80 S. 8°. (Extrait des Annales de philosophie chrétienne).
- Böhl, Ed., Christologie d. A. T. Wien 1882. VIII. 322 S. 8°.
- Bredenkamp, C. J., Gesetz u. Propheten. Erlangen 1881. III. 204 S. 8°.
- † Danglar, E. G., les Sémites et le Sémitisme aux points de vue ethnographique, religieux et politique. Paris 1882. XI. 200 S. 8°.
- † Delitzsch, F., Old Testament History of Redemption. Translat. by S. J. Curtiss. Edinburgh 1881. 240 S. 8°.
- Dillmann, A., über Baal mit dem weiblichen Artikel ( $\eta$   $\eta$ ) s. Monatsberichte der k. Acad. d. Wiss. zu Berlin 1881 (16. Juni).
- Hommel, Frits, die sem. Völker und Sprachen. Theil 1. Die Semiten u. ihre Bed. f. d. Kulturgeschichte. Leipzig 1881. VIII. 68 S.
- Klein, G., die Totaphot nach Bibel und Tradition s. Jahrb. f. prot. Theol. 1881, S. 666 ff.
- † Krüger, F. Herm., Essai sur la théol. d'Es. 40—66. Paris 1881.
- de Lagarde, P., Astarte s. Götting. Nachrichten 1881, S. 396 ff.
- † Lenormant, Fr., les Bétyles s. Revue de l'Histoire des Religions 1881 T. III, No. 1.
- † Mayer, Mi., Leçons sur l'histoire sainte. Paris 1881. XII. 528 S. 8°.
- Himpel, der abstracte Einheitsbegriff Gottes u. d. Heiligencult im Islam s. Theol. Quartalschr. 64, 1. S. 86 ff.
- Oert, H., de dooden vereering bij de Israeliten s. Theol. Tijdschrift 1881, S. 350 ff.
- Derselbe, de godsdienst en de wording van den Staat (Naar aanlei-

- ding von Fustel de Coulanges, la cité antique) s. Theol. Tijdsch. 1881, S. 1 ff.
- † Perrot, G., la religion égyptienne dans ses rapports avec l'art de l'Égypte s. Revue de l'Histoire des Religions 1881, t. III, No. 1 (Mars, April).
- Ploss, B., das Kind in Brauch und Sitte d. Völker. 2. bed. verm. Auf. Berlin 1882. (Kap. 14 Traditionelle Operationen am Kinderkörper).
- Renouf, P. Le Page, Vorlesungen üb. Ursprung u. Entwickel. d. Religion d. alten Aegypter. Autor. Uebers. Leipzig 1881. VII. 240 S. 8°.
- Schultze, M., Handbuch d. ebräischen Mythologie. 2. (Titel-)Ausf. Leipzig 1882 (1875) X. 294 S. 8°.
- † Sévkovitsch, Gotsel, Le Schéol des Hébreux et le Sest des Egyptiens. Étude archéol. Bar-le-Duc 1881. 18 S. 8°. (Extrait de l'Athénée oriental.)
- † Tiele, C. P., Histoire comparée des anciens religions de l'Égypte et des peuples semitiques trad. par G. Collins. Paris 1882.
- † Derselbe, History of the Egyptian Religion. Translat. with the cooperation of the author by J. Ballingal. London 1882. 246 S. 8°.
- † Derselbe, la religion des Phéniciens, d'après les plus récents travaux s. Rev. de l'Hist. des Rel. 1881 t. III, No. 2.
- † Van den Berg, petite histoire ancienne des peuples de l'Orient. 2. ed. Paris 1881. XXVI. 426 S. 8°.
- † Ward, H., the serpent tempter in Oriental mythology s. Bibliotheca sacra, April 1881.
- † Watts, R., The Newer Criticism and the Analogy of the Earth : a Reply to Lectures by W. Robertson Smith on the Old Testament in the Jewish Church. Edinburgh 1881. 320 S. 8°.
- † Caro, Davids Testament. Ein apologetischer Versuch s. Jüd. Ltbl. 1882, 3.
- † Brill, W. G., De geschiedenis der volken in schetsen. (1. deel) Inleiding. Schets der geschiedenis van het Israelitische volk. 'sGravenhage 1881. VIII on 217. 8°.
- Dillmann, A., üb. das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babyl. Exil s. Berl. Monatsberichte 1881, S. 914 ff.
- † Edom, Histoire sainte abrégée, précédée de l'analyse des Livres saints, suivie de l'histoire des Juifs jusqu'à leur dispersion, de l'histoire de la Palestine jusqu'à nos jours. Nouv. éd. Paris 1882. 290 S. 8°.
- Floigl, V., Geschichte d. sem. Alterthums in Tabellen. Leipzig 1882. III. 96 S. m. 5 Tab. 8°.
- † Gibson, J. M., the Mosaic Era : a Series of Lectures on Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy. London 1881. 370 S. 8°.
- Grätz, H., Agrippa II u. d. Zustand Judäas nach dem Untergang Jerusalems s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881, S. 481 ff.
- † Lenormant, F., Histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques. 9. éd. t. 2. Les Égyptiens conten. 228 grav., 9 cartes et 1 pl. en chromolith. Paris 1882. 466 S. 8°.
- Madden, F. W., Coins of the Jews. With 279 Woodcuts and a Plate of Alphabets. London 1881. 4°.
- † Rubin, S., Berossos od. chald. Alterthümer. Als, durch die neulich im Boden Assyriens ausgegrabenen Keilinschriften bestätigte, Seitenstücke zur Bibel. Wien 1882. 160 S. 8°. (Hebr.).

