

Die flüchtige Hagar.

Eine textkritische, philologische Studie.

Von
Stanislaus Tillinger.

Schon in den ältesten Zeiten fiel sowohl den Kirchenvätern als auch andersgläubigen [jüdischen¹⁾ und heidnischen²⁾] Gelehrten auf, daß in dem

1) Diese Gelehrten gehen in ihrer bezüglichen Erklärung dieses Vorganges in zwei divergierende Richtungen auseinander: Die einen — (von ihnen seien bloß: Philo Judaeus, Ausgaben Thomas Mangey London 1742, 2 Bde.; Pfeiffer, Erlangen 1785; Fragmente Wendland Berlin 1891; Sadja Gaon: Siehe Steinschneider *Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodlejana Berol.* 1852—1860, 2155 ff.; Maimonides, ^{A)} Jehuda Halewi, ^{B)} die Kabbalisten ^{C)} mit dem „Sohar“ an der Spitze erwähnt) — suchen derartige Stellen bald auf philologische, bald auf mystische Weise zu deuten.

Die anderen dagegen begnügen sich in ihrer demütigen Frömmigkeit mit folgender naiven Antwort: אַם הראשונים כמלאכים, אנו כבני אדם. ואם הראשונים כבני אדם, אנו כחמורים ולא כחמורים של רבי פנחס בן יאיר:

„Wenn die ersten Geschlechter Engeln gleich waren, so sind wir ihnen gegenüber gewöhnliche Menschen. Waren aber jene eigentliche Menschen, dann sind wir Eseln ähnlich, aber nicht einmal dem Esel des Lehrers Pinhas, der ein Sohn Jairs war.“ Dieses Tier nämlich erfreut sich einer Popularität ähnlich dem Esel Bileams (Num. XX. 21—32).

2) Die heidnischen beuteten diese Stellen, wie wir unter anderem aus der Schrift des Josephus Flavius contra Apionem erfahren, denen Philo Alexandrinus entnehmen und noch mehr logisch erschließen können, zu antisemitischen Angriffen aus. Sehr interessantes Material ließe sich hierin aus der Mechilta (Weiß, Wien 1865; Friedmann, Wien 1870), dem Sifré (Thesaurus Ugol. XIV, XV.), den Midraschim ^{D)} (Ugol. thesaurus XVI—XX.; Zuckermann, Pasewalk 1880; Winter und Wunsche I. 145—177) und der Halacha ^{E)} holen; allein eine solche Arbeit beansprucht mehr Raum und Zeit, als mir jetzt zu Gebote steht.

^{A)} Geiger, Maimon 1850. — E. H. Weiß, *Toledoth gedole* . . . I. 1881. — D. Jellin, *Rabbenu Mosche ben Maimon* 1898. — Jost, *Gesch. d. J.* II. 428. — Graetz, *Gesch. d. J.* VI. 2. — Schiller-Szinessy *Art. Maimonides* in *Encycl. Britannica* XV (1883). — E. H. Weiß, *Dor Dor Wedorschaw*, IV. Bd. — *Hamburger Realencyclopädie* III. Suppl. V 1900, Suppl. VI 1901. — M. Eisler, *Vorles. ü. d. Philos. d. Mittelalt.* II. 1870. — M. Joel, *die Rel.-Philos. Maimonides* 1859. — Kaufmann, *die Gesch. d. Attributenlehre* 1877. — Scheyer, *das psycholog. System Maimonides* 1876. — M. Joel, *das Verhältnis Alberts d. Großen zu Maimonides II.* 1876. — S. Rubin, *Spinoza und Maimonides* 1868. — J. Gutmann, *das Verhältnis Thomas von Aquino* . . . (Avicebron und Maim.) 1891.

^{B)} Luzatto, *virgo filia Jehudae*, s. *Excerpta ex inedito celeb. Jehudae Levitae Divano* 1840. — A. Geiger, *Divan des Castilliers Abu 'l-Hassan Juda Halevi Breslau* 1851. — Zunz, *die synagogale Poesie des Mittelalters* Berlin 1855. — Buxtorf, *liber Cosri* 1866 Basel (lat. übers.). — Jacob Abendana, *Amsterdam* 1663 (span. übers.). — H. Hirschfeld, *Leipzig* 1885, 2 Bde. (deutsche Übers.). — *Bartolucci bibliotheca*

Pentateuch den Familienverhältnissen der Patriarchen eine sehr große Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die Genesis z. B. ist nahezu ausschließlich

magna rabbinica III. Romae de Rossi bibliotheca antichrist. Parmae 1800. -- Zeitschrift d. deutsch. Morgenl. Gesellsch. XLII 1888. 621.

Es ist mir unbegreiflich, wie Herzog und Hauck in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, die mit Objektivität und Gründlichkeit alles in das Gebiet der Religionswissenschaft Einschlägige gesammelt und verwertet, auf diesen Mann vergessen haben.

- C) Kabbala: J. G. Wachter *Elucidarius cabbalisticus s. reconditae Ebraeorum philosophiae brevis recensio*, Rom 1706. — J. F. Buddeus, *Introductio ad historiam philosophiae hebraeorum*, Halle 1702 u. 1721. — J. Basnage, *Histoire de la religion des Juifs depuis J. Chr. jusqu'à présent*, tom. III Rotterdam 1707, 1711. — Jac. Brucker, *Kurze Fragen aus der philosophischen Historie*, 4 Bde. Ulm 1733. — Jac. Reimann, *Einleit. zur Historie der Theologie . . . Magdeburg 1717*. — Kleuker, *über die Natur und den Ursprung der Emanzipationslehre bei den Kabbalisten*, Riga 1786. — El. Gallina, *Chiromantie. Physiognomik*. Frankfurt a. O. 1799. — Tholnek, *de ortu Cabbalae*, Hamburg 1837. — G. A. Lutterbeck, *Neutestamentl. Lehrbegriffe*, 1 Band, 1853. — M. S. Freystadt, *Philosophia cabbalistica*. Königsberg 1832. *Kabbalismus und Pantheismus* 1832. — A. Franck, *Système de la Kabbale, ou la philosophie religieuse . . . Paris 1843*. — D. H. Joel, *die Religionsphilosophie des Sohar . . . Leipzig 1849*. — A. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, Leipzig 1852. — M. Ch. Luzatto, *Philosoph und Kabbalist*, Königsberg 1840. — S. D. Luzatto, *Dialogues sur la Kabbale et le Sohar*, Goerz 1852. — Is. Misses, *Zaphnath Paneach*, Krakau 1862/63. — Grätz, *Geschichte d. J. VII B.* — Zunz, *Gottesdienstl. Vorträge*. L. Stein, *die Schrift des Lebens*, Straßburg 1877. — Jellinek, *Apokalypse des Pseudopropheten und Pseudomessias Abraham Abulaffia*, Breslau 1887. — S. Ruben, *Heidentum und Kabbala*, Wien 1893. — Krug, *encyklopädisch-philosophisches Lexikon*, Leipzig 1827, II. Bd. — Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1814. IX. B. 167 . . . — Noack, *philosoph.-geschichtl. Lexikon*, Leipzig 1879. — Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, Berlin 1898. S. 237 . . . — Ritter, *Gesch. d. christl. Philosophie*, V. Teil, 1850. S. 315 . . .

D) Midraschim:

Da ich hier einen Ausdruck erwähne, der nicht jedem geläufig ist, verweise ich, was die Bedeutung des Wortes betrifft, auf den XIII. B. der Realencykl. f. protest. Theol. und Kirche, Leipzig 1903, III. Aufl., Seite 784 Dort erhält der Leser Aufschluß über das Wesen, die Fixierung, die Struktur und die Texte, wenn auch nur in gedrängtester Kürze.

Zur Übersicht aber sei mir gestattet, zu den wichtigsten Texten Einzelnes aus der Literatur zu erwähnen.

- a) *Mekhiltha*: Ugol. Thesaurus (lat. übers.) XIV. — Güdemann M G W J 1870 (S. 283: über die Bedeutung des Wortes). -- Z. Frankl M G W J, 1853. S. 391. — Wolf B. H, II 1349 III. 1202 — *Pesachtraktaten med noter . . . inledning ock glossar*, Lund 1892. — *Comment. zur Mekh. Weiß*, Wien 1865. — *Comment. zur Mekh. Friedmann M.*, Wien 1870. — Z. Frankl, *Hodogetica in Mischnam*, Leipzig 1859. — J. H. Weiß: *Dor dor wedorschaw* II. Bd. — Jos. Abrahams, *The sources of the Midrash Echah rabbah*, Dessau 1881.
- b) *Pesiqtha*: Ugolini thesaurus antiquitatum sacrarum XV. (lat.). — Strack, *Einl. in den Talmud*, 3. Aufl. 1900. — Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, 2 Bde., Straßburg i. E. 1884, 1890. — *Die Agada der babylonischen Amoräer* 1878. — *Die Agada der palästinenschen Amoräer* 1892, 1896, 1899. — Hermann Zschokke, *Historia sacra A. T. Vindobonae et Lipsirae*, Ed. 6. 1910.

Von den übrigen Midraschim sehe ich ab, da schon die trockene Notifizierung der Namen zuviel Raum und Zeit beanspruchen.

- c) *Sifre*: Thesaurus Ugolini XIV, XV. (ins Lat. übers.); *Komment. v. Lichtschein*,

den Ereignissen im Hause der drei Patriarchen gewidmet, auf die sich die Kapitel folgendermaßen verteilen: I. auf Abraham^{f)} XI 26 — XXV 11.

II. „ Isaak^{g)} XXV 19 — XXVII 9.

III. „ Jakob^{h)} XXV 26 — L 16.

- I. Teil Dyhrenfurt 1811, II. Teil Radawel 1820. — A. Geiger, Überschrift und Übers. d. Bibel, Breslau 1857. S. 434 . . . — Schechter Jewish Quarterly Review, London 1894. S. 656 . . . — Brill, Jubelschr. f. Grätz, Breslau 1887.
- d) Midrasch Genesis Rabba: Rossi, Diz. stor. II. — Steinschneider, Katal. Bodl. Nr. 3753—3784. — Roest, Katalog aus der L. Rosenthalschen Bibliothek (1729 Seiten stark!). — Lerner, Anlage und Quellen, Berlin 1882. — Netter, Geschichte Noahs und der Sündflut, Straßburg 1891. — Auscher, Gesch. Josefs, Berlin 1897. — Margel, Segen Jakobs, Frankfurt a. M. 1901.
- e) Midrasch Threni: Rossi, Diz. II. — Buber, Wilna 1899 (nach einer Handsch. in Rom und einer im Britisch. Museum) kommentiert.
- e) Halacha:
(Die einschlägige Literatur ist zu umfangreich, daher sei hier nur das Allerwichtigste erwähnt.)
Frankl, hodogetica in Mischnam, Leipzig 1859. — „Mishnah“ in Encyclopedica Britannica XVI. (1883). — L. A. Rosenthal, Über den Zusammenhang der Mischna, Straßburg 1890, 1892. — Lauterbach, „Mishnah“ in: Jewish Encyclopedia VIII (1904). Schwab, Le Talmud de Jérusalem traduit, nouvelle édition, Paris 1890. — Derenbourg in Lichtenbergs Encyclopédie des sciences religieuses XII. 1882. — Ugolino Blasio, Thesaurus antiquitatum sacrarum XVII, XVIII, XX, XXV, XXX (lat. übers.). — Rabinowicz, Législation criminelle . . . Législation civile . . . Paris 1876, 1877—1880. — Is. Rosenberg, Das aram. Verbum . . . Marburg 1888. — Levias, A grammar of the Aramaic idiom . . . Cincinnati 1900. — Bacher, Exegetische Terminologie . . . Leipzig 1905. — Schwarz, Hermeneutische Analogie . . . Karlsruhe 1897. Der Hermeneutische Syllogismus . . . Wien 1901. — Joël, Blicke in die Religionsgesch. zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts. Breslau 1880. — Elbogen, Die Religionsanschauung der Pharisäer mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe Gott und Mensch, Berlin 1904. — Franz Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu, III. Aufl., Erlangen 1879. — Paul Rieger, Technologie und Terminologie der Handwerke in der Mišnah, Berlin 1894. — Imm. Löw, Aramaische Pflanzennamen, Leipzig 1881. — W. Ebstein, Die Medizin im Neuen Testamente . . . Stuttgart 1903. — Jewish Encyclopedia, 12 Bde., New-York 1901—1906. — Hermanus Zschokke, Historia sacra A. T. Vindobonae et Lipsiae Ed. 6 1910.
- f) Abraham: Josephus ant. I ep. 6, 5 — ep. 17. — Philo: De Abrahamo. De migratione Abrahami. De congressu quaerendae eruditionis causa. De profugis. De quis rerum divinarum haeres sit. — Otho, lex. rabb. p. 3. sequ. — B. Beer, Leben Abrahams . . . Leipzig 1859. — Eusebius praep. ev. IX. 16—20. — Dozy, Nöldeke und Ed. Meyer. (Abraham wäre ein von den Vätern der grauen Vorzeit verehrter und hinterher vermenschlichter Gott; vgl. die Gestalten Siegfrieds und Brunhildes in der deutschen Heldensage.) — Baethgen, Beiträge S. 514 . . . (gegen obige Annahme). — Nöldeke Z. d. ml. G. XLII, 484 (gegen Baethgen).
- g) Isaak: Niemeyer, Charakteristik d. Bibel II (3. Aufl. Halle 1778). — J. J. Heß, Geschichte d. Patriarchen II (Zürich 1776). — H. Kurtz, Gesch. d. A. B. I (1864). — E. W. Hengstenberg, Gesch. d. Reiches Gottes unter dem A. B. (1869). — Bernstein, Ursprung der Sagen von Abr., Is. u. Jakob, 1871. — A. Köhler, Bibl. Gesch. A. T. I. — L. Seinecke, Gesch. d. V. J. 1876. I. — J. Popper, Ursprung des Monotheismus. 1879. — R. Kittel, Gesch. d. Hebräer I. — W. Staerk, Studien zur Religions- und Sprachengesch. d. A. T. I. Berlin 1899. — Hamburger, Realencyklopädie I. B.
- h) Jakob: Niemeyer, Charakteristik der Bibel, Halle 1878. II. B. — J. J. Heß, Gesch. d. Patriarchen, Zürich 1776. II. B. — C. v. Leugerke, Renaan 1844. — J. H. Kurtz, Gesch. d. A. B., 1853. I. B. — H. Ewald, G. d. V. J. I. B. — E. W. Hengstenberg,

Während die biblischen Gesetze in gedrängtester Kürze³⁾ abgefaßt sind, werden des Patriarchen Diener und Dienerin mit einer außergewöhnlichen epischen Breite⁴⁾ behandelt.

Gesch. d. Reiches Gottes unter d. A. B. I. — Bernstein, Ursprung d. Sagen von Abr., Is. u. Jak. — A. Köhler, Bibl. Gesch. — L. Seinecke, Gesch. d. V. J. 1776. I. — J. Popper, Ursprung des Monotheismus. 1879. — Ed. Reuß, Die Gesch. d. Hl. Schriften A. B. Braunschweig 1881. — R. Kittel, Gesch. d. Hebräer, I. — Winer, Realwörterbuch. — Schenkel, Biblexikon. — Riehm, Handwörterbuch d. bibl. Altertums. — Hamburger, Realencyklopädie. — Eisenmenger, Entdecktes Judentum, Königsberg 1711. — Jos. ant. I, 18 . . . II, 1 . . . — J. G. Herder, Briefe, das Studium der Theologie betreffend, I. B. — Gust. Baur, Gesch. d. A. Weissagung, Gießen 1861, I. B. — Ludwig Diestel, Der Segen Jakobs, Braunschweig 1853. — J. P. N. Land, Disputatio de carmine Jacobi, Leiden 1858. — Kohler, Der Segen Jakobs, Berlin 1867. — A. N. Obbard, The prophecy of Jacob, Cambridge 1867. — C. v. Orelli, Die Alttestamentliche Weissagung v. d. Vollendung d. Gottesreiches, Wien 1882. — Staerk, Studien z. Relig.- und Sprachgeschichte d. A. T., II. B. 1899. — Hermann Zschokke, Historia sacra, A. T. Windobonae et Lipsiae 1910. Ed. 6.

³⁾ Diese knappe Form der Gesetzesfassung war dem Laien nicht leicht verständlich. Er war daher jedesmal gezwungen, sich an einen einsichtsvolleren und erfahreneren Gesetzeskenner um Aufschluß zu wenden (Exod. XVIII 22, 26; Num. XXVII 5; XVI 34, 35; Deuteron. I. 17 u. v. a.).

Nach dem Tode Mosis waltete dieses Amtes Josua (Jos. VIII 3, vgl. Exod. XX 25).

Nach dessen Tod wandte man sich diesbezüglich an die Ältesten, Richter, Häupter und Amtleute (Jos. XXIII, 2, 6).

In späterer Zeit war jeder König verpflichtet, das Gesetz zu kennen: (I. Regum II. 3). Allenfalls wirkt störend, daß I. Reg. II. 5—14 das mosaische Gesetz nicht erwähnt wird. Der König hätte sich da präziser fassen können, wenn er anstatt der VV I. Regum III. 6—9 kurz gesagt hätte: „Gib mir die Fähigkeit, deine Gesetze in ihrer Tiefe zu fassen . . .“ II. Regum XIV 6 (vgl. Deuteron. XXIV 16).

Wir begegnen nachher sogar ausgebildeten Spezialisten Esra VII. 6.

⁴⁾ Zur besseren Übersicht sei eine kleine Gegenüberstellung gestattet.

Das Kap. XXIV der Genesis hat 67 Verse und ist ausschließlich dem Diener Abrahams, Elieser, gewidmet, dessen Reise nach Haran genau geschildert wird: seine Vorbereitung zur Abreise (V. 1—10), die Szene am Brunnen (11—27), die Ankunft im Elternhause Rebekkas (28—32), sein Aufenthalt daselbst, Abschied und Rückkehr (V. 33 . . .), wobei (— in der Bibel und bei Homer ein seltener Fall! —) auch die Seelenvorgänge hervorgehoben werden (V. 21.)

(Nebenbei sei erwähnt, daß nach meiner Ansicht die Brunnenszene Genesis¹⁾ XXIV 11—20 Goethe vorschwebte, als er Hermann und Dorothea am Brunnen zusammentreffen ließ (VII. Gesang). Ich teile also Professor Hauffens (Prag) Behauptung in seiner Einleitung zu Hermann und Dorothea (Ausgabe Göschen) nicht, wonach der Dichter die Brunnenszene nach gar keinem Vorbilde geschaffen habe. Die Ähnlichkeiten des VII. Gesanges mit Genesis XXIV fallen nämlich zu sehr ins Auge:

„Laß mich trinken“ VII 43 = XXIV 17; der Krug VII 12, 44, 110 = XXIV 14, 15, 16—18; Das Staunen VII 9 = XXIV 21; „er ging ihr freudig entgegen . . .“ VII 14 = XXIV 17; „ . . . und sie war die breiten Stufen . . . hinuntergelangt . . .“ VII 37, 38 = XXIV 16; „ . . . denn ich lebe beglückt . . .“ VII 56 = XXIV 35; „ . . . die Antwort soll kurz sein . . . ich gehe . . .“ VII 81 = XXIV 58; Die Abendzeit VII 193 = XXIV 23, 25, 63 usw. usw. „Lange wünschte die Mutter ein Mädchen . . . an der Tochter Statt, der leider frühe verloren“ VII 64—66.