- Schegg, P., das Todesjahr d. Königs Herodes u. d. Todesjahr Jesu Christi. Eine Streitschrift gegen Florian Riefl, P. d. G. J. München 1882. IV, 64 S.
- Schick, C., Sauls Reise 1 Sa. 9 s. Z. D. P. V. 1881, S. 247 ff.
- Stade, B., Geschichte des Volkes Israel. Lief. 2. Berlin 1881. S. 161—304 (Allgem. Gesch. in Einzeldarstellungen herausgeg. von W. Oncken. I, VI. 40. Abth.).
- † Vigouroux, F., Les Héthéens de la Bible s. Revue des questions historiques 1882, S. 58 ff.
- 
- Palestine Expl. Fund. Quart. Stat. July 1881, the ancient Hebrew Inscription discovered at the Pool of Siloam in Jerusalem I by A. H. Sayce II Postscript. III Taylor, J., the Date of the Siloam Inscr. S. 141 ff. — Lieut. Conder's Reports S. 158 ff. — Trumbull, H. Cl., a Visit to 'Ain Qadis. S. 206 ff. — Barclay, Ch. Wr., Jacob's Well S. 212 ff. — Conder, Cl. R., the collection of M. Pérotié S. 214. — Boscawen, W. St. C., the Hittites, S. 218. — Heath, D. J., Note on Above S. 228 f. — Boscawen, W. St. C., the Assyrians in Eastern Palestine and Syria Deserta, S. 224 ff. — Heath, D. J., Egyptian View of the Exodus, S. 229 ff. — Birch, W. F., Megiddo S. 232 ff. Hiding Places in Canaan. II Gideon's Wine-press in Ophra S. 235 ff. — Emmaus S. 237 f.
- Octobre 1881. Lieut. Conder's Reports S. 247 ff. The ancient Hebrew Inscription in the Pool of Siloam. I (A. H. Sayce) II. III (C. R. Conder) IV (J. Taylor) V (S. Beeswick) VI (H. Sulley) S. 282 ff. — Klein, F. A., Life, Habits and Customs of the Fellahin in Palestine (From the „Zeitschrift“ of the Germ. Pal. Expl. Soc.). — Greene, J. B., Some Remarks on the Interpretation of the Impressions on the vase handles found at the foot of the Temple wall. S. 304 ff. — Heath, D. J., Biblical Research. Jannes and Jambres withstanding Moses S. 311 ff. — Hanauer, J. E., the Place of Stoning S. 317 ff. — Site of Megiddo S. 319 ff. — Vaughan, G. F. J. Stooches, Remarks on the „Jam Suph“ S. 322 f. — Birch, W. F., Hiding Places in Canaan S. 323 f. — The Natives in Palestine S. 325 f. H. B. L. W., City of David S. 327 f.
- Jan. 1882 : Notes and News p. 1. — Lieut. Conder's Report Nr. IX, p. 7. — Notes by M. Clermont Ganneau Nos. II. III. IV. p. 16. — Boscawen, W. St. Chad., a Phoenician Funeral Tablet, p. 38. — Tomkins, H. G., Kadesh on Orontes, p. 47. — Birch, W. F., the Rock Rimmon, p. 50. — Derselbe, the Valley of Hinnom., p. 55. — Derselbe, Varieties, p. 59. — Sayce, the Siloam Inscript., p. 62. — Henderson, A., Kirjath Jearim, p. 63.
- Baedeker, K., Palestine et Syrie. Manuel du voyageur. Avec 18 cartes, 43 pl. etc. Leipzig 1882. XIV, 631 S.
- † Beskow, G. E., Reseminnen från Egypten, Sinal och Palestina 1859—60. 9. ill. uppl. H. 2—5. Stockholm 1881. 8°.
- † Bléchy, A., Souvenirs de Palestine. Limoges 1882. 144 S. 8°.
- † Busch, Mor., e. Wallfahrt n. Jerusalem. Bilder ohne Heilligenscheine. 3. Aufl. Leipzig 1881. 439 S. 8°.
- † Damas, P. de, En Orient (T. 2). Voyage en Judée. 3. éd. Paris 1882. 345 S. 8°.
- Derenbourg, J., l'inscription hébr. du tunnel près de la fontaine de Siloah s. Acad. des inscript et belles lettres. Comptes rendus. 1881. 4. sér. t. 9.

- Derselbe, l'inscription hébraïque du Siloah près de Jérusalem a. *Rev. des 64. Juives* 1881. Oct. Dec. S. 161 ff.
- † Dhéralde, L., Voyage en Orient : Jérusalem et la Palestine. Paris 1881. 8°. 151 S.
- † Douglas, C. M. A., Palestina. Oudheid-, land- en volkenkundige beschrijving van het heil. Land. Met 29 grav. en 8 Kaarten. 1<sup>de</sup> Afsn. 1881.
- † Dulles, J. W., the Ride through Palestine in 1879, made by Seven Presbyterian Clergymen on Horseback. Philadelphia 1881.
- † Ellis, T. J., On a Raft through the Desert : the Narrative of an Artist's Journey through Northern Syria and Kurdistan. Illust. by 88 Etchings on Copper. London 1881. 2 vols. 246 S. 8°.
- Ermann, W., zwei angebliche deutsche Pilgerschriften d. 15. Jahrh. a. Z. D. P. V. 1881, S. 300 ff.
- † Guérin, Viet., le tombeau des Rois à Jérusalem a. *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles lettres*. 4. sér. t. 9. 1881. Juillet-Sept.
- † Derselbe, le temple de Jérusalem a. *Compt. rend. des l'Acad. des inscr. et bell. lettr.* 4. sér. t. 9. 1881. Juillet-Sept.
- † Derselbe, la Terre sainte, son histoire, ses souvenirs, ses monuments. Paris 1881. 427 S. fol. Avec 22 pl. hors texte et 288 grav.
- Gildemeister, J., *Kopéai, Karīwā, Alexandrium* a. Z. D. P. V. 1881, S. 245 ff.
- Derselbe, der Name chān minje a. Z. D. P. V. 1881, S. 194 ff.
- Gräts, H., sur Topographie Palästinas a. *Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth.* 1882, S. 14 ff.
- Derselbe, die jüd. Steinsarkophage in Palästina a. *Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth.* 1881, S. 529 ff.
- Guthe, H., über die Siloahinschrift a. Z. D. P. V. 1881, S. 250 ff.
- Kautsch, E., die Siloahinschrift a. Z. D. P. V. 1881, S. 260 ff.
- † Leroux, A., trois mois en Orient; le Liban et la Mer : Beyrouth, Balbek, Damas. Nantes 1881. 103 S. 8°.
- † (\* Eraherszog Ludwig Salvator), Caravan Route between Egypt and Syria. Translated from the German. With 23 Illustr. from the Author. London. 64 S. 8°.
- † Mc Garvey, J. W., Lands of the Bible : a Geographical and Topographical Description of Palestine. Philadelphia 1881.
- † Merrill, S., East of the Jordan : a Record of Travel and Observation on the Countries of Moab, Gilead and Bashan. With an Introduction by Roswell D. Hitchcock. 70 Illustr. and a Map. London 1881. 580 S. 8°.
- † Meyer, der Orient. 2. Bd. : Syrien, Palästina, Griechenland und Türkei. M. 8 Karten, 20 Plänen und Grundrissen. Leipzig 1882. XII. 628 S. 8°.
- † Morand, La Terre des patriarches, ou le Sud de la Palestine. T. I. Bethléhem, Saint-Saba, Saint-Jean-du-Désert. Lyon 1882. XXV. 414 S. 8°.
- † Neil, J., Palestine Explored with a View to its Present Features etc. London 1881. 880 S. 8°.
- Neumann, W. A., Beiträge zur Bibliographie der Palästinaliteratur a. Z. D. P. V. 1881, S. 224 ff.
- † Pierotti, E., La Bible et la Palestine au XIX. siècle. Livr. 1 à 12. Nîmes 1881. 82. p. 1 à 387. 8°.
- Preiss, H., Hebron Sitz eines israelitischen Südbundes a. *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1882, S. 358 ff.