Auch Isaak soll eine Schwester gehabt haben, die aber frühzeitig starb.)

Die Kapitel 21—22 in Exodus zählen ebenfalls 67 Verse und enthalten in der gedrängtesten Kürze folgende Zweige von Gesetzen: Das Sklavengesetz für Männer (XXI 1—6)

Die Sklavin Abrahams heißt Hagar⁵⁾ (hebr. חַגָר ; arab.^{k)} هجر). Dreimal kommt sie in der Genesis vor:

und für Weiber (XXI, 7–11); den Mord und seine Strafe (XXI, 12, 14); Totschlag (XXI, 13, 18, 19, 22–25); Sklavenschutz (XXI, 20, 21, 26, 27); Haftpflicht: für seine Tiere (XXI, 28, 32, 35, 36) und für entstandenen Schaden aus seiner Hände Arbeit (XXI, 33, 34); den Diebstahl und seine Bestrafung (XXI, 37. XXII, 1–3); Brandschaden (XXII, 4, 5); Fahrlässigkeit (XXII, 6–8, 9–12); Leihgesetz (XXII, 13–14); Unzucht (XXII, 15, 16); Hexengesetz (XXII, 17, 18); Kultgesetz (XXII, 19); Fremden-, Witwen- und Waisengesetz (XXII, 20–23); Wuchergesetz (XXII, 24–26) und das Subordinationsgesetz (XXII, 27–30).

^{d)} Aus der griech. Literatur zu den angeführten Büchern seien erwähnt: $\text{Ἐξηγητικά εἰς τὴν γένεσιν}$ von Origenes. — $\text{Εἰς τὴν γένεσιν ὑπόμνημα}$ von Eustathius, Erzbischof in Antiochien. — $\text{Γλαφυρὰ εἰς γένεσιν}$ von Cyrill von Alexandrien. — $\text{Εἰς τὴν γένεσιν Ἑρμηνεία}$. Procopius von Gaza. — $\text{Τὰ Ἀμφιλόχεια ἢ λόγια ἐερῶν καὶ ζητημάτων ἱερολογίαι}$ (Photius).

Von den lateinischen Autoren: De decem nominibus Dei. De nominibus hebraicis. De situ et nominibus locorum hebraicorum. (Hieronymi.) — *Commentariorum in Genesim libri tres* (Cl. Marius Victor). — *De testimoniis in librum genesese* (Gregorii Magni).

Die mittelalterliche Literatur wie die der neueren Zeit ist gesammelt bei Hoberg, „Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt,“ Freiburg im Breisgau 1908, II. Aufl. LIV–LVII und in Gruppen, Protestanten extra und Katholiken extra, zusammengestellt. Wenn nun der Autor E. Sellin, den Professor für evangelische Theologie in Rostock, den katholischen Exegeten zuzählt (S. LVI), so ist dies gewiß einem Irrtum zuzuschreiben.

Die protestantischen Kritiker und Erklärer sind aufgezählt bei Strack „Einleitung“ VI. Aufl.

Hervorgehoben zu werden verdienen aber im allgemeinen: M. Kalisch *historical and critical commentary on the Old Test.* London. (Gen. 1858; Ex. 1855. Lev. 2. T. 1867, 1872). — Bohlen, *Die Gen. historisch-kritisch erläutert.* — Nöldeke, *Untersuchung zur Kritik d. A. T.* Kiel 1869. — Friedrich Tuch, *Kommentar über die Genesis*, Halle 1838. — Franz Delitzsch, *Neuer Kommentar über die Genesis.* — Dillmann, *Die Genesis*, Leipzig 1892. — Holzinger, *Die Genesis erklärt*, Freiburg 1898. — Hermann Strack, *Die Genesis*, II. Aufl., München 1905. — *Kurzer Hand-Kommentar zum A. T.* von Karl Marti, Tübingen 1904. — *Randglossen zur Hebr. Bibel*, von Arnold B. Ehrlich, Leipzig 1908. — *Genesis, übersetzt und erklärt* von Hermann Gunkel, III. Aufl. Göttingen 1909.

⁵⁾ Hagars Nachkommen heißen Ismaeliten. Zum letzten Male kommt dieser Name II Sam. XVII 25; I. Chron. II, 17 vor. Ed. Meyer in „Israeliten“, Seite 324, sagt: „Den alten Ägyptern sind die Ismaeliten noch unbekannt und in der Assyrerzeit sind sie wieder verschwunden. Sie gehören also der Zeit vom XII. bis IX. Jahrhundert an.“ — Nowack (Übers. von Gunkel, Tübingen 1909. III. Aufl. S. 191) meint, daß es ein uraltes Volk Hagar gegeben haben mußte und von diesem soll das Volk Ismael abgeleitet worden sein.

In I. Chron. V., 10, 18 . . . 22; XXVII, 31 kommen יִשְׂמָאֵלִים und יִשְׂמָאֵלִים vor. Im Ps. LXXXVII, 7 stehen die Hagriten neben den Ismaeliten. Trotz der Ähnlichkeit des Namens also haben Hagar und Hagriten mit einander nichts gemein. — Strabo XVI, 4, 2 p. 767 und Ptolem. V, 19, 2 kennen Ἰαγρᾶῖοι . Nach Kittel sollen diese Ἰαγρᾶῖοι mit Hagriten identisch sein. Gunkel und Nowack dagegen bezweifeln die Identität und stützen sich auf Ed. Meyer (Israeliten 328). — Siehe Glaser, *Skizzen zur Geogr. u. Gesch. Arabiens* II. 402.

Wo immer Hagar in der Bibel vorkommt, wird ihr das Attribut „Musri“ zugefügt: (Gen. XVI, 1; XXI, 9; XXV, 12). Man nahm daher stets an, daß diese Sklavin eine Ägypterin war, denn man dachte regelmäßig an Misraim (מִצְרַיִם). In diese Annahme schlug Winckler eine Bresche, indem er in den Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (1896) den Beweis erbringt, daß in Nordarabien ein Stamm dieses Namens existiert. Während R. Kittel

1. XVI, 1—16. Hier wird erzählt, wie die Sklavin, die sonst bei ihrer Herrin in hoher Gunst stand (XVI, V. 1—3), in Ungnade (XVI, 5—6) fiel, u. zw., weil sie ihre Herrin wegen deren Kinderlosigkeit gering schätzte (XVI, 4). Dieser Zwist im Hause des Patriarchen fand darin sein Ende, daß die Sklavin den Kürzeren ziehen und die Flucht ergreifen mußte (XVI, 6). Im Auftrage (XVI, 7—9 . . .) Jahwes indes kehrte sie in das Haus ihrer Herrin zurück und lieferte sich ihr auf Gnade und Ungnade aus.

den Sinn des hebräischen Textes bloß in Zweifel zieht, schließt sich Cheyne Wincklers Meinung vollständig an und spricht der Hagar die ägyptische Abstammung gänzlich ab. — Diesen Forschern erwachsen indes Gegner in: Kuchler „Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit“ und Ed. Meyer, Israeliten, S. 455 . . .

Der Name Hagar (هجر הגר) wird in Verbindung gebracht mit „Hidschra“ = Trennung, Flucht. R. Kittel meint, daß dieser Name auf die Umstände zurückzuführen sei, daß Ismael als ein von dem reinen Abrahamstamm getrennter arabischer Beduinenstamm betrachtet und behandelt wurde. Nowack, Gunkel und Dillmann bringen ihn in Verbindung mit Hagers Flucht, Verstoßung und Wanderung.

In dem Galaterbrief fungiert Hagar als Allegorie der Gesetzesknechtschaft, des geschlossenen Bundes auf dem Sinaiberge (Kap. IV). Dieser Deutung des Namens Hagar liegt das arabische Wort حجر (הגר) = Fels zugrunde.

Nach den arabischen Sagen war Hagar die rechtmäßige Frau Abrahams. Ihr Grab wird den Gläubigen in Mekka gezeigt und die in Gen. XVI geschilderte Vision nach Mekka verlegt. Vide.: Rob. Pal. I. 315.; Tuch, D M G I; Rowlands bei Ritter, Erdkunde I. XIV, 1086.

^{K)} Die Theorie der 3-fachen Relation der hier erwähnten 3 Stellen d. Pentateuchs s. bei: Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Isr. 3. Ausg. Berlin 1886. — Gunkel, Genesis, Göttingen 1909. S. 184—192, 226—233, 277—279. Teils Vorläufer, teils Anhänger dieser Annahme sind: K. H. Graf, Die geschichtlichen Bücher des A. T. Leipzig 1866. Die sog. Grundschrift des Pentateuchs in: Merx Archiv f. wiss. Erforschung d. A. T. I. S. 466—477. — Aug. Kayser, Das vorexilische Buch der Urgesch. Israels und seine Erweiterungen. Straßburg i. E. 1874. Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage in: Jahrbücher f. prot. Theologie VII (1881). — Abr. Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A. T. hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung, Leipzig, 1887. — Jul. Wellhausen, Die Komposition d. Hexateuchs: Jahrbücher f. deutsche Theologie 1876, 77. — W. Robertson Smith, The Old Testament in the Jewish Church, II. Aufl. Edinburg 1892. Deutsch übers. von Rothstein: Das A. T. Seine Entstehung u. Überlief. Freiburg i. B. 1894. — Karl Budde, Die Biblische Urgesch. untersucht, Gießen 1883. — Alexandre Westphal, Les sources du Pentateuque. Etude de critique et d'histoire. 2. B. Paris 1888, 92. — Holzinger, Einl. in den Hexateuch, Freib. i. B. 1893.

Gegner dieser Ansicht sind: Hoffmann, Die Hypothese über den Pentateuch. Mg. f. d. W. J. VI. VII. Berlin 1880, 1881. — Franz Delitzsch, Pentateuch-kritische Studien (12 Aufsätze): Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, I. Leipzig 1880. — C. J. Bredenkamp, Gesetz und Propheten. Ein Beitrag zur alttest. Kritik. Erlangen 1881. — Billeb, Die wichtigsten Sätze der neueren alttest. Kritik . . . Halle 1893.

Von den Exegeten, welche die Ansicht vertreten, die Tradition, Moses habe den Pentateuch in seinem ganzen Umfange verfaßt, habe eine wissenschaftl. Basis und sei die einzig richtige Hypothese, seien hier genannt: Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuchs, 2 Bd. Berlin 1836, 39. — Fr. H. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch, 2 B. Erlangen 1834, 40. — Edwin Cone Bissell, The Pentateuch, its Origin and Structure. An Examination of Recent Theories, New-York 1885. — W. H. Green, Moses and the Prophets, New-York 1883. The Hebrew Feasts in their Relation to Recent Critical Hypotheses concerning the Pentateuch, New-York 1885. The Pentateuchal Question (nordamerik. Zeitschr. Hebraica B. V—VIII (1889—92.) — Hermann Zschokke, Historia sacra A. T. Vindobonae et Lipsiae 1910. Ed. 6.

Es ist auch leicht möglich, daß der LXX bei der Übersetzung unserer Stelle Genesis⁸⁾ XXXII, 31; XXXIII, 10; XLVI, 30; XLVIII, 11 u. a. m. vorgeschwebt haben. Sie glaubte daher eine Ausgleichung der Stellen vornehmen zu müssen.

Onkelos^{M)} in seinem Targum^{N)} findet sich mit dieser Stelle auf fol-
der Genesis im massoretischen Texte und die in der LXX-Übersetzung stimmen mit der des Josephus Flavius nicht überein. Die Abweichungen derselben von einander sind bekannt. Nach genauerer Untersuchung empfang ich den Eindruck, daß die LXX-Übersetzer den massoretischen Text mit Absicht abgeändert haben. Wenn auch hier nicht der Platz ist, alle Gründe für diese meine Annahme aufzuzählen, so sei wenigstens folgendes erwähnt:

Seth, ein Mann, der 912 Jahre gelebt haben soll (Genesis V, 8), begann mit 105 Jahren Kinder zu zeugen (Genesis V, 6).

Kainan, welcher ein Alter von 910 Jahren erreicht, geht eine Heirat mit 70 Jahren ein! (Genesis V, 14, 12.)

Dasselbe wäre bei Mahalalel (Gen. V, 15.) zu bemerken.

Ein feinfühligere Grieche, und ein solcher war jeder Ptolemäer sicherlich, mußte sich daran stoßen: Wie kann ein Mensch im 14. Teil seiner Lebensdauer schon reifer Mann sein, wie dies Genesis V, 15—17 der Fall ist? Die Übersetzer hielten sich nun an den griechischen Geschmack in Xenophons Kyropädie betreffs des Kindes-, Jünglings- und Mannesalters und ließen jeden, wenn sie es vermochten, um rund 100 Jahre später die Ehe schließen:

Adam	anstatt 130	230 (V, 3);
Seth	„ 105	205 (V, 6);
Enosch	„ 90	190 (V, 9);
Kainan	„ 70	170 (V, 12);
Mahalalel	„ 65	165 (V, 21);
Henoch	„ 65	165 (V, 21).

Bei Jared (V, 18), Methusalem (V, 25) und bei Lamech ließen sie die masor. Jahreszahlen ruhig stehen, weil sie ohnehin erst im Alter von 185—187 Jahren ihr selbständiges Hauswesen begründeten.

Die Literatur zur LXX ist ungeheuer groß. Sie auch nur annähernd zu erwähnen, übersteigt den Rahmen dieser Arbeit. Ich gestatte mir daher auf den Artikel „Bibelübersetzungen, griechische“ im 3. Bande der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig 1897, Seite 1—21 hinzuweisen, wo der Leser das Material einigermaßen wenigstens zusammengestellt antrifft.

Ferner ist von kathol. Seite die Literatur wenn auch nur annähernd angegeben bei Hermann Zschokke, *Historia sacra A. T. Vindobonae et Lipsiae*, 1910. Ed. 6.

⁸⁾ Die Ähnlichkeit ist packend: XXXII, 31: *Καὶ ἐκάλεισεν ἁγῶβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου εἶδος θεοῦ εἶδον γὰρ θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχή.*

וּקְרָאִיעֶקֶב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנֵי אֱלֹהִים פְּנֵי אֱלֹהִים פְּנֵי אֱלֹהִים וְתִצְלַח נַפְשִׁי.
XXXIII, 10: ... εἶδον τὸ πρόσωπόν σου, ὡς ἂν τις ἴδοι πρόσωπον θεοῦ
. רֵאִיתִי פָנֶיךָ דְרֵאִתָּה פְּנֵי אֱלֹהִים

XLVI, 30: ... ἐώρακα τὸ προσωπὸν σου רֵאִיתִי פָנֶיךָ u. a. m.

^{M)} Onkelos und sein Targum: G. B. Winer, *De Onkeloso eiusque paraphrasi chaldaica* (Lips. 1820). — S. D. Luzzatto, *Philoxenus sive de Onkelosi chaldaica Pentateuchi versione . . . Editio II . . . Cracoviae 1895*. — Lewy, *Über Onkelos und seine Übers. d. Pentat.* (in Geigers Zeitschrift für . . . Theologie V. 1844). — Anger, *De Onkelo Chaldaico quem ferunt Pentateuchi parahpraste 2. Part.* Lips. 1846. — Friedmann, *Onkelos und Akylas*, Wien 1896. — Schönfelder, *Onkelos und Peschitto . . . München 1869*. — M. Ginsburger, *Die Anthropomorphismen in den Targumim*. — S. Landauer, *Die Mäsôrâh zum Onkelos . . . Amsterdam 1896*. — Singer, *Onkelos und das Verhältnis seines Targums zur Halacha*, Frankfurt a. M. 1881. — Berliner, *Das Targum Onkelos*, herausgegeben und erläu-

„Der Gott ist jetzt verschwunden. Hagar ist wieder allein. Jetzt bekommen¹⁶⁾ Gott¹³ und Brunnen¹⁴ ihre Namen. Der Name des Gottes אֱלֹהֵי רָאִי und der des Brunnens לְחַי רָאִי בְּאֵר sind nahe verwandt . . . Diese bereits in alter Zeit auffallenden und unverständlichen Namen will die Sage er-

mütigen (9), widerspricht dem Worte, daß Jahwe von ihrer Demütigung gehört hat (11) und sie also dafür trösten will.“ In dem Ende des Satzes liegt das Fehlerhafte der Auffassung. Da der Autor 11b : „ . . . Denn Jahwe kennt das Mißliche Deiner Lage“ hinzufügt: „und Dich dafür trösten will“, stößt er auf einen unnützen Widerspruch, den er sich selbst geschaffen hat. Nun erhält aber 11b eine ganz andere Färbung, wenn man ihn mit XVI, 10; XVII, 20 und XXI, 18 im Zusammenhange nimmt, wo Hagars Sohn, Ismael, eine zahlreiche Nachkommenschaft in Aussicht gestellt (XVI, 11) wird. Schon im Kindesalter ward ihm Gottes Segen im weitesten Umfange für seine eigene Person und seine Kindeskinde zuteil, indem er die Anwartschaft auf zwölf Fürstentümer erhielt (XVII, 20) mit der Zusicherung nationaler Größe (XXI, 18). — In dieser Beleuchtung liegt zwischen den Worten des Engels für Hagar folgende Mahnung: „Hagar! Gott ist deine schlechte Lage nie entgangen. Er kennt sie sehr gut. Seine Fürsorge und Vorsehung befaßt sich auch mit Dir. Er hat mit Dir und Deinem Sohne etwas Großes vor: allein Du mußt dich ihm voll und ganz überlassen. Frage nicht viel, sondern kehre zu Deiner Herrin zurück, unterwirf Dich ihr und überlasse das Übrige Gott, Deinem Anwalte.“ — Es liegt hier das teleologische Moment zugrunde, welches von den Glückseligkeitsphilosophen und Glückseligkeitsdichtern in der deutschen und englischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert mit großer Vorliebe behandelt wurde. — Daß Gott das beste „ens“ und die von ihm geschaffene Welt die schönste ist, liegt auch Genesis XVIII, 20—33 und schon vorher I, 10. 12. 18. 21. 25. 31. (!!) zugrunde. Nur ist der Mensch nicht imstande, diese Allwissenheit Gottes, gepaart mit der Allgüte, in dem ersten Momente zu fassen, wie bei Abraham Genesis XVIII, 23 . . . der Fall war. Erst der Ausgang belehrt den Menschen eines Bessern.

(Siehe die Lit. der Glückseligk.-Philosophen und -Dichter bei: Minor Schiller I. B. — Schiller Saec.-Ausg. XI. B. Einl. — Zart G., Einfluß der engl. Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des XVIII Jahrhunderts. — Hettner, Literaturg. II. Abt. — Koberstein, Literaturgesch. Bd. I. und II. — Goedecke, Grundriß der deutschen Dichtung II. Aufl. S. 154, § 222, IV. Bd.)

In diesem Sinne sind auch die Worte Onkelos zu verstehen:

וַאֲרִי אֶמְרָת אֵף אֲנִי שְׂרִיתִי חֲנִיָּא בְּתַר דְּאַתְנַגְלִי

„Dixit enim: Etiam ego coepi videre postquam apparuit mihi.“ Hagar schaute nämlich seit dieser Vision auf ihre Lage mit anderen Augen. Die Aufklärung, welche ihr der Engel gab, eröffnete dem Beduinenweibe einen weiteren Gesichtskreis.