- Pruzs, Hans, die Besitzungen d. Johanniterordens in Palästina und Syrien s. Z. D. P. V. 1881, S. 157 ff.
- † Reise i det hellige land, Aegypten og en Deel af det sydlige Europa (Efter A. Stolz). Saertr. af Nord. Kirketidende). Kjøbenhavn. 272 S. 8°.
- † Roberts, D., The Holy Land, after Lithographs by Louis Haghe, from Original Drawings by D. R. With Historical Descriptions by George Croly. Div. I: Jerusalem and Galilee London 1881. fol.
- † Saulcy, F de, Jérusalem. Paris 1881. 340 S. et grav. 8°.
- Derselbe, Tombeau de la Vallée de Hinnom s. Gazette archéol. 1880, Nov., S. 189 ff.
- Schick, C., Studien über die Einwohnerzahl des alten Jerusalem s. Z. D. P. V. 1881, S. 211 ff.
- † Sepp, J. N. und Sepp, Bernh., d. Felsenkuppel, e. Justinianische Sophienkirche, u. d. übr. Tempel Jerusalems: Verurtheilung d. alt-arab. Ursprungs d. sogenannten Omarmoschee durch d. Architekten-Schiedsgericht i. München m. e. Preisoffert v. 8000 Piastern f. d. gegentheil. Beweis. München 1882. XXIV, 176 S. m. 1 Holzschnitttafel. 8°.
- Socin, A., Bericht üb. neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur 1880 s. Z. D. P. V. 1881, S. 127 ff.
- † Stanley, A. P., Sinai and Palestine in connection with their History. With Maps and Plans. New ed. London 1881. 596 S. 8°.
- Steinschneider, M., üb. d. Schrift Schaaire Jeruschalajim s. Z. D. P. V. 1881, S. 207 ff.
- † Stirling, T., Bible Incidents arranged for Travellers in the Holy Land. Greenwich 1881. 8°.
- † Straufs, Frdr. Ad., Sinai u. Golgatha. 11. Aufl. M. 8 Ansichten, e. Karte d. Morgenl. u. Specialkarte d. Sinai, e. Plan v. Jerusalem. Leipzig 1882. VI. 412 S. 8°.
- Theodosius, de situ terrae sanctae, im achten Text, u. d. Breviarium de Hierosolyma, vervollständigt herausgeg. v. J. Gildemeister. Bonn 1882. 87 S. 8°.
- † Tristram, Pathways of Palestine. 1. series. London 1881. fol.
- † Upton, R. D., Gleanings from the Desert of Arabia. London 1881. 394 S. 8°.
- † Woernhart, Fr. L. M., Jerusalem z. Zeit Jesu Christi. Lith. Freiburg i. Br. 1882. 1 Bl. gr. Fol.

- Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et Literarum humaniorum cond. et digest. Pars I, Inscriptiones Phoenicias continens to 1. Fascic. 1 et tabb. 1—16. 2 vol. XVI. 116 S. 4°.
- Bruston, C., l'inscription d'Eshmonn-Azar traduite et annotée s. Revue archéol. 1881, Sept., S. 148 ff. Oct. S. 216 ff.
- Dillmann, A., üb. e. neuentdeckte pun. Inschrift s. Berl. Monatsberichte 1881, S. 429 ff.
- Halévy, J., Les inscriptions peintes de Citium s. Rev. des études Juives. 1881. Oct.-Dec. S. 173 ff.
- † Derselbe, Inscriptions peintes trouvées à Larnaca s. Compt. rend. de l'Acad. des inscript. et bell. lettr. 4. sér. t. 9. 1881. Juillet-Sept.
- † d'Hérisson, Relation d'une mission archéologique en Tunisie. Paris 1881. Avec 9 pl. et 1 carte. 296 S. 8°.
- Neubauer, A., La monnaie de Jésus s. Revue des études Juiv. Avr. Juin. 1881, S. 290.

- † Renan, E., Inscriptions phéniciennes tracées à l'encre, trouvées à Larnaca s. Revue archéol. 1881, janvier
- Schröder, P., Phöniciische Miscellen s. Z. D. M. G. Bd. 25, S. 423 f. s. auch Jahrgang 1881, S. 343 ff.
- 
- Bibliotheca rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, zum ersten Male ins Deutsche übertragen von A. Wünsche. Lief. 10—13. Leipzig 1881.
- Bacher, W., Bar He He, Bar Bag Bag s. Mag. f. d. Wiss. d. Judenth. 1881, S. 117 f.
- Derselbe, die Agada d. Tannaiten s. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1882, S. 97 ff.
- Back, Sam., die Fabel in Talm. u. Midr. s. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881, S. 260 ff. 406 ff. 453 ff.
- Cohen, Ab. et Derenbourg, J., La section de Mischpatim divisée en deux pour la lecture de la Thora s. Rev. des ét. Juives 1881, S. 282 ff.
- Derenbourg, Année de la composition du Tanna debé Eliahou s. Rev. des ét. Juives 1881, Juill.-Sept., S. 121 ff.
- Derselbe, Les sections et les traités de la Mischnah. Ebenda, Oct.-Dec. S. 205 ff.
- † Gebhardt, Beiträge zur Erklärung d. griech. Wörter i. d. Midraschim u. Talmuden s. Jüd. Litbl. 84. 42. 44.
- Jastrow, M., Bemerkungen zu Gebhardt's Beiträgen zur Erklärung griechischer Wörter i. d. Midraschim u. Talmuden s. Jüd. Litbl. 1882, 1.
- Grätz, H., eine angesehene Proselytenfamilie Agathobulos zu Jerusalem s. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881, S. 299 ff.
- Derselbe, Hillel, der Patriarchensohn. Ebenda S. 433.
- † Gronemann, Weshalb sind in Talmud und Midrasch die hasmonischen Siegesthaten nur schwach und so obenhin erwähnt s. Jüd. Litbl. 49. 50
- † Hershon, P. J., Treasures of the Talmud : being a Series of Classified Subjects in Alphabet. Order, from A to L. London 1881. 328 S. 8°.
- Hoffmann, D., Bemerkungen zur Kritik der Mischna s. Magazin f. d. Wiss. d. Judenth. 1881, S. 121 ff. S. 169 ff.
- † Krochmal, Abr., Scholien zum babyl. Talmud (hebr.). Lemberg 1881. 320 S. 8°.
- † Kronberg, N., Raschi als Exeget. Halle 1882. 50 S. 8°. (Dim.)
- Lerner, Anlage d. Bereschith Kabba u. s. Quell. (Forta.) s. Mag. f. d. Wiss. d. Judenth. 1881, S. 92 ff. 130 ff. 178 ff.
- Levy, J., neuhebr. u. chald. Wörterbuch üb. d. Talmudim u. Midraschim. Nebst Beiträgen von H. L. Fleischer. 14. Lief. Leipzig 1881. S. 337—448. 8°.
- Midrasch Bereschit Rabba, s. 1. Mal, ins Deutsche übertr. von A. Wünsche. M. e. Einl. v. S. Fürst. Leipzig 1881. VIII. 587 S.
- Perles, J., Études talmudiques s. Revue des ét. Juives 1881, Juill.-Sept. S. 109 ff.
- † סירושים והארות לתלמוד בבלי. Scholien zum babylonischen Talmud, von Abr. Krochmal. Lemberg 1881. 320 S. 8°.
- † Rosin, Dav., d. Pentateuch-Commentar d. R. Samuel b. Meïr, nach Handschr. u. Druckwerken berichtigt u. s. w. Breslau 1881. XLIII. 282 S. 8°.
- Saadia's Einleitung zu s. Psalmencomment. übers. v. J. Cohn (Forta.) s. Mag. f. d. Wiss. d. Judenth. 1881, S. 61 ff.
- † Schefftel, J. B., Bemerkungen zur Massorah auf Onkelos s. Jüd. Litbl. 1881. 51