Wenn nun Gunkel-Nowack bei ihrer Ansicht verharren und Anstoß daran nehmen, daß Gott der Hagar, damit sie das große Ziel erreiche, zur Herrin zurückkehren heißt, dann müßten sie mit derselben Logik vom ethischen Standpunkt aus auch Chirurgen und Pädagogen als menschenfeindlich verurteilen. Die ersteren führen die Gesundung des Menschen dadurch herbei, daß sie schädliche Teile aus dem menschlichen Körper entfernen, den Organismus durch Blutverlust für einige Zeit schwächen und den Menschen als Patienten ans Bett fesseln. Die letzteren, die Pädagogen, rauben der Jugend vorderhand die Freiheit, zwingen sie zu geistiger und körperlicher Arbeit und greifen nicht selten auch zu Strafen, um sie zu bilden und zu erziehen.

Und doch sind und bleiben beide human und philanthropisch; denn ausschlaggebend ist hiebei nicht ihr augenblickliches Handeln, sondern der Blick auf die langdauernde Zukunft. Von demselben Gesichtspunkte wird man auch das Verhalten Gottes in der Hagar—Ismael-Frage zu beurteilen haben. Von einem Widerspruch zwischen VV 9 und 11 in Genesis XVI kann demnach keine Rede sein.

¹⁶⁾ Hier verrennt sich der Autor in eine Sackgasse. Da er 13a als Namensnennung Gottes auffaßt, häuft er zu den Schwierigkeiten, welche der Vers schon ohnehin in dem II. Teile bietet, neue Schwierigkeiten.

klären. Der Text (wörtlich: ‚Habe ich nicht hier geschaut hinter meinem Schauer?‘) ist sinnlos; Hagar hat dem Engel¹⁷⁾ nicht ‚nachgeschaut‘; und daß der Engel sie ‚gesehen‘ hat, wird in der Erzählung nicht betont.¹⁸⁾ Siewers II. 283 . . . schlägt vor: *דַּעַמְךָ אֶת־עֵינַי וְאֶת־עֵינַי אֶת־עֵינַי*, ‚Denn selbst bis¹⁹⁾ hierher hat mich Dein Auge verfolgt‘ oder lieber *אֶת־עֵינַי אֶת־עֵינַי אֶת־עֵינַי*, ‚hast Du nicht auch hinter mir drein geschaut?‘; Erdmans 42 f. liest: *הֲגַם הֲלָמָּה אֶת־עֵינַי אֶת־עֵינַי אֶת־עֵינַי*, ‚Hast Du auch bis hierher hinter mir her gesehen, mein Seher?‘²⁰⁾ aber die Meinung der alten Sage ist gewiß nicht, daß Gott hinter Hagar hergesehen, d. h. daß er sie vom ‚Hause der Herrin‘ her mit seinen Blicken verfolgt habe, sondern daß er eben an diesem²¹⁾ Quell wohnt und sie hier getroffen hat. Auch Wellhausens Vorschlag (Proleg. 323 . . . 324 A 1), für *הֲלָמָּה* des Textes *אֶת־עֵינַי* zu lesen und hinter *אֶת־עֵינַי* noch *וְאֶת־עֵינַי*, ‚und ich blieb am Leben‘ einzusetzen, ist nicht recht befriedigend;²²⁾

¹⁷⁾ Während nach Siewers der Engel sogar von dem Zelte Abrahams aus bis in die Wüste der Sklavin nachschauen durfte, findet es Gunkel unstatthaft, wenn die Sklavin dem Engel auch nur eine Weile nachschaut. Nach Genesis XVIII, 10 . . . hat übrigens die Herrin Hagars drei Engeln nachgeschaut, welcher Umstand die berühmte Poemik über den Begriff der Allmacht Gottes hervorrief (XVIII, 12—14).

¹⁸⁾ In V. 7 heißt es: „Da traf sie der Engel Jahwes . . .“ (Gunkel S. 186). V. 8: „Und er sprach: Hagar . . . Sie erwiderte darauf . . . V. 9: Da sprach der Engel . . . zu ihr . . . V. 10: Der Engel Jahwes sprach zu ihr . . . V. 11: Und es sagte zu ihr der Engel Jahwes . . . Wenn man jemand trifft und mit ihm so viele Male spricht, dann ist die Hervorhebung, daß sie einander gesehen haben, mindestens überflüssig.

¹⁹⁾ *הֲלָמָּה* wird also übersetzt „bis hierher“ u. zw. in bezug auf den Raum.

²⁰⁾ Gunkel-Nowack teilen Siewers Auffassung an dieser Stelle nicht.

²¹⁾ Gunkels Ansicht, daß der Engel der Hagar nicht nachgeschaut hat, teile ich. Dagegen fällt es mir schwer, anzunehmen, daß der alttestamentliche Engel an den Quell gebunden und dort wohnhaft war. Der Engel würde dann den Charakter eines Ortgeistes (wie Flußgeist, Waldgeist usw.)^{o)} haben, was dem A. T. fremd ist. — Vide: Veteris Testam. Concordantiae, Salomon Mandelkern, Lipsiae 1896. Seite 525 bis 526; ferner Concordantiae Buxtorfi Joannis, Stettini 1861, Wurzel *לִאֵךְ* S. 981 bis 983: Gegen 200 mal greifen Engel handelnd im A. T. ein und sind nie an irgend eine Scholle oder an einen Punkt (Berg, Tal, Schlucht usw.) gebunden. — Näheres hierüber bei: Caspar Brochmann, De angelis, Hafn. 1629. — Joh. Gerhard, Angeologia sacra, Jena 1637. — Jac, Ode, Commentarius de angelis Traj. ad Rh. 1739. — W. H. Klosters in Theolog. Tijdschr. 1875. De Malach Jahwe 1876. Het ontstaan en de ontwikkeling der angeologie . . . 1879. — Godet, Études bibliques, Paris 1873. — Ch. J. Trip, Die Theophanie in den Geschichtsbüchern des A. T. Leiden 1858. — Hermann Oehler, Die Engelwelt, Stuttgart 1898. — Ch. G. Barth, Die Engel des Bundes . . . Sendschreiben an Schelling. Leipzig 1845. — Kahnis, De angelo Domini diatribe, Lips. 1858. — Riehm, De natura et notione symbolica Cheruborum, Bas. et Lugd. 1864. — Everling, Die paulin. Angeologie und Dämonologie, Göttigen 1888. — De Visser, De Daemonologie van het Oude Test. Utr. 1880. — Hamburger, Realencykl. „Engel“. — Delitzsch in Riehm, Handwörterbuch des bibl. Altertums. — Cremer, Bibl.-theolog. Wörterb. . . . unter *ἄγγελος*. und viele andere.

^{o)} Vide: In der polnischen Literatur: Mickiewicz, Rożycki, Pietrzycki, Leszczyński über: *świtezianki, nimfy, topielnice*; ferner in der groß- und kleinrussischen Literatur über: *русалки, міявки, опир, причинна, утоплена*, . . . im *Етнографичний збірник Товар. и. Щевч. und Чубіньский Труди*.

²²⁾ Wellhausens Konjekture ist auf den ersten Blick sehr packend. Schon aus den angeführten und zitierten Exegeten ist zu ersehen, daß niemand an derselben gleichgiltig vorbeigeht. Kittel, Leipzig 1905, hat in seiner hebräischen Bibelausgabe von ihr interlineare

das Wort ‚an dieser Stätte‘ הַלֵּם (stark betont) ist nicht wegzukonjizieren, sondern vielmehr gerade die Hauptsache ‚Wahrlich an dieser Stätte habe ich geschaut — — —‘. Die Verderbnis steckt in אַהֲרִי רֵאִי; אַהֲרִי אַהֲרִי = אַהֲרִי, ‚das Ende‘ zu sein. Der Sinn ist wohl gewesen: Hier

Notiz genommen, während Hoberg, Freiburg i. B. „die Genesis nach dem Literalsinn erklärt“, 1908, S. 177, sie als wäre sie inspiriert cum grano salis in den Text eingeführt und die massoretische Leseart, die sich durch so viele Jahrtausende in Ehren behauptet, unbarmherzig zum alten Eisen geworfen hat. Allein so blendend die Konjektur Wellhausens von der Ferne ist, muß man doch, von der Nähe betrachtet, Gunkel wenigstens halb und halb hier beipflichten, wo G. die Konj. W. als minder befriedigend beiseite schiebt. Halb und halb aber nur! Denn im Grunde genommen ist die Konjektur Wellhausens sogar sehr befriedigend, nur nicht zwingend. Wellhausen verweist bei seiner Emendation des הַלֵּם in אַהֲרִיִּים zur Stelle auf I. Sam. III 13, wo der massoretische Text אַהֲרִיִּים לְהֵם hat und sicher für אַהֲרִיִּים zu lesen ist: אַהֲרִיִּים, da schon die LXX zur Stelle hat: . . . ὅτι κακολογοῦντες θεὸν οἱ υἱοὶ . . . Der Beweis trifft aber nicht zu; denn man muß in I. Sam. III. 13 das pietätsvolle Gefühl des frommen Massoreten in Erwägung ziehen. Dieser würde es nicht über sein Gewissen bringen, אַהֲרִיִּים לְהֵם zu sagen. Vgl. das griechische „Eumeniden“ für „Erinnyen“, das volkstümliche „Gott-sei-bei-uns“ für „Teufel“, das orientalische „סָנִי נְהוּרָא“ für „blind“ u. v. a. m. Das אַהֲרִיִּים hat dort nie jemand ernst genommen. Jeder las אַהֲרִיִּים, weil er wußte, daß er mit einer enphemistischen Stelle zu tun hat. Das läßt sich aber hier von הַלֵּם nicht behaupten.

Im massoretischen Texte muß man mit solchen und ähnlichen Gefühlen rechnen, wenn man die Vorgänge verstehen will. Wie der Massoret sich gegen Gott mit keinem Ausdrucke vergehen will (Midrasch. כְּבִיכּוֹל), so wird er mit keinem schlechten Verse ein Buch schließen. Darum wird in Threni, Cap. IV, der Vers 21 nach 22 und in Jesaias LXVI, der Vers 23 nach 24 wiederholt. Demselben Umstande ist aber auch der Wirrwarr in Jesaias XL—LXVI zu verdanken. Da nämlich Kap. XXXIX 6 . . . mit einer bösen Botschaft endet, durfte, obschon nach Jes. I, 1 diese Prophezeiung die letzte gewesen sein mußte, hier das Ende des Buches nicht angesetzt werden. Doch darüber ein anderes Mal.

Das אַהֲרִיִּים hinter אַהֲרִיִּים ist von Wellhausen eingeschoben mit Rücksicht auf Exod. XXII, 19; XXXIII, 20, Judic. VI, 22, 23; XIII, 23 u. a. m. Tritt man aber der Frage näher, dann nimmt die Sache eine ganz andere Wendung. In der ersten Zeit hat Gott mit den Menschen vertraulich verkehrt und nahm sogar am familiären Schicksal derselben teil. Diese Zeit, die Abrahamitische, wird mit Stolz von den Propheten gepriesen (Jes. XLI, 18; II. Chr. XX, 7); sie kann das religiöse goldene Zeitalter genannt werden. Vide: Gen. XII, 1 . . . 7; XIII, 14 . . . ; XV, 1—21; XVII, 1—13, 14—21; XVIII, 1, 13, 17—33; XXI, 12; XXII, 1, 2, . . . Um diese Zeit hat man Engel geschaut und gar keine Folgen gefürchtet: Gen. XVI, 7, 9, 10, 11; XIX, 1, 15; XXI, 17; XXII, 15; XXXII, 2; Num. XXII, 23 (hier sieht sogar ein Esel einen Engel und bleibt ungestraft), 25, 27, 31, 32, 34, 35 u. a. m. Verhältnisse aus der Zeit Jud. (VI, 22, 23; XIII, 22 u. a.) dürfen in Genesis und Exodus nicht hineingetragen werden. Im Gegenteil lassen sich Beweise dafür erbringen, daß in dem Zeitalter der Genesis solche Erscheinungen glück- und segensbringend waren. Vide: Genesis XXXII, 27, 30; XXXIII, 16; XXXI, 11—13 u. v. a. Zur Zeit Josuas werden zwar die Engel schon mit besonderer Höflichkeit behandelt, aber sie sind noch immer nicht gefürchtet. (Josua V. 13 . . .)

Übrigens darf man die Begegnung Hagers mit dem Engel in XVI, 7—13 nicht herausgerissen behandeln. Vielmehr muß man des besseren Verständnisses wegen auch XXI, 12—19 heranziehen.^{p)} Ihre verzweifelte Tat in XXI, 16 und die Hingebung als Mutter in XXI, 14, 17, 18, 19 gewähren uns einen Einblick in ihre Seele. Mit Bestimmtheit kann man sagen, daß der Hagar ein momentanes Lebensende beide Male willkommen gewesen wäre, da sie einer düsteren Zukunft entgegengugehen vermutet. Wenn sie sich nun in XVI, 13b über den Engel freut, so sind es seine Worte und Verheißungen, die sie aufgerichtet und erbaut haben, nie und nimmer frohlockt sie aber darüber, daß sie einen Engel geschaut und am Leben geblieben ist. — Bei Manoah und seiner Frau stehen die Dinge anders. Sie leben in guten Verhält-

habe ich geschaut das Ende meiner Not. הֵלֵם hierher, hier Jud. XX, 7²³⁾
 אֵל רָאִי faßt die Punktation als ‚Gott der Schauung‘ auf.“

Demgemäß übersetzen Gunkel-Nowack (S. 189) diesen Vers: „Sie
 aber²⁴⁾ nannte den Namen des Jahve,²⁵⁾ der zu ihr gesprochen hatte: Du
 bist 'el ro'i, denn sie sprach: wahrlich hier habe ich geschaut ‚das
 Ende‘²⁶⁾

Siewers, Metrische Studien, Leipzig 1900, II. Teil, S. 283 sagt zu dieser
 Stelle: „Störend²⁷⁾ נִתְקַרָא. Für רָאִי M hat Sam. hier und 13ב רָאָה

nissen Jud. XIII 4, 7, 14, 15, 19 . . . Sie haben Grund, über das Leben bei Wein und Fleisch
 sich zu freuen. Jud. XIII, 22. Die arme Hagar dagegen hat nicht einmal Brot noch Wasser
 Gen. XXI, 15. Sicherlich war sie bei der ersten Entfernung (Genesis XVI, 6 . . .) nicht besser si-
 tuiert als bei der zweiten (Genesis XXI, 14 . . .). — Zu diesen zwei Momenten kommt ein
 drittes, über welches nicht hinwegzukommen ist. Franz Delitzsch nämlich in seinem „Neuen
 Kommentar zur Genesis“, Leipzig 1887, Seite 286, macht auf die Schwierigkeit aufmerksam,
 welche das eingeschobene וַאֲחִי bereitet: es macht das רָאִי אֶחָדִי ein für allemal unmög-
 lich. In den Proleg. stellt sich Wellhausen diese Stelle folgendermaßen vor: „ . . . und bin
 am Leben erhalten nach meinem Schauen.“ Für diesen Fall ist mit den zwei Emendationen
 von אֶחָדִי וַאֲחִי und אֶלֶהִים nichts getan. Es müßte denn der Schluß lauten: אֶחָדִי וַאֲחִי.

P) Mögen diese auch einer anderen Relation angehören. Machen wir doch dasselbe
 mit den einzelnen Gestalten der Nibelungensage: wir vergleichen die Quellen
 mit einander und ergänzen sie. — Vide: Jahresberichte der Gesellschaft für deutsche
 Philologie, Berlin 1880 f. f. Rubrik: „Mittelhochdeutsch und Nibelungen“; Anzeiger
 für deutsches Altertum. Boer: Nibelungen u. v. a.

²³⁾ Das הֵלֵם in Jud. XX, 7 wird mindestens zeitlich sein. Vide: Concord. Mandelkern,
 S. 333, Al. 3, 4. הֵלֵם, wo er für הֵלֵם auch „statim“ hat. Der Zusammenhang würde dort
 „jetzt“ verlangen. Nach Mandelkern war dieses Wort räumlich und zeitlich verwendbar, ähn-
 lich dem deutschen „wo?“. Räumlich konnte es antworten auf die Fragen: wo? und wohin?
 zeitlich dagegen mindestens auf die Frage: wann? — Auch I. Sam. XIV, 36 wird הֵלֵם mit
 „jetzt“, „also“ zu übersetzen sein: „Und der Priester sagte: Treten wir (— also auch er
 nicht ausgenommen! —) nun vor Gott.“ Mit „hier“ oder „hierher“ ist da nichts zu erreichen,
 weil der Redende sich selbst einschließt.

²⁴⁾ „Aber“ ist störend.

²⁵⁾ Der Stil ist rauh; denn es gibt nur einen Jahve, daher der Relativsatz unnützlich.

²⁶⁾ Die deutsche Wiedergabe ist hier dem Autor mißlungen.

²⁷⁾ נִתְקַרָא am Anfange des Satzes wirkt auf den Autor und sein Metrum störend.
 Das ist aber nicht die einzige Störung, mit der er sich abfinden muß, vielmehr begegnen
 ihm noch sieben andere: er muß אֶחָדִי streichen, רָאִי am Ende des Satzes beseitigen,
 וַאֲחִי in וַאֲחִי ver wandeln, הֵלֵם in הֵלֵם umändern, das ה in הֵלֵם wegkonjizieren,
 אֶחָדִי vor וַאֲחִי schieben und dem גַּם eine andere Stelle zuweisen. — Also 8 Emendati-
 onen in einem einzigen Satze! — Welchen Eindruck der metrisch auf solche Weise herge-
 stellte Vers macht, mag jeder beurteilen, der in der Bibel lebt, religionsphilosophisch denkt
 und über einen guten hebräischen Stil verfügt. —

נִתְקַרָא bietet indes nicht bloß der Metrik, sondern noch mehr der Ethik, Ästhetik
 und der Exegese Schwierigkeiten. — Es sei hier nur auf diejenigen Stellen hingewiesen, wo
 קָרָא und שָׁמַע ohne אֵת konstruiert sind. Zur Stelle heißt es: אֵל רָאִי . . . וַתִּקְרָא שָׁמַע יְהוָה . . .
 Genesis XIX 37/8 וַתִּקְרָא שָׁמַע יְהוָה וַתִּקְרָא שָׁמַע יְהוָה וַתִּקְרָא שָׁמַע יְהוָה וַתִּקְרָא שָׁמַע יְהוָה
 XXX 8, 18, XXXV 18, Exod. II 10, I. Chr. VII 16 u. v. a. m. Die Stellen, wo
 קָרָא und שָׁמַע mit אֵת vorkommen, sind äußerst zahlreich. (Vide: Concord. Mandelkern,
 Leipzig und Joannis Buxtorfi, Stettini 1861, S. 1675 al. 2—1682 al. 2, wo gegen 800 Stellen

Peš hier לֹא־בִּינָה , LXX und Vulg. hier 'el ro'í, in 13b καὶ γὰρ ἐνώπιον . . . ὀφθέντα . . . hoc vidi posteriora videntis me.²⁸⁾ 13b ist stark verderbt und auch metrisch unmöglich. Da an dieser Stelle höchstens ein Vierer,²⁹⁾ wahrscheinlich sogar nur ein Dreier²⁹⁾ gestanden hat, ist auf alle

mit קרא namhaft gemacht werden.) Demnach haben: die beiden Töchter Lots, die ältere wie die jüngere, die Frauen Jakobs, Lea und Rahel, deren Mägde, Bilha und Silpa, u. v. a. ihre Neugeborenen, die Tochter Pharaos ihren Adoptivsohn . . . מִצְרָיִם, בְּנֵי עַמִּי, רַחֲמָנָה, שְׂמֵעוֹן . . . מִשָּׁה usw. genannt und die Sklavin Abrahams, Hagar, Jahwe, Gott selbst also, mit dem Namen 'el ro'í belegt!! Das Vorgehen wäre beispieldlos. Denn in der ganzen Bibel finden wir nicht eine einzige Stelle, wo auch nur ein Götze von seinen Bekennern einen Namen erhalten hätte; nun erst Jahwe „. . . Gott der Götter und der Herr der Herren, der Große, Mächtige und Furchtbare . . .“ (Kautzsch, Deuteron. X 17, Nehem IX 32, Exod. XVIII 11 u. a. O.)!! Er soll einen Namen erhalten und dazu von einer heimatlosen, herumirrenden, musraitischen Sklavin!