- Sekles, S., *sum jüd. Kalender u. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth.* 1881, S. 429 ff.
- † ספרים ספריים 'ס. *Variae lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum auctore Raph. Rabbinoicz. Pars XI. (Tr. Baba Bathra).* München 1881. 26. 468. 49 SS. 8°.
- Simon, Jos., *Les manuscrits hébreux de la bibliothèque de la ville de Nîmes s. Rev. des étud. Juives* 1881, Oct.-Dec., S. 225 ff.
- † Talmud, le, de Jérusalem, traduit par M. Schwab. T. 4. *Traité Schabbath et Eroubin. VIII. 312 S. t. V (Pes.-Jom. Scheq.) IV. 822 S. Paris* 1881. 8°.
- Theodor, J., *zur Composition d. agadischen Homilien u. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth.* 1881, S. 500 ff.
- Weil, Is., *Etudes talmudiques s. Rev. des ét. Juives* 1881, S. 276 ff.
- Ziemlich, H., *Handschriftl. aus München s. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth.* 1881, S. 305 ff.
- † Zuckermann, B., *Materialien sur Entwicklung d. altjüdischen Zeitrechnung im Talmud u. Jahresbericht d. jüd. theol. Seminars su* 1881. 68 S. 8°.
- † Zuckermandel, M. S., *Supplement, enth. Uebersicht, Register u. Glossar s. Tosefta. 1. Lief. Trier* 1882. 48 S. 8°.
- 
- Bickell, G., *Berichtigungen su Cyrillonas s. Z. D. M. G. Bd. 35, S. 531 f.*
- Duval, Rub., *traité de grammaire Syriacque. Paris* 1881. XL. 448. 8°.
- Perles, *Bemerkungen su Bruns-Sachau „Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem 5. Jahrh.“ s. Z. D. M. G. Bd. 35, S. 725 ff.*
- Prätorius, Fr., *Aegyptisch-Aramäisches s. Z. D. M. G. Bd. 35, S. 442 ff.*
- Derselbe, *sur dreisprachigen Inschrift von Zebed s. Z. D. M. G. Bd. 35, S. 580 f.*
- Sachau, Ed., *eine dreisprachige Inschrift aus Zebed s. Berliner Monatsberichte* 1881, S. 169 ff.
- Derselbe, *Palmyrenische Inschriften s. Z. D. M. G. Bd. 35, S. 728 ff.*
- 
- † Badger, G. P., *An English-Arabic Lexicon. London* 1881. 4°.
- † Blunt, Lady A., *A pilgrimage to Nejd. 2. ed. London* 1881. 2 vol. 8°.
- Fleischer, H. L., *Beiträge sur arab. Sprachkunde (7.) s. Ber. üb. d. Verhandl. d. k. S. Ges. d. Wiss. 1881, S. 89 ff.*
- Derselbe, *Studien über Dozy's Supplément aux dictionnaires arabes s. Ber. der philol. hist. Classe d. königl. Sächs. Ges. d. Wiss. 1881.*
- Kremer, Alf., *üb. d. Gedichte d. Labyd. (Aus „Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss.“). Wien* 1881. 51 S. 8°.
- Lane's Arabic-English Lexicon. Ed. by Stanley Lane Poole. London 1881. Vol. 9. fasc. 1. 4°.
- Loth, O., *Tabaris Korancommentar s. Z. D. M. G. Bd. 35, S. 588 ff.*
- Mordtmann, J. H., *su den himjarischen Inschriften s. Z. D. M. G. Bd. 35, S. 432 f.*
- Palmer, E. H., *The Arabic Manual, compr. a Condensed Grammar, Reading Lessons and Exercises. London* 1881. 316 S. 8°.
- Pertsch, Wilh., *d. arab. Handschr. d. Bibl. s. Gotha. 3. Bd. Gotha* 1881, VII. 488 S. 8°.
- Prätorius, Fr., *zur zweisprachigen Inschrift von Harrân s. Z. D. M. G. Bd. 35, S. 79 f.*
- Renan, *sur quelques Noms Arabes qui figurent dans des inscriptions Grecques de l'Auranitide s. Journal Asiatique* 1882, S. 1 ff.