Für Attribute Jahwes haben wir Beispiele, daß sie zu verschiedenen Zeiten, wie schon einige der ältesten Commentare, die Midraschim, bemerken, verschieden, u. zw. je nach ihrer zeitgemäßen Auffassung, fixiert wurden. In Exod. XVIII 11 ist Jahwe גְּדוֹל; bei Jeremias XXXII 18 הגדול והגבור; bei Nehem. IX 32 הגדול הגבור והנורא; u. d. m.

Merkwürdig ist, daß Deuteron. X 17 ebenfalls alle drei Attribute hat. Dieser Umstand wirkte auf jene Exegeten störend, da sie an der frühen Abfassung des Pentateuchs festhielten, und daher alle Momente, die eine jüngere Zeit verrieten, sich anderweitig zu erklären bestrebten. Die Erklärung, welche sie diesmal abgaben, lautet: Jahwes drei konstante Attribute von Deuteron. X 17 her hat Jeremias XXXII 18 um eines, הַנּוֹרָא, gekürzt, da dieses Attribut Jahwes Gleichgiltigkeit bei der Entweihung und Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer zu widersprechen schien. Nehemias IX 32 soll dagegen das dritte Attribut wieder hergestellt haben, weil er gerade in dieser Geduld das Furchtbarste erblickt hat . . . Mehreres hierüber ein anderes Mal.

Die Attribute Gottes also sind in der geschichtlichen Zeit vom Menschen geschaffen. Auch wir werden demnach in אֱלֹהֵי אִי אֵל ein Attribut erblicken müssen, das Hagar auf Grund der jetzt gemachten Erfahrung Jahwe beilegt. Von einem Nomen Proprium ist Gen. XVI 13 keine Rede. Nomina propria kennt die Bibel nur folgender drei Gattungen:

1. Kinder werden von ihren Eltern bei der Geburt mit Namen belegt (also Menschen benennen Menschen): Gen. XLI 51, 52; XVI 15; XXV 25, 26; III 20; IV 17, 26; V 3, 29; XXXVIII 3, 29, 30; Jud. XIII 24; I. Sam. I. 20; IV 21 u. v. a. m.;

2. sterbliche Menschen von höheren Wesen, Gott selbst oder Engeln: Gen. V 2; XVII 5, 15, 19; XVI 11; XXXII 29; XXXV 10; Hosea I. 4, 6 9; u. v. a.; oder Höhere benennen ihre Untergebenen: Gen. XLI 55; II. Reg. XXIII 34; XXIV 17; II. Chr. XXXVI 4 u. a. m.;

3. Ortschaften von Menschen: Gen. XXXI 48; Exod. XV 23; Num. XIII 24; Jos. VII 26; I. Chr. XI 7; II. Sam. V 20; u. v. v. a. — Die Namen Gottes aber sind weder von einzelnen Menschen noch von ganzen Völkern eingesetzt worden. Vielmehr entstanden sie aus Begriffen, die im Laufe der Zeit zu nomina propria quasi profanisiert wurden. —

²⁸⁾ Von der Vulg. wird später die Rede sein.

²⁹⁾ Die orientalische, klassische und deutsche Metrik laufen in den Hauptzügen ihrer Systeme einander parallel, so daß der Bewanderte in der einen Metrik schon eo ipso einen Begriff von den anderen haben muß. Um aber erfolgreich eine Brücke von der klassischen und deutschen Metrik zur hebräischen zu schlagen, dazu würde das kurzgefaßte Buch „Döller, Rhythmik, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie, Paderborn 1899“ ausreichen. Der Autor gibt leichtfaßlich die einzelnen Theorien an und nennt bei jeder deren Anhänger, Gegner und Literatur. Auch verfügt der Autor über einen durchsichtigen leichten Stil und bedient sich geschickt der Ausdrücke und Begriffe unserer üblichen deutschen Grammatik.

Fälle das mindestens sehr überflüssige, eher störende³⁰⁾ **בִּי אֲמַרָה** zu streichen. Auch dann bleibt aber noch zuviel übrig. Schon deshalb ist mir Wellhausens Ergänzung **אֲמַרָה אֵלַי רָאִי וְאֶחָדִי אֶתְחַרְתִּי רָאִי** nicht annehmbar.³¹⁾ Der darin liegende Gedanke ist mir überdies für das Beduinenweib etwas zu kompliziert.³²⁾ Mir scheint, daß der Eingang des Satzes **אֲמַרָה אֵלַי רָאִי** notwendig auch eine Fortsetzung³³⁾ in der 2. Person erfordert³⁴⁾ (zu der

³⁰⁾ Es wird vielleicht gelingen, **בִּי אֲמַרָה** so zu erklären, daß es nicht störend wirken soll.

³¹⁾ Von den Schwierigkeiten der Wellhausenschen Konjektur war schon an anderer Stelle die Rede.

³²⁾ So kompliziert sind Hagar's Worte zur Stelle nicht. Zu einem solchen Schlusse gehört nicht viel Weisheit. Das Beduinenweib, bzw. die Sklavin, hat gehört, daß, wer einen Engel sieht, — wenigstens nach der allgemeinen Auffassung — sterben müsse. Nun hat sie einen Engel gesehen und ist unversehrt geblieben, daher wundert sie sich. — Das Beduinenweib darf zweifelsohne so intelligent sein wie der Esel Bileams Num. XXII 22—33 und die Schlange Genesis III 1—5. Stellt der Esel nicht XXII 28 präzise Fragen wegen der erhaltenen Schläge? Versteht er nicht, sein Recht logisch zu verfechten (XXII 30)? Knüpft nicht die Schlange besonders geschickt (Genesis III 1) ihr Gespräch an? Widerlegt sie nicht (III, 4, 5) die Eva mit tiefsinnigen Worten verlockendster Gattung? Alldem gegenüber sind die Worte, welche Hagar gemäß der Konjektur Wellhausens führt, gar nicht kompliziert. Von dieser Seite hätte ich gegen Wellhausen nichts einzuwenden. Die Schwierigkeiten, welche gegen dessen Konjektur geltend gemacht werden müssen, liegen tiefer.

Übrigens wurden stets die in der Bibel auftretenden Wesen, mögen sie welcher Klasse immer angehören, mit einem Maßstabe gemessen, wie die Tiere und Sachen in den Fabeln und die Rasenden und Wahnsinnigen bei Shakespeare, unter deren oberflächlichen und ungereimten Worten ein tiefsinniger, geistreicher Kern verborgen liegt. Aus diesem Grunde haben schon die ältesten Kommentatoren sogar den Worten des betrunkenen Noah eine tiefere Bedeutung beigemessen.

Die Bibel ist eben kein profaner Roman und deren Personen weder Naturkinder noch Theaterfiguren.

³³⁾ Auch davon soll später noch die Rede sein.

³⁴⁾ Es ist aber eine Frage, ob **בִּי אֲמַרָה הַגֵּם הַלֵּם רְאִיתִי אַחֲרַי רָאִי** die Fortsetzung von **אֲמַרָה אֵלַי רָאִי** ist und nicht umgekehrt. Bei näherer Betrachtung nämlich gewinnt man die Überzeugung, daß 13b lange vor 13a sich zugetragen hat. Das **בִּי אֲמַרָה** belehrt uns, daß Hagar recht oft sich die Frage **הַלֵּם רְאִיתִי אַחֲרַי רָאִי** gestellt, daß sie lange über ihre Vision meditiert und erst, als sie aus den günstigen Folgen der glücklichen Geburt Ismaels u. a. Momenten die unwiderlegliche Überzeugung gewonnen, daß ihr Jahwe diesen Rettungengel geschickt hat, erst dann nannte sie Jahwe 'el ro'i. — Von einer eigentlichen Fortsetzung des in 13a aufgenommenen Gedankens also kann in 13b keine Rede sein. Als sicherer Beweis mag dienen Genesis XXIX 32. Auch dort sind Vorder- und Nachsatz durch **בִּי אֲמַרָה** verbunden. 32a lautet: **וַתֵּלֶד . . . וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן** „Und sie ward schwanger und sie gebar . . . und sie nannte seinen Namen Ruben.“ Den Grund der Namensnennung enthält V. 32b: **כִּי אֲמַרָה בִּי רָאִה** „Denn sie sagte: Jahwe hat sicherlich mein Elend gesehen. Mein Mann wird von nun an mich gewiß lieben.“ Nun hat aber Lea mit ihren Worten in 32b nicht gewartet bis nach der Geburt des Sohnes, geschweige denn bis nach der Namensnennung, wie es auf den ersten Blick scheint. Vielmehr hat sie schon bald nach dem Schwangerwerden, also mindestens ein halbes Jahr vor der Geburt Rubens, Gott für die Erhörung gedankt und auf die Liebe ihres Mannes gehofft. Täglich hat sie zweifelsohne dieses ihr Glück überschwänglich gepriesen, da wir deren Temperament und Veranlagung aus Genesis XXX 14—16 kennen. Wenn schon eine Sklavin auf Grund der bloßen Schwangerschaft über ihre Herrin sich erheben durfte (Gen. XVI 4), um wievielmehr

1. Person ראיתי paßt jedenfalls הֵלֵם nicht, das nur ‚hierher‘³⁵⁾ bedeutet und nicht ‚hier‘, wie man allein für unsere Stelle zwangsweise ansetzt), und daß der Text von 13b einen gewissen lautlichen Anklang mindestens an das ethymologisch zu erklärende Wort לְהֵי רָאִי gehabt haben muß. Nun vergegenwärtige³⁶⁾ man sich die Situation. Hagar ist in die Wüste geflohen, um sich vor ihrer Herrin zu retten und zu verbergen. Da redet ein Unbekannter, den sie erst allmählich als ein höheres Wesen erkennt, sie, die Fremde, mit Namen und als Sarahs Magd an (Gunkel, II. Aufl. 165, III. 195).

nun eine rechtmäßige Frau über ihre Nebenbuhlerin?! XVI 13 will demnach in umgekehrter Reihenfolge verstanden werden, als stünde: *על כן קראה שם יהוה הדבר אליה אתה*: אל ראי ביאמרה הגם הלם ראיתי אחרי ראי. Der Bibelredaktor hätte sicherlich diese Stilisierung wegen ihrer Klarheit gewählt, wenn nicht V. 14 ihn gezwungen hätte, von ihr Abstand zu nehmen und nach der umgekehrten, minder klaren zu greifen. Vers 14 nämlich muß mit *על-כן* beginnen, da anders eine Anlehnung an V. 13 unmöglich wäre. Es wären dann zwei Verse mit *על-כן* hintereinander.

³⁵⁾ Daß הֵלֵם einzig „hierher“ bedeuten soll, läßt sich so apodiktisch, wie es der Autor tut, nicht aufrecht erhalten. Auch dessen Behauptung, daß man „allein für unsere Stelle zwangsweise für הֵלֵם ‚hier‘ ansetzt“, wird die Feuerprobe schwerlich bestehen. — Vide: Concord. Bibl. Chald. et Hebr. Buxtorfi, Stettini 1861, S. 537, al. 3 und Concord. Mandelkern, Leipzig 1896, S. 333, al. 3, 4, wo ersterer für הֵלֵם „huc“ und „hic“, „hier“ und „hierher“ und letzterer sogar „huc, hic, statim“ ansetzt. — Eines Besseren wird den Autor belehren:

1. Jud. XX, 7: *הבו לכם דבר ועצה הלם*. Dort ist unbedingt zu übersetzen: „Schaffet jetzt hier einen Rat und Ausweg.“

2. I. Samuel XIV 36. Dort ist das Subjectum agens הַכֹּהֵן „der bewußte Priester“. Dieser ist für den Sachkenner kein anderer als der in Exodus XXVIII beschriebene, in den Versen 12, 29 und 30 daselbst hervorgehobene Träger des Urim und Tummim. Nun spricht dieser das Volk in der damals schweren Lage mit den Worten an: *נִקְרְבָה הֵלֵם אֵלֵינוּ* „Wir wollen uns“ — (also auch er, obschon er das Orakel auf seiner Brust trägt, durch das Jahwe die Auskunft erteilt!) — „Gott jetzt hier nähern“ — ihn um Rat befragen. Dort kann הֵלֵם absolut nicht mit „dorthin“ oder „hierher“ übersetzt werden, sondern es muß wiedergegeben werden mit „hier, an Ort und Stelle, sogleich“.

3. I. Sam. XIV 38. Dort befindet sich der König in der Mitte seiner kriegerischen Untertanen, umgeben von den Obersten seines Volkes. Die Situation ist eine sehr verhängnisvolle: Der diensthabende Oberpriester mit dem Urim und Tummim auf seiner Brust hat auf Verlangen des Königs und der Obersten Jahwe um Rat befragt und keine Antwort erhalten. Die Angelegenheit muß unbedingt an Ort und Stelle untersucht werden, wenn kein Volksaufstand entstehen soll. Es fordert nun der König die ihn umgebenden Großen im 18. Verse hiezu auf. Die Stelle lautet: *הַיָּמִים וַיִּרְאוּ בָּמָה הַיְיָתָה הַחֲטָאֵת הַזֹּאת הַיּוֹם* und muß übersetzt werden: „Da sagte Saul: Tretet sogleich (jetzt hier) zusammen, ihr Obersten des Volkes, und forschet nach, worin (nicht wie Kautzsch „Textbibel des Alten Testaments“, Tübingen 1906, übersetzt: „von wem“; denn בָּמָה = worin) diese Verstündigung bestehe.“

הֵלֵם ist also ein Umstandswort, welches zeitlich und örtlich verwendbar ist, ähnlich unserem deutschen „wo“, und zwar: räumlich heißt es „hier, hierher“ und zeitlich „sogleich, an Ort und Stelle“.

³⁶⁾ Der Autor lenkt jetzt mit Scharfsinn in sein metrisches Fahrwasser ein.

Q) Vgl. Gen. XI 9, XVI 14, XIX 22, XXI 31, XXV 30, XXIX 34, XXXI 48, XXXIII 17, L 11, XXIX 35, XXX 6; Exod. XV 23; Jos. VII 26; Jud. XV 19, XVIII 12; I. Sam. XXIII 28 u. v. v. a.

Er kennt sie also, obwohl fern vom Hause der Herrin, wo man weiß, wer und was sie ist. Er muß sie also von dort mit den Blicken verfolgt haben, bis er zu ihr trat. Also: „Ja, Du bist ein Gott des Schauens. Hast Du nicht auch hinter mir drein geschaut?“³⁷⁾ Hebr. אתה אל ראי הלא גם אחרי ראית . . . Der Sprung von אחרי ראית zu להי ראי ist für das Ohr und die Etymologie nicht gerade viel schlimmer als von Abhämón zu Abraham XVII, 5 . . . Zweifeln läßt sich nur über den Eingang des Satzes. Ist hä- richtig, so empfiehlt sich die Wahl eines Fragesatzes. Dann müßte aber הלא doch wohl aus הלא häló verderbt sein . . . Ist andererseits häló echt, so konnte da ha- vor -gam- durch Dittographie (nach אמרה und vor הלא) entstanden sein und man mußte etwa lesen ki-gam-hälóm אַחַרְאֵי רַאִי: „Denn selbst hierher in die Wüste hat mich Dein Auge verfolgt“. Ich habe das im Texte eingesetzt, um möglichst³⁸⁾ nahe bei der Überlieferung zu bleiben . . .“

³⁷⁾ Der Gedanke ist zu sehr verflacht und paßt in dieser Zusammensetzung höchstens in ein Schäferlied oder in eine Schäferszene, nie aber in ein ernstes Buch religiösen Inhaltes, wie es der Pentateuch ist. Außerdem liegt schon in der Darstellung des Autors selbst eine große logische Schwierigkeit. Siewers Gedankengang ist, wenn ich ihn recht verstehe, der: Hagar befindet sich in der Wüste, wo niemand sie kennt. Sie hört nun zu ihrer Überraschung, daß ein Unbekannter sie mit Namen und Stand nennt: „Hagar, du Magd Sara's . . .“ Da ihr erst später klar wird, daß sie es diesmal mit einem überirdischen Wesen zu tun hat, das alles aus sich selbst, ohne Nachfragen und Nachforschen, weiß, glaubt sie im ersten Momente von einem sterblichen Menschen mit Blicken verfolgt worden zu sein. Nach ihrer Meinung also hat irgend ein neugieriger Fremder sie unbemerkt vom Hause ihres Herrn bis in die Wüste mit den Augen verfolgt. Dieser ihrer — nachher selbstverständlich als irrig sich herausstellenden — Überzeugung verleiht sie Ausdruck in den angeblichen Worten: „אחרי ראית, גם הלא = Hast du nicht auch hinter mir drein geschaut?“ Später aber leuchtet es ihr ein, daß sie es hier nicht mit einem irdischen, auf seine Sinne angewiesenen und dadurch beschränkten, sondern mit einem höheren und daher mit übernatürlichen Eigenschaften ausgestatteten Wesen zu tun hatte. Das erfahren wir aus deren Worten: „אַתָּה אֵל־יְיָ, = Du bist ein Gott des Schauens.“ — Wie verträgt sich nun das auf den vermeintlichen fremden Menschen gemünzte אחרי ראית גם הלא als Nachsatz und Begründung zu dem auf Gott sich beziehenden אַתָּה אֵל־יְיָ? —

Wenden wir nun das Blatt um und betrachten wir das Ganze noch von einer anderen Seite. Hagar schließt bloß, daß ihr jemand nachgeschaut hat — denn das gibt ja Siewers selbst zu, daß sie nichts Bestimmtes hierüber wußte. Dieser mehr irrtümliche Schluß der Sklavin reicht nun merkwürdigerweise vollkommen aus, dem angeblich oder bloß mutmaßlich nachschauenden Wesen einen diesbezüglichen Namen zu geben und denselben sogar auf den Ort auszudehnen! Und die Heilige Schrift scheint auf diesen Schritt der Sklavin nur gewartet zu haben; denn wir sehen sie den Namen אל ראי kodifizieren, באר להי ראי als Ortsnamen festhalten und den ganzen Vorgang der Nachwelt sorgfältigst überliefern!