Kosen, Vict., notices sommaires des manuscrits arabes du monde asiatique 1. liv. St. Pétersbourg 1881. IV, 256 S.

† Sibawaihi, le Livre de, traité de grammaire Arabe s. Texte Arabe, publié par H. Derenbourg. T. 1. Paris 1881. XLIV. 464 SS.

Trumpp, der Bedingungssatz im Arabischen s. Sitzungsberichte d. philos. philol. u. hist. Classe d. Akad. d. Wiss. zu München, 1881, S. 237 ff.

† Wherry, E. M., A Comprehensive Commentary on the Quran. Vol. 1. London 1882. 400 S. 8°.

Cornill, O. H., Noch eine Handschrift des „Sapiens Sapientium“ s. Z. D. M. G. Bd. 35, S. 654 ff.

† Schodde, G. H., Specimens of Ethiopic literature s. Bibl. Sacra 1882, Jan., S. 74 ff.

Amiaud, Arth., Matériaux pour le Dictionnaire Assyrien s. Journal Asiatique 1881, S. 233 ff.

Bibliothek, assyriol., hrsg. v. Frdr. Delitsch und P. Haupt I, 4. Lief. S. 183—220. Leipzig 1882. 4°.

Haupt, Paul, der keilinschriftl. Sintfluthbericht. Leipzig 1881. 8°. VI. 30 S.

† Heuzey, les Fouilles de Chaldée. Communication d'une lettre de M. de Sarzei. Paris 1882. 18 S. et planche 8° (Extrait de la Revue archéol., nov. 1881).

† Oppert, Études sumériennes. Paris 1876 (1881). 111 S.

Schrader, E., Ladanum u. Palme auf den assyr. Monumenten s. Berliner Monatsberichte 1881, S. 413 ff.

Derselbe, zur babyl.-assy. Chronologie des Alexander Polyhistor u. des Abydenus nebst Anhang u. Nachtrag s. Ber. üb. d. Verhandl. d. k. S. Ges. d. Wiss. 1881, 1 ff. 33 ff. 190 ff.

Spiegel, Fr., d. altpers. Keilinschriften. 2. verm. Aufl. Leipzig 1882. VIII. 246 S. 8°.

Würdter, F., Kuragefaste Geschichte Babylonien und Assyriens. Stuttgart 1882. VIII, 279 S. 8°.

† Adams, W. H. D., The Land of the Nile; or Egypt Past and Present. London 1881. 340 S. 8°.

† Ampère, J. J., Voyage en Égypte et en Nubie. Nouv. éd. Paris 1881. XX. 578 S. 8°.

† Arnold, T. P., Palms and Temples, being Notes of a Four Month's Voyage upon the Nile. London 1882. 376 S. 8°.

Brugsch, H., die Götter des Nomos Arabia s. Z. f. ä. Spr. u. A. 1881, S. 15 ff.

Derselbe, das Osiris-Mysterium von Tentyra s. Z. f. ä. Spr. u. A. 1881, S. 77 ff.

Derselbe, üb. d. Lautwerth d. Zeichens  $\gamma r$  s. Z. f. ä. Spr. u. A. 1881. S. 25 ff.

Derselbe, die neue Weltordnung nach Vernichtung des sündigen Menschengeschlechts nach e. Ägyptischen Ueberlieferung. M. e. Taf. Berlin 1881. 41 S. 8°.

Geschlossen : 1. April 1882.















Stanford University Libraries



3 6105 012 515 818

201  
42  
1-1  
1981

Stanford University Libraries  
Stanford, California

Return this book on or before date due.

--	--	--