Ob hier nicht dennoch ein tieferer Kern verborgen liegt! —

Zum Schlusse möchte ich auf analoge Fälle hinweisen. Hagars Herrin war eine berühmte Schönheit (Gen. XII 11, 14, 15; XX 2). Ihr haben ganze Städte nicht bloß wirklich nachgeschaut, sondern sogar ihrem Gemahle nachgestellt, so daß er mehrmals mit Lebensgefahren zu kämpfen hatte (Gen. XII 12, 13; XX 2, 11). Deren Schwiegertochter genoß als Schönheit einen nicht minderen Ruf (Gen. XXVI 7). Jahrelang verfolgte sie der Regent des Landes mit seiner Liebe (Genesis XXVI 8). Ihr Gemahl ist nur dadurch dem sicheren Tode entronnen, daß er sich als Bruder seiner Frau ausgab (Gen. XXVI 7, 9). Bei alledem sehen wir keine Ortschaft noch Personen deswegen mit Namen belegen.

³⁸⁾ Der an dieser Stelle angewendete Scharfsinn macht zwar dem Autor alle Ehre, auch

Arnold B. Ehrlich „Randglossen zur Hebr. Bibel textkritisch, sprachlich und sachlich“ I. B., Leipzig 1908, S. 62:

„אָהַרִּיִם ist . . . ausgeschlossen . . . Dieses Wort will אָהַרִּיִם gelesen werden und ist als Variante zu אָהַרִּיִם zu streichen. Die Variante entstand, weil אָהַרִּיִם, welches aus der Unterredung eine einseitige³⁹⁾ Anrede macht, nicht recht

seine Absicht, beim Texte zu bleiben, ist sehr schätzenswert; allein er hat sich mit seinen Konjekturen bei alledem von der Tradition zu sehr entfernt.

In einem bloß ist er der Überlieferung treugeblieben: in der Akzeptierung des אָהַרִּיִם אָהַרִּיִם, welches nahezu von allen Exegeten beanstandet wird.

Die Literatur zur hebräischen Metrik ist sehr umfangreich. Buxtorfius, Tractatus brevis de prosodia metrica Hebraeorum, b. Ugol. a. a. O. S. 955. — Bleek, Einl. i. d. A. T., Berlin 1865. — Budde, „Das hebr. Klagelied“, „Ein althebr. Klagelied“, „Zum hebr. Klagelied“ in d. Zeitschr. f. alttest. Wissensch., Gießen 1882, 1883, 1891. — Cramer, Poetische . . . Abhandlungen über die Psalmen, Leipzig 1763. — Döllner, Rhythmus, Metrik und Strophik i. d. hebr. Poesie, Paderborn 1899. — Driver Rothstein, Einleit. i. d. Lit. d. A. T., Berlin 1896. — Ebertus, Poetica hebr., harmonica, rythmica, metrica . . . bei Ugol. a. a. O. S. 11. — Ewald, Die poetischen Bücher d. A. B., Göttingen 1839. — Gietmann, De re metrica hebraeorum, Freiburg i. B. 1880. — Herder, Vom Studium d. Theologie u. d. christl. Predigtamt, 2. Brief, Ges.-Ausg., Stuttgart-Tübingen 1852, 9. B., S. 66. — Haneberg, Gesch. d. bibl. Offenbarung, Regensburg 1863. — Humboldt, Kosmos. Stuttgart-Augsburg 1847, 2. B., S. 46. — Joannes Clericus, Dissertatio critica de poesi Hebraeorum, Ugol. Thes. ant. sacr. 32. Bd. — Keil in Hävernicks Handbuch der hist.-kritischen Einl. i. d. A. T. 3. T. Erlangen 1849. — Köster, Die Strophe oder der Parallelismus der Verse der hebr. Poesie, Hamburg 1831. — Kuenen-Müller, Hist.-krit. Einl. i. d. Bücher d. A. T., Leipzig 1896. — Ley, Grundzüge des Rhythmus, des Vers- u. Strophenbaues i. d. hebr. Poesie, Halle 1875. Leitfaden der Metrik d. hebr. Poesie, Halle 1887. — Meier, Gesch. der poetischen Nationallit. d. Hebräer, Leipzig 1856. — Müller, Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form, Wien 1896. — Nöldeke, Die alttest. Literatur, Leipzig 1868. — Peters, Psalmen i. d. Urgestalt, in Z. d. M. G., Leipzig 1857. (XI.) — Pfeiffer, Diatribe de poesi Hebraeorum verterum et recentiorum recognita, Ugol. a. a. O. S. 90 . . . — Philo, De vita Mosis liber I. Frankf. 1691. S. 606. „De vita contemplativa“ Augsburg. — Reufs „Hebr. Poesie“ in Realenz. f. protest. Theol. u. Kirche. — Rohling, Die Psalmen, Münster 1871. — Rosenkranz, Handbuch d. allgem. Gesch. d. Poesie, 1. T., Halle 1832. — Salomon v. Til, Dicht-, Spiel-, Singkunst . . . der Hebräer. Frankfurt 1706. — Sommer, Biblische Abhandlungen . . . Bonn 1846. — Scholz, Einleit. i. d. Heil. Schriften des A. u. N. T. Leipzig 1848. — Siewers, Metrische Studien, Leipzig 1900. — Schlögel, De re metrica veterum hebraeorum, Vindobonae 1899. Ecclesiasticus ope artis criticae et metricae, Vindobonae 1901. — Thenius, Die Klagelieder, Leipzig 1855. — Vetter, Die Metrik des Buches Job, Freiburg i. B. 1897. — Warnekros, Entwurf der Hebräischen Altertümer, Weimar 1794. — De Wette, Lehrb. d. hist.-krit. Einl. i. d. kanon. u. apokr. Bücher d. A. T. Berlin 1833. Kommentar über die Psalmen, Heidelberg 1836. — Wenrich, De poeseos hebraicae atque arabicae origine, indole, mutuoque consensu atque discrimine, Lipsiae 1843. — Zapletal, De poesi . . . — Zenner, Psalm 131, „Zeitschrift f. kath. Theol.“ Innsbruck 1896.

³⁹⁾ Ist die Unterredung an unserer Stelle wirklich nicht einseitig? Im 7. Verse trifft sie der אָהַרִּיִם אָהַרִּיִם beim Wasserquell. Die Situation ist sicherlich nicht diejenige in Num. XXII 22, 24, 26, wo der אָהַרִּיִם אָהַרִּיִם dem Tiere und seinem Reiter den Weg versperrt. Darum heißt es dort (V. 22): וַיִּתְנַצֵּב אָהַרִּיִם אָהַרִּיִם בְּדַרְכָּהּ לְשִׁמּוֹן לוֹ, hier dagegen אָהַרִּיִם אָהַרִּיִם = „und erreichte sie“, vielleicht nur mit der Stimme. Der Engel ruft ihr zu (V. 8): „Du, Hagar, Sklavin Saras! Woher kommst Du und wohin gehst Du?“ — wahrscheinlich in der Position eines, der jemand nacheilt und ihn nicht einholen kann, d. h.: von der Rückseite. Denn אָהַרִּיִם אָהַרִּיִם in V. 7 will übersetzt sein: „und er erreichte sie“. Siehe Concord. Buxtorf, S. 1103, al. 2 und Concord. Mandelkern, Wurzel מצב. Darauf erhält er die kurzgefaßte

vorkam . . . הָלָא wurde aber vorgezogen, weil dem Verfasser הָאֵל , wo der Redende ein Bote⁴¹⁾ Jahwes und die Angeredete eine Sklavin ist, unpassend⁴⁰⁾ schien, vgl. zu V. 7. — . . . אֱלֹהֵי רְאִי = ein Gott des Schauens = den man schauen kann.⁴¹⁾ . . . ה in הַגִּבּוֹר ist zu streichen; denn mit . . . Ausnahme . . .

Antwort: „Ich ergreife vor meiner Herrin die Flucht“, zweifelsohne noch bevor sie sich umwandte oder mindestens bevor sie sich über die Person des Redenden orientierte. Auf die Worte und Verheißungen in den Versen 9, 10, 11, 12 reagiert Hagar mit keiner Silbe. Sie hört ihnen mit der größten Ehrfurcht zu und gestattet sich gar keine Bemerkung. Vide Gen. XV, wo sogar auf die Worte Gottes in V. 1 Einwände in VV 2, 3 folgen, auf die in V. 7 ein Einwand in V. 8; Exod. III weist auf harte Repliken in VV 11, 13; IV 1, 10, 13 . . . Die Unterredung muß hier Gen. XVI 7 . . . als eine einseitige angesehen werden. — Oder sollte vielleicht Hagar dem Engel eine Antwort auf seine Frage in pharisäischem Tone geben: „Da Du Engel bist, so mußt Du es von selbst wissen!“? (Matth. XXVII 40, 42; Marc. XVI 29–32). Der Verfasser konnte von dieser Seite absolut keine Bedenken gegen das הָלָא gehegt haben; es ist, wenn nichts anderes dagegen spricht, sicher gerechtfertigt.

40) Ob wirklich der Bibelredaktor sich an das angebliche הָאֵל stoßen konnte, ist sehr fraglich. Wir begegnen nämlich durch Vermittlung des Bibelredaktors demselben הָאֵל oder mindestens seinem gleichrangierten Kollegen in Num. XXII 22, 23, 24, 25, 26, 27, wo er, da es Jahwes Interessen erheischten und in dessen Willen lag, sich mit einem Esel sogar mehrmals abgab. Die Unterredung in Gen. XVI 7–12 kann dem הָאֵל , was sein Standes- und Ehrgefühl betrifft, in unseren Augen keinen Abbruch tun. Vielleicht hat er mit seinem weitsehenden Auge selbst erkannt, daß vor ihm in dieser Sklavin die spätere Stammutter des Propheten Allahs steht, oder hat es ihm Jahwe vertraulich mitgeteilt . . . — Übrigens sehen wir Gen. III 1, 8, 9, 13, 14 sogar Jahwe selbst in Gesellschaft einer Schlange. Von anderen Beweisen abgesehen, mußte demnach der von E. angeführte Verfasser schon durch diese zwei Tatsachen genau überzeugt sein, daß die himmlischen Mächte keinen Stolz zur Schau tragen, sondern sich huldvoll auch gegen das unscheinbarste und unbedeutendste Wesen zeigen. — Jahwe und sein הָאֵל waren schon vor $3\frac{1}{2}$ Jahrtausenden also von demselben demokratischen Geiste erfüllt, wie der berühmte amerikanische Staatsmann Roosevelt im 20. Jahrhundert. Letzterer nämlich speiste als Staatsoberhaupt mit einem seiner gelben Untertanen an einem Tische — zum Entsetzen der ihrer Hoheit sich bewußten weißen Amerikaner. — Hat vielleicht Jahwe, der nach Ps. XXIX 5 über die Zederbäume sogar verfügt, es unter seiner Würde erachtet, in dem feierlichsten Momente seine Wohnung in dem verachtetsten Dornbusche aufzuschlagen? Exod. III 2, 4 . . . , Jud. IX 14.

Denselben Geist von Großmut gegen alle Geschöpfe atmen auch die griechischen und römischen Göttersagen bei Hesiod, Homer und Ovid in seinen Metamorphosen. Sie verschmähen es nicht, die Gestalt von Tieren und Vögeln anzunehmen und nicht bloß in der Gesellschaft der stinkenden Robben, sondern sogar in deren Haut sich den Menschen zu präsentieren.

41) Gegen das Sachliche dieser Ansicht, daß Jahwe ein Gott sei, den man bei Lebzeiten unversehrt schauen könne, spricht das Alte wie das Neue Testament, ja sogar das Gesamtgebiet der Theologie und der Exegese in ihrem ganzen Umfange. Diese Auslegung des הָאֵל wird daher nicht ernst zu nehmen sein.

Allein während der Autor die sekundären Fragen von $\text{הָאֵל הַגִּבּוֹר הַזֶּה}$ behandelt, läßt er die primäre Schwierigkeit, den Personenwechsel außer acht, obschon diese dem Leser sogleich auffällt und V. 13 unverständlich, wenn nicht gar überhaupt illusorisch macht. In den Versen 7, 9, 10, 11 und 12 spricht nämlich einzig der $\text{הָאֵל הַגִּבּוֹר הַזֶּה}$. Wie ist nun V. 13 überhaupt zu erklären, der beginnt: „ . . . $\text{וַיִּקְרָא שְׁמֵהּ יְהוָה הַגִּבּוֹר}$ = und sie nannte“ — so wenigstens wird der Vers von vielen übersetzt und so wird ihn sicherlich auch E. auffassen, obschon er es nicht sagt — „den Namen Jahwes . . .“? Hat sie doch mit Jahwe selbst nicht einmal gesprochen, geschweige denn ihn gesehen! Mag man dann הָאֵל רְאִי lesen, konjizieren und auslegen, wie man will, es löst die Schwierigkeit nicht im mindesten.

Exod. XVI 15 ist im A. T. keine Etymologie eines Eigennamens aus einer Frage erklärt⁴²⁾ . . .“ Im übrigen schließt sich Ehrlich der Konjektur Wellhausens an.

Klarer ist Franz Delitzsch, Neuer Kommentar über Genesis, Leipzig 1887, Seite 286: „. . . Hagar erkennt in dem Engel . . . die Selbstgegenwart Jahwes.“⁴³⁾ V. 13: „Und sie nannte den Namen Jahwes, des zu ihr

⁴²⁾ Unlogisches liegt gegen das מַגֵּן , demnach nicht vor. Auch Etymologisches läßt sich dagegen nicht geltend machen. Die einzige Sünde, die das מַגֵּן begeht, besteht nun darin, daß es einen Fragesatz einleitet, um מַגֵּן etymologisch zu erklären und daß Fälle, in denen Erklärungen durch Fragesätze vorkommen, — nach der Ansicht Ehrlichs — selten sind. Ehrlich versichert, daß nur noch XVI 15 ein solches Beispiel bietet. Reicht dieses Moment aber aus, die Stelle zu konjizieren? Und wenn nicht einmal Exod. XVI 15 wäre? Wir hätten dann ein ἀπαξ εἰρημένον . Wer zählt die ἄ. εἰ. bei römischen und griechischen Schriftstellern?! Fiel vielleicht jemals einem Menschen ein, jene deswegen zu beiseitigen? — Es läßt sich aber der Beweis erbringen, daß die Stellen, in denen im A. T. sogar Eigennamen durch eingeleitete Fragesätze erklärt werden, nicht so selten sind, wie Ehrlich versichert. (Im Laufe der Abhandlung wird sich indes herausstellen, daß unser vielumstrittenes מַגֵּן überhaupt kein Eigenname ist, sondern ein Attribut Gottes, basierend auf gemachten Erfahrungen.)

In der Genesis XXXVIII 29 lesen wir: „ $\text{וַיִּתְּנָהּ לְפָרְעֹה$. . .“ Die LXX übersetzt diese Stelle: $\text{Ἡ δὲ εἶπε. Τὴ διακόπη διὰ σὲ φραγμός; Καὶ ἐλάσσε τὸ ὄνομα αὐτοῦ Παρές.}$ Vulg.: „. . . dixitque . . . Quare divisa est propter te maceria? et ob hanc causam vocavit nomen ejus Phares.“ Philippson: „Was reißeß Du? . . . Und er nannte seinen Namen: Perez.“

Gen. XXVII 36: $\text{וַיִּתְּנָהּ לְפָרְעֹה$ übersetzt Philippson: „Und er sprach: Hat man denn darum seinen Namen Jakob genannt, daß er mir nun schon zweimal ein Bein stelle?“

Den Namen Isaak (= spotten, lachen) erklären in der Genesis eine ganze Reihe von Fragesätzen: XVII 17, XVIII 13, 14, XXI 7.

Ruth I. 20b führt ein Fragesatz sogar die Namensänderung herbei! Gerne würde ich noch mehr Beispiele anführen, allein Raum und Zeit gestatten es nicht.

⁴³⁾ Ob Hagar gewußt hat, daß sie Jahwe selbst vor sich hat, ist nicht bestimmt zu ersehen. Der Text selbst gibt uns hierüber keinen klaren Aufschluß; denn מַגֵּן sind nicht die Worte Hagens, sondern die des Bibelredaktors. Aus Hagens Mund selbst hören wir nur die Worte: מַגֵּן . Ist denn „el“ gleich Jahwe? Dieser Auffassung widersprechen eine Menge Stellen, hauptsächlich aber Exodus XV (wo die LXX $\text{Τὴς ὁμοίως σοι ἐν θεοῖς, κύριε;}$ und die Vulgata sogar nur; *Quis similis tui in fortibus, Domine?* hat. Vide: Peš, Arab. T. . . Ps. XXIX 1, LXXXIX 7 u. a. m. In Jesaias XLII 5 wird dem Begriffe „el“ der best. Artikel und ein Relativsatz hinzugefügt: „Dem Himmel, Erde . . . die Existenz verdankt.“ Jeremias XXXII 18 . . . bezeichnet Jahwe als einen bestimmten „El“, welcher mächtig, gewaltig usw. ist. In Nehemia I 5 sind „el“ mit dem best. Artikel + 6 Attribute erst gleich Jahwe! Dasselbe Nehemia IX 32; Daniel IX 4 u. a. m. Unter einem ganz einfachen prosaischen „el“ sogleich den großen Jahwe zu vermuten, ist gewagt. — Der Autor gibt nicht deutlich genug an, wie die Selbstgegenwart Jahwes in dem Engel zu denken sei. Hat Jahwe die Gestalt eines Engels angenommen, wie etwa bei den Griechen und Römern die Götter es zu machen pflegten? Solche Fälle sind im A. T. nicht nachweisbar. Oder hat sich der Engel als ein Bote Jahwes legitimiert, ähnlich Exod. III 14b, V 1 u. v. a. m.? In diesem Falle wäre in dem Engel nicht die Selbstgegenwart Gottes zu konstatieren! —

Redenden: O du Sehensgott; denn sie sprach: Habe ich auch hier hintennach gesehen dem mich Sehenden? אֱלֹהֵי רָאִי = den Allsehenden, dessen allsehendem Auge der Hilflose⁴⁴⁾ und Verlassene auch im fernsten Winkel . . . nicht entgeht, denn — so sagte sie — habe ich auch hier . . . in der Wüste, fern vom Patriarchenhouse, nachgesehen dem mich Sehenden (der mich gesehen)? Gew. faßt man רָאִי ḥ irrig als Pausalform von רָאִי . . . und רָאִיתִי im Sinne von Onkelos ‚videns = vivus⁴⁵⁾ (wie ὁρέων oder δεδορκώς = ζων) mansi‘ verstanden, was רָאִי אוֹרֵי אוֹרֵי heißen müßte, besser aber wie Wellhausen . . . allein וְאֵינִי מַעֲשֵׂה רָאִי unerklärlich,⁴⁶⁾ welches nicht ‚nach meinem Schauen‘ bedeuten kann, wofür רָאִיתִי אֶת רָאִי der erforderliche Ausdruck ist. Also רָאִיתִי im örtlichen Sinne . . . wie Exod. XXXIII 23. Jahve ist ihr in seinem Engel erschienen. Als dieser zu ihr redete, sah er sie an, ohne daß es ihr vergönnt war, ihm ins Antlitz zu schauen; aber als er ihr entschwand, konnte sie ihm hintennach sehen,⁴⁷⁾ ihm, dessen gnädiger Fürscheidung sie in ihrem Elend nicht entgangen war . . .“

Friedrich Keil und Franz Delitzsch, Leipzig 1866, II. Auflage, S. 161, bemerken zu dieser Stelle, daß Hagar in dem Engel die Gegenwart Jahwes erkennt⁴⁸⁾ und ihn אֱלֹהֵי רָאִי = Gott des Sehens — der sich sehen läßt‘ nennt.⁴⁸⁾ 13b: ‚Habe ich auch hier gesehen nach dem Sehen?‘ — nach-

⁴⁴⁾ Delitzsch befindet sich hier in Onkelos Fahrwasser und versteht 13a sehr logisch und psychologisch zu erklären. Die Lage der Sklavin in Gen. XVI 6, 7 . . . ist nämlich um nicht viel beneidenswerter als in XXI 14, 15 . . . Hätte sie Jahve bloß als den Allsehenden kennen gelernt, der alles Geschehene nur sieht, dem zwar nichts entgeht, der aber hilfreich nicht eingreift, was wäre ihr damit geholfen? Hagar faßt also das אֱלֹהֵי רָאִי hier ähnlich Exodus III 7, 8, wo Jahve selbst von sich sagt: „. . . וְעַתָּה שָׂמַעְתִּי וְעַתָּה יָדַעְתִּי אֶת־מַבְרָאֵי וְעַתָּה יָדַעְתִּי אֶת־מַבְרָאֵי וְעַתָּה יָדַעְתִּי אֶת־מַבְרָאֵי . . . = Ich habe die Bedrückung . . . zur Genüge angesehen und ihr Rufen um Befreiung . . . gehört; ja ich weiß, wie sehr es leidet. Daher komme ich nun herab, es . . . zu erretten . . .“ (Kautzsch.) Leider aber will es ihm nicht gelingen, 13b an Klarheit 13a anzupassen: in 13b bleibt er dunkel.

⁴⁵⁾ Vide: Concord. Mandelkern, Leipzig 1896, S. 1324, al. 2, 3, 4, Stamm חוה. Dort ist nichts von einer solchen Auffassung bekannt. Auch Onkelos zu unserer Stelle läßt eine solche Deutung nicht durchschauen.

⁴⁶⁾ Diese Bemerkung ist sehr richtig. — Ehrlich meint, daß in dem Namen des Ortes רָאִי einen zu wesentlichen Bestandteil bildet, daher weder das Verwandte רָאִי in 13a noch das רָאִיתִי zu dessen etymologischer Begründung ausreichen würde. In dem störenden רָאִיתִי אֶת רָאִי ist daher der Begriff des Schauens noch durch dasselbe Wort ausgedrückt. — Es wird ihm hierin aber schwerlich jemand beistimmen. — Zu bemerken ist noch, daß Wellhausens Konjektur und Belege auch noch andere Schwierigkeiten haben, wie schon an anderer Stelle namhaft gemacht wurde.

⁴⁷⁾ Diese dunkle, geistlose Erklärung von 13b schwächt den Affekt von 13a ab. In welchem Zusammenhange steht dann 13b zu 13a? Was soll die durch בִּי אֶתְּרָה eingeleitete Begründung? Oder wurde sie darum überzeugt, daß Jahve allsehend ist, weil sie ihm nicht ins Antlitz geschaut, sondern hintennach gesehen? Wäre dann nicht bedeutend logischer gewesen, auf 13a unmittelbar V. 14 folgen zu lassen? Zwischen 13b und den Worten des Engels in 9, 10 und 11 muß eine Brücke geschlagen werden. Das בִּי אֶתְּרָה hier ist mit בִּי אֶתְּרָה in Gen. XXIX 32 zu vergleichen, das den klaren Grund der Namensnennung angibt und in die Seele der Sprecherin einen Einblick gewähren will.

⁴⁸⁾ Ich zweifle zwar nicht im geringsten, daß Heiligmäßigen die Visio beatifica ein

dem ihr dieser Anblick geworden, habe sie nach dem Sehen noch gesehen — sie ist am Leben geblieben. — Der Brunnen heißt darum: בְּאֵר לְחַי רֵאִי, = Brunnen⁴⁹⁾ des Lebendig-Sehens — ein Mensch hat da Gott gesehen und ist am Leben geblieben.‘ Diese Erklärung stößt aber auf grammatische Schwierigkeiten, indem 13b und 14a die Interpunktion רֵאִי lauten müßte. Aus diesem Grunde haben sich Delitzsch, M. Baumg., Emil Hofmann (Schriftbew. I. S. 379) u. a. für die Auffassung des Chaldäers entschieden: אֵל רֵאִי, = Du bist ein Sehens-Gott — allsehend, dem auch sie mit ihrem Elend nicht entging,⁵⁰⁾ ‚habe ich doch hier hintennachgesehen dem, der mich gesehen.‘ בְּאֵר לְחַי רֵאִי, = der Brunnen des Lebendigen, der mich sieht — der allgegenwärtigen Vorsehung.‘ — Allein auch gegen diese Auffassung steigen Keil mehrere Bedenken auf: einerseits zerstört sie den naheliegenden Zusammenhang⁵¹⁾ und den mit Genesis XXXII 31, Exod. XXXIII 20, Jud. XIII 22, nach welchen einer, der Gott sieht, den Tod zu befürchten hat, andererseits ist kein Grund, den Brunnen⁵²⁾ בְּאֵר לְחַי רֵאִי

nicht minderes Interesse abgewinnt, als der Nordpol und seine Entdeckung den Herren Nansen, Cook, Peary . . . Kann man aber von unserer Sklavin dasselbe in dem problematischen Tone der Exegeten sprechen? Ist sie disponiert, hier theologische Studien zu treiben oder gar eschatologische Experimente zu machen? Kann sie sich des Gesehenen erfreuen? Sind nicht harte Sorgen, die ihr Herz beklemmen und ihre Seele bedrücken? Die unmittelbare Zukunft, welcher sie entgegengieht, das harte Los, welches sie erwartet, die füllen ihr ganzes Ich aus. In ihren Ohren tönen noch fort die Worte des מַלְאָכָה יְהוָה, welche da lauteten: (V. 9) שׁוּבִי אֵלַי נְבִרְשֶׁתְּךָ וְהִתְעַנִּי עַמְתָּ יְדִיָּהּ. Sie fühlt schon im vorhinein die physischen und psychischen Geißelhiebe, die ihr ihre Herrin zugebracht hat. (Das Wort וְהִתְעַנִּי faßt mehr Unangenehmes, als Kautzsch wiedergibt: „ . . . unterwirf Dich ihrer Gewalt.“ Hier liegen die Begriffe: sich bedrücken, niedertreten, mißhandeln lassen . . .) — Mag für den Interessierten ihre überraschende Entdeckung theologisch-ethisches Gold bilden, für die Sklavin hat sie keinen anderen Wert, als der Haufen blanker roter Dukaten für jenen von Hunger und Durst Geplagten: Brot und Wasser will ich! rief er verzweifelt aus und stürzte tot zusammen.

⁴⁹⁾ Hat Hagar dem Brunnen den Namen gegeben? Dem widersprechen in V. 14 Subjekt und Prädikat: „ . . . עַל־בְּנֵי קַרְאָי.“ Wurde der Brunnen zu gleicher Zeit benannt, als Jahwe „el ro‘i genannt wurde? Das sind Fragen, die sich niemand vorgelegt hat.“

⁵⁰⁾ Das läßt sich hören. Denn Hagar befaßt sich nicht mit subtilen scholastischen Fragen, ob Gott sich sehen läßt oder nicht. Sie interessiert nur das, was mit ihrem Schicksale in Verbindung steht, was in ihre Lebensgeschichte einschneidet. Leider verlassen die Autoren in 13b diesen logischen und psychologischen Weg. Denn „Habe ich auch hier hintennachgesehen dem, der mich gesehen?“ ist an und für sich abgeschmackt und steht weder mit 13a noch mit 14 in Verbindung. Vide Note 47.

⁵¹⁾ Im Grunde genommen haben sich die Vertreter beider Auffassungen wenig vorzuwerfen. Die erste erzielt zwar den Zusammenhang zwischen 13a und 13b, allein es treffen sie die in den zwei vorangehenden Noten bemerkten Vorwürfe. Außerdem verwandeln sie die Beduinen in Eschatologen: Man befaßt sich mit der Frage, ob Gott gesehen werden kann und inwiefern? Brunnen werden nach erzielten Resultaten benannt . . .

⁵²⁾ Diese Bedenken werden sich aber auch gegen die erste Auffassung regen. „Sie hat hier gesehen nach dem Sehen!“ Widerspricht das Gen. XXXII 31; Ex. XXXIII 20; Jud. XIII 22 . . .?? Hat die Sklavin denn hervorgehoben, daß sie mehr als den Rücken gesehen hat? Warum ist für die erste Auffassung also mehr Grund, den Brunnen לְחַי רֵאִי zu benennen? Oder ist vielleicht — biblisch genommen — den Rücken Jahwes zu sehen eine so leichte Sache? Wurde diese Auszeichnung so leicht jemand zuteil? Diese Ehre wurde nach Ex. XXXIII 23 nur noch einem einzigen Sterblichen beschieden, u. zw. auf Grund des

zu benennen, da Hagar dem Gotte אל ראי bloß hintennach geschaut, also nur seinen Rücken, nie sein Antlitz gesehen hat. Auch kennt der Penta-teuch den Ausdruck הי für Gott nicht. Keil entscheidet sich daher für die erste Auffassung, weil jene eine mindere Anzahl von Schwierigkeiten hat.

H. Holzinger „Genesis“, Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1898, Seite 152, sagt:

„Die allein mögliche Deutung des Textes gibt Kautzsch,⁵³⁾ nur hat der Text den Mangel, daß man die Hauptsache, daß Hagar nach dem Schauen Gottes noch lebt, vermißt. Wellh. Proleg. (5. Aufl., Berlin 1899, S. 330) schlägt vor, statt הלם zu lesen אלהים und ונאחי vor תרי א einzusetzen . . . Grätz führt eine Emendation הנה אלהים statt הלם הנה an; Ball modifiziert den Vorschlag von Wellhausen dahin, daß er אחרי ראי nach הנה streicht; außerdem liest er אפה statt אפה .“

Man sieht nun deutlich, daß auch dieser Autor, den vorigen ähnlich, über die etymologischen Schwierigkeiten nicht hinauskommt. Dem Inhalt und dem Zusammenhang Geist zu verleihen, versucht auch er nicht.

Origineller ist Gottfried Hoberg „Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt“, Freiburg i. B. 1908, Seite 177 (II. Aufl.):

„Auf die Offenbarung folgt das Gebet der Hagar: Sie betete zu Gott, der zu ihr gesprochen hatte: Du bist der Gott des Schauens (der Gott, der auf mich gesehen hat). Denn קרא bedeutet hier nicht „nennen“, sondern anrufen,⁵⁴⁾ beten (Ps. 98₆), wie schon Onkelos übersetzt hat ועלימה . Das Gebet folgt unmittelbar: „Tu Deus qui vidisti me;“ hoc est, respexisti et miseratus es afflictionem meam; hoc scilicet orationis huius initium, cetera subticentur.⁵⁵⁾ (Bonfr.; vgl. auch Lap.) Diese Auffassung prägt sich auch

seltener Zeugnisse, das ihm Jahwe selbst Numeri XII 6–8 ausstellt. Die Sklavin wäre demnach die Zweitglückliche dieser Gattung. Hat sie also nicht Grund genug, den Ort nach dieser Begebenheit zu benennen?

⁵³⁾ Vide: Kautzsch Textbibel d. A. u. N. T., Tübingen 1906, 2. Aufl.: „Da nannte sie Jahwe, der zu ihr geredet hatte: Du bist der Gott des Schauens! Denn sie sprach: Habe ich auch wirklich hier dem nachgeschaut, der mich erschaut hat?“ Die Übersetzung ist scharfsinnig und möglichst wörtlich, aber im Begriffe „erschaut“ unverständlich.

⁵⁴⁾ Die Meinung, daß nur קרא בשם (Gen. XII 8, II Kön. V 11 und v. v. a.) heißen kann: flehen, preisen, verehren, anbeten . . . ist irrtümlich. Es lassen sich eine Menge Stellen anführen, wo auch ohne ב , also קרא שם , denselben Sinn haben. Der vom Autor namhaft gemachten Stelle Ps. $\frac{\text{XCVIII}}{\text{IC}}$ 6 lassen sich folgende anreihen: Deuter. XXXII 3; Thr. III 55; II. Sam. VI 2; I. Kön. VIII 43; II. Kön. VI 2; II. Chr. VI 33, VII 14; Jes. LXIII 9; Jer. XXIII 6, VII 10, 11, 14, 30; Dan. IX 18, 19; Am. IX 12 u. v. a. Aber Onkelos selbst kann auch als Beweis dienen; denn er stand der Tradition sehr nahe und war mit der Sprache und ihrem Geiste sehr vertraut. Auch übersetzte er für eine Gegend und einen Menschen-schlag, welcher mit Inhalt und Stoff vertraut war. — Mag קרא hier diese Deutung zulassen, so ist man auf sie als einzige nicht angewiesen; denn auch die gewöhnliche Übersetzung „nennen“ kann mit nicht minderem Erfolge zum Ziele führen.

⁵⁵⁾ אל ראי bildet demnach die Initialen eines Gebetes, das der Bibelredaktor bloß andeutet, aber vollständig nicht angibt. Warum geizt er hier mit den Worten, während er anderweitig die Gebete ganz in seinen Text aufnimmt? Gen. XXIV 12–14, 26–27; XXVII 27–28; XXXII 10–13; Ex. XXXII 11–13; Deuter. III 23–25 u. v. a.? Vielleicht war dieses Gebet damals zu sehr bekannt. Es reicht ja auch bei uns voll und ganz aus, die

Die vielfach zitierte Stelle bei Wellhausen, Proleg. Berlin 1899, Seite 329—330 lautet: „... Manchmal haben die Namen der Orte Anlaß zur Entstehung einer Legende gegeben, die nicht immer den wahren Grund

für seine Zwecke holen. Nicht selten kombiniert der Übersetzer glücklich. Bei einem so ernstern, alten Kirchenvater wie Hieronymus es ist, ist überhaupt auch eine andere Lesart nicht ausgeschlossen. — Ist aber im Grunde genommen nicht jeder Übersetzer nolens volens auch Exeget? Er muß das ganze Gebiet beherrschen und eventuelle Widersprüche ausgleichen, welche durch eine knechtische wörtliche Wiedergabe entstehen würden. Bei einem derartigen Nachdenken kann der Übersetzer ebenfalls das Richtige treffen. Daß dieser Kirchenvater unseren Vers, ohne viel zu überlegen, übersetzt hätte, scheint mir unglaublich. Hier liegen die Schwierigkeiten zu sehr auf der Hand. Hören wir, was ein Übersetzer, Philippson, Leipzig 1844, zu dieser Stelle bemerkt: „Diese höchst schwierige Stelle soll uns nicht veranlassen, die vielen Versuche, sie zu erhellen, aufzuzählen. Die ält. jüd. Kommentare griffen gewöhnlich zur Umschreibung, die neueren christl. Erklärer zu Hypothesen . . .“. Wo die Wurzel der ältesten jüd. Bibelerklärung zu suchen ist, wissen wir: im jerusalemischen und babylonischen Talmud. Ist es nun möglich, daß Hieronymus diese Erklärer überhaupt nicht kannte? Lebte er doch in dem Lande, wo der jerusalemische Talmud in Blüte war! Zur Zeit seiner unmittelbaren Abschließung! Stand er doch, wie er selbst angibt, mit jüd. Bibelkennern in Berührung! Um so interessanter aber war die damalige Zeit auf paläst. Boden, da damals die erste Epoche des babylonischen Talmuds zu Ende war, die zweite begann. Der regste Verkehr herrschte zwischen den außerpaläst. und den paläst. Schulen. — Die Übersetzung des Kirchenvaters in 13b macht auf mich einen sehr günstigen Eindruck, so daß ich ihr das Wort reden möchte. Sie gibt die einzige Möglichkeit, 13b zu vertiefen, 13a logisch und psychologisch zu begründen und für V. 14 einen geistreichen Vorläufer zu erhalten: „Dixit enim Profecto hoc vidi posteriora videntis me“, so lautet diese Stelle in der Vulgata. Der Schwerpunkt liegt, wie man sich schon auf den ersten Blick überzeugt, in dem Worte „posteriora“. In Exod XXXIII 23 lesen wir: „... et videbis posteriora mea: Faciem autem meam videre non poteris“ (Bibl. sacra vulg. edit. Venetiis 1765). — Demnach ist „posteriora“ der Gegensatz von „Facies“. In den lat. Lexicis von Klotz und Georges erfahren wir, daß in der röm. Medizin und Naturl. posteriora-After, Hintere heißt. Vide vulg. III. Reg. VII 25 und II Paralip. IV 4 „Astabat super duodecim boves, quorum posteriora universa intrinsecus latitabant“. Der ästhet. Grund ist klar. Er ist reizend zu lesen bei Ovid Met. I. 84

„pronaque cum spectent animalia cetera terram,
os homini sublime dedit coelumque tueri
iussit et erectos ad sidera tollere vultus“.

Ähnl. Sallust, Cat. I. 1. Wem ein Tier den Rücken zuwendet, zeigt es einzig die „posteriora“, daher im Tempel, wo Jahwe residiert „... posteriora universa intrinsecus latitabant.“ In demselben Sinne ist auch zu verstehen Ps. ^{LXXVII}_{LXXVIII} 66 . . . „percussit inimicos suos in posteriora“, weil es sich dort nicht bloß darum handelt, daß die Feinde den Rücken gekehrt und eine Niederlage erlitten haben, sondern um die denkbar verächtlichste Behandlung obendrein: „opprobrium sempiternum dedit eis“, sagt die Vulgata zur Stelle. In diesem Sinne konnte der Kirchenvater unmöglich „posteriora“, in Gen. XVI 13 und Exod. XXXIII 23 verstanden haben. Das wäre nur die Sprache einer Travestie, wie sie Иван Котляревский „Вергілзва Энеїда“ Blumauer u. a. führen. Er will vielmehr diesen Begriff noch übertragener aufgefaßt wissen, als II Petri II 20; III Reg. XVI 3 und XXI 21. Zu bemerken wäre, daß III Reg. XVI 3 ganz ähnlich unserer Stelle Gen. XVI 13 klingt: Hier . . . ראיתי אחרי ראי . . . und dort . . . הנני מבעיר אחרי בעשא ואחרי . . . ; nicht minder heißt es III Reg. XXI 21 . . . ובערתי אחריך . . . jedesmal ohne Objekt. Hieronymus übersetzt nun alle diese Stellen: „Ich fege weg, was Baesa und seinem Hause folgt“, „... was dir folgt“ = deine Nachkommen = Baesas Nachkommen. — Mithin wird hier ראיתי אחרי ראי bezw. „vidi posteriora videntis me“ zu verstehen sein: Ich sah, was dem auf mich Schauenden nachfolgt = ich sah die Folgen des auf mich Schauenden. Auf engere Anpassung werden wir noch zurückkommen.

der Benennung trifft. Letzteres ist z. B. der Fall bei der Quelle von Lahai Roi, durch deren Entdeckung Hagar und Ismael⁵⁹⁾ vor dem Verschmachten gerettet wurden. „Hagar nannte den Namen Jahwes, der mit ihr redete, El roi (Gott das Schauens), denn sie sprach: Habe ich die Gottheit geschaut und bin am Leben erhalten nach meinem Schauen! Darum⁶⁰⁾ . . .“ Hierzu gibt W. die Anmerkung: . . . Statt אלהים Genesis XVI, 13 ist להים zu lesen (vgl. I. Sam. III, 13) und vor אהרי etwa ויהי⁶⁰⁾ einzuschieben.⁶¹⁾

Dillmann August, Kurzgefaßtes exeget. Handbuch zum A. T. IV. Aufl. Leipzig 1882, S. 240 läßt הַלֵּם neben הַגֵּם stehen (gegen Lagarde Onom. II. 95), übers. באר להי ראי, ‚Brunnen des Lebendigen, der mich sieht‘, weist ראיתי = ‚lebe ich‘ zurück, bezieht להי in V. 14 auf Jahwe, trotzdem im Pentateuche niemals אל הי vorkommt, bringt aber für V. 13 nichts, was der eine oder andere der angeführten Exegeten nicht schon erwähnt hätte.

Die wichtigsten Exegeten wurden angehört und deren Konjekturen mit der größten Aufmerksamkeit verfolgt. Keiner hat mit dem vorliegenden Hebräischen Texte auskommen können und nach allen Emendationen ist kein logischer Zusammenhang zwischen 13a, 13b und 14 erzielt worden. Kein Wunder! Wenn jemand die ganze Bibel kommentiert, kann er bei einzelnen Stellen nicht lange stehen bleiben, um ihnen eine spezielle Krankenpflege zuteil werden zu lassen. Und unser Text braucht eine solche Pflege unbedingt. Er ist nun einmal krank. Mag nun seine Krankheit zwar nicht derart sein, daß man just manche Glieder amputieren müßte, allein er ist doch so, wie er aussieht, unverständlich.

Es sei nun gestattet, an ihn heranzutreten und Umschau zu halten, ob nicht dennoch sich Wege ausfindig machen lassen, mit der vorliegenden Leseart fertig zu werden und ihr einen geistestiefen, mit den nachbarlichen Versen, die vorangehen und folgen, übereinstimmenden Sinn zu verleihen.

Wenn man die Verse Gen. XVI 7—16 mit kritischem Blicke betrachtet, gewahrt man nach V. 12 eine logische Lücke. Während stets auf den er-

⁵⁹⁾ Die Kombination mag scharfsinnig sein, sie ist aber unbegründet.

Wellhausen erblickt also in Gen. XXI 19 den in XVI 7 und 14 erwähnten Brunnen. Diese Kombination ist sehr scharfsinnig. Nun hat sich aber XXI 14—19 unbedingt später zugetragen als XVI 7—13. Das beweist der Vergl. XVI 11, XVII 21—25 und XXI 1 ff. Es müssen demnach 14 Jahre dazwischen liegen. Das שם על-שכמה in XXI 14 ist mithin nicht buchstäblich zu nehmen, sondern will besagen, daß er den Jungen ihr überließ, von ihm nichts wissen wollte, ähnlich unserem: „er halste ihr den Sohn auf“. Vide Exod. XXI 3—5, wo leicht zu ersehen ist, daß auch der Kinder Los in des Herrn Hand lag. Wenn es ihm beliebte, konnte er ohne weiters auch sie nebst deren Mutter davonjagen. Ebensowenig ist in Gen. XXI 18 zu urgieren קומי שאי, sondern vielmehr das unmittelbar folgende והחזיקי את ידך בו befaße dich mit ihm, denn wir erfahren gleich in V. 19, daß wir es schon mit einem נער zu tun haben. Übrigens beweist Gen. XXXVII 2, 30, daß auch ein 17-jähriger ילד genannt wurde. — Während aber in XVI 14 dieser Brunnen seinen Namen hat, ist er 14 Jahre später, XXI 19, noch ganz unbekannt. Es muß nun unbedingt daraus geschlossen werden, daß auch nach Wellhausen Gen. XVI 14 weit sogar nach XXV 12—18 hinausgeschoben werden muß.

⁶⁰⁾ Alle diese Punkte sind schon anderweitig eingehend behandelt und widerlegt worden.

⁶¹⁾ Über diese Konjektur ist schon an anderer Stelle gesprochen worden.

teilten Auftrag ein Vers folgt, der sagt, ob alles ausgeführt wurde (Gen. VII 5 Exodus VII 6, XVII 10; Levit. VIII 4, XVII 26, XX 27 usw. usw.), fehlt hier diese Bemerkung. Folgte Hagar dem Engel oder nicht? Unterwarf sie sich ihrer Herrin oder lenkte sie ihre Schritte nicht mehr heimwärts ins Patriarchenhaus? Der 15. und 16. Vers lassen uns hierin im Dunkeln.

Gen. XXI 9 ff. gibt uns hierüber indes erfolgreichen Aufschluß. Wir begegnen nämlich dort der Sklavin und ihrem Sohne im Hause des Patriarchen und sehen, wie sie abermals verjagt werden (XXI 14 . . .). Sie ist demnach zurückgekehrt. — Es ist zwar richtig, daß die Anhänger der drei Relationen Kap. XXI einer anderen Quelle zuschreiben, als XVI; allein auch sie werden den einzelnen Relationen einen sich gegenseitig ergänzenden Wert nicht absprechen. Verfäht man doch mit den einzelnen Versionen der verschiedenen Heldensagen ebenso!

Gen. XVI 12—13 steht indes mit seiner Lücke nicht vereinzelt da. Ruth I. 14 steht ihr würdig zur Seite: „Orpa küßte ihre Schwiegermutter“ (und entfernte sich — so ergänzt die Vulgata zur Stelle) „Ruth dagegen hielt zu ihr standhaft.“ Eine noch größere und weit interessantere Lücke läßt sich feststellen Zacharia VI 15. Dort muß man nämlich anschließen Deuteron. XI 13 ff. und XXVIII 1 ff. . . .

Es ist schon vorher nachgewiesen worden, daß 13*b* . . . *בִּי אִמְרָה* ebenso 13*a* voranging, wie XXIX 32*b* wiederholt voranging 32*a*. Wie verhält es sich mit XVI 14? Ist er V. 15 vorangegangen? Nach der Annahme des scharfsinnigen Wellhausen ist der Quell XVI 7 derselbe wie in XXI 19, welches sich 14 Jahre später zugetragen hat (XVII 27) und doch besitzt der Brunnen dort noch keinen Namen! Also XVI 14 ist weit hinter Kap. XXI 19 zu setzen!

Noch mehr sagt aber uns der gesunde Verstand. Wann konnten die Worte Hagers in XVI 13 den in V. 14 genannten Namen verursacht haben? Als die Sprechende Sklavin war? Als sie keine Freiheit genoß und von ihrer Herrin gedrückt wurde? Als sie heimat- und obdachlos herumirrte? Für sie galt damals „הַכַּמֶּת הַמַּסְכֵּן בְּיָוֵה“, = die weisen Worte des Armen sind mißachtet“. Sie hatte damals keine Anhänger (Prov. XIV 20). —

Der hoffnungsvolle Geist, welchen XVI 13 atmet, hat sich aber bei der Sklavin sicherlich erst dann herausgebildet, nachdem sie dem Sohne das Leben geschenkt hatte (XVI 15), er glücklich herangewachsen (XXI 20 . . .) und dessen Nachkommenschaft zahlreich geworden war (XXV 12—18).

XVI 12, 13 sind demnach nicht nur hinter XVI, 15, 16, sondern auch weit hinter XXI 21, ja sogar nach XXV 12—18 der Zeit nach. Nachdem alle Verheißungen sich erfüllt hatten, die Sklavin eine hochbetagte, ehrenvolle Greisin geworden war, fingen Zeitgenossen und Nachkommen an, sich mit ihrer Lebensgeschichte zu befassen und alle mit ihr in Verbindung gestandenen Orte zu verehren. Die Folge davon war nun die in XVI 14 erwähnte Begebenheit: die Benennung des Brunnens. Was Vers 13 erzählt, war zwar der Grund, dem Brunnen diesen und keinen anderen Namen zu geben, allein die dort in *a* und *b* namhaft gemachten Äußerungen stammten aus sehr alter Zeit her, waren schon einen langen Zeitraum hindurch im Winde ver-

hallt, da niemand von ihnen Kenntnis hatte, als Hagar selbst, welche sie sprach, und der Engel, an den sie gerichtet waren.

Die Verse 12 und 13 mußten indes hier untergebracht werden, weil es für sie keinen entsprechenderen Platz gab. Tatsächlich muß man sich also nach Vers 12 eine lange Pause denken und Vers 15 nachher anschließen. Vers 13 und insbesondere der 14. Vers sind unbedingt parenthetisch aufzufassen. Das lehrt uns nicht bloß die Logik, sondern auch der Stil: haben doch die beiden Verse verschiedene Subjekte! Während V. 13 וַתִּקְרָא hat, weist V. 14 על בן קרא auf. Das Subjekt in V. 14 ist überhaupt ein fremdes, und die Person, auf welche es sich bezieht, ist in dem XVI. Kapitel gar nicht vorhanden. Man ist hierin auf Kombinationen angewiesen. Wenn nun die Personen, welche in den beiden Versen auftreten, verschieden sind, so müssen sie auch zu verschiedenen Zeiten gehandelt haben. — V. 13 und 14 sind zwar Nachbarn, aber verschiedenen Alters und verschiedener Autoren. Es ist anderweitig schon darauf hingewiesen worden, daß nach der Annahme Wellhausens in seinen Prolegomena der in Gen. XVI 14 erwähnte Name 14 Jahre nach V. 15 noch nicht existiert hat. An eine regelmäßige zeitliche Aufeinanderfolge der Verse 12—15 ist demnach auch nach Wellhausen nicht zu denken.

„וַתִּקְרָא שֵׁם יְהוָה“ lautet der Anfang von Vers 13. Was bedeutet nun שֵׁם? Versteht man unter diesem Begriffe einzig einen Eigennamen? Deuteron. XXII 14... heißt es: „וְהוֹצֵא עֲלֵיָהּ שֵׁם רָע“. Kann man dort an einen „schlechten Namen“ auch nur denken? Er müßte denn dafür gestraft werden, weil er etwa deren schön klingenden Namen „Weiß“ in den häßlichen, unappetitlichen, schlecht sich ausnehmenden Namen „Schwarz“ umgeändert hätte?! Hier ist unter שֵׁם zweifelsohne ein Attribut anzunehmen: Der Mann hat gewissenlos schlechte Attribute über sie verbreitet: Er sagte, sie sei unkeusch, das. V. 14 und 17.

Nicht minder wichtige Zeugen sind hierin: Prov. XXII 1 (נבחר שם מעשר) und Ecclesiastes VII 1 (טוב שם משמן טוב) „Es ist besser ein guter Name als großer Reichtum“, „Es ist besser ein guter Name als gutes Öl“. Auch dort wird nicht der Eigenname, den der Mensch führt, gemeint sein, sondern die guten Eigenschaften, die er besitzt. Vide: II. Sam. VII 9, 23; VIII 13; Jesaias LVI 5; Numeri XVI 2 u. v. a. In diesem Sinne werden die Stellen zu fassen sein: Exod. XX 7; Levit. XXIV 16; Deuteron. V 11: Schon das Vergehen gegen die Attribute Gottes wurde hart gestraft.

Das klassischste Beispiel ist indes Exod. XXXIV 5—7. (Der Text Exod. XXXII 7—XXXIV 29 ist in Unordnung betreffs der aufeinander folgenden Abschnitte. Darauf einzugehen übersteigt indes den Rahmen des mir zubemessenen Raumes.) Wir lesen dort das übliche בְּשֵׁם יְהוָה und erfahren gleich darauf, was man sich darunter vorzustellen hat: Der Gläubige zählt in dem einleitenden Gebete die Attribute Jahwes auf (יהוה... ויאמר אם... (V. 5—7), verbeugt sich tief bis zur Erde (V. 8) und fügt seine persönliche Bitte hinzu⁶²⁾ (V. 9: ...

⁶²⁾ Da die Beweise für diese Auffassung auf dem Gebiete der ältesten Liturgie zu holen sind, kann ich wegen Zeit- und Raummangels auf dieselben vorläufig nicht eingehen, werde aber auf sie bei Gelegenheit zurückkommen.

... (נא מצאתי חן בעיניך אדני ילך נא אדני בקרבנו פי עם קשה... In diesem Sinne werden die Worte „Ruf, Ruhm, Merkzeichen“ in der Concord. Joann. Buxtorfi, Stettini 1861, S. 1935, al. 4 „שם“ und die entsprechenden Ausdrücke (signum . . .) bei Mandelkern, Leipzig 1896, Wurzel שם zu verstehen sein.

Die nicht minder berühmte Stelle Exod. VI, 2, 3 unterstützt diese meine Behauptung nur zu sehr. Das נארא . . . באל שדי ושמי יהוה לא נודעתו להם ist zu verstehen, als hieße es: . . . וארא . . . בשמי אל שדי ושמי יהוה לא = Er hat ihnen wohl sein Attribut שדי, nicht aber das Attribut יהוה bekannt gegeben. יהוה Exod. III 14b, אשר אהיה Exod. III 14a und die lange Form היה הוה ויהיה (erhalten in den synagogalen Litaneien) ergänzen und erklären sich gegenseitig. אהיה = טו ע = das Sein; im Sinne von Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος . . . Joh. I. 1 אהיה = טו ע = ich bin das Sein. Dieses Attribut ist das jüngste. Es kommt in Genesis, in der ersten Zeit also, überhaupt nicht vor. Um reif für eine solche Auffassung zu werden, brauchte es tatsächlich sehr viel Zeit.

Eine andere, umständlichere Bezeichnung ist: היה הוה ויהיה = „er war, ist und wird tein“. — Aus diesem Attribute ist als Abkürzung entstanden: יהוה, welches in den Kabbalistischen Schriften auch יהו heißt. Denn zur Herstellung der Wörter היה הוה ויהיה braucht man nur die drei Buchstaben: ה, ו, ו. Solche Abkürzungen weist die Kirche überhaupt, insbesondere aber die altslawische Liturgie und die rabbinische Literatur in Menge auf. — (Auch diese Beweise muß ich gegenwärtig schuldig bleiben.) — In Gen. XVI 13a handelt es sich um die Beilegung eines neuen Attributes auf Grund persönlicher Eindrücke und Vorstellungen, die sich Hagar von Jahwe gebildet hat.

Bei dieser Gelegenheit sei es gestattet, Einiges über manches Attribut Jahwes aus der pentateuchischen Urzeit skizzierend zu erwähnen und uns Hagars Seelenstimmung zu vergegenwärtigen.

Jahwes Allmacht stand nicht bei allen seinen Anhängern bombenfest, sie scheint überhaupt nicht fixiert worden zu sein. Die aufregende Szene in Gen. XVIII 10—14 liefert hiefür den besten Beweis. Bittere Vorwürfe trafen die ungläubige Patriarchin aus Jahwes Höchsteigenem Munde: (14) „Wird denn J. etwas schwer fallen?“ klagte J. dem Hausherrn wehmütig über die ihm widerfahrene Undankbarkeit von seiten seiner Trauten (12—14). Die Zurechtweisung hatte indes ein bloßes Lügen zur Folge, nie aber eine Überzeugung (15: כי יראָה). Dieser weibliche Thomas streckte erst dann die auf menschlicher Vernunft basierenden Waffen des Unglaubens, als die Verheißung eintrat (XXI 6, 7). Die Patriarchin scheint indes, wie die Tradition zu erzählen weiß, auch später nie einen allzugroßen Glauben gehabt zu haben. Denn die Begebenheit Gen. XXII 1—19 inszenierte Jahwe hinter deren Rücken, weil er gewußt haben soll, daß sie dem Vorhaben einen hartnäckigen Widerstand entgegengesetzt haben würde (vide Raschi und seine Gewährsmänner zu Gen. XXIII 1, 2). Es ist leicht möglich, daß Jahwe sein schon XII 2, 7, XV 4 . . . gegebenes und XVII 4—8, 19 wiederholtes Versprechen jetzt noch nicht eingelöst, sondern bis auf weiteres hinausgeschoben hätte, da bei ihm 1000 Jahre einen Tag ausmachen (Ps. $\frac{LXXXIX}{XC}$ 4): hätte ihn nicht die ungeduldige Patriarchin herausgefordert. (Gen. XVIII. 12..)

Der Glaube war damals schon angebahnt (Gen. XV 6); allein Jahwe hat es sich gefallen lassen müssen, manche Beweise zu liefern, wenn solche von ihm verlangt wurden (Gen. XV 8 . . .). Doch im Laufe der Zeit hat sich der Glaube, wie es scheint, durch Tradition (Gen. XVIII 19) so sehr eingewurzelt, daß man sich Jahwe vollständig überließ und seinen Weisungen blindlings und vertrauensselig folgte (Gen.: XII 1, 4, 10; XIV 11, 14; XXII 2 . . . u. a. m.). Manchmal ließen die rätselhaften Fügungen Jahwes mit ihrer Erklärung nicht lange auf sich warten (Gen. XII 17; XVIII 23—XIX 17; XX 3 u. a. m.). Wenn sich indes Dinge ereignet haben, die ganz unbegreiflich zu sein und mit den gegebenen Verheißungen in direktem Widerspruch zu stehen schienen (Gen. XII 2, 3, 7, 10, 15; XIV 12; XV 3, 13, 14; XVI 1—6; XVII, 17, 18; XXII 2 u. a. m.), gab man sich fromm und demütig die Antwort: Jahwe hat ein gutes Ziel vor (: עבד רחמנא לטב עבד; כל מה דעבד רחמנא לטב עבד); allein er ist ein Gott, den kein Mensch von vornherein faßt — philosophisch genommen: „Faciem meam videre non poteris“⁶³) — sondern erst im Nachhinein, nicht selten sogar erst nach vielen Geschlechtern (Exod. XX 5; XII 40, 41; Gen. XV 13 u. a. m.), — im übertragenen Sinne ausgedrückt: „et videbis posteriora mea“⁶⁴) — Dafür waren viele Beweise im Leben der Patriarchen und in der Geschichte überhaupt (Gen. XV 16; Exod. III 7; XI 2, 3; XII 41 u. a.) Zur Zeit Mosis sehen wir schon den aus diesen Begebenheiten herauskristallisierten Begriff (Exod. XXXIII 20, 23): „Du wirst meine Rückseite, nie aber meine Vorderseite sehen.“ Der Sinn ist klar.

Schauen wir also noch in die Seele eines Verzweifelten. Er ist ratlos, verliert seinen Halt und verübt Taten, die nicht selten seine direkte Vernichtung verursachen. Wäre dies der Fall, könnte der Heimgesuchte überhaupt in Verzweiflung geraten, wenn er vom Glauben durchdrungen wäre, daß es ein höheres Wesen gibt, welches alles überschaut, auch von dem kleinsten Würmchen in der tiefen Erde, umsomehr nun von ihm selbst, der Krone der Schöpfung, Kenntnis hat, sich auch mit seiner Wenigkeit befaßt und sein Bestes verfolgt? — Dem Verzweifelten scheint es, er sei von aller Welt verlassen, auch Gott habe ihn vergessen. In dieser Seelenstimmung befindet sich Hagar in Gen. XVI 6 ff. und XXI 16 ff.

Hagar hat zwar im Hause ihres Herrn gesehen, daß Jahwe sich mit ihm stets in allen Lebenslagen befaßt (Gen. XII 1; XV 1 . . .; XXIV 1, 27, 7, 34 . . .) hat, aber in ihrer nunmehrigen traurigen Lage (XVI 7, XXI 16) wurde ihre Seele leer, so daß sie nicht mehr recht glaubte, ob Jahwe auch sie in seinem Register noch führe. Da erschien ihr der Engel und erklärte

⁶³) Man braucht hier nicht bis auf die scholastische Philosophie hinüberzugreifen. Vide Klotz Reinhold „Facies“. Dort ist nämlich zu lesen, daß schon bei den Klassikern „facies“ bedeutet hat: „Das Gepräge, die Form . . . in der ganzen Ausdehnung, Art . . .“ „Facies“ wäre nun: das Gepräge, das Wesen; das Tun und Lassen, welches in seinem Gesichte zum Ausdrucke kommt.

⁶⁴) Abgesehen vom späteren Latein, den *terminis technicis* der Philosophie des Mittelalters und schon früher, der patristischen Zeit, erfahren wir im Lexikon von Klotz, daß Terent., Cic., Horat., Sal., Ov., Plin. u. a. unter „posteriora“ das Folgende, das Letztere, das Spätere verstanden haben. Der Sinn ist demnach: Man erkennt Gott einzig aus seinen Werken. — Vide: Vulgata Exod. XXXIII 20, 23; Gen. XVI 13.

ihr, daß sie sich von ihrer jetzigen Situation nicht irreführen lasse. Gott wolle auch sie durch den Weg der Leiden einer glücklichen Zukunft entgegenführen (Gen. XVI 9—12; XXI 15—18). — Welche Folge mußte diese Nachricht haben? Die Sklavin wurde überrascht und fragte sich selbst: „Habe denn auch **ich** hier die Rückseite meines Sehenden geschaut?“ — „Hat Jahwe⁶⁵⁾ auch für mich soviel Erbarmen und Güte, mich vorher zu demütigen und nachher mich und meine Nachkommen umsomewhat zu erhöhen, wie er meinem Herrn in Aussicht stellte?!“ — „Will auch mir Jahwe später eine fröhliche Kehrseite zeigen?“⁶⁶⁾ Unter diesem Gesichtspunkte ist 13*b* einerseits eine logische und psychische Motivierung von 13*a* und andererseits ein geistreicher Vorläufer von V. 14.

Dadurch erklärt sich auch, warum sie keine Zeichen von dem Engel verlangt, wie Gen. XV 8; Exod. IV 1, 4, 6 9 . . . ; Jud. VI 36—40 u. v. a. Denn der Geist der Verheißung ist ihr nicht fremd, sondern bloß die Modalitäten, unter denen ähnliche Verheißungen ihrem Herrn zuteil wurden (Gen. XV 9 . . .), überraschen sie, außerdem wirkt die Adresse, an die die Verheißungen Jahwes diesmal gerichtet sind, auf Hagar überraschend. Mit ihr sollen sich höhere Wesen befassen!?

אברהם gleicht II. Sam. XIII 4 u. a. „sie fragte (sich)“. Sie fragte an Ort und Stelle sich selbst, sie fragte den Engel, indem sie ihn anstaunte und den eigenen Sinnen nicht recht glaubte, und hörte lange Zeit hindurch nicht auf zu fragen, so oft sie sich an diese in ihr Ich tief einschneidende Begebenheit erinnerte. Als sie sich aber später allmählich von der Tatsächlichkeit überzeugt, da sich Einzelnes erfüllt hatte, mag dieser ursprüngliche Fragesatz mit der Zeit zu einem Erzähl- und Bejahungssatz geworden sein. Denn die Worte in der uns vorliegenden Zusammensetzung lassen beide Deutungen zu, ähnlich den „Raki“, „Krebsgedichten“ beim polnischen Dichter Krasicki.

⁶⁵⁾ Sie hat zwar Ähnliches, wie die Rettung Lots aus der dem Untergange geweihten Stadt (Gen. XIX 12, 13), also daß Jahwe auch das Einzelwesen niemals entgeht, sicherlich schon früher gehört; allein alle jene Personen mochten keine Sklaven gewesen sein. Muß nicht Paulus in seinen Briefen zweitausend Jahre später mehrmals hervorheben und beteuern, daß vor den Augen Christi Sklaven und Freie gleich seien?

⁶⁶⁾ Wenn Jahwe sich mit Abraham abgibt, so ist das nach der Sklavin Meinung kein Wunder, denn er ist ein מַלְאָכִים (Gen. XXIII 5) „ein Fürst Gottes“, ein „Freund und Liebling“ (אֱלֹהֵי אֱבְרָהָם Jesaias XLI 8), aber neu und ganz unglaublich kommt es ihr vor, daß Jahwe auch die minderwertigen, auf gleicher Stufe mit Tieren stehenden Sklavinnen mit ähnlicher väterlicher Sorgfalt behandeln könnte. — Der Schwerpunkt liegt auf הַלֵּל, hier, jetzt, wo nur sie und ihr noch nicht geborenes Kind in Betracht kommen, die Interessen der Herrin, des in ihren Augen höheren Wesens, dagegen nicht im mindesten tangiert werden. — Ich lese daher mit V. in 13*b* אֲחֵרַי רֵאִי (posteriora videntis me), — denn dadurch bekommt man zu רֵאִי ein Objekt im 4. Falle und der Vers gewinnt an Bedeutung und an religiös-philosophischem Inhalt. — Zur Erklärung des אֲחֵרַי kann man den Janus biceps in Ov. Fasti, die 4 Gesichter bei Ezechiel u. a. herbeiziehen, doch ist jetzt nicht der Platz hierfür. — Wer der רֵאִי ist, über dessen אֲחֵרַי sie staunt, versteht sich von selbst: damit ist nämlich der 'el ro'el von 13*a* gemeint.

הַדַּבֵּר in 13a ist nicht: „der redete“ oder „der sprach“, denn Jahwe hat zu ihr überhaupt nicht gesprochen, sondern ihr durch seinen Engel verkünden lassen. הַדַּבֵּר אֵלֶיךָ hier handelt ebensowenig von einer gegenwärtigen Person wie Jeremias XL 16: שָׁקֵר אִפְּסָה דְבַר אֶל־יִשְׁמַעֵאל. Auch jenes spielt sich in Abwesenheit des Ismael ab (das. XL 16). Esther X 3: וְדַבֵּר שְׁלוֹם וְנָרְעוּ לְקַל־נִרְעוּ „die Stammesgenossen“ auf 127 Departements (VIII 9) verteilt sind. Er ist nun ein דַּבֵּר שְׁלוֹם durch Vermittler. Ähnlich Jesaias XLV 19 u. v. a. הַדַּבֵּר אֵלֶיךָ wird nun zu übersetzen sein: „Der ihr verkündigen ließ.“ Vide Concord. Buxtorfi, Stettin 1861, S. 444, al. 3 und Concord. Mandelkern, Leipzig 1896: „דַּבֵּר“ = verkünden.

Von 13a sei zuerst das 'el ro'! mit Delitzsch, Baumgarten, Hofmann (Schriftbew. I. S. 379) u. a. nach Onkelos zu übersetzen: „Du bist ein Sehensgott, d. h. der Allsehende, dessen allsehendem Auge der Hilflose und Verlassene auch im entferntesten Winkel der Wüste nicht entgeht.“ Dieses רָאִי אֵל setzt sich sofort in XVI 15: וְשָׁמַעְתָּ אֵל = Gott erhört⁶⁷⁾ = Exod. III 7: ... וְרָאִיתִי אֶת עֵינַי שְׁמַעְתִּי ... יָדַעְתִּי ... וְאָרַד. Nach Luthers Übersetzung: „Ich habe gesehen das Elend... Habe ihr Geschrei gehört... Habe ihr Leid erkannt... bin herniedergefahren, daß ich sie errette...“ Hagar hat nun von dem Engel eine Lektion über einen Teil der Attribute Gottes erhalten, die im praktischen Leben ihr einen alles lindernden Trost und einen kostbaren ethischen Rückhalt bieten mußte: Gott sieht alles, ohne Unterschied des Standes (Deuter. X 17 u. a.) (also auch sie, die rechtlose Sklavin), hört, was vorgeht, also auch die Vorfälle zwischen ihr und der Herrin, weiß, was jeden schmerzt und greift im entscheidenden Momente hilfreich ein. Ja, er sorgt schon jetzt für Ismael, dem sie erst das Leben schenken soll! Ist das nicht ein wirklicher 'el ro'! Hat sie ihn bis dahin nicht verkannt? Allenfalls fällt dem Menschen ein wenig schwer, daß dieser 'el ro'! mit seiner Handlungsweise nicht immer faßbar ist, daß man manchmal seine Wege überhaupt nicht begreift und nicht selten in entgegengesetzte Richtung zu segeln glaubt, indem die Tagesereignisse den von Jahwe genannten Intentionen zuwiderzulaufen scheinen; das mag auch die Sklavin gedrückt haben. Allein bei sovielen Vorzügen dieses 'el ro'! stellte auch sie sich mit dem geschichtlichen Ausgang der Dinge zufrieden. Ihr reichte es aus, wie sie aus dem Munde und im Hause ihres streng gläubigen Herrn gar oftmals gehört hat (Gen. XV 6...), daß Jahwe und seine Handlungen nie von vornherein („vorn“ hebräisch פְּנֵי, daher „Angesicht“) durchschaut werden können, dafür aber „ex eventu“, von ihrer Kehr- und Rückseite her (hebr. אַחֲרַי), im Laufe der Zeit, in geschichtlicher und philosophischer Beleuchtung als gerechtfertigt, wohlwollend, väterlich und wirklich „göttlich“ sich präsentieren. — Um nicht als ein Mensch zu erscheinen, der in das Reich der Fabel sich verrennt und über Unwahrscheinliches sich ausläßt, möchte ich auf folgende Momente aufmerksam machen: In der griechischen Literatur sind Frauen bekannt, die wie: Sappho und ihre Konkurrentinnen Melinno und Gorgo, dann Korinna (Berl. Klass.-

⁶⁷⁾ Nowack-Gunkel Seite 191.

Texte von Willamowitz) als Förderinnen der erotischen Literatur tätig waren, also ausschließlich das Sinnliche gepflegt haben. Allenfalls ist auch eine Gestalt wie Leontion bekannt, die dem Kreise des Epikur angehörte, allein solche Gestalten stehen vereinzelt da. Anders dagegen verhält es sich mit den biblischen Frauen alt- und neutestamentlicher Zeit. Hier begegnet man einer stattlicheren Zahl heroischer Frauen, die sämtlich mit dem sittlich-religiösen Ernste anderen voranleuchten: Mirjam (Ex. XV 20, 21; Num. XII 1, 4, I. Chron. IV 17 . . .), Jochebed (Ex. VI 20, Num. XXVI 59), Chulda (II. Reg. XXII 14, II. Chron. XXXIV 22); Debora (Jud. IV 4, 5, 9; V. 1, 7, 12, 15); Channa (I. Sam. 1, 2, 5, 8, 9, 15, 19, 20; II. 1, 21 . . .) u. v. v. a. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß auch schon in vorgeschichtlicher Zeit eine Sklavin — ähnlich dem griechischen Äsop u. a. — höheren Ideen zugänglich war. — Übrigens sieht man, daß die Bibel von unserer Sklavin bedeutend Idealeres zu erzählen weiß, als von der Patriarchin Sara, ihrer Herrin. Vgl. Gen. XVI 9—12, XXI 4—19. Die Sklavin finden wir unter anderem auch zweimal in Gesellschaft von Engeln und sehen sie die Dinge zu beiderseitiger Zufriedenheit ordnungsgemäß abwickeln und bei den himmlischen Mächten keinen Anstoß erregen. Ihre Herrin dagegen ist ein einzigesmal in solcher Position uns vorgeführt, allein sie gleitet auch diesmal aus (Gen. XVIII, 12—15).⁶⁸ Sie ist neugierig (Gen. XVIII 10 f. f.), hartherzig (XXI 10), rachsüchtig (XVI 6) usw.

Ihr Leben lang wird diese sozial niedrig stehende, aber geistig hochbegabte Sklavin an die Stelle gedacht haben, wo so hohe Gedanken sie beseelten. Gar manchmal hat sie im späteren Leben in Freuden, so oft sie diesen Punkt passierte, auf ihn hingewiesen. Was Wunder nun, wenn sie selbst oder einer ihrer Nachkommen den Brunnen⁶⁹ באר לחי ראי benennt? שם ist in V. 13a als „signum“ (vide Mandelkern Concord. S. 1190 al. 2 . . .) zu fassen = Etiquette = attributum.

⁶⁸) Das tut aber den Ausführungen Kaulen's in dem Kirchenl. Herders B. X Seite 1696 Artikel „Sara“ gar keinen Abbruch. Vielmehr verleiht ein solches Moment der biblischen Darstellung und Ausführung große Glaubwürdigkeit.

⁶⁹) Die Schwierigkeiten, welche Keil in seinem Kommentar zur Genesis, Leipzig 1867, II. Aufl., S. 161, und andere hier finden, schwinden von selbst. Es wäre noch vielleicht dies zu erwähnen, daß nach Hagars Erkenntnistheorie Jahwes „Allsehen“ allen „lebenden“ Wesen gilt: באר לחי ראי. Allein man darf in Namen niemals — nach der Ansicht Ibn Esra's u. a. — Grammatik suchen, sondern mit dem bloßen Anklang sich zufriedenstellen. Vgl. die altmittel- und neuhochdeutschen, die römischen und griechischen Namen. Siehe: Anastasius Grün: „Abfahrt von Innsbruck“, II. Str., 2. V., „Kaisergreis“; Johann Gabriel Seidl: „Herr, du bist groß“, II. Str., 6. V., „Mittagswettergrauen“; Theodor Körner: „Gebet während der Schlacht“, III. Str., 3. V., „Schlachtetdonnerwetter“ u. v. v. a. m. Kann man dort vielleicht stets alles grammatikalisch erklären? Übrigens läßt sich da alles sehr leicht logisch abwickeln: 'el ro'î hat hier das Leid der Stammutter gesehen, sie erhört und gerettet. Was ist nun natürlicher, als daß die Beduinen hier einen Brunnen graben, nach 'el ro'î benennen und dorthin, wie Jakob (Gen. XXIX 10, XXX 37 . . .), die Schafe, ihr einziges Vermögen, täglich treiben, damit 'el ro'î - Jahwe sich der armen Tiere ebenfalls erbarme, sie mit dem in der Wüste so seltenen Elemente, mit Wasser, stets versehe und gegen die Tageshitze, nächtliche Kälte und reißende Tiere in Schutz nehme?

„אָהָה“ ob das Wort in אָהָה verwandelt oder gestrichen wird, ist für die Sache gleichgiltig. Allein es läßt sich auch halten, ähnlich wie Genesis XXVI 26 und wie im Griechischen und Lateinischen bei besonderer Urgierung das Pronomen hervorgehoben wird. Hier ist gewiß dazu Grund genug: „Du“ und kein anderer. Die biblischen Stellen, welche hier zum Attribut 'el ro'î für Jahwe das אָהָה erfordern, sind zahllos: Deut. IV 39. —

Ich schließe die Arbeit einzig, weil mir weder die kurz bemessene Zeit noch der enge Raum es gestatten, länger die Sache zu verfolgen. Zu meiner Entschuldigung diene auch, daß die Umstände, unter denen ich das Material gesammelt habe, wie die Auspizien, unter denen ich gestanden bin, nichts weniger als günstig waren. Ich verspreche indes, das Begonnene sobald als möglich ernster fortzusetzen.

Berichtigungen.

- S. 11, Zeile 22, ist anstatt: „für evang. Theologie“ zu lesen: „der evangelischen Theologie.“
- S. 13, Zeile 33, ist anstatt: „עֵב“ zu lesen: Σδ“.
- S. 14, Zeile 37, ist anstatt „ααβ“ zu lesen: 'Ιααβ“.
- S. 14, Zeile 38, ist anstatt „πρσσωπ ον“ zu lesen: „πρσσωπον“
- S. 16, Zeile 38, ist anstatt „der Hagar“ zu lesen: „die Hagar“.
- S. 17, Zeile 4, ist zu lesen: אָהָה.
- S. 17, Zeile 41, ist zu lesen: Göttingen.
- S. 18, Zeile 6, fehlt nach inspiriert ein Beistrich (,).
- S. 18, Zeile 17, ist zu lesen: אָהָה.
- S. 18, Zeile 20, ist zu lesen: euphemistisch.
- S. 18, Zeile 29, ist zu lesen: אָהָה.
- S. 18, Zeile 33, ist zu lesen: Jes. XLI. 8.
- S. 19, Zeile 23, soll nach „Altertum“ Strichpunkt (;) sein.
- S. 19, Zeile 38, ist zu lesen: אָהָה.
- S. 20, Zeile 1, ist zu lesen: אָהָה.
- S. 20, Zeile 7, ist zu lesen: אָהָה.
- S. 20, Zeile 23, ist zu lesen: אָהָה.
- S. 21, Zeile 41, ist zu lesen: אָהָה.
- S. 22, Zeile 2, ist zu lesen: zwangsweise.
- S. 23, Zeile 16, fehlt nach „ist“ Punkt (,).
- S. 23, Zeile 25, 26, ist zu lesen: אָהָה גם אָהָה אָהָה.
- S. 23, Zeile 29, ist zu lesen: אָהָה.
- S. 24, Zeile 29, ist zu lesen: veterum.
- S. 24, Zeile 31, ist zu lesen: Reuss.
- S. 24, Zeile 51, ist zu lesen: אָהָה.
- S. 26, Zeile 34, ist zu lesen: אָהָה.

- S. 27, Zeile 6, ist zu lesen: רָאִי.
S. 27, Zeile 26, ist zu lesen: מִבְּאֵי.
S. 28, Zeile 45, ist zu lesen: Widerspricht das nicht Genesis . . .
S. 29, Zeile 11, ist zu lesen: אֱלֹהִים.
S. 29, Zeile 13, ist zu lesen: אֶתָּה
S. 30, Zeile 22, ist zu lesen: אַתָּה קְדוֹשׁ וְשִׁמְךָ קְדוֹשׁ וְקְדוּשִׁים בְּכָל יוֹם יִהְיֶה לְךָ סֵלָה.
S. 30, Zeile 47, ist zu lesen: הַדְּבָר
S. 31, Zeile 44, ist zu lesen: Иван Котляревский „Вергілева Энеіда“
S. 32, Zeile 16, ist zu lesen: hebräischen
S. 32, Zeile 37, ist zu lesen: daß nicht nur der Sklavin, sondern auch der
Kinder Los in
S. 32, Zeile 40, ist zu lesen: אַתָּה.

